

Грант Р. Осборн

# ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ СПИРАЛЬ

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ  
В БИБЛЕЙСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ



ЕВРО-АЗИАТСКАЯ АККРЕДИТАЦИОННАЯ АССОЦИАЦИЯ

ГРАНТ Р. ОСБОРН

**Э**ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ  
*Спираль*

**ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ  
В БИБЛЕЙСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ**



БИБЛЕЙСКАЯ КАФЕДРА

2009

Dewey 220.6'01-dc20

УДК 27-23

ББК 86.3

**The Hermeneutical Spiral:**

A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation.

Copyright © 1991 by Grant R. Osborne

Published by InterVarsity Press, P.O. Box 1400,

Downers Grove, IL 60515, USA.

All rights reserved.

Серия «*Библейская кафедра*»

Грант Р. Осборн

**Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / Пер. с англ. —** Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. — 728 с.  
ISBN 978-5-7454-1118-2

Книга Гранта Р. Осборна представляет всесторонний обзор основ всего поля богословских исследований. Начиная с первых шагов в библейской экзегетике, автор тщательно и вдумчиво обсуждает переход от изучения ветхозаветных и новозаветных текстов к развитию библейского и систематического богословия и, наконец, к подготовке качественных библейских проповедей. Он убежден, что герменевтика – это, по-существу, спираль от текста к контексту, от изначального смысла текстов к их значимости для современной церкви.

Не существует другого подобного источника, предлагающего современное и всеобъемлющее руководство по библейскому истолкованию. Рекомендуется для студентов семинарий и действующих пасторов.

Перевод: *Наталья Серикова*

Богословская редакция: *Сергей Борушко, Александр Гейченко*

Техническая ред. и верстка: *Лев Голодецкий*

Корректура: *Леся Черкасова*

Административный редактор: *Сергей Санников*

ISBN 0-8308-1288-1 (англ.)

ISBN 978-5-7454-1118-2 (рус.)

© by Grant R. Osborne, 1991.

© Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	10
Герменевтика и исходное значение	14
Богодуховенность и авторитет Библии	15
Значение зависит от жанра	16
Простота и ясность Писания	17
Единство и многообразие в Писании	18
Аналогия Писания	20
Прогрессивное откровение	21
Разъяснительная проповедь	21
Заключение	22
<b>Часть I. ОБЩАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА</b>	<b>27</b>
<b>I. КОНТЕКСТ</b>	<b>29</b>
Исторический контекст	30
Логический контекст	32
1. Исследование целого: схематизация книги	35
2. Исследование частей: диаграммное изображение параграфа	43
3. Дуговая диаграмма	54
Риторические или композиционные структуры	56
<b>II. ГРАММАТИКА</b>	<b>65</b>
Предварительное задание: установление подлинности текста	67
1. Внешние критерии	70
2. Внутренние критерии	73
Грамматический анализ текста	76
1. Историческое развитие	77
2. Система глагола	80
3. Система имени существительного	87
4. Предлоги, частицы и части сложного предложения	93
Экзегетические этапы	103
<b>III. СЕМАНТИКА</b>	<b>105</b>
Семантические ошибки	107
1. Лексическая ошибка	108
2. Корневая ошибка	109
3. Неверное использование этимологии	113
4. Неправильное использование последующего значения	118
5. Ошибка одного значения	119
6. Неправильное использование параллелей	120

7. Дизъюнктивная ошибка	122
8. Словесная ошибка	122
9. Игнорирование контекста	123
Основа теории семантики	124
1. Значение	124
2. Смысл и референция	125
3. Структурная лингвистика	128
4. Контекст	129
5. Глубинная структура	132
6. Синтаксис и семантика	133
7. Семантический диапазон	135
8. Коннотативное значение	138
9. Парадигматическое исследование: синонимия, антонимия и компонентный анализ	139
10. Двусмысленность и двойное значение	144
Заключение: методология лексического исследования	146
IV. СИНТАКСИС	152
Библейские трансформации	154
Схематическое представление пропозиций в Послании Филимону 4-7	158
Перформативный и эмотивный язык	160
Риторические фигуры	164
1. Фигуры сравнения	168
2. Фигуры добавления или полноты выражения	172
3. Неполные риторические фигуры	174
4. Фигуры, содержащие контраст или преуменьшение	177
5. Фигуры, построенные на ассоциации или связи	176
6. Фигуры, подчеркивающие индивидуальные качества	176
Заключение	177
Библейские примеры	177
Софония 3.14-17	178
1. Радостный ответ Израиля (14-15 ст.)	179
2. Послание упования (16-17 ст.)	181
Ефесянам 3.16-19	183
1. Молитва о силе (16-17а ст.)	184
2. Молитва о понимании (3.18-19а)	187
3. Молитва о полноте (3.19б)	189
Заключение	191
Экскурс в трансформационную грамматику	194
Экскурс в риторическую критику	199
Классические риторические модели	201
Методика риторической критики	205
V. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ	209
Области исследования	213
1. География	213
2. Политика	214
3. Экономика	215

4. Вооруженные силы и война	216
5. Культурные обычаи	216
6. Религиозные обычаи	219
7. Резюме	220
Особые источники историко-культурного материала	221
1. Ветхозаветные аллюзии	221
2. Ссылки на межзаветную литературу	223
3. Кумранские параллели	224
4. Раввинистические параллели	225
5. Эллинистические параллели	227
6. Резюме	228
Социология как орудие толкования Писания	229
Трудности социологического метода	233
1. Неправильное использование моделей	233
2. Ревизионизм	234
3. Тенденция к обобщению	234
4. Малочисленность данных	235
5. Тенденция к развенчиванию систем	235
6. Редукционизм	236
7. Теоретический беспорядок	236
8. Детерминизм	237
9. Тенденция к дизъюнктивным теориям	237
Критическая оценка и методология	238
<b>Часть II. ЖАНРОВЫЙ АНАЛИЗ</b>	243
<b>VI. ПОВЕСТВОВАНИЕ</b>	249
Методология анализа повествования	251
1. Подразумеваемый автор и повествователь	253
2. Точка зрения, идеология и повествовательный мир	254
3. Повествование и время в истории	257
4. Сюжет	259
5. Характеристика персонажей	260
6. Обстановка	262
7. Имплицитный комментарий	263
8. Подразумеваемый читатель	265
9. Заключение	268
Недостатки метода анализа повествования	268
1. Тенденция к деисторизации	269
2. Обособление текста от автора	271
3. Отрицание подразумеваемого или референциального значения	271
4. Редукционное и дизъюнктивное суждение	272
5. Подгонка древних жанров под современные литературные категории	273
6. Увлеченность сомнительными теориями	273
7. Игнорирование представлений ранней Церкви	274
8. Непринятие источников	275
9. Заключение	275

Методологические принципы изучения повествовательных текстов	276
1. Структурный анализ	276
2. Стилистический анализ	277
3. Анализ редакций	278
4. Экзегетический анализ	280
5. Теологический анализ	281
6. Контекстуализация	282
7. Использование повествовательной формы в проповеди	283
<b>VII. ПОЭЗИЯ</b>	285
<b>Формы еврейской поэзии</b>	286
1. Метрические структуры	286
2. Параллелизм	288
3. Поэтический язык и образы	294
<b>Виды поэзии</b>	296
1. Военные песни	296
2. Любовные песни	296
3. Плач	298
4. Гимны, или хвалебные песни	299
5. Благодарственные гимны	300
6. Песни празднования и провозглашения	301
7. Псалмы мудрости и дидактические псалмы	302
8. Псалмы-проклятия	302
<b>Поэзия в Новом Завете</b>	303
<b>Теология Псалмов</b>	304
<b>Герменевтические принципы</b>	306
<b>VIII. МУДРОСТЬ</b>	312
<b>Характеристика мудрости</b>	313
1. Практическая направленность	313
2. Зависимость от Бога	315
3. Непрямой авторитет	317
4. Теология творения	317
<b>Формы литературы мудрости</b>	318
1. Притчи	319
2. Поговорки	320
3. Загадка	320
4. Увещевание	321
5. Аллегория	321
6. Гимны и молитвы	322
7. Диалог	322
8. Исповедание	322
9. Ономастика	323
10. Блаженства	323
<b>Мудрость в Новом Завете</b>	323
<b>Герменевтические принципы</b>	324
<b>Экскурс: история учения мудрости</b>	329
<b>IX. ПРОРОЧЕСТВО</b>	334
<b>Сущность пророческой миссии</b>	336

1. Призыв пророка	336
2. Многоплановость роли пророка	337
3. Характеристика лжепророков	343
Сущность пророческого послания	346
1. Взаимосвязь настоящего и будущего	346
2. Способы передачи откровения отличались	350
3. Формы пророческого послания отличались	351
Герменевтические принципы	355
<b>X. АПОКАЛИПТИКА</b>	361
Формальные черты и характеристики	362
1. Формальные черты	362
2. Характеристики	369
Толкование символов	372
Герменевтические принципы	376
Экскурс: Истоки апокалиптики	380
<b>XI. ПРИТЧА</b>	384
Значение и применение притчей	385
Цель притчей	389
Характерные особенности притчей	391
1. Наличие «земных» реалий	391
2. Краткость и выразительность	392
3. Главное и второстепенное послание	392
4. Повторение	393
5. Заключение	394
6. Вовлеченность слушателя	395
7. Переворот ожиданий	396
8. Царство — центральная тема эсхатологии	397
9. Этика Царства	398
10. Бог и спасение в притчах	399
Герменевтические принципы	400
Экскурс: история толкования	409
<b>XII. ПОСЛАНИЕ</b>	413
Составление писем в древнем мире	413
Новозаветные послания	417
1. Форма	417
2. Авторство	421
Герменевтические принципы	422
<b>Часть III. ПРИКЛАДНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА</b>	427
<b>XIII. БИБЛЕЙСКАЯ ТЕОЛОГИЯ</b>	429
Взаимосвязь с другими дисциплинами	431
1. Библейская теология и экзегеза	431
2. Библейская теология и историческая теология	432
3. Библейская теология и систематическая теология	435
4. Библейская теология и гомилетическая теология	439
Конкретные проблемные области	440
1. Единство и разнообразие	440
2. История традиции	442

3. Теология и канон	444
4. Аналогия веры ( <i>analogia fidei</i> ) и прогрессивное откровение	447
5. Авторитет	449
6. История и теология	451
7. Язык, текст и значение	453
8. Ветхий Завет и Новый Завет	453
Выбор методологии	455
1. Синтетический метод	455
2. Аналитический метод	456
3. Метод Истории религий	457
4. Диахронический и традиционно-критический методы	458
5. Христологический метод	459
6. Конфессиональный метод	460
7. Составной метод	461
8. Проблема объединяющего центра	463
Заключение	465
<b>XIV. СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ</b>	467
Компоненты теологического построения	470
1. Писание	470
2. Традиция	476
3. Община	481
4. Опыт	483
5. Философия	485
Проблемы теологического построения	490
1. Богодуховенность/откровение	490
2. Вопрос метафоры	492
3. Теологические модели	499
4. Предварительный характер и авторитет теологических утверждений	506
5. Теология как контекстуализация	511
6. Проверка или подтверждение теологических утверждений	512
7. Политика принятия теологических решений	515
Герменевтические принципы	519
<b>XV. ГОМИЛЕТИКА I: КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ</b>	525
Библейские примеры	527
Современные вопросы	531
Культурные и надкультурные нормы в Писании	540
Герменевтическая модель	544
1. Общие принципы	546
2. Конкретные принципы	548
Метод контекстуализации	551
Заключение	558
<b>XVI. ГОМИЛЕТИКА II: ПРОПОВЕДЬ</b>	562
Роль Святого Духа	563
Назидательный опыт	566
От текста к проповеди	568
Как определяется применение	570
Практические способы применения текста	576

1. Разъяснение требований истины	577
2. Изложение способов и средств	578
3. Убеждение и мотивация	584
Заключение	586
1. Уровень I: значение/толкование	587
2. Уровень II: толкование/значимость	589
3. Уровень III: контекстуализация/применение	590
4. Уровень IV: подготовка проповеди	592
Экскурс о подготовке проповеди	593
1. Разработайте тезисное (пропозициональное) утверждение	593
2. Составьте конспект проповеди	594
3. Разработайте основное содержание проповеди	596
4. Подготовьте вступление и заключение	597
Экскурс о стиле	598
1. Повествовательная проповедь	598
2. Стилль презентации	600
3. Риторика и изложение	603
ПРИЛОЖЕНИЕ I	
ПРОБЛЕМА ЗНАЧЕНИЯ: ПОСТАНОВКА ВОПРОСА	605
Проблема читателя и текста	607
1. Герменевтика, ориентированная на автора	608
2. Уход от автора-текста: Гадамер	610
3. Структурализм	614
4. Постструктурализм	619
5. Критика читательского отклика	624
6. Деконструкция	630
7. Вывод	639
Промежуточные позиции	640
1. Поль Рикёр	641
2. Давид Трэйси (David Tracy)	644
3. Подходы канонической критики	646
4. Витгенштейн (Wittgenstein) и его последователи	649
5. Возвращение автора — Бетти (Betti), Хирш (Hirsch), Джул (Juhl)	652
Заключение	657
ПРИЛОЖЕНИЕ II	
ПРОБЛЕМА ЗНАЧЕНИЯ: В ПОИСКАХ РЕШЕНИЯ	659
Значение и референт: достижения аналитической философии	659
Социология знания, парадигматическая структура и интенциональность	667
1. Социология знания	667
2. Парадигматическое изменение и парадигматические общины	670
3. Интенциональность	673
4. Теория вероятности	676
Пропозициональная истина и логика новостовательности	680
Полевой подход к герменевтике	786
БИБЛИОГРАФИЯ	693

## ПРЕДИСЛОВИЕ

**Т**ермин «герменевтика» происходит от греческого слова, означающего «толковать». Традиционно он означал «науку, которая изучает принципы и приемы толкования значения слов отдельного автора». Однако такая его трактовка оспаривается, и во многих кругах сегодня наблюдается тенденция сужать данный термин к разъяснению современного значения текста, а не его первоначального смысла. Этот вопрос изложен в двух приложениях, где я попытаюсь доказать, что исследование первоначального значения является обоснованным и даже необходимым, и «герменевтика» включает в себя как то, каким это значение было тогда, так и то, каким оно является теперь. Я не могу согласиться даже с сегодняшней традицией использовать «экзегезу» для исследования значения текста и «герменевтику» для толкования его смысловой нагрузки в настоящее время. Правильнее будет сказать, что герменевтика является общим термином, в то время как экзегеза и «контекстуализация» (межкультурная передача значимости текста в разрезе сегодняшнего дня) представляют собой два аспекта этого более широкого понятия. Чтобы правильно понять проблему толкования, необходимо рассмотреть ее в трех ракурсах.

Во-первых, герменевтика — это наука, поскольку она предлагает логическую, последовательную классификацию законов толкования. В первой части, которая составляет большую половину данной книги, я попытаюсь изложить «законы» толкования с учетом огромного количества материала из родственных дисциплин, таких как лингвистика или литературная критика.

Во-вторых, герменевтика — это искусство, поскольку она представляет собой приобретенный навык, требующий как воображения, так и умения применять «законы» к отдельным отрывкам или книгам. Ему невозможно научиться в классе, оно должно быть результатом продолжительной практики. Я попытаюсь проиллюстрировать герменевтическое «искусство» многочисленными примерами, взятыми из самого Писания.

Третье, и наиболее важное, использование герменевтики в толковании Писания — это духовное действие, зависящее от водительства Святого Духа. Современные ученые слишком часто игнорируют духовную сторону, подходя к Библии только как к литературе, рассматривая сакральный аспект почти как жанр. Однако никакие человеческие усилия не помогут правильно разгадать истинное послание Слова Божия. Хотя Карл Барт ошибочно учил, что Писание обладает только инструментальным авторитетом, он, несомненно, был прав в том, что оно обращается к человечеству посредством контролируемых свыше «проблесков откровения». Исследуя Писание, мы должны полагаться на Бога, а не просто на герменевтические принципы, изобретенные людьми. Учение об «озарении» будет рассмотрено в одной из последующих глав.

Герменевтика как наука также имеет три ступени. Я бы обсудил их с позиции личного местоимения, помогающего раскрыть суть. Начнем с третьего лица, задавая вопрос «что *это* означает» (экзегеза), затем перейдем к первому лицу и выясним, «что это означает для *меня*» (личное назидание) и, наконец, подойдем с позиции второго лица и определим, «как поделиться с *тобой* тем, что это означает для *меня*» (проповедь).

Эти ступени являются скорее взаимосвязанными, чем взаимоисключающими. Евангелическая герменевтика сконцентрирована в основном на первой ступени, предоставляя остальное гомилетам. Экзистенциальная герменевтика всегда была направлена на вторую и третью ступени, причем, по утверждениям некоторых, первая на сегодняшний день утратила свою актуальность. В действительности, все три ступени входят в структуру целостной методологии. Игнорировать первую означает переступить порог хаотического субъективного мира, где мнение одного человека так же правильно, как и мнение другого («поливалентность», см. Приложение I). Игнорировать вторую означает отвергать саму основу Писания, встречу человека с

божественным, требующим измененной жизни. Пренебрегать третьей означает отвергать второе библейское повеление о том, что божественное откровение следует распространять как благовест, а не удерживать в себе для собственной радости. Толкователи должны придерживаться такой последовательности, чтобы толкование Библии было правильным: первоначальный смысл Писания служит необходимым основанием, на котором мы выстраиваем значимость сперва для себя, а затем для тех, кому мы служим. Например, если я с первой ступени перескакиваю сразу на третью, я становлюсь лицемером, поскольку я никогда не осуществлял в жизни того, чего требую от своей церкви или аудитории.

Содержание данной книги сводится к тому, что библейское толкование происходит по некой «спирали» от текста к контексту, от его первоначального значения до его контекстуализации, или значимости для сегодняшней церкви. С появлением Новой Герменевтики ученые часто описывали «герменевтический круг», внутри которого наше толкование текста ведет к его толкованию нас. Однако такой замкнутый круг является опасным, поскольку приоритет текста теряется в общей структуре «языкового события» (см. Packer 1983:325-27).

Спираль является более подходящей метафорой, поскольку она представляет собой не замкнутый круг, а скорее бесконечное движение от горизонта текста к горизонту читателя. Я не вращаюсь по замкнутому кругу, который может так никогда и не обнаружить истинное значение, а двигаюсь по спирали, постепенно приближаясь к исходному значению текста. При этом я совершенствую свои гипотезы и позволяю тексту оспаривать и корректировать альтернативные толкования, направляя ход моих размышлений о его значимости для моей сегодняшней ситуации. Первоначальное значение, заложенное священным автором, является важнейшей отправной точкой, а не самоцелью.

Задача герменевтики начинается с экзегезы и не заканчивается до тех пор, пока не выяснена контекстуализация этого значения относительно дня сегодняшнего. Это два аспекта, отражающих то, что Гирш называет «значением» и «значимостью», или исходным значением для автора и его читателей (называемых «аудиторной критикой») и его значимостью для современного читателя (Hirsh 1967:103-26).

Важность герменевтики состоит в том, что она дает возможность двигаться от текста к контексту, позволяет богодухновенному Слову оставаться сегодня таким же актуальным и живым, каким оно было изначально. Более того, проповедники и учителя должны провозглашать Слово Божие, а не собственные субъективные религиозные домыслы. Только тщательно продуманная герменевтика позволяет не отклоняться от текста. Основным евангелическим заблуждением нашего поколения является «доказательство текстом», процесс, посредством которого человек «доказывает» доктрину или обряд, просто ссылаясь на текст, не принимая во внимание его первоначальное богодухновенное значение. Многие программы, ориентированные на заучивание стихов, хотя и ценны сами по себе, фактически побуждают людей пренебрегать контекстом и значением отрывка и применять его к настоящим нуждам поверхностно. Преодоление пропасти между двумя этими аспектами, исходным значением и современной значимостью, требует тщательно продуманного подхода.

Я избрал для своей книги структуру, построенную на отношении «значение — значимость». Данное понятие основано на различии, которое Э. Д. Гирш проводит между значением текста, изначально заложенным автором, — неизменным ядром — и многообразной значимостью, или указаниями текста для каждого отдельного читателя, применение первоначального значения, которое меняется в зависимости от различных обстоятельств (Hirsh 1976:1-13). Данный вопрос сегодня широко обсуждается, заставляя пересматривать распространенные точки зрения. Брюггеманн отмечает: «Различие между тем, “что это означало” и “что означает”... все больше игнорируют, оставляют без внимания и отрицают», поскольку псевдопонимание, или «герменевтическое самосознание» толкователя значительно затрудняет (и, как многие полагают, делает обосновательным) установление первоначального значения (Brueggemann 1984:1). Тем не менее, доводы, приводимые в Приложениях I и II, равно как и на протяжении всей книги, на мой взгляд, доказывают, что такая структура наилучшим образом отражает задачу герменевтики.

Библия не была явлена посредством «ангельских языков». Хотя она и является богодухновенной, она была написана человеческим языком и в человеческой культурной среде. По самой природе языка библейские однозначные истины передаются аналогическим языком. Это значит, что абсолютные истины Писания прошли через

призму человеческих языков и культуры древних евреев и греков, и мы должны понимать эту культуру, чтобы правильно толковать библейские тексты. Поэтому Писание, раскрывая свое значение, не преодолевает культурные барьеры автоматически. Более того, судя по тому, что ученые весьма расходятся во мнениях при толковании одного и того же отрывка, мы делаем вывод, что Бог не открывает чудесным образом значение отрывков всякий раз, когда их читают. Несмотря на то, что евангельские истины являются простыми, задача раскрытия первоначального значения конкретных текстов является сложной и требует немалых усилий. Мы можем справиться с этой громадной ответственностью только в том случае, если мы выработаем и последовательно применим герменевтические принципы. Перед тем как приступить к нашей задаче, следует рассмотреть несколько важных вопросов.

### **Герменевтика и исходное значение**

Современные критики все больше отрицают саму возможность раскрытия первоначального, исходного значения текста. Проблема в том, что древние авторы, писавшие свои тексты, вкладывали в них определенный смысл, который сегодня для нас утрачен, поскольку уже нет тех авторов, которые могли бы истолковать и разъяснить то, что ими написано. Современный читатель не может исследовать текст с позиции древности и постоянно привносит в данный отрывок современные реалии. Поэтому критики утверждают, что объективное толкование невозможно и исходный смысл, заложенный автором, навсегда для нас утрачен. Каждая община устанавливает свои традиции, в соответствии с которыми происходит понимание текста читателем, и эти традиции диктуют значение. Такое «значение» варьируется от общины к общине, так что любой отрывок фактически может иметь множество значений, каждое из которых в определенном ракурсе или определенном сообществе будет обоснованным.

Эти проблемы и в самом деле являются очень актуальными и сложными. Поскольку они затрагивают сложные философские вопросы, я не стану на них подробно останавливаться до приложений. Но с другой стороны, каждая глава данной книги является ответом на этот важный вопрос, поскольку сам процесс толкования закладывает основу для раскрытия первоначального значения библейского

текста. В приложениях рассматривается теоретический ответ, в то время как вся книга в целом направлена на поиск практического решения этой дилеммы.

### Богодуховенность и авторитет Писания

Библия обладает несомненным авторитетом, который виден в постоянном использовании «Яхве говорит» в Ветхом Завете и атмосферы дарованного свыше апостольского авторитета в Новом Завете (см. Grudem 1983:19-59). Конечно, точные пределы ее авторитета широко обсуждаются, но я больше придерживаюсь допускающей нюансы формы непогрешимости (см. Feinberg 1979), чем более динамичной модели Ахтмайера (Achtmeier 1980), утверждающего, что богодуховенными являются не только исходные события, но также и значения, привнесенные последующими общинами и канонической обработкой. Более того, он настаивает на том, что мы сами исполняем Духа, когда читаем сегодня Библию. Ниже приведенная схема содержит важные указания для герменевтики, поскольку показывает, что, чем дальше мы удаляемся от исходного значения Слова, тем большим становится недостаток авторитета.

Как видно из схемы на рис. 0.1, уровень авторитета падает, когда мы переходим от текста к чтению, а затем к применению; поэтому мы должны двигаться вверх, когда убеждаемся, что наша контекстуализация максимально близка к нашему толкованию, и что оно, в свою очередь, не расходится с первоначальным/исходным значением текста/автора. Единственным гарантом истинного авторитета в проповедовании и повседневной христианской жизни является использование герменевтики, позволяющей нашему применению макси-

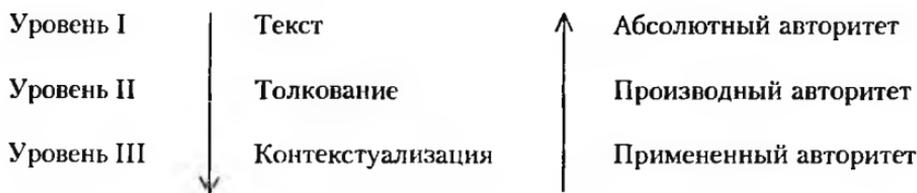


Рис. 0.1. Схема авторитета.

мально придерживаться нашего толкования и быть уверенными, что наше толкование не расходится со смыслом текста. Заявление Ахтмайера о том, что историческая традиция церкви и современные толкования также богодухновенны, умаляет приоритет текста, единственного источника Слова Божия.

### Значение зависит от жанра

Как я постараюсь доказать в Приложении II и в разделе о специальной герменевтике, литературный жанр или стиль, в котором написан отрывок, диктует «правила языковой игры» (Витгенштейн), то есть герменевтические принципы, в соответствии с которыми его следует понимать. Совершенно ясно, что мы не истолковываем художественную литературу так же, как мы понимаем поэзию. И мы не ожидаем, что библейская мудрость будет построена по той же схеме, что и пророчества. Однако и этот вопрос вызывает много споров, поскольку один стиль часто накладывается на другой. Например, большие отрывки пророческих книг содержат поэзию, а другие отрывки содержат библейские пророчества. Мы встречаем эпистолярный материал в апокалиптическом (как напр. в Отк 2-3) и апокалиптический в Евангелиях (например, в речи Иисуса на горе Елеонской, Мр. 13 и параллельные места) и Посланиях (напр. 2 Фес 2)<sup>11</sup>. По этой причине многие подвергают сомнению роль жанра как средства толкования, утверждая, что смешение жанров не позволяет определить их границы настолько четко, чтобы они могли служить герменевтическими орудиями. Однако сам факт, что мы можем распознать апокалиптические или поэтические отрывки внутри других жанров указывает на действенность такого подхода (более подробную аргументацию см. Osborne 1984).

Наличие жанра является важным моментом в обсуждении того, можно ли установить исходное значение, заложенное автором (Гирш называет его «внутренним жанром»). Всякий писатель излагает свое послание в определенном жанре, предоставляя таким образом читателю необходимые правила для расшифровки своего послания. Эти подсказки направляют читателя (или слушателя) и служат ключами

---

<sup>11</sup> Мне известно о сомнениях относительно принадлежности Мк 13 или 2 Фес 2 к апокалиптике, но я прибегаю к традиционной точке зрения в иллюстративных целях.

к толкованию. Когда Марк записывал притчу Иисуса о сеятеле (4.1-20), он поместил ее в такой контекст, который помогает точно передать читателю ее суть. Мы можем определить ее значение, исследовав, какую роль играют притчи, (см. главу XI) и обратив внимание на роль символов в контексте Марка.

### Простота и ясность Писания

К концу периода Отцов Церкви с его *regula fidei* («правилом веры») в церкви начинают возникать прения относительно «понятности Писания», то есть действительно ли оно открыто и доступно пониманию. Частые обвинения библейских ученых в том, что они удаляют Писание от обычных людей, не лишены оснований. Проанализировав текст и сверив его с бесчисленными теориями богословов, обычный человек горестно восклицает: «Да, но что же он означает для меня? Могу ли я исследовать его?» Не вызывает сомнений, что само открытие множества мнений по толкованию библейских отрывков оказывает на новичков колледжа или семинарии сильнейшее потрясение. Вряд ли можно винить людей в том, что, столкнувшись со множеством различных толкований фактически каждого библейского утверждения, они перестают соглашаться с принципом, что Библия не сложна для понимания! Однако не следует при этом путать герменевтические принципы с самим евангельским посланием. Сложность представляет задача преодоления культурных расхождений, от исходной ситуации и до наших дней, а не итоговое значение.

Лютер (в книге «О рабстве воли») провозглашает фундаментальную ясность Писания в двух направлениях: внешнюю ясность, называемую им грамматическим аспектом, поскольку она достигается путем применения законов грамматики (герменевтических принципов) к тексту; и внутреннюю ясность, называемую им духовным аспектом, поскольку она является результатом просвещения читателя Святым Духом в процессе толкования. Очевидно, что Лютер, говоря о ясности, имел в виду конечный результат (евангельское послание), а не процесс (раскрытие значения отдельных текстов). Однако в прошлом столетии применение к Писанию шотландской философии здравого смысла, заставило многих поверить в то, что каждый может понять Библию самостоятельно, что ~~внешняя оболочка~~ текста способна произвести значение сама по себе. Поэтому ~~неохот-~~

димось в герменевтических принципах для преодоления культурного расхождения игнорировалась, а число индивидуалистических толкований возрастало. Не ясно почему, но никто, похоже, не замечал, что это ведет к увеличению числа значений. Принцип понятности затронул также и герменевтический процесс, что привело к распространенному неправильному пониманию толкования Писания и сегодняшней критической ситуации. Герменевтика как наука требует сложного толковательного процесса для раскрытия первоначальной ясности Писания.

Однако это вызывает путаницу само по себе, и опасения обычного человека, что понимание Библии является прерогативой ученой элиты, вновь оправданы. Я настаиваю на том, что это не так. Начнем с того, что существует много уровней понимания: личное назидание, изучение библейских основ, подготовка проповедей, курсовая работа или диссертация. Каждый уровень имеет свою направленность и свой процесс освоения. Более того, изучать герменевтические принципы, имеющие отношение к этим уровням, могут все желающие. Они не предназначены только для «элиты», но доступны всем, у кого есть желание и силы изучать их. Основы герменевтики могут и должны преподаваться на уровне поместной церкви. Я намереваюсь обратиться к этим различным уровням на протяжении всей своей книги.

### **Единство и многообразие в Писании**

Неспособность уловить соотношение между этими двумя взаимозависящими аспектами послужила причиной неправильного истолкования Писания как евангельскими верующими (подчеркивающими единство), так и неевангельскими (непротестантами) (подчеркивающими расхождение). Расхождения вызваны аналогическим характером библейского языка. Поскольку немногие книги Писания посвящены похожим ситуациям, мы можем наблюдать большое разнообразие средств выражения. Более того, сама доктрина о богодухновенности требует, чтобы мы распознавали личности священных авторов в их работах. Каждый автор использует свои средства выражения, присущие только ему акценты и риторические фигуры. Иоанн, например, объясняет понятие «возрождение», пользуясь выражением «рождение свыше», тогда как Павел использует образ усыновления. Павел также подчеркивает, что только вера может приве-

сти к возрождению, в то время как Иаков утверждает, что только дела являются показателем живой веры. И это вовсе не противоречия, а различные эмфазы отдельных авторов.

Вопрос состоит в том, являются ли эти расхождения взаимоисключающими или различные выражения многообразных традиций Израиля и ранней церкви скрывают под собой еще более прочное единство. Дж. Д. Г. Данн в своей книге «Единство и многообразие в Новом Завете» доказывает наличие почти полных расхождений в ранней церкви, утверждая, что единственной связующей нитью является неразрывность между историческим Иисусом и прославленным Господом. Однако само доказательство, которое он приводит, указывает на еще более прочное единство. Это единство началось с христологии (вопреки более поздней книге Данна «Формирование христологии» (*James D. G. Dunn Making of Christology*)) и в последствии проявилось в библиологии (приверженность к вероучению ранней церкви и *logia Jesu*) и даже в еклесиологии (как подчеркивает Павел в Еф. 2).

Однако мы не станем преувеличивать единство Писания настолько, чтобы отрицать различие акцентов, делаемых Иоанном и Павлом. Это может привести к неправильному использованию параллелей, так что слова одного автора (скажем, Павла) будут истолковываться на основании слов другого (Иоанна), и, как следствие, к неверному толкованию. Тем не менее, в основе различных выражений лежит несомненное единство. Концепция многообразия представляет собой сущность библейского богословия, которое, на мой взгляд, служит необходимым связующим звеном между экзегезой и систематическим богословием (ориентированным на единство). Прежде чем выводить, к примеру, общую доктрину о неотступности святых, нам следует позволить Евангелию от Иоанна и Посланию к Евреям говорить самим за себя и только после этого связывать их воедино. В то же время концепция единства служит основой для систематического богословия. Хотя и верно то, что конечный человек никогда не может создать окончательную «систему» библейской истины, неверно то, что нельзя «систематизировать» библейскую истину. Идея заключается в том, чтобы вывести эту систему из текста посредством библейского богословия, отыскать библейские категории, которые объединяют различные выражения Писания в единое целое.

### Аналогия Писания

В отличие от *regula fidei* («правила веры») римско-католической церкви, Лютер предложил *analogia fidei* («аналогию веры»). Лютер был противником ориентации на церковную традицию, полагая, что только Писание должно диктовать догму. На основании единства и ясности Писания, он утверждал, что основные доктрины должны совпадать и исключать противоречие с целостным учением Писания. Однако, по мнению Лютера, эта система все еще сохраняла некоторое господство. Поэтому в качестве альтернативы я бы предложил *analogia scriptura* («аналогию Писания»). Изречение Терри все так же справедливо: «Ни одно утверждение или малопонятный отрывок отдельной книги не может перечеркнуть доктрину, которая отчетливо подтверждается многими отрывками» (Терри 1890:579). Я бы добавил к этому еще и то, что доктрина не должна строиться на основании одного отрывка, она должна обобщать все то, что Писание говорит по данному вопросу. Если поясняющие отрывки отсутствуют (как например, о крещении для мертвых в 1 Кор. 15.29 или о наличии нескольких отделений ада в Лк. 16. 22-26), нам следует осторожно подходить к выведению догматического положения.

Более того, все подобные доктринальные утверждения (например, о власти Христа или о вечной безопасности святых) должны делаться с учетом всех текстов по данному вопросу, а не на основании текстов-доказательств или «излюбленных» отрывков. Результатом такого подхода является «канон внутри канона», такое явление, когда одни отрывки субъективно предпочитают другим на том основании, что они соответствуют системе, которая навязывается Писанию, а не извлекается из него. Это довольно опасная ситуация, поскольку из нее следует, что субъективные предубеждения являются более важными, чем сам текст. К тому же такой подход ведет к неправильному толкованию Писания. Немногие библейские утверждения являются теоретическими — то есть целостными — определениями догмы. Однако утверждения библейского автора применяют более общую доктрину к конкретной проблеме определенной церкви и подчеркивают тот аспект общего учения, который относится к данной ситуации. Например, послания Павла являются скорее письмами, касающимися проблем и важных вопросов поместных церквей, чем теоретическими трактатами, обобщающими доктрину. Это не значит, что они не являются богословскими; напротив, в послани-

ях избирается один аспект общего богословия (которое мы выводим из «библейского богословия»; см. гл. 13) и применяется к соответствующей ситуации. Следовательно, чтобы вывести доктрину, нам нужно поместить в ряд все утверждения по данному вопросу и тщательно продумать наилучший способ обобщить библейское учение по данной проблеме. *Analogia scriptura* как раз и является тем методом, посредством которого мы это делаем.

### Прогрессивное откровение

Уже давно известно, что Бог открывался Своему народу поэтапно. Важной концепцией, соотносимой с *analogia scriptura*, является описание дальнейшего откровения, происходившего на протяжении всего библейского периода. Когда мы прослеживаем библейское учение о таких вопросах как полигамия или рабство, необходимо понимать историческое развитие этих доктрин в Писании. Однако последующие отрывки не исключают предыдущие; напротив, они поясняют их и показывают, что они представляли собой всего лишь стадию в развитии понимания народа Божьего. Например, обсуждение Павлом отношений слуги и господина в Еф. 6.5-9 или Кол. 3.22 не следует использовать для «доказательства» обоснованности института рабства. Напротив, принцип равенства в Гал. 3.28 или Флм. 16, а также тот факт, что рабство у евреев строго контролировалось (согласно Исх. 21.2 или Лев. 25.47-55 еврей мог быть выкуплен, но отпущен на волю в седьмой или юбилейный годы) со временем ослабили эту систему.

### Разъяснительная проповедь

Я убежден в том, что конечной целью герменевтики является не систематическая теология, а проповедь. Настоящей целью Писания является не пояснение, а раскрытие, не описание, а провозглашение. Слово Божие говорит к каждому поколению, и отношение между значением и значимостью обобщает герменевтическую задачу. Не достаточно просто восстановить первоначальное значение отрывка. Мы должны разъяснить его значимость для нашего времени.

Вальтер Лифельд (Liefeld 1984:6-7) утверждает, что разъяснительная проповедь обладает герменевтической целостностью (точно воспроизводит текст), связностью (чувством единства), развитием и направленностью (раскрывает назначение и цель отрывка) и приме-

нением (раскрывает сегодняшнюю значимость отрывка). При отсутствии хотя бы одного из этих качеств, проповедь не является разъяснительной в полном смысле слова. Некоторые ошибочно полагают, что разъяснение — это не более чем раскрытие значения отрывка. В таких проповедях основное место отводится сложным умозрительным рассуждениям и изложению еврейских и греческих реалий. К сожалению, несмотря на то, что продемонстрированная ученость оказывает на людей глубокое впечатление, в их жизнях зачастую не происходит никаких изменений. В истинном разъяснительном проповедовании «горизонт» слушателей должен соприкоснуться с «горизонтом» текста (см. рассуждение Гадамера в Приложении I). Проповедник должен размышлять над тем, как библейский автор применил бы богословские истины отрывка, если бы он адресовал их современной церкви.

Робинсон определяет разъяснительное проповедование как «передачу библейской истины, извлеченной посредством исторического, грамматического и литературного исследования отрывка в его контексте, которая применяется Святым Духом в первую очередь к личности проповедника, а затем через него к его слушателям» (Robinson 1980:30). Это прекрасное определение, имеющее отношение к некоторым ранее обсуждавшимся вопросам.

Современным толкователям необходимо вначале рассмотреть текст в его первоначальном контексте, а затем выяснить значимость этого первоначального значения для самих себя. Далее они излагают материал слушателям, знакомя их вначале с библейским контекстом и переходя затем к его значимости для их личных нужд. Слишком часто у проповедников наблюдается перевес то в одну, то в другую сторону, так что проповедь становится либо утомительным объяснением, либо увлекательным рассказом. Оба аспекта, первоначальное значение текста и современная значимость для нашей ситуации, являются необходимыми в разъяснительном проповедовании, истинной цели герменевтики.

### **Заключение**

Процесс толкования включает десять этапов, каждый из которых поочередно рассмотрен в данной книге (см. рис. 0.2). Экзегетическое исследование можно подразделить на индуктивное (где мы имеем

дело непосредственно с текстом, делая собственные выводы) и дедуктивное (где мы имеем дело с выводами других ученых и корректируем собственные заключения). Индуктивное исследование Библии уделяет основное внимание внутреннему построению книги и параграфов и имеет целью определение структурного развития послания автора как на макро- (книга), так и на микро- (параграф) уровнях. Следствием является ориентировочная концепция развития значения и смысла текста. Очень важно, чтобы мы использовали экзегетические пособия (комментарии и тому подобное) критически, а не просто механически повторяли чужие мысли (что чрезвычайно часто можно встретить в курсовых работах).

В дедуктивном исследовании 3-6 этапы выступают отдельными, но взаимозависимыми аспектами экзегетического исследования. При этом задействуются следующие пособия: грамматики, всевозможные лексические, морфологические, исторические справочники, словари, атласы, журнальные статьи, комментарии, — словом, все, что способствует углублению нашей базы знаний по данному отрывку и всестороннему раскрытию внутреннего содержания послания. Предварительное изучение и глубокое понимание, достигнутое в ходе исследования, взаимодействуют и корректируют друг друга, когда мы делаем окончательные выводы относительно первоначального значения текста.

Одна из главных целей дедуктивного исследования состоит в том, чтобы отвлечь нас от современного значения слов-символов в тексте, которое, в силу нашего псевдопонимания и личного жизненного опыта, мы не можем не привносить в текст. И наша задача — выяснить то исходное значение, которое намеревался передать древний автор. Мы не смогли бы справиться с этой задачей без экзегетических пособий, поскольку сами мы знаем слишком мало о том древнем периоде. Поэтому для понимания «значения» текста мы должны применять как индуктивный, так и дедуктивный аспекты.

И наконец, контекстуальное или богословское исследование завершает задачу толкования, ведущего нас от текстуального значения (что Библия означала) к контекстуальному значению (что Библия означает для нас сегодня). «Герменевтическая спираль» действует не только на уровне первоначального значения, когда наше понимание движется вверх по спирали (посредством взаимодействия индуктивного и дедуктивного исследований) к исходному значению отрывка,

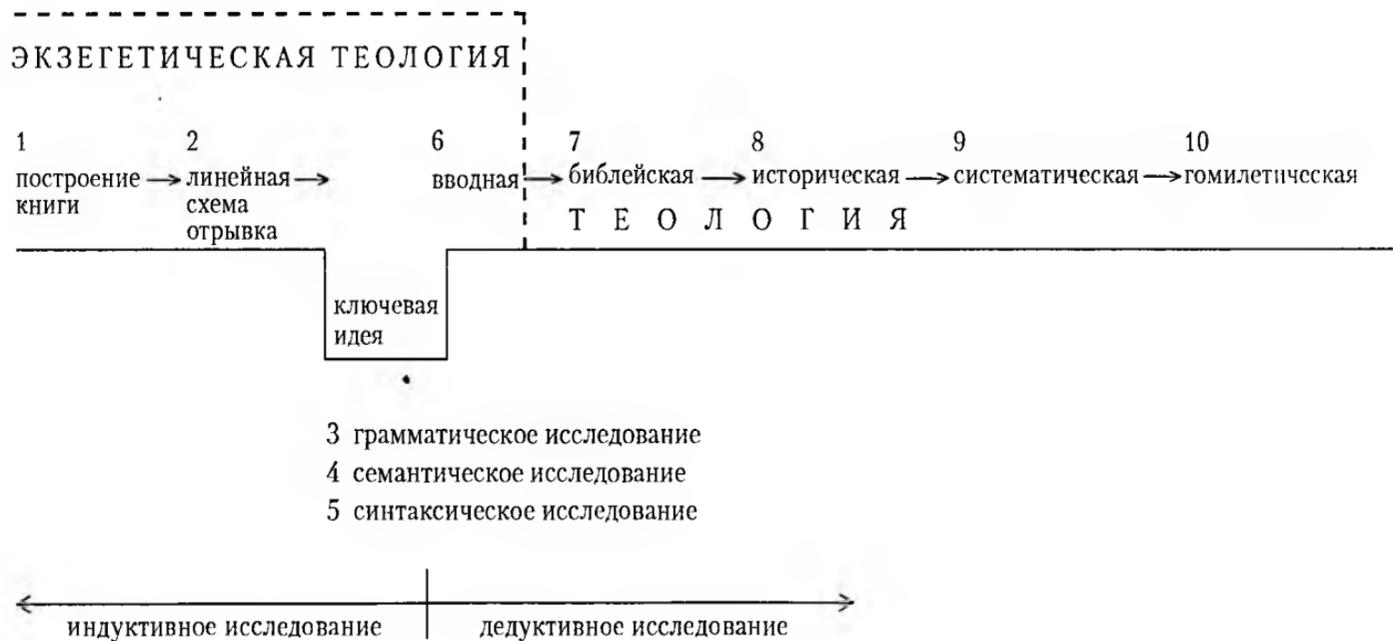


Рис. 0.2. Десять этапов толкования.

но также на уровне контекстуализации, когда наше применение движется вверх по спирали (проходя путь от библейской к систематической и от систематической к гомилетической теологии) к правильному пониманию значимости отрывка для сегодняшней христианской жизни. Библейская теология объединяет б отдельные отрывков и книг в исходную «теологию» Израиля и ранней церкви (объединяя таким образом Ветхий и Новый Заветы в единое целое). Историческая теология изучает то, как церковь на протяжении всей своей истории контекстуализировала библейскую теологию для удовлетворения нужд и разрешения трудностей на различных этапах своего исторического развития. Систематическая теология по-новому контекстуализирует библейскую теологию, обращая ее лицом к сегодняшним проблемам и обобщая богословскую истину для сегодняшнего поколения. И наконец, гомилетическая теология (название которой призвано подчеркнуть, что подготовка проповеди является частью герменевтической задачи) применяет результаты каждого из данных этапов к практическим нуждам современных христиан.

Сама схема была впервые предложена Найдой и Тейбером (Nida and Taber 1974) в их работе по исследованию процесса перевода. В основе данной теории лежит убеждение, что межкультурная передача понятий никогда не происходит по прямолинейному континууму, поскольку не существует двух языков или культур, которые настолько тесно соприкасались бы друг с другом. «Буквальный» или единственный подход всегда приводит к неправильной передаче значения. Вместо этого каждая единица информации должна быть разбита на «ключевые идеи», или основные утверждения, а затем переформулирована в соответствии со способами мышления и языкового выражения перенимающей культуры. Это является необходимым не только на основном уровне перевода, но также и на более общем уровне толкования в целом. Именно экзегетический аспект (грамматика, семантика, синтаксис) способствует определению ключевых идей и процесса контекстуализации, который переформулирует их таким образом, чтобы они в том же значении были применимы к нашей сегодняшней культуре.

Читатели обратят внимание на то, что я поместил рассмотрение библейских жанров не в конец книги (во многих книгах по герменевтике этот вопрос освещается последним как «специальная герменевтика»), а перед изложением общих герменевтических принципов.

Поскольку жанры в основном связаны с «что это означает» (первоначальным значением текста), их рассмотрение на данном этапе вполне уместно. Более того, каждый жанр предусматривает исследование «конкретных случаев» и применение экзегетических принципов в зависимости от стиля библейской литературы.

Читатели также заметят, что на протяжении большей части книги мною используются транслитерированные греческие и еврейские термины; исключение составляет только вторая глава, посвященная грамматике. Мы с редакторами сошлись во мнении, что это поможет тем, кто не часто сталкивается с греческим и еврейским, проследить за ходом нашей дискуссии и, возможно, понять некоторые лексические вопросы. Технические вопросы, изложенные во второй главе, требуют от читателей умения применять языки оригинала; поэтому нам представляется более удобным использование греческих и еврейских Писаний.

ЧАСТЬ I

ОБЩАЯ  
ГЕРМЕНЕВТИКА



## ГЛАВА I

# КОНТЕКСТ

**Первый** этап серьезного исследования Библии заключается в рассмотрении широкого контекста, внутри которого находится отрывок. Если мы приступаем к анализу отдельных частей, не изучив предварительно целое, толкование обречено с самого начала. В отрыве от контекста утверждения просто не имеют смысла. Если я скажу, к примеру, «Дай ему все, что имеешь», вы совершенно справедливо попросите уточнить: «Что вы подразумеваете под словом "ему"?» и «Как мне это сделать?». Без ситуации, раскрывающей суть того, о чем идет речь, отрывок утрачивает смысл. В Писании контекст обуславливает ситуацию, в свете которой нужно рассматривать отрывок.

Приступая к исследованию Библии, необходимо рассмотреть два аспекта: исторический контекст и логический контекст. В рамках первого аспекта изучают вводный материал по той или иной книге Библии, стремясь определить историческую обстановку, на фоне которой была написана эта книга. В рамках второго аспекта применяют индуктивный метод с той целью, чтобы проследить смысловое развитие книги.

Оба аспекта необходимо исследовать до начала детального анализа конкретного отрывка. Исторический и логический контексты служат своего рода лесами, опираясь на которые мы выстраиваем значение всего отрывка. Без прочных лесов здание толкования непременно рухнет.

## Исторический контекст

Информацию об исторической обстановке в основе книги можно получить из нескольких источников. Наверное, лучше всего для этой цели использовать введение к наиболее авторитетным комментариям. Многие из них содержат довольно обстоятельные современные обзоры по интересующим нас вопросам. Очень важно обращаться к последним глубоким исследовательским работам ввиду информационного потока, поступившего за последние десятилетия. В более ранних работах вы не найдете информацию о новейших археологических раскопках или теориях, полученных в ходе применения исторического материала к той или иной библейской книге.

Введения к Ветхому и Новому Завету также служат хорошим подспорьем, поскольку содержат больше сведений, чем любой из комментариев. Можно также использовать различные словари и энциклопедии, отдельные статьи которых посвящены не только книгам, но и авторам, различным темам и историческим вопросам. Археологические работы и атласы позволяют понять топографический аспект той или иной книги, который крайне необходим при рассмотрении таких книг, как Иисус Навин и Судей, да и любого исторического повествования вообще. Книги по богословию Ветхого и Нового Заветов (такие как книга Лэдда) облегчают изучение богословия отдельных книг. А книги, посвященные обычаям и культуре различных библейских периодов, являются бесценным источником, помогающим понять исторический фон отдельных событий и фактов в тексте.

На данном этапе мы используем вторичные источники для получения предварительной информации, облегчающей толкование текста (мы будем использовать их позднее, когда начнем экзегетическое исследование). Полученная таким образом информация не является истиной последней инстанции. Это скорее некий проект, примерный план, который можно изменять непосредственно в процессе построения здания толкования. Мы отталкиваемся от воззрений других людей, но после детального исследования можем изменить многие из этих воззрений. Ценность такого предварительного чтения состоит в том, что оно позволяет нам оторваться от исторической обстановки двадцатого столетия и знакомит нас с историческим фоном древнего текста. В этой связи необходимо рассмотреть несколько аспектов.

1. С одной стороны, *авторство* является более важным для историко-критического исследования, чем для грамматико-исторической экзегезы. Однако данный аспект все же помогает рассмотреть книгу в историческом ракурсе. При изучении, например, малых пророков необходимо знать, когда и кому служили Амос и Захария, чтобы представить ситуацию, в которой были высказаны их утверждения. Также полезно знать историю их жизни и род служения, которое они исполняли. Хорошее введение воссоздаст историческую эпоху, в которую была написана данная книга. Это важнейшее средство толкования, поскольку слова текста были адресованы определенной культуре и не поддаются пониманию в отрыве от нее.

2. *Дата* написания той или иной работы также предоставляет читателю набор толковательных орудий. Книга пророка Даниила означала бы нечто совсем иное, если бы была написана в Маккавейский период. Первое Послание к Тимофею обрело бы иной смысл, если бы было написано в конце первого века учеником Павла. Книгу Иакова, по мнению Мартина Дибелиуса (Dibelius), следовало бы толковать совсем иначе, если бы она была адресована общине диаспоры, жившей в 110 г. Я придерживаюсь традиционной позиции во всех трех случаях, что обуславливает мой подход к тексту. Аналогично, если я отнесу книгу Откровения ко времени Нерона (60-е гг.) или Домициана (90-е гг.), то увижу иные истоки многих символов.

3. Группа людей, которой *адресована* книга, играет немалую роль в определении значения отрывка. Их обстоятельства обуславливают содержание книги. Этот аспект, конечно, больше касается Нового Завета, так как ветхозаветные книги всегда были адресованы Израилю. Однако контекстуальный план пророческих книг (к примеру, состояние израильского народа в дни Исаии) является решающим фактором в понимании послания этих книг. В зависимости от того, кому адресовано Послание Евреям, — еврейской, языческой или смешанной церкви, — меняется смысл всего Послания. Наиболее вероятен, конечно, последний вариант, хотя проблема, рассматриваемая в Послании, касалась евреев. Несколько лет назад один слушатель выступил с докладом по 1 Петра перед Евангелическим богословским обществом. Он полагал, что Послание было адресовано еврейской церкви. В ответ на вопрос: «Каково было бы содержание его доклада, если бы Послание было адресовано и евреям и язычникам одновременно?» ему пришлось признать, что в таком случае его док-

лад был бы совершенно иным. Дело в том, что 1 Петра и в самом деле было написано смешанной общине.

4. *Цель и темы*, наверное, являются наиболее важными из всех четырех аспектов в деле толкования. Нельзя изучать отрывок, не имея общего представления о проблемах и ситуации, освещаемых в книге, и тех темах, с помощью которых автор пытался решить данные проблемы. Не зная, что Иоанн в своем первом послании выступал против зарождающегося гностицизма, можно неправильно истолковать полемический тон отрывка 1.8-10. Относительно недавно в комментариях стали рассматривать библейское богословие отдельных книг. Она служит необычайно полезным средством толкования. Изучение более широкого контекста книги значительно облегчает правильное толкование деталей отдельных утверждений. Знание того, что Лука акцентирует внимание на спасении, затрагивая в то же время и другие темы (тему Духа Святого, поклонения и заботы об общем благе), помогает понять притчи (например, притчу о богаче и Лазаре в главе 16).

Информация, полученная из различных источников, становится фильтром, через который пропускают отдельные отрывки. Этот предварительный материал подвергается дальнейшей корректировке в ходе детальной экзегезы или углубленного изучения отрывка. Его цель — свести до минимума законы толкования, чтобы мы могли задавать правильные вопросы, переносящие нас ко времени и культуре автора оригинала и контекстуальному плану отрывка. Данный подход оградит толкователя от ошибочного привнесения смысловой нагрузки двадцатого столетия в язык первого столетия. Такой подход обеспечивает правильное предварительное понимание, соответствующее значению текста и его историческому фону. Более того, данную информацию следует наслаивать на текст, а не полагать в его основу, то есть ее необходимо корректировать в ходе детального изучения отрывков. Эти сведения не должны составлять суть толкования отрывка, поскольку они являются вторичной, а не первичной информацией до изучения самого отрывка.

### **Логический контекст**

Логический контекст, безусловно, является важнейшим фактором в толковании. Я часто повторяю своим студентам: если кто-то уснул на

лекции и не слышал вопроса, он, скорее всего, попадет в точку, если ответит — «контекст». Сам термин предполагает совокупность факторов, воздействующих на текст. Их можно схематически представить в виде концентрических кругов, в центре которых расположен сам отрывок (см. рис. 1.1).

Когда мы движемся по направлению к центру, воздействие на значение отрывка усиливается. Жанр, к примеру, определяет литературный стиль и помогает толкователю установить параллели.

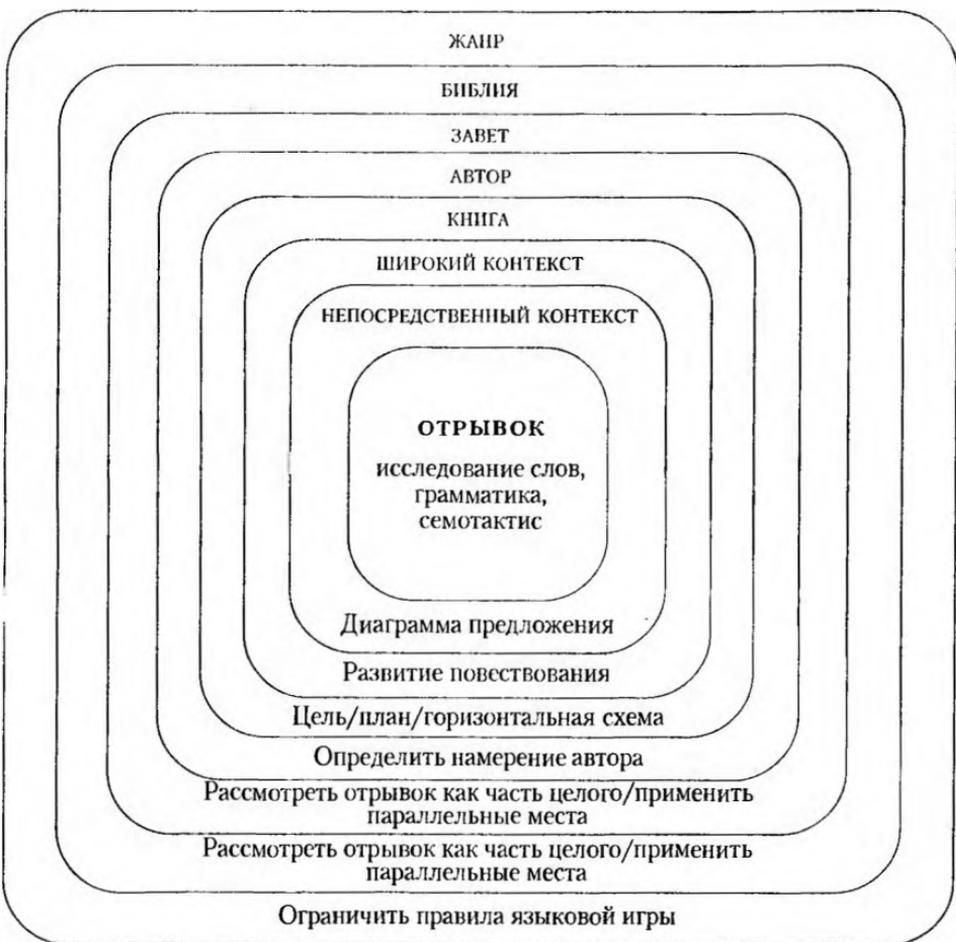


Рис. 1.1. Логический контекст.

Но они не оказывают такое большое воздействие на отрывок, как все остальное Писание. Можно, к примеру, определить книгу Откровения как апокалиптическую. Но, хотя мы находим важные параллели между межзаветной и эллинистической апокалиптикой, большинство символов взято из Ветхого Завета.

Следует непременно учитывать непосредственный контекст — окончательного судью всех вопросов о значении термина или понятия. Нет гарантии, что Павел использует какое-либо слово в первой главе Филиппийцам в том же значении, в каком он использует его во второй главе этого послания. Это совершенно неверный подход к языку, поскольку любое слово обладает целым рядом значений. Значение же слова, используемого автором, обусловлено настоящим контекстом, а не предыдущими контекстами.

Хорошим примером данной истины служит использование слова *aphiemi* в Ин 14.27 «Мир *оставляю* вам» и в 16.28 «...опять *оставляю* мир». Очевидно, что неверно толковать одно из этих выражений посредством другого, поскольку их значения диаметрально противоположны. В первом случае Иисус дает нечто ученикам, во втором же — Он нечто (Себя Самого!) у них отнимает. И еще менее вероятно, что слово «забудет»\* использовано в 1 Ин 1.9 в прямом смысле. Параллельные места помогают определить семантику слова (совокупность значений слова), но только непосредственный контекст может свести возможные варианты к действительному значению.

На рис. 1.1 представлены последующие главы. Два аспекта — схематизация всей книги и диаграммное изображение параграфа — включают так называемое «индуктивное исследование Библии». Под индуктивным методом обычно подразумевают углубленное самостоятельное исследование текста без помощи других учебных пособий или источников информации, таких как комментарии. Пытаясь понять значение отрывка, я не прибегаю к выводам других людей, а отталкиваюсь от самого текста и делаю собственные выводы. Такое намеренное ограничение ограждает меня от чрезмерного воздействия комментариев и других источников при углубленном исследовании отрывка. Перед тем как рассматривать выводы других людей, я должен выработать собственное мнение. В противном случае я буду

---

\* В KJV записано «забудет нам грехи наши» вместо принятого в РСП «простит нам грехи наши» (Прим. переводчика).

лишь бездумно повторять чужие мысли. Вводный материал знакомит с контекстуальной средой библейского отрывка, а индуктивное исследование позволяет получить предварительные сведения, с помощью которых можно критически оценивать комментарии<sup>11</sup>.

**1. Исследование целого: схематизация книги.** Неоценимую помощь в изучении Библии оказала за последнее десятилетие литературная критика. К сожалению, вследствие влияния формальной критики акцент до настоящего времени делался на отдельных частях, а не на целом. Поэтому, приступая к анализу значения книг, ученым сначала приходится разбивать их на отдельные и независимые компоненты. Комментарии содействуют такому несбалансированному подходу, поскольку делают чрезмерный акцент на словесных исследованиях и уделяют ничтожно малое внимание связям слов. Литературные критики, однако, утверждают, что отдельные части не имеют смысла в отрыве от целого. Только после рассмотрения послания всего отрывка можно детально исследовать отдельные части этого центрального послания.

Герменевтический процесс как таковой можно обобщить следующим образом: сначала мы представляем всю книгу в виде схемы и делаем предварительный анализ развития мысли в этой книге; затем мы углубленно исследуем каждую часть по порядку и выявляем подробную аргументацию; и, наконец, мы заново прорабатываем развитие мысли целого с учетом отдельных частей.

Адлер и Ван Дорен в своей классической работе «Как читать книгу» (Adler and Van Doren *How to Read a Book*, 1972:16-20) рассматривают четыре уровня чтения:

- (1) элементарное чтение, определяющее особенности отдельных слов и предложений;
- (2) инспекционное чтение, выявляющее основную структуру и главные идеи книги;

---

<sup>11</sup> Надо сказать, что если вначале определяется исторический контекст, то установление контекста логическим или индуктивным путем становится в известной мере бессмысленным, так как учащийся уже погружается в идеи других людей. Главное в этом случае — помнить, что эта информация является предварительной, а не окончательной. Учащегося с самого начала следует предупредить, что книга была ориентирована на древнюю обстановку и что он в своем исследовании не должен ограничиваться определением значимости отрывка для современности, но должен всегда стараться выяснять оригинальное исходное значение.

- (3) аналитическое чтение, направленное на углубленное исследование книги с целью как можно полнее понять ее послание;
- (4) синтопическое чтение, сопоставляющее данное послание с другими книгами подобного рода и проводящее тщательный анализ его содержания.

Два первых уровня являются индуктивными, два последних — исследовательскими. Последние наряду с первичной литературой (самим текстом) включают вторичную литературу (толкования книг или отдельных вопросов другими людьми).

Адлер и Ван Дорен осуществляют инспекционное чтение — тему данного раздела — двумя способами (Adler and Van Doren 1972:32-44). Во-первых, перед началом чтения просматриваются вводные разделы (введение, содержание, индекс) и выделяются ключевые главы и параграфы, что помогает проследить композицию и развитие событий в работе. В библейской книге обращают внимание на введение и заголовки разделов (если используется учебная Библия) и осуществляют внимательное прочтение отдельных глав (таких как Рим 1; 3; 6; 9; 12). Во-вторых, осуществляют поверхностное прочтение всей книги, не прерываясь на обдумывание отдельных параграфов или сложных понятий. Такой подход позволяет выявить и понять основные мысли и не затеряться при этом в отдельных деталях.

Я бы добавил, что инспекционное чтение помогает проследить структурное развитие и назвал бы данный метод «структурирование книги» (Osborne and Woodward 1979:29-32). При этом необычайно важно использовать Библию, текст которой разбит на параграфы.

Необходимо помнить, что разбиение на стихи и главы не было вдохновлено Духом Святым. В действительности, текст Библии был впервые разбит на стихи только в 1551 году парижским издателем Стефаном. По преданию Стефан проделал эту работу во время верховой езды. Он держал перо в руках и производил разбиение по мере того, как лошадь толкала его перо. По утверждению самого Стефана, его «творчество» продолжалось полгода. Версия Стефана стала настолько популярной, что никто не осмеливался оспаривать полученные им результаты. Его разбивка на стихи существует и поныне. Но проблема в том, что разбивка Стефана во многих случаях была сделана неудачно, а люди считали ее правильной и толковали стихи и главы в отрыве от контекста. Поэтому, определяя значение, мы ни-

когда не должны исходить из разбивки. Ключом к пониманию развития мысли в библейской книге является параграф<sup>121</sup>.

В ходе преподавания на церковных семинарах по методам исследования Библии, я заметил, что новообращенным сложнее всего научиться бегло просматривать каждый параграф и выделять его основную суть. Люди слишком углубляются в детали. А нам необходимо сделать краткий обзор; учащийся должен попытаться написать резюме каждого параграфа, состоящее из шести-восьми слов. Когда мы читаем параграф слишком обстоятельно, резюме, как правило, отражает только первые два предложения параграфа, а не весь параграф. Такой ошибочный подход может исказить результаты всего исследования. На примере книги пророка Ионы<sup>131</sup> и Послания к Филиппийцам показано, как действует данный метод в обоих заветах (см. 1.2 и 1.3).

Как показывает схема книги Ионы, сначала в нескольких словах формулируют основную мысль каждого параграфа. Внимательное прочтение полученных резюме позволяет проследить развитие мысли. Более того, просмотр схемы позволяет выделить основные структурные элементы книги. Например, очевидно, что 3-я глава содержит результаты изначальной цели, записанной в 1-й главе, то есть, испол-

1-я глава	2-я глава	3-я глава	4-я глава
1-3 повеление проповедовать; неповиновение и бегство	1-5 молитва: страдание Ионы 6-9 молитва: вера Ионы	1-3а вторичное повеление; Иона повинуется 3б-9 проповедование и покаяние ниневитян	1-4 негодование Ионы; Бог задает Ионе вопрос 5-8 Божий урок 1: растение засыхает, Иона негодует
4-12 Бог соделал бурю, страх моряков	10 освобождение Ионы	10 Божье прощение	9-11 Божий урок 2: Божья милость
13-16 моряки смиряются, бросают Иону за борт			
17 огромный кит			

Рис. 1.2. Схема книги пророка Ионы.

<sup>121</sup> Конечно, мы понимаем, что разбиение на параграфы в каждом переводе может быть разным. Такие решения могут потребовать экзегезы на глубинном уровне. Здесь же мы стремимся только схематически представить основное структурное развитие книги в целом.

<sup>131</sup> Здесь в адаптированном виде приведена схема, ранее предложенная Осборном и Вудвардом (Osborne and Woodward 1979:29).

нение Ионой Божьего поручения в Ниневии и покаяние людей. Таким образом, можно выделить два параллельных параграфа — главы 1 и 3 и главы 2 и 4. Далее ударение делается на втором параграфе, то есть, не столько на миссии Ионы, сколько на его отношении (и отношении Израиля) к Богу и к тем, кому Бог являет Свою милость. 4-я глава содержит «мораль» всей истории — урок о Божьей милости.

Если бы мы озаглавили 4-ю главу «гнев Ионы», мы упустили бы важный момент — познание Ионой смысла Божьего прощения. Заголовок всегда должен отражать суть параграфа. Однако не следует забывать, что мы сделали только предварительный обзор, который подлежит дальнейшей корректировке, если того требует детальная экзегеза. По времени обзор книги объемом с книгу пророка Ионы и Послание к Филиппийцам должен занимать не более сорока — сорока пяти минут<sup>141</sup>.

1-я глава	2-я глава	3-я глава	4-я глава
1-2 приветствие	1-4 единство и смиренномудрие, а не тщеславие	1-4а предостережение от приверженцев иудаизма	1 стойте твердо
3-8 благодарение за участие в благовествовании и заботу	5-11 Христов пример в смирении и превознесении	4б-6 краткая характеристика Павла	2-3 призыв к единомыслию
9-11 молитва об умножении в них любви и познания	12-13 ответственность и полномочия от Бога	7-11 все — тщета ради приобретения Христа	4-7 призывы к радости, кротости и молитве о своих желаниях
12-14 заключение Павла содействует благовествованию	14-18 благовествование, а не ропот и сомнение	12-14 стремление к познанию Христа	8-9 помышляйте и поступайте правильно
15-18а Павел радуется, когда его противники проповедуют	19-24 похвала Тимофею за его верность	15-16 призыв мыслить по мере познания	10-13 довольство и радость от их и Христовой заботы
18б-26 Освобожденный или казненный, Павел будет радоваться	25-30 похвала Епафродиту за служение с риском для жизни	17-21 контраст между истинными и ложными учителями	14-19 дальнейшее выражение довольства и радости
27-30 единство вопреки преследованию			20-23 доксология и заключительные приветствия

Рис. 1.3. Схема Послания к Филиппийцам.

<sup>141</sup> Начинаящему, естественно, потребуется больше времени, чем человеку с опытом. Указанное время рассчитано на средний уровень подготовки.

Давайте более подробно рассмотрим этапы схематизации текста.

а. Наибольшей эффективности при беглом просмотре параграфов можно добиться, делая письменные заметки. При чтении я стараюсь выделять главные мысли. Это очень помогает мне сконцентрироваться. Наибольшей проблемой при беглом просмотре текста является рассеянное внимание. Прочитав параграф, я часто замечаю, что мое внимание переключилось на какую-то насущную проблему или какое-то событие. И в результате мне приходится перечитывать заново (иногда несколько раз!). Если я по ходу делаю заметки, записывая первые впечатления, мне гораздо легче сконцентрироваться. Я также пытаюсь уловить развитие мысли в параграфе (к примеру, в серии призывов в Фил 4.4-7; см. схему), если невозможно сделать резюме. И в этом случае заметки оказываются необычайно полезными. В итоге схема становится картой, отображающей развитие мысли всей книги. Когда я приступаю к углубленному изучению отдельных отрывков, то без труда могу определить развитие мысли контекстуального плана каждого утверждения.

б. После схематизации книги необходимо отыскать законченные смысловые отрывки в параграфах книги. Те места, где мысль между параграфами прерывается, обозначают одной линией (см. вышеприведенную схему). Параграфы с однородным материалом образуют основные разделы книги и позволяют получить более точные результаты. Некоторые разрывы довольно легко обнаружить. Например, сразу заметен переход от личных комментариев Павла (1.12-26) к состоянию Филиппийцев и последующий переход от Филиппийцев к похвале Павлом Тимофея и Епафродита (2.19-30). Встречаются переходы, которые нелегко обнаружить, такие, например, как незаметный переход от смирения (2.1-11) к предупреждению (2.12-18) или присоединение отрывка 4.1 к 3.17-21, а не к 4.2-9. В последнем случае читатель может сделать только предположение и ожидать дальнейшего прояснения по мере того, как он занимается углубленной экзегезой книги.

Я рассматриваю книгу пророка Ионы и Послание к Филиппийцам по следующим причинам. Книга пророка Ионы — одна из немногих библейских книг, у которых схема книги соответствует разбиению на главы. Поэтому она служит относительно простым примером. Единственную сложность представляет текст 1.17. Трудно однозначно

ответить, является он заключением 1-й главы или введением ко 2-й главе. Послание к Филиппийцам гораздо сложнее по своей структуре и требует более серьезного подхода. Оно представляет собой скорее дидактический или обучающий материал, чем повествование или рассказ, наподобие книги Ионы. Разрывы в нем более резкие (как между 2.25-30 и 3.1-6), поэтому гораздо сложнее проследить развитие всей книги. Однако применение данного метода в обоих случаях поможет учащимся понять смысловое развитие всей книги в целом.

Не менее сложно определить разрывы основных смысловых групп. Хотя каждый библейский отрывок имеет четкую организацию, смысловую группу зачастую сложно определить. Стюарт отмечает: «Стараясь определить смысловую группу, обращайтесь особое внимание на главные критерии: развитие событий, уникальные формы фраз, ключевые слова, параллелизмы, хиазмы, инклюзии и другие повторения или прогрессивные структуры. Ключом к определению смысловых групп являются повторение и прогрессия» (Stuart 1980:36; курсив его). Кайзер перечисляет восемь «ключей» к нахождению таких «связок» между законченными смысловыми отрывками (Kaiser 1981:71-72):

- (1) Повторяющееся слово, фраза или предложение могут служить заголовком, предвещающим каждую часть, или колофоном (концовкой), завершающей каждый отдельный раздел.
- (2) Часто встречаются грамматические «указатели». Это могут быть такие союзы и наречия, как «тогда, поэтому, почему, но, тем не менее, однако, между тем» и греческие слова *oun, de, kai, tote, dio*.
- (3) Риторический вопрос может показывать переход к новой теме или новому разделу. Может встретиться ряд таких вопросов, которые развивают рассуждение или план всего раздела.
- (4) Смена времени, места или окружающей обстановки часто указывает на новую тему или новый раздел, особенно в повествовательном контексте.
- (5) Звательная форма обращения, показывающая смену акцента от одной группы людей к другой, является одним из наиболее важных способов. Он часто используется в эпистолярном стиле.
- (6) Изменение времени, наклонения или вида глагола, возможно, даже с изменением подлежащего или дополнения может служить еще одним указателем начала нового раздела.

- (7) Повторение одного и того же слова, тезиса или понятия также может указывать границы раздела.
- (8) В некоторых случаях тема каждого раздела выносится в качестве заголовка к этому разделу. В таких необычных случаях толкователю нужно только убедиться, что все содержание раздела рассматривается в свете указанной цели автора.

Эти основные типы разрывов помогут нам, когда мы будем просматривать параграфы и выделять основные мысли содержания. Зная эти различные случаи, мы часто можем определить разрыв мысли даже при составлении схемы. Кроме того, эти разрывы окажутся полезными, когда мы приступим к более детальной экзегезе.

в. Последний шаг — дальнейшее разбиение разделов посредством двойных линий. Данный прием особенно полезен при работе с дидактическими книгами (например, Филиппийцам). Разбиение происходит так же, как и на предыдущем этапе, но теперь включает смысловые блоки, объем которых превышает объем параграфов. Когда разбиение окончено, полезно сопоставить результаты с комментариями и введениями, которые нам удалось найти для экзегетического исследования. Можно даже нанести полученные результаты на схему (к примеру, указать имена таких комментаторов, как Ральф Мартин [*Tyndale series on Philippians*] или Джеральда Хоторна [*Word series on Philippians*] возле тех текстов, где, по их мнению, должны быть основные разрывы разделов). Такое сравнение направит ход наших размышлений в дальнейшем исследовании.

Но очень важно, чтобы мы не обращались к вторичным источникам, пока не проведем индуктивное исследование самостоятельно. В противном случае мнения других толкователей будут оказывать на нас слишком сильное влияние. Индуктивное исследование ограждает от слепого следования комментариям, побуждает каждого читателя к собственному толкованию вместо бездумного повторения соображений того или иного ученого.

Данный метод, однако, не применим к Псалмам или Притчам. (Он применим к отдельному псалму, но не ко всей книге). Многие пытались сгруппировать псалмы различными способами, но тематическая классификация остается доминирующей. То же можно сказать о Притчах: разделы, имеющие линейное развитие (как, например, главы 1-9 или 31) можно схематизировать, но всю книгу сложно

изучать как единое целое (см. главы VII и VIII, рассмотренные ниже). Кроме того, мы вправе задать вопрос, применим ли данный метод к книгам большого объема, таким как Книга Пророка Исаии и Книга Пророка Иеремии. Хотя применение данного метода в таких условиях более сложно, я убежден, что оно очень полезно.

Проиллюстрирую свое утверждение на примере книги, которая является не просто объемной, но представляет собой одну из самых сложных частей Писания. Я имею в виду книгу Откровения. Я не стану тратить время на схематизацию всей книги (но рекомендую сделать ее читателям), а остановлюсь на структурных элементах (2-й и 3-й этапы). В процессе поиска законченных смысловых отрывков в тексте, становится очевидным, что Апокалипсису свойственно циклическое построение вдоль пространственных линий. Схема книги покажет, что события, описанные в главах 1, 4-5, 7(10), 14-15 и 19.1-10 происходят на небесах, а в главах 2-3, 6, 8-9, 11-13 и 16-18 — на земле. Заключительный раздел (19.11 — 22.2) объединяет небеса и землю. Более того, можно заметить, что в небесных сценах преобладает восхваление и поклонение, а земные сцены характеризуются хаосом, страданиями и судом Божиим.

Такое построение наглядно демонстрирует взаимосвязь между печатями, трубами и чашами. Пользуясь индуктивной схемой, можно определить, что они имеют одинаковую организацию. Отрывки, в которых речь идет о печатях, трубах и чашах, организованы циклически и характеризуются постепенным усилением темы суда и гибели (в 6.8 поражена четвертая часть земли, в 7.7-8 — третья часть земли и в 16.3-4 — вся земля). Контраст между небесными и земными сценами указывает на общую тему всей книги — верховенство Бога (вертикальное измерение) и ведет к горизонтальному измерению, которое призывает церковь полагаться на Бога вопреки нынешним и будущим страданиям<sup>[5]</sup>.

---

<sup>[5]</sup> Летом 1983 года я читал курс лекций для служителей по книге Откровение. В аудитории присутствовали пасторы и главы многих деноминаций. Меня смущало то, что их религиозные убеждения были совершенно разными. Среди слушателей были представители диспесациональной, исторической, премиллениаристской и амиллениалистской позиций. Начиная свои лекции, я весьма опасался, чтобы такой разнородный состав не произвел взрыва. Но к моему удивлению, у нас нашлось много общего именно на уровне теологических принципов. Несмотря на различия во взглядах и герменевтических подходах, мы достигли согласия на уровне теологического значения. То был один из самых радостных случаев в моей педагогической практике!

Еще раз повторю, что это не окончательное, а предварительное толкование. Оно отражает точку зрения читателя, но не всегда совпадает с точкой зрения древнего автора (которую поможет выяснить дальнейшее исследование). Мейер и Райс (Meyer and Rice, 1982:155-92) демонстрируют, как различные стратегии читателей порождают различные организационные схемы текста. При этом они признают, что «задачей читателя является построение когнитивной репрезентации текста, которая бы не отличалась от репрезентации изначального автора» (С. 156). Участники контрольной группы исследовали текст о железных дорогах, чтобы выяснить, как индивидуальные стратегии влияли на их понимание структуры текста. Излишне говорить, что их различные предположения привели к совершенно разному пониманию ими организации текста.

Необходимо признать, что наши собственные предположения очень сильно влияют на наше понимание текста. Читатель играет решающую роль в индуктивном процессе, и углубленное исследование абсолютно необходимо для понимания изначального замысла автора. Однако индуктивный метод имеет огромное значение для эффективного процесса толкования.

**2. Исследование частей: диаграммное изображение параграфа.** Когда мы схематизируем меньший по объему текст (параграф) по тому же принципу, что и большой текст (книга), предпочтительнее использовать не горизонтальную схему, как в первом случае, а вертикальную, поскольку текст меньше. Для такого типа исследования я рекомендую NASB тем, кто не владеет языками оригинала. Она носит буквальный характер и максимально приближена к еврейскому и греческому. Она позволяет учащимся максимально точно определить оригинальные структуры библейских авторов.

Существует несколько вариантов диаграммного изображения (в качестве образца мы будем использовать Еф 1.5-7). Многие курсы по экзегезе греческого языка применяют сложное диаграммное построение (см. рис. 1.4), в котором каждый термин располагается под словом, которое он определяет, и объясняется взаимосвязь (см. Grassmick 1976). Гордон Фи (Fee 1983:60-70) предлагает фразовую диаграмму (рис. 1.5), которая напоминает грамматическую схематизацию, но отличается меньшей степенью сложности. В обоих случаях подлежащее, сказуемое и дополнение располагают в левом верхнем углу стра-

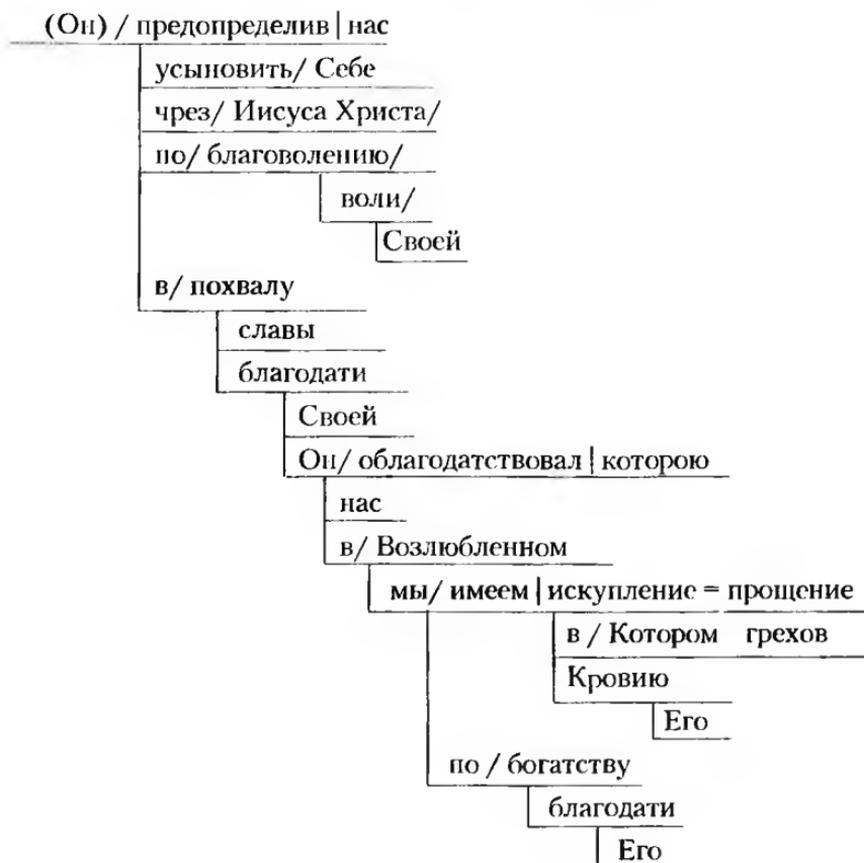


Рис. 1.4. Грамматическая диаграмма Ефесеям 1.5-7.

ницы и записывают подчиненные термины под словами или фразами, которые они определяют. Фи предлагает кратко объяснять грамматические нюансы и выделять цветом повторяющиеся слова или термины.

Я предпочитаю так называемую скелетную диаграмму (рис. 1.6) словесной и фразовой диаграмме (рис. 1.4 и 1.5), так как она действует на уровне предложений и обеспечивает более точные результаты. Два других метода схематизируют каждое слово или фразу, тогда как скелетная диаграмма схематизирует только главные и придаточные предложения (или длинные фразы). Они представляют собой большие структурные компоненты речи, и данные три схемы действуют на гораздо более широких уровнях — слово, фраза или предложение.

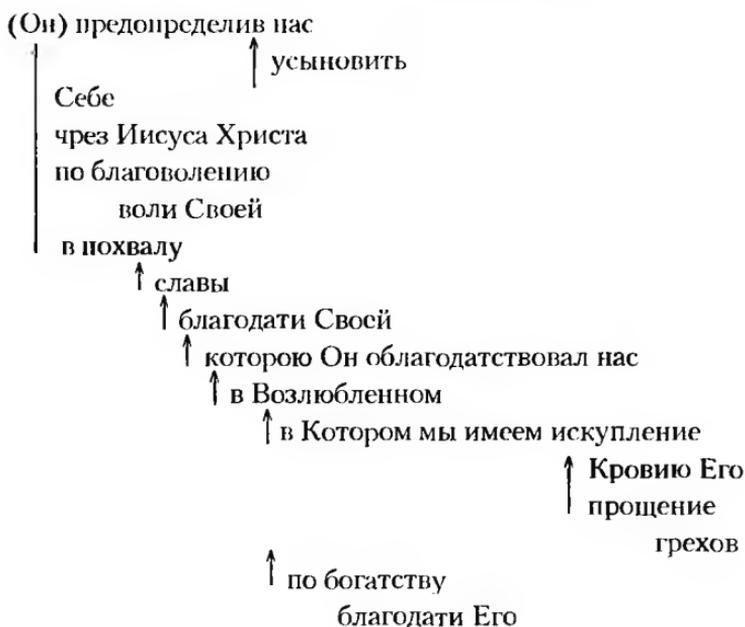


Рис. 1.5. Фразовая диаграмма Ефессянам 1.5-7.

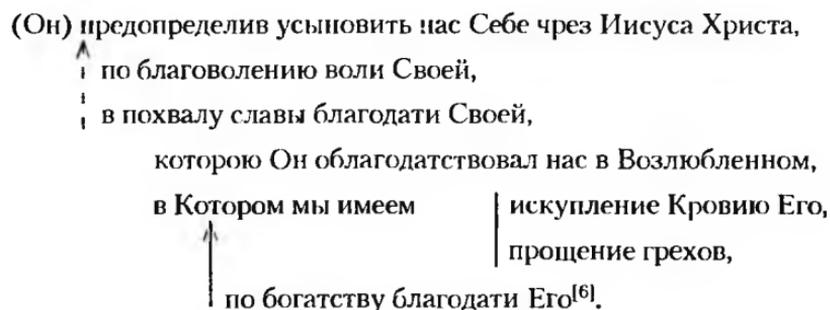


Рис. 1.6. Скелетная или линейная диаграмма Ефессянам 1.5-7.

<sup>61</sup> Помимо придаточных предложений я бы выделил отступом важные предложные и причастные обороты. Я предлагаю два критерия, по которым можно определить, следует ли выделять обороты: (1) Настолько ли он важен, чтобы стать заголовком отдельного пункта проповеди? (2) Сильно ли он распространен и сложен? Эти два предложных оборота стоит выделить отступом на основании обоих критериев.

Но скелетная диаграмма имеет некоторые недостатки; например, она недостаточно хорошо отображает детали по сравнению с двумя другими диаграммами. Однако три ее преимущества перевешивают данный недостаток:

- (1) она проще и требует меньше времени, что, безусловно, привлекает занятого пастора или прихожанина<sup>17</sup>;
- (2) большинство остальных взаимосвязей (таких как прилагательные, определяющие существительные; наречия или предложные группы, определяющие глаголы) очевидны из структуры предложения;
- (3) цель фразовой диаграммы — как можно проще отобразить развитие мысли параграфа, а не определить грамматические детали.

Два других метода отображают слишком много сложностей, что не позволяет проследить развитие мысли. Грамматические детали становятся более очевидными при экзегетическом исследовании (главы 2-5), но на данном этапе они принесут больше вреда, чем пользы. Грамматику лучше рассмотреть позднее. Кроме того, на более позднем экзегетическом этапе диаграммное представление не так важно, поскольку нам нужно прояснить детали внутри предложения, а не отобразить развитие мысли. Поэтому фразовая диаграмма подойдет нам больше, чем подробная грамматическая диаграмма.

Первое, что необходимо сделать во фразовой диаграмме, — распознать главные и придаточные предложения. Меня поражает, как мало внимания уделяют подобным видам работы в рамках нашей системы образования. Обычно я спрашиваю своих студентов на уроках греческого языка, когда они в последний раз занимались грамматикой или схематизацией, и большинство не делало ничего подобного со средних классов; некоторые студенты, изучающие английский язык как профилирующую дисциплину, не занимались этими видами

---

<sup>17</sup> Когда я встречаю пасторов, которые перестали применять знание греческого языка за кафедрой, большинство из них ссылаются на недостаток времени. Профессоры по экзегезе слишком идеалистичны. Они заставляют своих учащихся выполнять слишком много трудоемких предварительных этапов, прежде чем они могут достигнуть ощутимых практических результатов. Один из самых сложных моментов — это диаграммное представление. Обычному пастору требуется от семи до десяти часов (если он тратит двадцать часов в неделю на исследование, чтобы составить две-три проповеди — на воскресные утро и вечер, и, возможно, на богослужение в середине недели) на подготовку, а диаграммное представление может отнять до двух часов этого времени, если отрывок более или менее длинный.

работы даже в университете. Поэтому неудивительно, что мы так мало знаем о подобных вещах.

Главное (придаточное) предложение — это часть сложного предложения, содержащая подлежащее и сказуемое. Например, «я увидел мальчика» (главное предложение) или «потому что я увидел мальчика» (придаточное предложение). Первое, в отличие от второго, может быть самостоятельным предложением. Я рекомендую прочитывать каждую из частей библейского предложения вслух. Это хороший способ определить, какая из них является неполной, а какая действительно может выступать самостоятельным предложением.

В качестве примера рассмотрим отрывок Фил 2.6 (представленный в виде диаграммы ниже). И вновь я предпочитаю буквальную версию (NASB и подобные ей). Она лучше всего подойдет в качестве учебной Библии, так как ее язык максимально приближен к языкам оригинала — греческому и еврейскому (те, кто владеют греческим и еврейским, конечно, будут применять свои знания). Фил 2.6 гласит: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу». Слово «Он» открывает чудесный гимн воплощению 2.6-11 и используется вместо существительного «Христос Иисус» (см. 5 ст.). Если прочесть данный стих вслух, станет очевидно, что «будучи образом Божиим» не может быть самостоятельным предложением и поэтому является придаточным главного предложения «Он ... не почитал хищением быть равным Богу». При построении диаграммы мы делаем отступ примерно в один сантиметр в начале придаточных предложений и стрелкой указываем главное предложение, которое они определяют.

↓ будучи образом Божиим  
Он ... не почитал хищением быть равным Богу.

Многие предпочитают записывать с отступом каждое придаточное предложение под термином, который оно определяет. Хотя такая диаграмма служит хорошим наглядным пособием, она, на мой взгляд, слишком громоздка. Зачастую несколько придаточных предложений определяют последнее слово главного. Данное диаграммное построение занимает непомерное количество места. Кроме того, если мы помним, апостол Павел известен своими витиеватыми фразами. Еф 1.3-7, к примеру, является чрезвычайно сложной фразой. Чтобы

представить ее в виде диаграммы упомянутым способом, потребуются не лист бумаги, а горизонтальный свиток шириной в два с половиной метра! Я предпочитаю делать отступ в один сантиметр в начале придаточного предложения и ставить стрелку по направлению к определяемому главному предложению.

Следует отметить несколько моментов в отношении скелетной диаграммы (см. рис. 1.7).

Во-первых, стрелка должна указывать на определяемый термин, а придаточные предложения (фразы) нужно записывать с отступом в один сантиметр под главным предложением, которое они определяют.

Во-вторых, часто получается несколько предложений с отступом, поскольку придаточные предложения определяют другие придаточные предложения. Это — одно из главных преимуществ фразовой диаграммы: она отображает сложные связи и упрощает понимание развития мысли.

В-третьих, параллельные предложения (фразы) объединяются либо стрелкой (если они придаточные, как две предложные фразы Еф 1.5-6, приведенные выше), либо вертикальной чертой (если они не придаточные, как два существительных в 7-м стихе).

В Еф 1.5-7 мы находим четыре последовательные подчинительные связи. Чтобы расписать их подробно, потребуется огромное количество места. Проще и эффективнее использовать стрелки. Они помогут правильно отобразить структуру текста и избежать путаницы<sup>181</sup>. Придаточные предложения записывают первыми и обозначают стрелкой с указателем вниз (см. диаграмму Фил 2.6, приведенную ниже); предложения, следующие за ними, обозначают стрелкой с указателем вверх (см. отрывок Еф 1.5-7, приведенный выше).

Наверное, наилучший способ определить тип предложений в библейском тексте — это изучение связующих слов. Он особенно эффективен для библейского исследования по причине частого употребления союзов в еврейском и греческом языках. Мы должны определить, является союз сочинительным (и; но; а; как ... так и; не

<sup>181</sup> Некоторые индуктивные методы библейского исследования допускают, чтобы учащийся изменял порядок текста и располагал все придаточные предложения под главным предложением. Я предпочитаю сохранять порядок текста (во избежание путаницы) и с помощью стрелок показывать, какое предложение они определяют. Учащийся, разумеется, вправе сам выбрать наиболее удобный для него метод.

только ... но и; или ... или; поэтому)<sup>191</sup>, указывающим на параллельное или главное предложение, или подчинительным (если не; прежде чем; после того как; в то время как; когда; как только; с тех пор как; потому что; так как; что; чтобы; если; хотя; несмотря на; с тем чтобы; для того чтобы; за исключением того, что; где), указывающим на определяющее предложение.

Можно установить основной тип подчинительной связи путем создания системы условных обозначений для различных синтаксических связей (к примеру, *B* — для придаточного предложения времени, *П* — причины, *Уст* — уступки, *Усл* — условия, *P* — результата, *От* — относительного, *Ц* — цели, *Сп* — способа действия, *Об* — образа действия, *И* — инструментального, *Д* — дополнительного). Эти условные обозначения можно записывать рядом со стрелкой, наглядно показывая систему подчинительных предложений в параграфе. Позвольте продемонстрировать данный метод путем диаграммного представления гимна воплощению в Фил 2.6-11 (см. рис. 1.7)

Данная диаграмма наглядно показывает два основных раздела в отрывке — (1) действия Иисуса и (2) действия Бога. Первый содержит три основных идеи: подчинение, уничтожение и смирение Иисуса. Второй содержит одну главную идею — Его превознесение Богом и две зависимые идеи — преклонение всякого колена и исповедание всякого языка. Это не что иное, как краткий конспект проповеди. Скелетная диаграмма фактически представляет собой схему проповеди или исследования Библии. Рассматривая систему предложений в диаграмме, несложно определить главные и придаточные предложения (как мы видели в Фил 2.6-11).

При этом важно учитывать два условия: во-первых, схему наподобие диаграммы следует рассматривать только как предварительную и подвергать дальнейшей корректировке в процессе детальной

<sup>191</sup> Последние три союза также могут вводить главное предложение. Мы должны исследовать контекст и определить, вводит союз параллельную или подчиненную идею. Кайзер (Kaiser 1947:80-86) удачно подразделяет сочинительные союзы на соединительные (и, или, ни, ибо, ни...ни, или...или, как...так и, не только...но и), противительные (но, если не), эмфатические (конечно, в действительности, да), инференциальные (следовательно, в таком случае, таким образом, так) и переходные (и, более того, кроме того). См. также Трайна (Traina 1952:49-52), Йенсен (Jensen 1963:39-42), Осборн, Вудвард (Osborne and Woodward 1979:68-72) и Лифельд (Liefeld 1984:60-72). Эти списки более длинные, и они не разбивают классификацию на основные подгруппы.

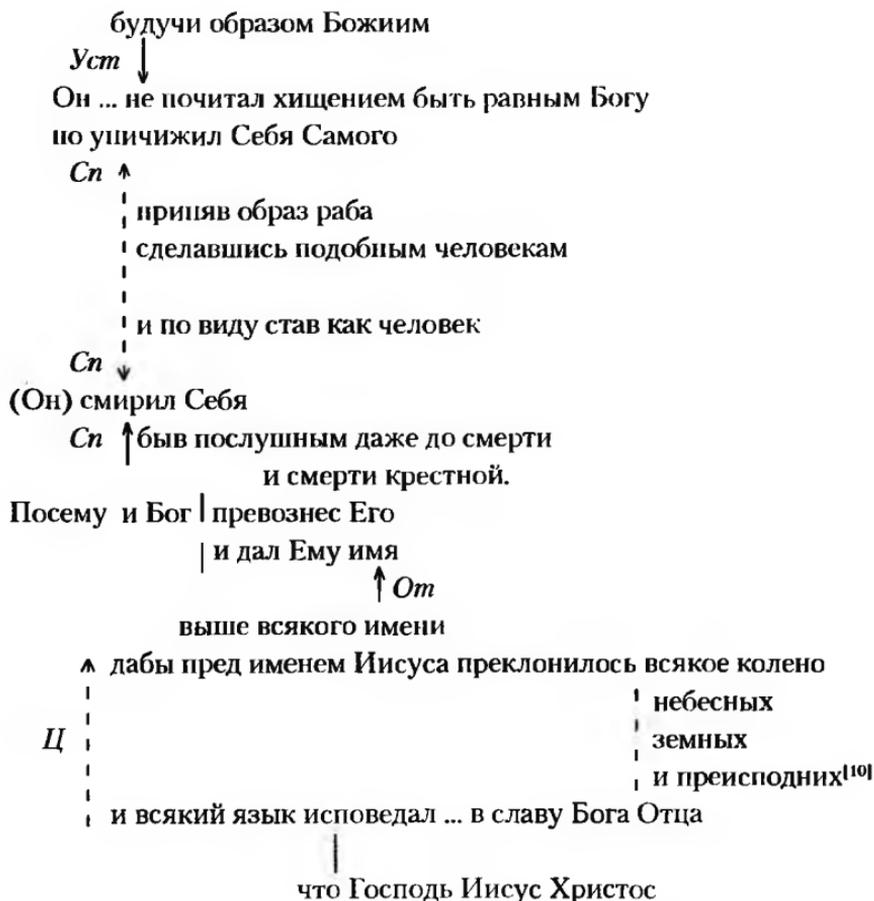


Рис. 1.7. Диаграмма Фил. 2.6-11 с условными обозначениями синтаксических связей.

экзегезы. Во-вторых, несмотря на то, что синтаксические связи играют решающую роль в определении главных смысловых разделов, они не определяют их автоматически. Часто встречаются параллельные предложения (уничижил и смирил в стихах 7-8 или преклонилось и исповедал в стихах 10-11), которые следует объединять в один раздел. Немаловажно и то, что иногда предложение, придаточное с грамматической точки зрения, имеет равное или более сильное ударение, чем главное предложение в фактическом развитии мысли автора.

<sup>1101</sup> Приложение (С. 10) и информативное предложение (С. 11) не выполняют определительной функции и поэтому выделены пунктиром, а не стрелкой.

Это особенно характерно для речи Павла. Если зависимая идея получает добавочное разъяснение, это означает, что автор делает на ней главное ударение. Например, Фил. 2.2 гласит: «Дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны». Очевидно, что главное ударение сделано не на полноте радости Павла, а на согласии Филиппийской церкви. Суть согласия раскрыта с помощью четырех последовательных подчинительных фраз, в которых перечислено все, что умножает радость Павла. Темой такой проповеди было бы согласие, а не радость. Аналогично, в гимне Фил 2.6-11 тот факт, что Павел употребляет два придаточных предложения, определяющих «уничжил» и «смирил», показывает, что Павел в действительности подчеркивает аспекты воплощения («сделавшись подобным человекам»).

Проповедник должен составлять конспект предварительной проповеди, опираясь на линейную диаграмму. Лучше всего — положить его вдоль диаграммы и наметить основные пункты. На данном этапе проповедь напоминает исследование Библии. Но как будет доказано в главе XV, текст должен диктовать организацию разъяснительной проповеди. Если мы подстраиваем текст под свое предвзятое послание, мы уже не провозглашаем Слово Божье, а скорее делимся своими мыслями. Бесспорно, такой тип посланий существует и выполняет важную функцию (тематические проповеди), но это не разъяснительное проповедование в подлинном смысле слова. Таким образом, конспект будет соответствовать организации текста:

#### I. Состояние смирения 2.6-8

##### A. Умонастроение 6 ст.

1. Его сущность
2. Его решение

##### B. Форма бытия 7-8 ст.

1. Его воплощение 7 ст.
  - а. Его сущность
  - б. Его подобие
2. Его смирение 8 ст.
  - а. Его внешний облик
  - б. Его послушание

#### II. Состояние возвеличения, 2.9-11

##### A. Превознесение Богом 9 ст.

1. Его новое положение

2. Его великое имя
- Б. Превознесение человеком и всем творением 10-11 ст.
  1. превознесение через преклонение 10 ст.
  2. превознесение через исповедание 11 ст.
    - а. его всеобщность
    - б. его сущность
    - в. Его результат

Еще раз напомню, что это — предварительный план. Он подлежит дальнейшей корректировке и примет окончательную форму только по завершении экзегезы. На этом последнем этапе отрывок может быть преобразован в динамическую модель проповеди. (см. главу шестнадцатую; Liefeld 1984:115-20). Однако в качестве плана предстоящего библейского исследования или проповеди потенциальное послание, выведенное в ходе нашего исследования Фил 2.6-11, без сомнения, весьма важно. Только Ин 1.1-18 содержит подобную глубину богословской мысли в вопросе воплощения<sup>[11]</sup> и превознесения Христа, представленном в данном отрывке. Момент воплощения описан во всех трех главных предложениях первой части (6-8 ст.). Он сначала описан с позиции отрицания, то есть, как отвержение Иисусом преимуществ и славы божественности (6 ст.), а затем с позиции принятия, то есть, как уничижение и смирение, как присоединение Им к Своей божественной природе («образу Божию», 6 ст.) природы человеческой («образ раба», 7 ст., сравнить с 8 ст.). Принятие Христом образа раба формулирует модель или парадигму позиций христиан (см. 5 ст.), делающую отрывок о превознесении (9-11 ст.) еще более волнующим. Подобно Христу, мы, смиряющие себя (см. 3 ст.), будем превознесены Богом и разделим славу Христа. Конечно, нам не дано «имя выше всякого имени». Но параллельный отрывок из Ин 17.22 помогает понять данную истину: «Славу, которую Ты дал Мне, Я дал им». Если мы разделим Христову позицию смирения, мы разделим Его превознесение.

Позвольте продемонстрировать данный метод на примере ветхозаветного отрывка — Ис 40.27-31. Прежде всего, необходимо рассмотреть контекстуальный план отрывка. Глава 40 открывает второй

[11] Мне известно о попытках опровергнуть то, что отрывок Фил 2.6-8 расположен в контексте воплощения (см. Dunn 1980:114-21). Однако эти доводы неубедительны, и Хоторн (Hawthorn 1984:81-84), конечно, справедливо придерживается традиционного толкования.

основной раздел Книги Пророка Исаии (главы 40-55), центральное место в которой занимают «песни рабов Божьих» и спасительная любовь Бога ко всем народам. Данная глава представляет собой чудесный гимн Божьему всемогуществу и Его искупительной любви. Вторую ее половину (18-31 ст.) составляют преимущественно риторические вопросы, обвиняющие Израиль в отсутствии веры. Бог бесподобен (18-20 ст.). Он бесконечно превосходит любой земной или небесной славы (27-31 ст.) и неутомимо содействует благу Своих детей (27-31 ст.).

Как же говоришь ты, Иаков,  
и высказываешь, Израиль:  
«путь мой сокрыт от Господа,  
и дело мое забыто у Бога моего»?  
Разве ты не знаешь?  
разве ты не слышал,  
что вечный Господь Бог, сотворивший концы земли,  
не утомляется и не изнемогает?  
разум Его неисследим.  
Он дает утомленному силу,  
и изнемогшему дарует крепость.  
Утомляются и юноши и ослабевают,  
*Уст* и молодые люди падают,  
А надеющиеся на Господа обновятся в силе;  
поднимут крылья, как орлы,  
потекут, и не устанут,  
пойдут, и не утомятся.

Первой характерной особенностью ветхозаветных отрывков является отсутствие придаточных предложений. Диаграммное представление не так эффективно, как в Новом Завете, поскольку в еврейском языке используется меньше союзов. Поэтические отрывки содержат преимущественно главные предложения. В прозе преобладают сложносочиненные предложения с соединительным союзом «и». Поэтому мы должны отыскивать риторические фигуры и проследить смену самих идей. На данном этапе по-прежнему эффективна линейная диаграмма, поскольку предложения в ней располагаются друг возле друга. В нашем отрывке примечательно, прежде всего, то, что идеи в нем следуют попарно. Каждая идея повторяется с целью ее усиления. Кроме того, после вводного вопроса использована модель

АБА. Первые несколько пар раскрывают Божью личность. Они сообщают, кто есть Бог (286) и что Он дает нуждающимся (29 ст.). Следующая, иная по смыслу, пара (30 ст.) сравнивает верующих с сильными воинами, которые ослабевают. И последние несколько пар (31 ст.) показывают результат упования на Господа. Предварительный план исследования выглядел бы примерно так:

Введение – вопрос теодицеи (27-28а)

I. Бог, Который действует (286-29)

А. Кем Он есть (286)

Б. Что Он делает (29)

II. Получение Его силы (30-31)

А. Те, кто не получает (30)

Б. Те, кто получает (31)

Возможен еще один вариант: сделать 30-й стих вторым основным пунктом, а 31-й стих — третьим. Изучая систему идей, нельзя не заметить одну особенность: во всех трех частях проводится параллель с образом спортсмена или воина, и центральное место отведено взаимосвязи между трудоспособностью и усталостью. Бог никогда не устает, тогда как молодые спортсмены изнемогают и падают. Но уповающий на Бога получает от Него силу и обретает необыкновенную выносливость. Применение такого послания к нашей нынешней жизни очевидно.

**3. Дуговая диаграмма.** Дэн Фуллер (Fuller) разработал новый метод диаграммного представления связей в параграфе (или книге), который назвал «дуговой» диаграммой (4-я глава его неопубликованной программы курса по герменевтике для семинарии Фуллера). Она строится по тому же принципу, что и скелетная диаграмма, но имеет не вертикальную, а горизонтальную форму и еще более наглядно отображает развитие мысли (см. рис. 1.8). Взаимосвязанные предложения объединяют дугой и указывают тип синтаксической связи. Затем объединяют дугой большее целое и указывают тип связи. Это помогает определить основные пункты и подпункты внутри большего целого и точно установить тип связи между его частями.

Лучше всего составить свой собственный список условных обозначений и ключей. Но в дополнение к предыдущему списку (приведенному выше), я рекомендую следующие обозначения для слож-

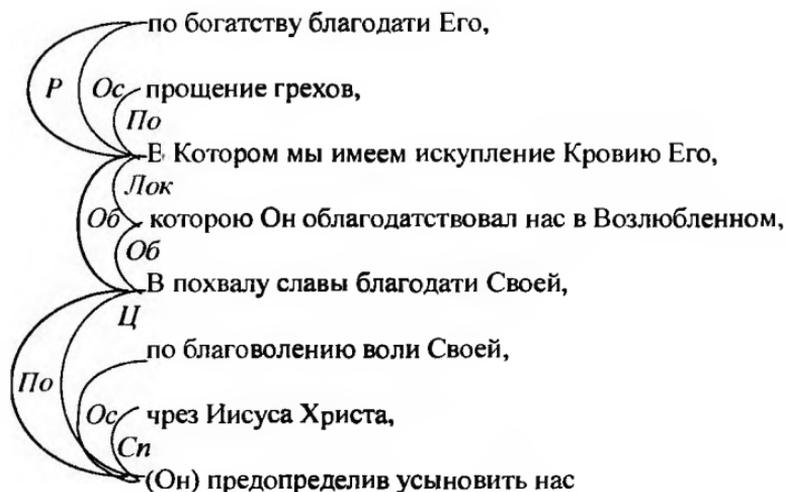


Рис. 1.8. Дуговая диаграмма Ефессянам 1.5-7.

носочиненных предложений: *Пр* — противительная связь, *Ра* — развитие, *Пос* — последовательность, *С* — сравнение, *Ц-Чти* — целое-части, *И-Т* — идея-толкование, *В-О* — вопрос-ответ. Для подчинительных связей используйте *З* — заключение, *Лок* — локатив («в»), *Ос* — основание, или причина. Ценность таких условных обозначений заключается в том, что они позволяют сразу же отчетливо представить развитие мысли.

Лично я рекомендую использовать скелетную диаграмму для сложных предложений Павла (и некоторых ветхозаветных авторов), структура которых выглядит более наглядно в вертикальной модели, и дуговую диаграмму для параллельных предложений Ветхого Завета, где скелетная диаграмма будет малоэффективной. Диаграммное представление Еф 1.5-7 показывает сложность использования дуговой диаграммы для предложений Павла. Отнюдь нелегко сделать дуговую диаграмму такого отрывка, как 5-й стих, в котором все три предложные фразы определяют главное предложение, а не одна другую. Но диаграмма выглядит так, будто они определяют друг друга, тогда как в действительности они определяют только главное предложение. Между тем, несмотря на некоторые сложности, данная модель весьма эффективна.

## Риторические или композиционные структуры

При диаграммном представлении структурного развития идей в параграфе часто сталкиваются с риторическими приемами, то есть, стилистическими способами четкого изложения послания. Они обуславливают третий, последний, уровень контекста, в котором находится идея, то есть, макро уровень организационной структуры книги как единого целого и промежуточные уровни параграфа, а также композиционные приемы, используемые в этих параграфах. Микро уровень (детальная структура самих слов) — это тема четырех последующих глав.

В качестве рабочей гипотезы можно принять классическое определение риторики по Аристотелю: «Риторика — это способность (искусство) находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета» (Kessler 1982:2)\*. При изучении риторики часто путают формальный (жанр) и функциональный (организационные приемы) аспекты<sup>121</sup>. Четыре классических раздела риторики по Цицерону — это сочинение, компоновка, стиль и запоминание. Жанр по отношению к ним имеет второстепенное значение, поскольку риторическая критика, по определению, связана, главным образом, с процессом коммуникации, то есть, с приемами и организационными структурами изложения аргумента. Кеслер (Kessler 1982:13-14) утверждает, что в риторическом анализе должен преобладать синхронический подход, то есть, изучение самого текста. Я использую этот подход в данном разделе, поскольку мы рассматриваем структурные аспекты текста и определяем стилистические приемы, с помощью которых библейские (и другие) авторы выстраивают логическую цепочку своих аргументов (относительно других видов риторической критики см. экскурс в главе четвертой).

Существуют десятки различных типов связей между идеями или мыслями. Классифицировать их, однако, довольно сложно. Я пред-

---

\* Перевод приводится по изданию: Аристотель «Поэтика. Риторика», СПб.: «Азбука», 2000. С. 89. В скобках — перевод соответствующего слова с английского. (Прим. переводчика).

<sup>121</sup> В своей заслуженно одобренной президентской речи от 1968 года под названием «Формальная критика и за ее пределами» (*Muilenberg Form Criticism and Beyond*) (1969:1-18) Муйленберг называет риторическую критику тенденцией будущего. И это действительно оказалось так. Однако во многих исследованиях (как отмечает Кеслер) ее связывают с жанровой критикой, что вносит неразбериху в данный вопрос.

почитаю сочетать подходы Мейера, Райса, Найды и других<sup>131</sup>. Такая классификация необычайно важна, поскольку она направит наше исследование отдельных структур Библии; понимание сути этих типов окажет неоценимую пользу при изучении различных отрывков. Поэтому я проиллюстрирую каждый риторический тип примером из Писания.

1. *Группировка* (Найда, «повторение», Лифельд, «непрерывность»). Это такой тип связи, при котором идеи или события объединены на основании какого-то общего признака. Он был характерной особенностью риторического высказывания в древнем мире. Раввины называли его «нанизывание жемчуга» и часто соединяли вместе мессианские тексты. Вот почему мы имеем серию текстов-доказательств в Евр 1.4-14, взятых соответственно из Пс 2.7; 2 Цар 7.14; Пс 96.7; 103.4; 44.6-7; 101.25-27 и 1091<sup>141</sup>. Подобную серию текстов можно найти в пяти выражениях Евангелия от Матфея; к примеру, в апокалиптической части (сравните Мф 10.16-22 и Мк 13.1-13). Часто ключевые слова соединяют воедино, казалось бы, беспорядочную серию, как, например, в Мк 9.33-50 — собрание изречений о воздаянии и наказании. Эта часть построена вокруг слов «во имя Мое» (37-41 ст.), «соблазнить» (42-47 ст.), «соль» и «огонь» (48-50 ст.).

Обычно повторяется либо звук, либо идея. Как показывает Найда, отрывок Евр 1.1 содержит пять греческих терминов, начинающихся с *p*, пять случаев употребления звука *l*, и два наречия, заканчивающихся на *-os*. Этот прием употреблялся с усилительной целью. Подобный прием использован в Нагорной проповеди (Мф 5.1-13), объяснении Иоанном цели своего послания (1 Ин 2.12-14) и посланиях к семи церквям (по сути, «стандартных письмах») в

<sup>131</sup> Мейер и Райс (Meyer and Rice 1982:156-57) и Найда (Nida 1983:22-45). См. также обсуждение этого вопроса Куйстом (Kuist 1947:80-86), Трайной (Traina 1952:49-52), Йензена (Jensen 1963:39-42), Осборна и Вудварда (Osborne and Woodward 1979:68-72) и Лифельда (Liefeld 1984:60-72). Эти списки более длинные и они не разбивают классификацию на основные подгруппы. Из этих двух теорий первая является более правильной с синтаксической точки зрения, но вторую нельзя так просто отнести к той же категории, поэтому лучшее решение — объединить их (первые четыре пункта взяты у Мейера и Райса).

<sup>141</sup> Многие полагают (см. Longenecker 1975:175-80), что этот ряд текстов-доказательств основан на подобном ряде из 4 Q *Florelegium*, одного из кумранских свитков. В нем эссеи выстроили в одну цепочку 2 Цар 7.10-14; Пс 1.1; 2.1-2, хотя остальная часть текста 4 Q *Florelegium* утеряна.

Откровении 2–3. Гораздо чаще встречается повторение идей. Когда мы приступим к более подробному рассмотрению еврейского поэтического параллелизма в седьмой главе, мы обратим внимание на преобладание параллелей, как в поэзии, так и в прозе, как в Ветхом Завете, так и в Новом. Очевидно, что параллелизм является наиболее распространенной риторической фигурой в Библии. Многие экзегеты ошибочно подчеркивают разницу в значении между синонимичными терминами в том или ином списке; к примеру, между терминами, обозначающими понятие «любовь» в Ин 20.15–17, видами жертвы в Евр 10.8 или терминами, обозначающими понятие «молитва» в Фил 4.6. Необходимо учитывать вероятность того, что причина использования различных терминов или фраз может быть не столько богословской, сколько стилистической; повторение может использоваться для усиления, и разницу между терминами не следует подчеркивать.

2. *Причинно-следственная связь и связь «проблема–решение»* включают предшествующее действие и проистекающий результат.<sup>151</sup> Можно привести множество иллюстраций такого типа связи. Обличение Израильского народа пророками часто принимает причинно-следственную форму. К примеру, отрывок Ам 2.6–16 начинается причиной («за три преступления Газы и за четыре», 6 ст.), продолжается перечислением этих преступлений (6б–13 ст.) и заканчивается осуждением (или следствием, 14–16 ст.). Центральное место в Книге Пророка Амоса занимает социальная несправедливость и необузданный материализм Израиля (например, 4.1 обвиняет «телиц Вассанских, притесняющих бедных») — основание Божьего осуждения (4.2, «придут на вас дни, когда повлекут вас крюками»). Мессианские обетования пророков служат примерами связи «проблема–решение». Проблема заключалась в том, что праведный остаток Израиля будет страдать наравне с вероотступниками. Для них Бог уготовил решение: Он пообещал, что «дом Иакова не совсем истребит» (Ам 9.8). Грешники действительно умрут (9.10), меж тем как Бог Сам «восстановит скинию Давидову» (11 ст., использованная система образов заимствована из праздника кущей).

<sup>151</sup> Мейер и Райс разграничивают эти два вида связи, но так как они похожи в синтаксическом отношении, я отношу их к одной рубрике. Одно различие между ними в том, что во втором «наблюдается некоторое совпадение тематического содержания между проблемой и решением» (Meyer and Rice 1982:157).

Структура «вопрос–ответ» подобна предыдущей. К ней часто прибегает Павел и пророки (см. Ис 40.28-31). Она особенно характерна для Послания к Римлянам, в котором Павел часто употребляет риторический вопрос (формулирующий взгляды его противников), и сразу же переходит к ответу на такую ошибочную перспективу. Этот тип связи преобладает в Рим 3, которое имеет следующее построение: Божья верность вопреки неверности Иудеев (3.1-4), — Божья праведность вопреки неправедности Иудеев (5-8 ст.), — равенство Иудеев и Еллинов под грехом (9-26 ст.), — невозможность похвалы в свете необходимости веры (27-28 ст.), — Бог есть Бог и Иудеев, и язычников (29-30 ст.), — вера утверждает, а не уничтожает закон (31 ст.). Каждую часть Павел начинает риторическим вопросом и следом отвечает на него. Подобные вопросы предваряют рассуждение об оправдании верой (4.1-2), о победе над грехом путем соединения со Христом (6.1-2), о проблеме закона и греха (7.1-2, 13), о Божьем плане спасения (8.31-32) и Божьем оправдании (9.19-24, 11.1-2).

Сюда же можно отнести *цель* и *результат*, или *доказательство*. Такие связи отвечают на вопрос «почему?». Цель меняет порядок и сообщает намеченный результат, а не сам результат. Часто бывает сложно отличить результат от цели, но, как отмечает Лифельд, «учитывая Божье провидение, зачастую разница неважна» (Liefeld 1984:69). Независимо от того, переводим мы «для того чтобы» (ориентация на будущее) или «потому что» (ориентация на прошлое), ударение в обоих случаях — на полном Божьем контроле. Лифельд упоминает 1 Кор 2.1-5, где Павел объясняет отсутствие красноречия в своем проповедовании тем, «чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (см. также 1.29, 31). В таких примерах цель и результат сливаются. Союз «ибо» часто подводит к подобному доказательству богословского утверждения. Например, Рим 8.29-31 сообщает, почему можно быть уверенным, что «все содействует ко благу» (28 ст.): Бог предузнал, предопределил, призвал, оправдал и прославил Своих детей. Иными словами, Бог управляет всем, и мы можем доверяться Ему.

3. *Сравнение* демонстрирует сходство или контраст между идеями. Известный пример контраста — «Адам-Христос» в Рим 5.12-21; Их личности отождествляются (заметьте «один» и «многие», 15 ст.) с грешным человечеством и христианами соответственно. Можно

также отметить спорную связь между Рим 7.7-13 (прошедшее время) и 7.14-25 (настоящее время). Сложно определить последовательность этих двух частей: от невозрожденного к возрожденному состоянию или от Израиля в прошлом к Израилю в настоящем (Моо 1986). Еще один известный пример — противопоставление света тьме в Ин 1.5; 3.19 и особенно в 8.12—9.41. Его контекстуальный план — ожесточенная война, в которой тьма не может «объять»<sup>161</sup> свет, и продолжающиеся схватки между ними при нашем сближении со Христом, Который есть «свет миру» (8.12-13). Притчи содержат множество примеров контраста «мудрый-глупый» (к примеру, 1.7; 15.5) и подобных структур (см. седьмую главу о толковании Притч).

Некоторые ученые выделяют *чередование* как отдельный стилистический прием, но в действительности это просто разновидность сравнения. Вместо прямого сравнения при чередовании происходит смена людей, событий или категорий с той целью, чтобы провести тематическое сравнение. Хорошим примером служит чередование в Евангелии от Иоанна: отречение Петра (18.15-18, 25-27) сменяется смелостью Иисуса перед Анной (19-23 ст.) и Пилатом (28-40 ст.). Контраст между трусостью Петра и смелостью Иисуса очевиден. Марк использует похожий прием. Он вставляет один эпизод в другой, чтобы первый можно было толковать посредством второго. Это наглядно показывает отречение Иисуса Его семьей (3.20-21, 31-35) и книжниками; непосредственное соседство исцеления дочери Иаира (5.21-24, 35-43) и женщины с кровотечением (5.25-34) — оба случая связаны с законами очищения; проклятие смоковницы (11.12-14, 20-25), иллюстрирующее наказание Иерусалима после очищения храма (11.15-19). Также можно видеть смену категорий в упомянутом выше контрасте «Адам-Христос» (Рим 5.12-21).

4. *Описание* — это стилистический прием, состоящий в пояснении темы, события или личности посредством дополнительной информации. Его можно назвать «развитие» (см. Osborne and Woodward 1979:70-71). Оно отличается от «повторения» тем, что «развивает», а не «повторяет» тему дискуссии. Использование данного приема можно видеть в подробном описании побега Ионы (1.3) в 1.4-17 или благословения Авраама Богом (Быт 13.14-18) в 14.1-18. Еще один

<sup>161</sup> Я предпочитаю этот перевод слову «объять», так как, на мой взгляд, он больше подходит теме «свет-тьма», раскрываемой Иоанном.

пример — использование Христом двух притч в Лк 14.28-32 с целью пояснить важность «вычисления издержек» в служении Ему (26-27, 33 ст.). Суть послания в том, что никто не может стать учеником Христа, не осознав вначале всех последствий. Эти притчи ярко обрисовывают того, кто желает быть учеником, но «не несет креста своего» (27 ст.). Христос требует порвать все связи с миром (33 ст.).

К данной категории можно отнести также *резюмирование*, поскольку оно обычно завершает длинный описательный отрывок и выделяет его основную мысль или результат. Иногда такое резюме может стоять и в начале и в конце отрывка, как, например, в И. Нав 2.7, 24: «И вот цари Аморрейской земли, которых поразил Иисус и сыны Израилевы ... Всех царей тридцать один». В большинстве случаев оно стоит в конце. В исторических книгах такие резюме, или «связки», помогают связать материал и основные мысли. К примеру, резюме в Деяниях святых Апостолов содержат один из главных богословских истин Евангелия от Луки — победу Духа Божьего над проблемами церкви. Основное место в каждом резюме занимает «умножение» «слова» (специальный термин, обозначающий одновременно провозглашение евангелия и успешный рост церкви) вопреки разногласиям (6.1-6 и 7), гонению на церковь (8.1—9.30 и 31), гонению со стороны тирана (12.1-23 и 24), и оккультизму (19.13-19 и 20).

Прием *инклюзии* подобен предыдущему. Он состоит в том, что автор в конце дискуссии возвращается к мысли, высказанной им в начале. Тем самым он повторяет основную мысль, которую развивал в отрывке, и связывает описание в единое целое. Одним из лучших примеров служит отрывок Ин. 1.18, который завершает вступление и повторяет мысль, записанную в 1.1, — явление Иисусом Бога и Его вечное пребывание с Отцом. Рэймонд Браун отмечает и другие инклюзии в Евангелии от Иоанна. Это отрывки, повествующие о чудесах, совершенных в Кане Галилейской 2.11 и 4.46, 56; крещении в Иордане 1.28 и 19.40; и пасхальном агнце 1.29 и 19.36. (Brown 1966:сxxxv).

Еще один еврейский прием, усиливающий главные мысли, — *хиазм*. Это один из видов параллелизма, при котором вторая половина фразы построена в обратном порядке членов (так что получается перекрестное расположение одинаковых членов двух смежных конструкций). Он, конечно, часто встречается в Ветхом Завете, как, например, построение АБВ:ВБА отрывка Ис. 6.10 (NASB):

- А Огрубело сердце народа сего
- Б Ушами с трудом слышат
- В Очи свои сомкнули
- В Да не узрят очами
- Б Не услышат ушами
- А Не уразумеют сердцем

Хиазм часто можно встретить и в Новом Завете. Ланд отмечает его в таких отрывках, как 1 Кор 5.2-6; 9.19-22; 11.8-12 и многих других (Lund 1942). Рэймонд Браун убежден, что данный прием использован в Ин 6.36-40 и 18.28—19.16 (Brown 1966:276; 1970:858-59).

5. *Смещение в ожидании* включает много композиционных видов. По утверждению Найды: «Суть их состоит в том, что читатель распознает необычный порядок слов, необычную структуру или значение слова, фразы или всего предложения» (Nida 1983:36). Это очень широкая категория, так как может включать в себя другие категории, например, риторические вопросы, инклюзию или хиазм. Более того, она частично совпадает с *риторическими фигурами*, которые мы рассмотрим в четвертой главе. Но риторические приемы выходят за рамки таких фигур, как анаколүф (которую упоминает Найда). Между тем такие смещения являются ключами к определению структурного развития и поэтому должны быть включены в данную категорию.

Прощальная речь Иисуса (Ин 14—16) содержит много таких смещений, так много, что некоторые ученые вместо единства видят в данном отрывке серию преданий, бессистемно следующих одно за другим. Это приводит к теории авторства «кружка» Иоанна или ряда редакторов, навязавших искусственное единство на Четвертое Евангелие, приводящее к *анориям*, или структурным несоответствиям. Однако в недавней важной статье Эдвин К. Вебстер отмечает, что «Евангелие как литературное целое имеет четкую структуру, в основе которой — симметричный план и согласованные части» (Webster 1982:230). Вебстер выделяет два концентрических раздела в главах 13—16, каждый из которых имеет три подраздела (С. 243-45).

Вебстер утверждает, что между основными разделами глав 14 и 16 существует хиастическая связь, которая объясняет повторяющиеся мысли. Этот вид смещения кажется современному читателю сложным, но он был легко различим и понятен в древнем мире.

Сложности исчезают, если мы понимаем структурное развитие. Перед нами уже не бессистемные высказывания или повторения, а тщательно составленная речь.

### I. Иисус и ученики

- А. Иисус умывает им ноги  
Его пример, 13.1-20
- Б. Уход Иуды, 13.21-32
- В. Диалог об уходе Иисуса,  
13.33—14.31

### II. Ученики и мир

- А. Метафора о виноградной  
лозе и ветвях; пример  
Его любви, 15:1-16
- Б. Ненависть мира, 15.17-27
- В. Диалог об уходе Иисуса,  
16.1—33

*Кульминацию и переломный момент* также можно отнести к данной категории. Первый прием встречается в повествовании, второй — в посланиях. Но оба выполняют одинаковую функцию — передают переломный момент в авторском изложении. В истории об исцелении одержимого ребенка (Мк 9.14-29) кульминацией является не само чудо, а возглас отца: «Верую, Господи! помоги моему неверию». Это кардинальный момент всего учения об ученичестве, который показывает причину неудачи учеников в стихах 18-19 и необходимость молитвы с верой в стихе 29.

Лифельд (Liefeld 1984:63) приводит прекрасный пример кульминации в истории об искушении Иисуса, которое имеет различный порядок в Мф 4.1-10 и Лк 4.1-12. Делая кульминацией искушение всеми царствами мира, Матфей завершает свою историю эмфазой, соответствующей его царственной мессианской теме. Делая кульминацией эпизод на вершине храма, Лука, со своей стороны, отводит центральное место храму и особенно иудейским истокам христианства, одной из главных тем своего Евангелия. В обоих случаях кульминация является ключом к основному богословскому акценту. Подобным образом, Рим 9—11 является решающим моментом всей книги. Большинство современных ученых считают его не экскурсом, а скорее дискуссией, к которой постепенно подводил Павел с момента своего утверждения, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом и осуждением (1.8—3.20).

И, наконец, я бы включил в данную группу *умолчание*, которое подробно рассматривает Найда (Nida 1983:33-36). Когда автор намеренно опускает тот момент, который ожидает читатель, это приводит к «смещению в ожидании». Данный прием придает высказыванию

дополнительную выразительность. Обычно в таких отрывках опускаются отдельные слова (такие как *kai* в 1 Кор 13.4-7 или вступительная формула в Евр 1.5, 8, 10). Временами, однако, решающие умолчания, вполне понятные читателям в древности, причиняют невероятные трудности современным толкователям. К примеру, намеренное опущение объяснения/уточнения «удерживающего» (2 Фес 2.6-7) или числа «666» (Отк 13.18). Сотни теорий были выдвинуты в отношении этих двух случаев, и, похоже, мы узнаем подлинное их значение только после второго прихода Самого Господа.

## ГЛАВА II

# ГРАММАТИКА

**Э**кзегеза обозначает «извлечение» из текста его значения в отличие от эйзегезы — привнесения толкователем своего значения в текст. Этот сложный процесс лежит в основе герменевтической теории, которая, прежде всего, стремится раскрыть авторское исходное значение (в приложениях один и два рассмотрено, насколько это возможно) и применить его к жизни конкретного человека. Это единая задача, и два ее аспекта — значение и значимость — неразрывно связаны, поскольку определение значения (что это означало) неминуемо приводит к значимости (что это означает). Однако это все же два разных аспекта более широкого герменевтического понятия. Поэтому мы посвятим главы 2–5 общей герменевтике (то есть значению — что «означал» библейский текст) и главы 13–16 прикладной герменевтике (то есть значимости — что Писание «означает» для нас сегодня). Вернер Дженронд называет их различными перспективами, или целями чтения, которые не исключают одна другую, но обе содействуют пониманию (Jeanrond 1988:126-28)<sup>11</sup>. Экзегезу как такую можно подразделить на лингвистический и культурный аспекты. Первый предполагает рассмотрение терминов или понятий, которые в соединении образуют пропозициональные утверждения.

---

<sup>11</sup> Дженронд отрицает всякую возможность объективного истолкования, утверждая, что толковательная община непрерывно взаимодействует и открывает «все новые истолкования текста христианской традиции» (Jeanrond 1988:130). Замечу, что эти развивающиеся толкования не являются «все новыми». Они должны вытекать из утверждений самого текста. Иными словами, наши толкования вращаются вверх по спирали, стремящейся к исходному значению текста.

Второй касается исторического и социологического контекста этих утверждений.

В трех последующих главах рассмотрено три аспекта лингвистического исследования. Грамматика, тема данной главы, определяет основные законы языка, которые обуславливают связь терминов в поверхностной структуре. Семантика (глава третья) изучает значение отдельных слов с учетом их функций в предложении. Синтаксис изучает законы соединения слов и строение предложений, а также обусловленность послания культурным контекстом (глава четвертая). Иными словами, синтаксис касается «трансформационной грамматики» (по Хомскому (Chomsky), того, как развивающийся контекст трансформирует процесс коммуникации). Все три аспекта являются взаимосвязанными и не могут существовать в отрыве друг от друга. Но мы должны рассмотреть их по отдельности, так как они предполагают различные лингвистические правила. Толкователь, однако, будет учитывать их одновременно при изучении поверхностной структуры (предложений) с той целью, чтобы установить исходное значение.

Человек, не знающий языков оригинала, естественно, будет испытывать гораздо большие трудности в области грамматики и синтаксиса. Основная часть нижеприведенного материала рассчитана на знание основ греческого и еврейского языков. Однако данная задача не является совершенно безнадежной для тех, кто никогда не изучал языки оригинала. Но таковые будут вынуждены опираться на вторичные источники, прежде всего, на переводы и авторитетные комментарии. Я рекомендую использовать нижеследующую информацию для проверки комментариев. Многие более ранние или менее осведомленные авторы допускают ошибки в своих заключениях относительно значения времени, наклонения и так далее. Грамматическая информация данной главы может послужить ресурсным материалом в тех случаях, когда комментаторы аргументируют то или иное положение. Я также рекомендую выучить еврейский и греческий алфавиты и приобрести подстрочный перевод, который содержит еврейский (или греческий) перевод наряду с одним или несколькими английскими переводами (часто также с соответствующим английским словом под каждым еврейским или греческим термином). Хэйес и Холледей (Hayes and Holladay 1982:58) предлагают использовать аналитические симфонии (например, Стронга (Strong) и Янга

(Young), которые приводят еврейские или греческие эквиваленты английских терминов, систематизируя их в приложения или даже лексиконы, дающие краткие определения значений каждого греческого и еврейского слова. И, наконец, можно сравнивать несколько английских переводов, чтобы посмотреть, как различные группы переводчиков перевели тот или иной отрывок. В общем, мы надеемся, что данная глава поможет и тем, кто имеет хорошую лингвистическую подготовку, и тем, кто меньше сведущ в языке.

### **Предварительное задание: установление подлинности текста**

Перед началом серьезной экзегезы библейского отрывка необходимо установить подлинность самого текста. Многие из существующих рукописей (как Ветхого, так и Нового Заветов) иногда имеют различные редакции отдельных отрывков. Два процесса позволяют установить оригинальный вариант текста: во-первых, текстуальная критика\* сравнивает различные варианты и определяет, какой из них положен в основу остальных. Во-вторых, определяют, относятся буквы или фразы к предыдущему или последующему термину (особенно в исследовании Ветхого Завета). В древнем мире не существовало пунктуации, не было интервалов между словами. К тому же в еврейской письменности не употребляли гласных. Во многих случаях буква являлась либо суффиксом предыдущего слова, либо приставкой следующего. Такую фразу, как «в любви», можно отнести и к предыдущему предложению (Еф 1.4-5 KJV), и к последующему (Еф 1.4-5 NIV).

Текстуальная критика необходима, если мы встречаем значительные расхождения в переводах отдельных отрывков. К примеру, «длинная» концовка Евангелия от Марка представлена в Библии короля Иакова, но отсутствует в таких современных переводах, как Revised Standard, New American Standard и the New International. Определение правильного варианта зачастую является невыполнимой задачей. Мы должны помнить, что класс профессиональных переписчиков сформировался довольно поздно как в иудаизме, так и в ранней церкви. В новозаветную эпоху переписчиками были любители, которые

---

\* В отечественной традиции наука, занимающаяся выявлением оригинального текста, называется текстология — прим. редактора.

допускали множество всевозможных ошибок<sup>121</sup>. Они добавляли и отнимали слова, заменяли части текста другими, по их мнению, более соответствующими оригиналу, сглаживали грубую грамматику. Стремясь привнести в текст важные теологические истины или устранить кажущиеся противоречия, они даже сознательно изменяли его. Фактически все виды ошибок, которые современные корректоры призваны отыскивать и устранять в рукописях, представлены в древних отредактированных изданиях Библии.

Более того, текстуальная критика — это, безусловно, неточная наука. Исследование Ветхого Завета до 1947 года позволило выделить три основных текстовых традиции<sup>131</sup>:

- (1) масоретский текст (МТ), составленный масоретами, группой еврейских ученых, которые добавили в текст огласовки (специальные значки, передающие правила чтения и произношения гласных звуков) и кодифицировали устную традицию в период с шестого по девятый век;
- (2) Септуагинта (LXX), греческий перевод Ветхого Завета, сделанный в период с третьего по первый век до н. э.;
- (3) Самаритянское Пятикнижие (СП), официальная Библия самаритянской секты в Сихеме.

Редакции Таргумов (арамейское изложение, см. главу I), Пешитта (сирийский перевод) и Вульгата (латинский перевод Иеронима) считались второстепенными и отражающими одну из традиций, не вошедших в этот список (см. Klein 1974: 59-61). Поначалу нахождение кумранских свитков, казалось, усиливало важность Септуагинты, поскольку в кумранском материале было обнаружено несколько «LXX прочтений». Поэтому расстановка приоритетов между письменными свидетельствами только подтвердилась. Однако некоторые из недавних возражений против традиционного взгляда заставили вновь поднять вопрос о текстовых «типах».

Эмануил Тов (Tov 1980:45-67; 1982a:11-27) доказал, что связь между свитками и Септуагинтой вовсе не так убедительна, как счи-

<sup>121</sup> См. информацию об истории передачи ветхозаветных и новозаветных текстов у Wurthwein 1981:12-15 и Aland 1987:48-71 соответственно.

<sup>131</sup> Большинство учёных, занимающихся критическим изучением ветхозаветного текста чаще всего избегают терминов «текстовые типы» или «текстовые семьи», предпочитая употреблять термин «основные текстовые традиции» и ему подобные.

талося до сих пор, поскольку во многих случаях различия между ними превалируют над сходствами, и в редакциях, общих для свитков и Септуагинты, встречаются различные текстовые типы. Тов (Тов 1981:272-751; 1982б:429-34) утверждает, что они представляют собой не текстовые типы, а простые тексты, и что нужно изучать внешние свидетельства отрывков за отрывком, а не посредством внешних критериев (см. ниже). Однако он признает, что «в целом данные МТ действительно заслуживают большего доверия, чем данные других источников» (Тов 1981:287)<sup>14</sup>. Кроме того, Тов допускает, что кумранские свитки во многих случаях подтверждают Септуагинту. Поэтому Тов высказывает довольно смелое суждение, что «не существует приемлемых внешних критериев, которые можно применить в оценке различных вариантов» и что «внутренние критерии — единственные надежные критерии в оценке вариантов» (Тов 1981:286, 288; курсив его). По всей видимости, ему удалось показать ориентировочный характер тройственного деления на текстовые типы, но он не доказал несостоятельность внешних критериев, которая является результатом того, что мы сознаем ориентировочный характер таких заключений.

Текстуальную критику Нового Завета обычно считают более надежной по причине большего числа рукописей (более 5000) и огромного количества работ, написанных такими учеными, как Весткотт (Westcott) и Хорт (Hort) в конце прошлого века или Аланд (Aland) и Метцгер (Metzger) в более поздний период. Рукописи аналогичным образом подразделялись на текстовые семьи, или типы. Такое деление было сделано на основании типа различий и, что более вероятно, по территориальному признаку: александрийский, кесарийский и византийский. Однако, хоть текстуальная критика Нового Завета и кажется более надежной, несколько возражений против эклектического метода, разработанного Весткоттом (Westcott) и Хортом (Hort), заставляют пересмотреть выводы этих ученых. Во-первых, сторонники «текста большинства» (к примеру, Пикеринг (Pickering) и Ходжес (Hodges)) утверждают, что подавляющее большинство рукописей находятся в соответствии в Textus Receptus (TR) Эразма, перевода, использованного в Библии короля Иакова (KJV),

<sup>14</sup> Кроме того, некоторые книги Септуагинты (например, Пятикнижие, отдельные части книги Исаии) более точны, чем другие, и имеют больший вес в принятии текстово-критических решений.

и что подход «текстовых семей» игнорирует наличие прочтений TR во многих работах отцов церкви. К такому возражению, безусловно, следует отнестись серьезно. Но я согласен с Карсоном (Carson 1979) и Фи (Fee 1978) в том, что намного больше можно сказать в пользу эклектического метода. Во-вторых, многие исследователи настаивают, что весь методологический механизм текстуальной критики давно устарел и доказательство в пользу текстовых типов, в том числе, сомнительно. Многие на сегодняшний день признают приблизительный и субъективный характер большинства решений<sup>151</sup>. Мы должны относиться ко всякому доказательству очень осмотрительно и обдуманно.

Критерии текстуально-критических решений в Ветхом и Новом Завете во многом сходны. Поэтому я представлю ниже один ряд критериев и проиллюстрирую их примерами из обоих заветов. Нужно твердо запомнить важный принцип: никакое разночтение не может быть доказано только одним критерием. Все варианты должны оцениваться на основании всех критериев, и наиболее вероятное разночтение — то, которое наиболее отвечает всем критериям.

**1. Внешние критерии.** Внешние критерии — это правила, которые имеют отношение к самим документам. Они сравнивают области распространения разночтений, оценивают относительные достоинства рукописей, содержащих данные разночтения, и определяют «отклонения», допущенные при передаче текстов. Многие, подобно Тову, занижают их ценность, поскольку такие суждения носят вторичный характер и основаны на предыдущих решениях в том, что касается дат и территориального характера различных рукописей. И они в каком-то смысле правы, особенно в свете значительных несоответствий между копиями той или иной рукописи. Однако те, кто провели первичное исследование рукописей, отмечают, что вполне возможно дать «оценку» качеству отдельных вариантов текста, помня, конечно, о субъективном характере таких решений<sup>161</sup>. При изу-

<sup>151</sup> Aland 1987:67 недвусмысленно заявляет, что «неопровержимо доказана» достоверность только александрийского, византийского (койне) и D (кодекс Безы) кодексов. Западный, кесарийский и иерусалимский текстовые типы являются «чисто теоретическими».

<sup>161</sup> Аланд утверждает, что «в принятии критических текстовых решений следует опираться главным образом на данные традиции греческих рукописей как наиболее авторитетную. ... Кроме того, рукописи должны быть взвешены, а не просто приняты

чении различных вариантов оригинального текста в определенном отрывке, рекомендуется соблюдать следующий порядок.

а. *Определите соответствующие даты текстовых источников.* Эту задачу легче выполнить в отношении Нового Завета, но она не менее важна в отношении Ветхого Завета. К примеру, Таргумы Писаний\* Ветхого Завета относятся к более позднему периоду, и в отношении самой Септуагинты следует проделать значительную текстуально-критическую работу, прежде чем ее можно будет сравнить с другими отредактированными изданиями. Вюртвейн (Würthwein 1979:114; сравните 12-27) и Тов (Tov 1982b:438) отмечают главное исключение к этому правилу: Масоретский Текст является самым современным из основных переводов Ветхого Завета. И в то же время он является самым достоверным, то есть, содержит самые древние традиции. Многие из самых древних копий кумранских свитков, дошедших до наших дней (таких как 1 Qr Nab), были в значительной степени переработаны и исправлены в соответствии с теологическими взглядами того общества, тогда как другие (такие как 1 Q Is<sup>a</sup>) остались весьма точными. Иными словами, процесс передачи не подвластен влиянию времени (это справедливо для обоих заветов). Можно довольно точно установить дату новозаветных рукописей, и некоторые рукописи относят к первому веку. К примеру, Папирус Бодмера II (P66), содержащий отрывки из Иоанна 14—21, можно датировать вторым веком, близким к фактическому написанию этого Евангелия. Очевидно, что более ранние рукописи не превосходят качеством более поздние автоматически. И, тем не менее, они необычайно важны.

б. *Определите временные и территориальные рамки рукописей, содержащих каждый из вариантов.* Если разночтение найдено в важнейших рукописях, дошедших до нас из нескольких регионов ранней церкви, оно, скорее всего, является оригинальным. Конечно, полученный результат нужно сочетать с первым критерием. К примеру, расширенное окончание Евангелия от Марка (16.9-20) опущено в

---

во внимание. Характерные черты каждой рукописи следует изучать должным образом» (Aland 1987:275-77). Еще раз заметим, что новозаветные внешние свидетельства являются более сильными и определенными, чем ветхозаветными. Но в целом ученые оптимистично настроены в отношении обоих групп.

\* Здесь идёт речь о традиционном еврейском делении Ветхого Завета — Закон, Пророки, Писания. (Прим. ред.).

александрийских вариантов текста (Синайский и Ватиканский кодексы), в древнелатинском Бобионском кодексе (it<sup>k</sup>), нескольких армянских рукописях, а также у Оригена и Евсевия. Оно представлено преимущественно в «расширенном» Кодексе Безы, или византийских (Ефремов и Александрийский кодексы) вариантах текста. Поэтому большинство ученых подвергают сомнению его подлинность (как части оригинального Евангелия от Марка).

в. *Определите генеалогическую связь между рукописями, содержащими каждый из вариантов.* Как уже отмечалось, это самый слабый критерий, основанный на теориях о типах текста. Теоретически различие, найденное в нескольких текстовых семьях значительней найденного только в одной семье. В своем исследовании Ветхого Завета Вюртвейн (Würthwein 1979:114) отмечает, что Масоретский Текст имеет больший вес и не стоит опрометчиво оспаривать его вариант<sup>171</sup>. Тов (Тов 1982б:435), напротив, отмечает, что ни один из переводов нельзя считать приоритетнее другого. В целом, лучше придерживаться промежуточной позиции. Мы должны признавать авторитетность рукописи как доказательства, но не считать ее единственным решающим фактором. Если Масоретский Текст сам содержит возможную причину для внесения изменений (к примеру, теологическое предпочтение или сглаживание «шероховатостей»), мы обратимся к Септуагинте или Самарянскому Пятикнижию. В некоторых случаях они послужат неоспоримым доказательством. К примеру, во всех важнейших переводах Нового Завета упущена история о женщине, пойманной в прелюбодеянии (Ин 7.53—8.12); только Кодекс Безы и некоторые более поздние источники (такие как византийские тексты) содержат ее. Все три вышеприведенных критерия решительно подтверждают опущение данной истории.

г. *Обратите внимание на относительное качество рукописей.* И снова мы вынуждены принимать субъективное решение. Но, поскольку качество «относительное», данный критерий действительно имеет ограниченную ценность. Мы определяем степень несоответствия в тексте или текстовой семье, то есть, какие из них содержат

<sup>171</sup> Вюртвейн считает, что после Масоретского текста следует обращаться к следующим источникам: Самаритянское Пятикнижие, Септуагинта, перевод Аквилы, перевод Симмаха, переработка Септуагинты Теодоцианом, Пешитга, Таргумы, Вульгата, старолатинские переводы и так далее. Он располагает эти источники в порядке их относительной ценности.

более короткие варианты, меньше тсологических прибавлений и распространенных ошибок. Мы уже отмечали общепринятое мнение, что Масоретский Текст важнее остальных. То же самое можно сказать о Ватиканском кодексе (В) в Новом Завете. Конечно, это вовсе не решающий фактор, и мы не станем отстаивать Масоретский Текст так решительно, как Клейн и Вюртвейн, пока нас не вынуждают делать обратное. Однако если принять за правило, что все критерии равны, расположение варианта текста в Масоретском Тексте или В, по крайней мере, служит весомым фактором в его пользу.

**2. Внутренние критерии.** Внутренние критерии — это правила, которые имеют отношение к построению и внутренней ясности самого текста. Они, бесспорно, тоже субъективны и зависят от того, как читатель понимает текст и его смысловую нагрузку. Однако, как отмечают Хэйес и Холледей: «Несмотря на их сложность, они вполне целесообразны, поскольку, как правило, представляют собой попытки восстановить процесс написания и передачи» (Hayes and Holladay 1982:35). Если мы знаем виды возможных изменений, имеет смысл рассмотреть критерии, помогающие выявить такие изменения.

*а. Более сложный вариант более правдоподобен.* Логично предположить, что более поздние переписчики устраняли «шероховатости» в тексте, а не добавляли их. Конечно, это не единственный фактор. Ошибки в тексте могли возникнуть по множеству причин, и устранение «шероховатостей» в отрывках — лишь одна из них. И, тем не менее, если мы знаем, каким образом переписчик мог написать неправильную форму или неправильный термин в тексте (см. Metzger 1964:186-206; Klein 1974:76-84), данное правило может оказать определенную помощь. В действительности многие считают его главным критерием в текстуальной критике. К примеру, более поздние переписчики отмечали нескладное выражение в Флп 3.16 (букв., «до чего мы достигли, только в том и должны жить») и добавили «так и должны мыслить и по тому правилу жить», чтобы сгладить отрывистую фразу. Первый вариант, определенно, более близок к оригиналу; маловероятно, чтобы более поздние переписчики опустили вторую половину стиха и получили такой нескладный вариант.

*б. Более короткий вариант предпочтительнее.* Более распространенным было добавление материала к тексту, а не его сокращение. Поэтому, при прочих равных условиях, более короткий текст претен-

дует на большую правильность. Переписчики поясняли определенный вопрос или сложные термины. Зачастую они пытались привести тексты в соответствие с той целью, чтобы устранить кажущееся противоречие. Распространенной причиной добавлений было следующее: один переписчик записывал комментарий на полях, а следующий переписчик, полагая, что он случайно удалил часть текста, добавлял этот комментарий. К примеру, Кодекс Безы на книгу Деяний святых Апостолов на десятую часть длиннее других рукописей; он почти полностью состоит из добавленного материала, который, бесспорно, не является частью оригинального текста. Конечно, в случаях гаплографии\* (см. ниже) предпочтителен более длинный отрывок, поэтому данное правило отнюдь не является абсолютным. И, тем не менее, это важный критерий, помогающий учащемуся определить достоверный *Urtext* (оригинальный вариант).

в. *Вариант, наиболее соответствующий авторскому стилю и особенно узкому контексту, более достоверен.* Данный критерий часто называют критерием внутренней вероятности (два первых — критерии транскрипционной вероятности). Тов считает его важным критерием (Тов 1981:288). Но вместе с тем он довольно проблематичен, и Фи называет его «самым субъективным из всех критериев» (Fee 1983:57). Авторский «стиль» сложно определить, поскольку тип статистики, который часто используют ученые (то есть принятие количества случаев употребления слова за показатель авторского предпочтительного набора терминов) редко применяют к таким коротким трудам, как библейские книги. Стиль авторов невозможно предсказать до такой степени. Поэтому не все ученые считают стиль критерием текстуальной критики. Узкий контекст имеет большее значение, но, тем не менее, подлинность немногих вариантов можно установить, исходя из таких предпосылок. Переписчики часто изменяли вариант текста, подгоняя его под свое понимание контекста.

Более того, данный критерий часто противоречит критерию «более сложного варианта», поскольку контекст тоже часто влиял на выбор или внесение поправок позднейшими переписчиками. Фактически в каждом примере, который приводит Тов (такой как Ис 45.1-2; Втор 31.1; 32.8; 1 Цар 17.8; Ион 1.9; см. Тов 1981:289-92) более сложное

\* Гаплография – ошибочное исключение, пропуск во время письма одного из двух стоящих рядом одинаковых слогов в слове, а также пропуск текста при его переписывании между двумя одинаковыми словами или словосочетаниями. (Прим. ред.).

разночтение свидетельствовало в пользу одного варианта, тогда как контекст — в пользу другого. Однако, как отмечает Фи, внутренняя вероятность все же имеет некоторое ограниченное значение, поскольку она может исключить пару вариантов и подтвердить некоторые другие критерии (Fee 1983:57).

В дополнение к внешнему доказательству расширенного заключения Евангелия от Марка (см. выше), данный критерий опровергает оригинальность этой части Евангелия. По мнению Метцгера, лексика и стиль отрывка Мк 16.9-20 не соответствуют Второму Евангелию (Metzger 1971:124-26). К тому же, о таком несоответствии говорит слишком резкий переход от 8-го к 9-му стиху и полное игнорирование других женщин, кроме Марии, в стихах 9-10. Одним словом, более поздний редактор собрал предания о воскресении Христа и жизни ранней церкви и дополнил ими Евангелие от Марка.

Итак, мы должны исследовать разночтения в соответствии с вышеупомянутыми критериями. Есть вероятность, что вариант, наиболее отвечающий этим правилам, — оригинальный. Знатоки Нового Завета, конечно, будут использовать текст Нестле — Аланда (Nestle — Aland) и углубленно изучать как внешние, так и внутренние критерии, применяя всевозможные критические материалы (Aland 1987:228-56 содержит исчерпывающую информацию по данному вопросу). Неспециалисту следует использовать текст Объединённых библейских обществ (UBS — United Bible Society), содержащий классификацию разночтений, внимательно исследовать комментарии Метцгера (Metzger 1971), после чего применить вышеуказанную информацию, проработать (а не безоговорочно принять) аргументацию Метцгера или других толкователей. Занятому пастору, как правило, не хватает времени на текстуальную критику. Но он должен максимально точно установить подлинность текста в ограниченный отрезок времени. Я рекомендую проповедникам последовать совету Лифельда (хотя нужно исследовать Писание более углубленно):

Если Библия слушателей и Библия проповедника не содержат разночтений или сноска, указывающих на наличие текстового варианта, лучше всего не упоминать о неясности того или иного положения. Но если такая необходимость все же возникает, я советую проповеднику всякий раз подчеркивать, что это не нарушает целостности оригинала, и что ни одна доктрина не осталась бы без подтверждения, если бы пришлось отказаться от любимого варианта в

пользу более достоверного. Это не означает, что текстовые варианты не влияют на учение. Это не так. Правильнее было бы сказать, что всякое доктринальное положение в Писании, испытывающее влияние текстовых вариантов, в достаточной мере подтверждается другими отрывками (Liefeld 1984:143).

### Грамматический анализ текста

Первый этап в определении внутренней структуры текста — анализ связей между отдельными частями или терминами в тексте. Любопытно сопоставить то внимание, которое уделяют грамматике еврейского и греческого языков семинарские курсы по экзегетике, и то, которое отводится ей в пособиях по герменевтике и комментариях. В современных работах таких ученых, как Кайзер (Kaiser), Лифельд (Liefeld) или Маккуилкин (McQuilkin) о грамматике даже не упоминается (к счастью, Микельсен (Mickelsen) провел всестороннее исследование данного вопроса)! Хэйес и Холледей посвятили грамматике одну главу, но в своем исследовании коснулись только вопросов синтаксиса и семантики. Я полагаю, что игнорирование грамматики связано со следующими факторами: во-первых, занятый пастор и простой верующий не могут уделить много времени такому глубокому исследованию, и поэтому считается, что лучше указать им средства, которые они могут и будут использовать; во-вторых, грамматику считают менее важной, чем синтаксис, и поэтому относят ее к более общей категории; в-третьих, в любом издательстве количество печатных страниц ограничено, и в силу первых двух причин грамматический материал урезается<sup>181</sup>.

Но я возражаю против таких причин. При наличии базовых знаний греческого и нескольких хороших пособий (к примеру, справочников по грамматике греческого языка таких авторов, как Бласс-Дебруннер-Функ (Blass-Debrunner-Funk), Тернер (Turner), Моул (Moule) или Цервик (Zerwick)<sup>191</sup>, принятие грамматических решений

<sup>181</sup> В своей новой серии комментариев (опубликованной издательством Eerdmans) Мюррей Харрис пытается исправить дисбаланс, более подробно разрабатывая грамматические вопросы. Первый том, содержащий комментарии на Послание к Колоссянам и Послание к Филимону (1990) дает надежду, что цель этой серии будет достигнута.

<sup>191</sup> Я бы порекомендовал использовать эти авторитетные грамматики в качестве справочников. Посмотрите в библейские индексы и найдите, где обсуждается ваш отрывок, а затем используйте эти справочники как мини-комментарии на ваш текст.

не отнимет много времени. Более того, не обязательно исследовать каждую грамматическую структуру. Можно выделить основные моменты в отрывке и исследовать их. Вторая причина содержит долю истины, но не достаточно весомую, чтобы оправдать игнорирование грамматики<sup>101</sup>. Синтаксис по праву занимает главное место в экзегезе. Но отдельные грамматические решения закладывают основание для синтаксического исследования. Я не смогу определить развитие мысли в отрывке Флп 2.6-7, пока не решу, является причастие *ἔπαρξων* уступительным («хотя он был»), обстоятельственным («будучи») или временным («когда он был»). Не смогу определить и теологию Рим 5.12-13, пока не установлю, имеет *ἐφ' ᾧ* причинный («потому что все согрешили») или следственный («поэтому все согрешили») характер.

В данной книге я не стану рассматривать грамматику во всех подробностях. Это было бы невозможно. Но я остановлюсь на основных моментах и проиллюстрирую примерами те из них, в которых часто допускают ошибки. Кроме того, я рассмотрю еврейскую и греческую грамматику в сравнении, поскольку трудности в этих языках частично совпадают.

**1. Историческое развитие.** Понимание исторического развития языков играет решающую роль в правильном понимании грамматики. Неспособность понять диахронический или исторический аспекты еврейского и греческого языков приводит к неправильному употреблению грамматических времен. И, как отмечает Карсон: «Важно помнить, что принцип энтропии действует в живых языках так же, как в физике. Со временем языки «распадаются»: синтаксис становится менее структурированным, количество исключений возрастает, морфология упрощается и так далее» (Carson 1984:68). Кроме того, на их развитие влияют другие языки. Такую тенденцию можно проследить и в библейском еврейском, и в библейском греческом. Поэтому общее понимание этих явлений необходимо.

а. Библейский еврейский язык принадлежит к группе северо-западных семитских языков, состоящих из древнего аморейского (марийские

---

<sup>101</sup> Однако данное утверждение говорит о том, что экзегетический курс требует серьезного пересмотра. Требуется меньше грамматики и более сбалансированный подход с особым упором на целостности синтаксиса и историко-культурного контекста. Преподаватель должен всегда иметь в виду, что обычный пастор сможет потратить на составление одной проповеди не больше семи-десяти часов.

письмена) и ханаанейского диалектов: угаритского (представленного на табличках Рас Шамра), финикийского (от которого все перечисленные диалекты позаимствовали свой алфавит), моавитского (представленного главным образом на камне Меша) и арамейского (на котором написаны Иер 10.11; Дан. 2.46 — 7.28; Езд 4.8 — 6.18; 7.12-26). Не менее важна восточно-семитская группа языков, на которых говорили в древней Месопотамии. Они являлись основными языками Ближнего Востока с 1700—700 гг. до н. э. Эту группу составляют аккадский язык — язык межнационального общения на указанной территории во втором тысячелетии; вавилонский — язык законов Хаммурапи (древнеавилонский) и Навуходоносора (нововавилонский); и ассирийский. Вследствие преобладания этой языковой группы в политической и экономической сфере на протяжении почти всего библейского периода, он имеет особую важность. Этим языкам присущи общие лингвистические черты, такие как именной и глагольный корень, состоящий из одного — трех согласных, использование приставок, суффиксов или изменений основы для указания функции слова в предложении. Системы падежей и времен также очень похожи (см. Moscati 1969). Мы также должны включить древнеегипетский язык, который изредка встречается в Ветхом Завете.

Поэтому одним из самых важных орудий серьезной экзегезы Ветхого Завета является сравнительное языкознание. В данном направлении нужно проделать большую работу, результаты которой следует применять очень осмотрительно. Поскольку исследование по-прежнему находится в стадии поиска, многие слишком обращают внимание на параллели. Один из самых ярких примеров избыточного к ним внимания — трехтомный комментарий Майкла Дауда (Da hood) на Псалтырь (Anchor Bible). Автор находит угаритские параллели практически в каждом стихе. Но его большой комментарий показал неоспоримый потенциал сравнительного метода (см. индекс в конце комментария). Использование родственных языков может раскрыть происхождение и значение многих еврейских слов и синтаксических структур. Более того, очевидно, что многие фразы и термины заимствованы из религий соседних народов. Поэтому данный метод вдвойне полезен. Однако применять его нужно очень осмотрительно. Мы должны отыскать *все* возможные параллели и выбрать только одну, *самую* подходящую, а не хвататься за первую попавшуюся параллель (которая часто лучше всего отвечает нашей

цели!). Мы еще неоднократно будем обращаться к этому принципу, поскольку он касается семантического исследования и использования параллельных отрывков.

Основной проблемой в исследовании еврейской грамматики является то, что наше понимание пребывает, если можно так сказать, в «младенчестве». Ученые все еще предпринимают попытки проследить стадии развития языка от Пятикнижия до Паралипоменона и Нового Завета. Этим, по сути, и объясняется отсутствие фундаментальной грамматики (на уровне Бласс-Дебруннера для библейского греческого). Многие считают слишком сложным осветить все уровни еврейской грамматики на различных стадиях ее развития. Однако можно вывести основные правила толкования, которые охватывают большинство случаев. Я попытаюсь сделать это ниже.

б. Греческий язык Нового Завета является предметом широкой дискуссии. В прошлом столетии многие полагали, что Новый Завет написан греческим «Святого Духа» по причине явных расхождений между новозаветными рукописями и письменами на классическом греческом языке. Однако Адольф Дейсман, в своем монументальном исследовании папирусов (Deissmann 1908), доказал, что греческий язык Нового Завета — обычный разговорный (койне) греческий, который можно было слышать на рыночной площади. Некоторые подвергли сомнению такое утверждение, особенно Найджел Тернер, заявляющий, что язык Нового Завета — это уникальное сочетание греческих и семитских источников (Turner 1963:9). Но допускающая нюансы теория Дейсмана все же является более вероятной (см. Silva 1980:198-219).

Возникновение койне неразрывно связано с началом завоевательных походов Александра. До Александра в Греции несколько диалектов соперничало с аттическим греческим (диалектом, на котором говорили афинские поэты и философы), языком дипломатии. Александр сделал аттический диалект официальным языком, хотя в койне проникают черты других диалектов, особенно ионического. Этот классический диалект характеризовался утонченностью и интеллектуальной образностью речевых оборотов и усложненной, но строгой системой частиц и предлогов (каждая частица и каждый предлог имели узкое значение). Множество времен и наклонений использовались почти с научной точностью. Однако покоренным народам сложно было освоить все тонкие нюансы, и язык постепенно утрачивал

свою точность. Специфичные отличия между предложениями, падежами и временами начали стираться. В языке усиливалась тенденция упрощения. Синтетический стиль классического языка переходил в аналитический, допускающий большую эмоциональную выразительность. Позднее наблюдалась и обратная тенденция, — возврат к утонченной классической форме и строгим правилам более раннего периода, — получившая название «аттицизм». Но она культивировалась только в среде интеллигенции.

Авторы Нового Завета придерживались распространенных стилей письменной речи. Конечно, эти стили отличались. Наилучший греческий язык мы встречаем у Луки, Иакова и автора Послания к Евреям. Иногда определенного изящества достигает Павел, и Первое послание Петра написано довольно хорошим стилем койне. Самый грубый греческий язык встречается во 2 Послании Петра, Откровении и Евангелии от Иоанна.

Мы не можем правильно понять язык Нового Завета, не проследив влияние семитской грамматики и греческого языка Септуагинты на новозаветных авторов. Невозможно рассмотреть этот сложный вопрос глубоко, но для полноты исследования необходимо признать влияние указанных источников. Авторы в большинстве своем были евреями, для которых греческий являлся вторым языком, что иногда отражалось на грамматике и словоупотреблении. К тому же, в Евангелиях и Деяниях святых Апостолов использование устаревших традиций отчетливо указывает на их семитское происхождение (см. Black 1967). Кроме того, многие семитизмы в переводе отражают семитские оригиналы или варианты Септуагинты. Последние особенно влияли на стиль, как можно видеть в гимнах Луки 1.46-55, 68-79 (см. Blass-Debrunner 1963:3). В целом, очень важно распознавать такое влияние во избежание неправильной трактовки грамматики (см. Zerwick 1963:63-64).

## 2. Система глагола

а. Еврейский, в отличие от многих других индоевропейских языков, передает характер действия, а не отношение ко времени. Глагол обладает двумя категориями времени: совершенное (перфект, обозначает законченное действие) и несовершенное (имперфект, обозначает незаконченное действие). Исключения составляют только глаголы, выражающие физическое или душевное состояние (к примеру,

«я *есть* чистый»\*, «я люблю»), когда совершенное время используется для передачи состояния в настоящий момент. Однако если глагол правильный, то только по контексту можно определить, каким временем его следует переводить: прошедшим («я делал»), настоящим совершенным («я сделал»), прошедшим совершенным (его также называют «давнопрошедшим» или «предпрошедшим») («я сделал прежде, чем») или будущим совершенным («это будет сделано к»). К тому же, только по контексту можно определить, какое действие обозначает несовершенное время: будущее («буду делать»), повторяющееся или привычное («я (обычно, часто) делал»), настоящее («делаю») или условное («если делаю» или «если буду делать»). Еще раз повторю, что глагольные формы не передают отношение ко времени; их следует определять по контексту.

Система глагола сосредоточена вокруг семи «пород» (моделей, по которым глаголы образуются от корня). Название каждой из пород — это условно сконструированная форма 3-го л. ед. ч. м. р. перфекта соответствующей породы от корня глагола *pl* «делать». Например, основа *Niphal* образована при помощи приставки *n-* и *Piel* образована путем удвоения второго корневого согласного. Грамматическое употребление каждой основы указывает на следующие синтаксические функции (по Lambdin 1971 и Williams 1967). *Qual* — это основная, или простая основа, от которой образуются как переходные («я делаю»), так и непереходные («я *есть* старый») глаголы. *Niphal* в большинстве случаев указывает на страдательный залог («мне помогают») и иногда на возвратность («я помогаю себе»). Основы *Piel* (действительный залог) и *Pual* (страдательный залог) меняют непереходные глаголы на переходные (к примеру, «быть святым» → «освящать»; «учиться» → «учить») и используются в глаголах, корень которых образован от существительного (к примеру, «слово» → «говорить»; «благословение» → «благословлять»). Очень редко глаголы этих пород означают действие более интенсивное, чем соответствующий глагол породы *Qual* (традиционное различие). *Hithpael* придает глаголу значение возвратности («освящаться») или взаимности («благословлять друг друга»). И, наконец, основы *Hiphil* (действительный залог) и *Hophal* (страдательный залог) имеют каузативное («делать праведным»), реже разрешительное («видеть» →

\* В русском составном именном сказуемом глагол-связка *быть* в настоящем времени опускается — «я чистый». (Прим. переводчика).

«позволить видеть») значение. Иногда они являются непреходными («быть старым» → «стареть»).

Категория наклонения в еврейском языке является довольно сложной. Повелительное наклонение (императив) по форме и функции напоминает имперфект. Оно используется для обозначения обычного повеления (к примеру, «сделай это» или «любите Бога»), тогда как имперфект используется для обозначения строгого приказа («ты должен это делать» или «ты обязан любить Господа Бога твоего»).

Кроме того, в еврейском языке существуют особые структуры, выражающие повеление: для первого лица — «давайте сделаем это» и для третьего лица — «пусть сделает это». По форме и функции они напоминают имперфект и императив. Когда подряд идут два императива (или императив с одной из двух упомянутых структур), они часто передают условие («если это случится, ты будешь делать...»; см. Ис 36.16) или цель/результат («Сделай это, чтобы я мог ...»; см. 4 Цар 5.10).

Инфинитив и причастие — это отглагольное существительное и отглагольное прилагательное соответственно. Инфинитив имеет две формы. Конструктивный инфинитив, как правило, выполняет функцию подлежащего («помогать ребенку — хорошо», сравните Быт 2.18) или дополнения («мне нравилось помогать ребенку», сравните Втор 10.10). Его синтаксическая функция частично совпадает с функцией английского герундия. Он обычно сопровождается предлогами: с  $\text{ל}$  для выражения цели или результата («я работал, чтобы прокормить семью»), с  $\text{ב}$  или  $\text{בְּ}$  в придаточных предложениях времени («когда он работал») с  $\text{בְּ}$ ,  $\text{לְ}$  или  $\text{לְּ}$  в придаточных предложениях причины («потому что он работал») или с  $\text{לְ}$  или  $\text{בְּ}$  в уступительной конструкции («хотя он работал»).

Абсолютный инфинитив выполняет функцию наречия. Нередко он используется с эмфатической целью, чтобы повторить или подчеркнуть глагольную идею («убить-то он убьет» в значении «он непременно убьет», ср. Быт 2.17; Ам 9.8). Абсолютный инфинитив иногда дополняет глагол и выражает сопутствующее действие («Он услышал и последовал...»). Он может даже выступать смысловым глаголом, часто в качестве императива (Ис 14.31), личного глагола (Чис 4.24, «огонь поедающий») или существительного («пастырь», «провидец»). При употреблении с артиклем он может выступать в роли

относительного придаточного предложения (см. Быт 26.11, «тот, кто прикоснется»), но не менее часто является самостоятельным смысловым глаголом (к примеру, 3 Цар 3.3, «он приносил жертвы и курения») с акцентом на длительности действия.

б. Система греческого глагола частично совпадает с системой еврейского глагола. Греческий, как и еврейский, относится к флективным языкам, то есть изменение формы слова играет в нем более важную роль, чем порядок слов или использование вспомогательных глаголов. Как и в еврейском, категория времени выражает не отнесенность к тому или иному времени, а подчеркивает характер действия. Отношение ко времени выражено только в изъявительном наклонении (индикативе). Два времени (имперфект и будущее) изначально выражали временное отношение, и в результате к позднему периоду койне диалекта стали употребляться только в изъявительном наклонении. Можно выделить следующие типы действий:

- (1) длительное настоящее («я делаю»), имперфект («я делал») и будущее («я буду делать»);
- (2) многократное или повторяющееся действие в настоящем («часто делаю»), имперфект («часто/обычно делал») или будущем («буду делать») времени;
- (3) предельное действие, воспринимаемое как разовое действие в аористном, или простом, настоящем («делаю») и аорист («сделал») времени, или действие, воспринимаемое как целое в глобальном аорист («храм строился сорок лет»);
- (4) и действие завершённое, результат которого имеется налицо (перфект «уже сделал») или был достигнут к определенному моменту в прошлом (плюсквамперфект «тогда сделал»)\*<sup>[11]</sup>.

---

\* Перфект указывает на прошедшее действие или состояние, результат которого существует в настоящее время. В русском языке нет вполне соответствующей формы перфекта, поэтому данная форма глагола переводится прошедшим совершенного вида, иногда с добавлением слов «уже», «теперь» и т.п. Плюсквамперфект передаёт давнопрошедшее действие или состояние, результат которого существовал в упоминаемое прошедшее время. В русском языке плюсквамперфект передаётся так же, как и перфект, но с добавлением слов «уже», «тогда», «в то время» и т.п. — прим. редактора.

<sup>[11]</sup> Новый подход к системе глагола, продемонстрированный Стэнном Портером (Porter 1989) и Д. Э. Карсоном, оспаривает это положение и рассматривает глагольное «действие» с точки зрения субъективной позиции автора, а не с точки зрения самого действия (см. Porter 1989:88). Будущее покажет, приживется ли эта идея.

Категория времени вызывает у учащихся особые трудности. Они должны внимательно следить за тем, чтобы не интерпретировать использование времен в Новом Завете по-своему. Так, часто они полагают, что аорист обозначает действие, совершенное «раз и навсегда». Но, как отмечает Фрэнк Стагг, время аорист никогда не имело смысловой нагрузки «раз и навсегда» и часто не обозначало завершённое действие (Stagg 1972:222-23). К примеру, Павел использует аорист в Флп 2.12, «как вы всегда были послушны», и в Флп 4.11, «ибо я научился быть довольным тем, что у меня есть». В обоих случаях подчеркиваются имеющиеся результаты. В следующем стихе (Флп 4.12) Павел для пояснения переходит к настоящему времени («Умею ... умею»). Очевидно, что в данном случае — как и во многих других — аорист частично совпадает с перфектом. В остальных наклонениях отсутствие этой строгой предельности еще более очевидно. Аорист является распространенной формой в императиве, инфинитиве и причастии и часто не несет своей основной нагрузки. При использовании настоящего времени в этих трех наклонениях, упор делается на прогрессивном характере действия. Однако аорист часто не указывает на отношение действия к тому или иному времени.

Поэтому неправильно трактовать инфинитив в форме аорист «представьте тела ваши» в Рим 12.1 как переломный момент. То же справедливо в отношении аористного сослагательного наклонения «так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6.4). Принято считать, что в других наклонениях, к примеру, в императиве, подчеркивается ингрессивность\*. Это действительно справедливо для некоторых случаев (таких как Иак 4.9; Рим 13.13), она обычно прослеживается в назидательных отрывках. Но это ни в коем случае не является правилом (см. Blass-Debrunner 1961:173-74). Лука в отрывке 9.23, к примеру, добавляет слово «ежедневно» к аористному императиву «возьми крест свой». Многократность действия очевидна.

Категория залога не менее сложна. То мнение, что медиальный (средний) залог выражает главным образом возвратность, уже не актуально. Чаще всего подлежащее вовлечено не только в процесс, но и в результат действия. Иногда возвратность выражена явно (как, например, в Мф 27.5 «он ... удавился»), но в иных случаях медиальный

\* Ингрессивность — особенность ингрессивного аориста — формы, подчёркивающей начало действия, изменение состояния или переход в другое состояние. (Прим. ред.).

залог имеет то же значение, что и действительный (как, например, в Деян 12.4, где Ирод «посадил [Петра] в темницу»). Цервик (Zerwick 1963:72-75) показывает, как медиальный залог уступал свои позиции страдательному залогу (в отложительных глаголах) и действительному залогу (у возвратных местоимений). Поэтому неверно, к примеру, относить «языки умолкнут» (1 Кор 13.8) к медиальному залогу, то есть «умолкнут сами по себе» (см. Carson 1984:77-79). Справившись в словаре, можно увидеть, что *παύονται* часто встречается в медиальном залоге в значении действительного (как, например, Лук 8:24, «и перестали»). Одним словом, высказывание Моула как нельзя лучше подходит в качестве заключения: «Как правило, далеко не просто решить, на какую сторону прыгнуть с экзегетической преграды, если выбор зависит от залога» (Moul 1959:24).

В рамках одной главы невозможно дать исчерпывающую информацию о наклонении. Однако в дополнение к вышесказанному я рассмотрю основные случаи употребления времен в косвенных (всех, кроме изъявительного) наклонениях. Согласно форме и синтаксической функции сослагательное наклонение относится к будущему времени. Это справедливо для предложений с союзом *ἵνα* (чаще всего = будущая цель) и совещательных вопросов, где упор делается на потенциальности (см. Мк 12.4). Однако данный принцип не действует в условных предложениях. Согласно Цервику (Zerwick 1963:109), так называемое условие третьего класса с *εἰν* плюс сослагательное наклонение выражает «возможность» или «вероятность». Он добавляет, что иногда оно используется в ироническом контексте, указывая на нереальность ситуации (как, например, в Мф 21.3). Однако Джеймс Бойер подверг сомнению эту точку зрения, утверждая, что такое условие относится только к будущему событию без ссылки на его вероятность или невероятность (Boyer 1983:164-75; сравните Carson 1983:81-82). Подобное предупреждение относится и к предположению, что условие первого класса с *εἰ* фактически каузативное (Turner 1963:115) и должно переводиться с союзом «так как». Как утверждает Цервик, степень реальности следует определять по контексту (Zerwick 1963:103). В целях дискуссии можно допустить реальность этой гипотезы, но не ее истинность. Контекст может придавать предложению каузативный оттенок (к примеру, Флп 2.1), но в действительности утверждение является, как правило, нереальным (как в Мф 12.26-27 или Мк 3.24-25).

Необычайно сложно толковать причастие. Причиной тому отчасти является семитское влияние. Гораздо более распространены, к примеру, перифрастические обороты (причастие + глагол «быть»), особенно в отрывках на семитских языках. Например, Деян 1–12 (семнадцать из двадцати четырех случаев в Деяниях святых Апостолов). Однако я прокомментирую лишь наиболее сложный тип причастия — адвербиальное (наречное) причастие. Только по контексту можно определить, какое именно причастие в нем использовано: каузативное, результативное, уступительное, временное и так далее. Но довольно сложно принять правильное решение, поскольку могут подходить сразу несколько вариантов. Я рекомендую классифицировать их согласно синтаксической функции. К примеру, можно выделить следующие классы: обстоятельственное (сопутствующих обстоятельств), модальное (образа действия), инструментальное (способа действия), и причины (каузативное) — от наименее выраженного к наиболее выраженному значению. Они часто встречаются в Новом Завете. Временные причастия также многочисленны, хотя они постепенно вытеснялись придаточными (такими как *ὅτε* предложение) или инфинитивными предложениями (*ἐν τῷ, μετὰ τῷ*). Уступительные причастия встречаются не часто (к примеру, Мф 7.11; Деян 19.37), равно как и условные (например, Лк 9.25; Евр 11.32). Придаточные предложения цели и результата очень взаимосвязаны, и часто невозможно провести между ними четкую грань (см. Лк 7.6; Деян 8.27; всестороннее рассмотрение этого вопроса см. Turner 1963:153–57). Фи предостерегает от «чрезмерной» экзегезы в данном вопросе (Fee 1983:82). Поскольку основное назначение причастий — выполнять функцию сопутствующих обстоятельств и существовало множество однозначных способов указания цели, условия и так далее, использование остальных обстоятельственных значений можно предельно точно определить по контексту.

Инфинитив является менее сложной глагольной формой, поскольку, как и в еврейском, он представляет собой отглагольное существительное и часто выполняет те же функции, что и английский герундий. Сложность представляют только те случаи, когда инфинитив примыкает к греческому артиклю и функционирует как придаточное предложение. Но, когда суть отрывка понятна, несложно отыскать в нем инфинитив и перевести. Каузативную функцию выполняет сочетание *διὰ τῷ* плюс инфинитив (Флп 1.7; Лк 2.4); обстоятель-

ство цели вводится союзом *τοῦ*, *πρὸς τὸ*, или *εἰς τὸ* (Деян 7.19; Иак 1.18); результата — союзом *ὥστε* (Лк 4.29; 20.20); времени — союзом *ἐν τῷ* («когда», «пока», «в то время как», Мф 13.4, 25), *μετὰ τὸ* («после», Мк 1.14; 14.28) или *πρὸ τοῦ* («перед», «прежде чем» Ин 1.49; 13.19). Я настоятельно советую проработать и выучить эти слова. Когда вы понимаете основную идею, определение функций инфинитива не составит труда (см. Blass-Debrunner 1963:205-8).

### 3. Система имени существительного

а. Еврейское существительное является более простым по сравнению с его греческим аналогом. Падежные окончания (характерные для аккадского, угаритского и других диалектов) были упразднены около 1000 г. до н. э. Подлежащее и дополнение различают по порядку слов в предложении, контексту и, чаще всего, по наличию *ל* перед дополнением. Показателем родительного падежа (генитива) служит так называемый «конструкт» или связанные отношения между двумя или более существительными. Второе (или последнее) существительное имеет артикль, относящийся к обоим существительным. Между вторым и первым существительным установлено отношение принадлежности, аналогичное тому, которое передается в английском языке предлогом «of» (например, «the wife of the son of the king» — «жена сына короля»). Как правило, еврейский конструкт выполняет большинство функций греческого родительного падежа и некоторые функции дательного (дativa) (такие как результат, способ действия; см. Williams 1967:12-13). В большинстве случаев дательный падеж передается предложными группами.

Прилагательное стоит после существительного, которое оно определяет, и согласуется с его антецедентом. Предикативные прилагательные обычно анартрозные (без артикля). Перед существительным, за которым следует прилагательное в сравнительной степени, ставится *מִן* («чем», сравните Быт 36.7); показателем превосходной степени служит артикль (Быт 9.24), конструктивное отношение (2 Пар 21/17) или суффикс *ם*, (Мих 7.4). Сравнение передает и так называемое «множественное число величия или почтения» (как, например, в *אֱלֹהִים* Быт 1.1 или *אֱרֵבִים* Ис 19.4), которое часто употребляется с прилагательным в единственном числе.

Артикли и местоимения также более просты, чем их греческие аналоги. Еврейское местоимение в целом выполняет те же функции,

что и английское. Но есть и некоторые отличия. Притяжательное местоимение принимает форму суффикса (то есть присоединяется к существительному в виде суффикса), а не функционирует как отдельное слово. Поскольку еврейский глагол выражает лицо и число, личное местоимение является излишним. Оно, в отличие от английского, используется с усилительной целью. Два указательных местоимения указывают на то, о чем дальше пойдет речь (הַ) или то, о чем уже было сказано (כִּי). Вопросительные и относительные местоимения выполняют те же функции, что и в английском языке. Но в еврейском отсутствуют возвратные и взаимные местоимения как таковые. Их заменяют суффиксы (или שָׂרַף вместо возвратных местоимений) или глагольные основы (см. выше) вместо «себя» (3-е лицо, множественное число) и «друг друга».

Употребление артикля также сопоставимо с его употреблением в английском языке. Он часто указывает на то, что известно слушающему и говорящему, или упоминалось ранее. Иногда артикль сохраняет свое указательное значение («тот», «этот») и даже может заменять притяжательное местоимение (см. 1 Цар 16.23). Употребляясь с причастием (как в греческом), артикль равноценен относительному придаточному предложению. Он может показывать принадлежность предмета к тому или иному классу (к примеру, «a dog» — «пес», Суд 7.5; «a raven» — «ворон», Быт 8.7) или употребляться с прилагательными в превосходной степени (4 Цар 10.3). Но ошибочно полагать, что отсутствие артикля означает неопределенность существительного, поскольку в еврейском языке артикль опускается перед первым членом конструкта и в некоторых других случаях. Только контекст может подсказать, как нужно переводить существительное на английский язык: с артиклем или без. Например, мы должны перевести «a dog» и «a raven» с артиклем, показывающим, что существительное использовано в общем смысле (см. Williams 1967:19-21).

6. Система имени существительного в греческом языке является более сложной. В отличие от еврейского, греческое имя существительное имеет падежные окончания и три склонения, причем третье склонение включает множество окончаний. Система падежей вызывает немалые трудности. Ученые не могут прийти к единому мнению относительно точного количества падежей. Одни, ссылаясь на историческое развитие греческой грамматики, настаивают на восьмипадежной системе (номинатив, вокатив, аккузатив, генитив, аблатив,

датель, локатив, инструментальный). Другие принимают за основу современные формы и отстаивают пятипадежную систему, объединяя аблатив с генитивом, а локатив и инструментальный с дателью (поскольку в обоих случаях они имеют идентичные окончания).

Лично я обучался восьмипадежной системе и использовал ее несколько лет. Но, изучив более современные учебники по грамматике, я убедился, что греческая морфология требует пяти падежей. В результате я на время превратился в «пятипадежного грамматиста», считая аблатив, инструментальный и локатив основными разрядами генитива и датива (подобно Mickelsen 1963:142). Однако по прошествии еще нескольких лет преподавания греческой грамматики, я убедился, что даже такая классификация не вполне верна, поскольку многие категории, относимые к трем разрядам, к ним не принадлежат (как, например, способ действия — к аблативу, образ действия — к инструментальному). Поэтому я пришел к заключению, что в действительности эти три разряда являются просто разновидностями генитива и датива, то есть не основными разрядами, а подразрядами. Я предлагаю следующую классификацию падежей:

- I. Номинатив (именительный падеж) — название или обозначение
  - A. Подлежащее («Отец любит Сына» — Ин 3.35)
  - B. Именная часть составного именного сказуемого («Свидетели вы» — 1 Фес 2.10)
  - C. Присвоение имени («к горе, называемой *Елеонскою*» — Лк 19.29)
  - D. Приложение («царь [который есть] Ирод» — Мф 2.3)
  - E. Восклицание (заменяет вокатив)
- II. Вокатив (звательный падеж) — прямое обращение.
- III. Генитив (родительный падеж) — определение или описание.
  - A. Принадлежность («в лодку, которая была *Симонова*» — Лк 5.3)
  - B. Описание («сынов *света*» — Лк 16.9)
  - C. Эпекзегетическое приложение («о храме Тела Своего [который есть Тело Его]» — Ин 2.21)
  - D. С отглагольными существительными — подразумеваемое действие
    1. Субъектный генитив — выполняет подразумеваемое действие («похоть плоти» [«плоть желает»] — 1 Ин 2.16)
    2. Объектный генитив — на кого (что) направлено подразумеваемое действие («хула на Духа» [«они хулят Духа»] — Мф 12.31)
  - E. Сравнение («больше *господина* своего» — Ин 13.16)

- F. Аблативное отделение («отчуждены *от* общества Израильского» — Еф 2.12)
- G. Источник («способность наша *от* Бога» — 2 Кор 3.5)
- H. Способ или субъект действия («предсказано *Духом Святым*» — Лк 2.26)
- I. Разделительный (партитивный) генитив («до половины моего *царства*» — Мк 6.23)
- J. Адвербиальный (наречный) генитив
1. Время («Он пришел к Иисусу *ночью*» — Ин 3.2)
  2. Место («омочил конец перста своего *в* воде» — Лк 16.24)
  3. Отношение («сердца лукавого и неверного» — Евр 3.12).
- K. Содержимое (исполнит вас всякой *радости* и *мира* — Рим 15.13)
- IV. Датив (дательный падеж) — косвенное отношение к человеку или предмету.
- A. Косвенное дополнение («все *тебе* заплачу» — Мф 18.26)
- B. Выгодное/невыгодное положение («не собирайте *себе* сокровищ» — Мф 6.19, или «*против* себя свидетельствуете» — Мф 23.31)
- C. Принадлежность («все будет *Твое*» — Лк 4.7)
- D. Адвербиальный (наречный) датив
1. Отношение («мы умерли для греха» — Рим 6.2)
  2. Причина («*от* страха смерти ...» — Евр 2.15)
  3. Общение («он жалуется *Богу*» — Рим 11.1)
  4. Локатив — границы, «в» которых протекает действие
    - a. Место («ученики приплыли *в* лодке» — Ин 21.8)
    - b. Область («тверд *в* вере» — Рим 4.20)
    - c. Время («*в* третий день воскреснет» — Мф 20.19)
  5. Инструментальный — *посредством* чего совершается действие
    - a. Способ или средство действия («изгнал духов *словом*» [посредством слова] — Мф 8.16)
    - b. Образ действия («пророчествующая *с* открытою головою» — 1 Кор 11.5)
  6. Подobie (дополнение, образованное от того же корня, что и глагол) («каким *судом* судите, таким будете судимы» — Мф 7.2)
- V. Аккузатив (винительный падеж) — направление или продолжительность действия
- A. Прямое дополнение («Я говорю *истину*» — Ин 8.46)

- В. Подлежащее инфинитивной конструкции («должно вознесены быть *Сыну Человеческому*» — Ин 3.14)
- С. Адвербиальный (наречный) аккузатив
1. Мера — как далеко («отошел от них *на* вержение камня» — Лк 22.41)
  2. Образ действия — как («даром получили, даром давайте» — Мф 10.8)
  3. Отношение («много трудилась для нас» — Рим 16.6)
- Д. Подobie («Подвигом добрым я подвизался» — 2 Тим 4.7)
- Е. Двойной аккузатив («начал учить *их* много [*многому*]» — Мк 6.34)

Я решил привести такую подробную схему с той целью, чтобы проиллюстрировать еще одну распространенную герменевтическую ошибку. Я называю ее «экзегезой на логарифмической линейке». Это мнение, что всегда нужно точно определять тип грамматической конструкции для каждой синтаксической единицы, а затем соединять эти единицы, чтобы вывести значение отрывка. Грамматика койне диалекта не позволяет вывести значение таким способом. Самое важное, что я стараюсь пояснить в ходе нашей дискуссии, — это отсутствие точности в койне в отличие от грамматики классического греческого.

Данное правило в первую очередь касается падежей. Во-первых, использование падежей во многих случаях заменялось предложными оборотами с целью усилить выразительность синтаксической конструкции. К примеру, аблативный генитив заменялся на *ἀπό* или *ἐκ* (см. Тернер 1963:235), а локативный датив — на *ἐν*. Во-вторых, использование падежей иногда сопряжено с намеренной двусмысленностью. Например, есть выражения, в которых сложно разграничить субъектный и объектный генитив. Иногда ни один из них не является в полной мере удовлетворительным, и, как отмечает Цервик, предпочесть один другому — означает «принести в жертву ясности значения часть полноты этого значения» (Zerwick 1963:13). Например, отрывки «любовь Христова», которая «объемлет нас» (2 Кор 5.14) и «терпение Христова» (2 Фес 3.5) включают оба аспекта<sup>121</sup>.

<sup>121</sup> См. также Moul 1959:39-40. Он добавляет, что субъектный генитив почти полностью сливается в генитивом, выражающим принадлежность. «Мудрость Божья» может означать ту мудрость, которую Бог проявляет, или ту, которая Богу принадлежит. Надо сказать, что описательный аспект также уместен в данном случае. Ведь можно сказать «божественная мудрость».

Поэтому Цервик предлагает ввести категорию «общего генитива», который намеренно объединяет в себе объектную и субъектную стороны. Ведь и любовь Христа к нам, и наша любовь к нему — обе движут нами. Одним словом, изучающий Слово должен всегда сознавать переменчивость в койне и избегать слишком строгих заключений на основании грамматики. Когда позволяет контекст, действительно можно определить конкретное падежное использование; но зачастую недостает точности, и необходимо принимать во внимание весь контекст, а не отдельную его часть.

Прилагательные и местоимения в греческом языке довольно просты. Их рассмотрение не отнимет много времени. Кроме того, поскольку мы сосредотачиваем наше внимание на синтаксических функциях, а не на морфологии, нет необходимости описывать различные способы образования сравнительной и превосходной степеней прилагательных в койне. Но стоит отметить, что эти категории тесно взаимосвязаны. Положительная степень может использоваться в значении сравнительной (Мф 18.8-9, *καλός*, «лучший») или превосходной (Мф 22.36, *μεγάλη*, «величайший»); сравнительная степень может иметь значение положительной (Ин 13.27, *τάχιον*, «быстрый») или превосходной (Мк 9.34, *μείζων*, «величайший»). А абсолютная (безотносительная) превосходная степень, так называемый элатив («очень», «весьма», см. Мф 11.20; Деян 19.32), может иметь сравнительный оттенок (Мф 27.64, *πρώτος* «первый» из двух, и *ἔσχατος*, «последний» из двух) (см. Turner 1963:29-32). Указательные местоимения, указывающие на предметы, находящиеся вблизи (*οὗτος*) и вдалеке (*ἐκεῖνος*) обычно сохраняют свои отличительные особенности. Но иногда их значение ослабевает и фактически приравнивается к значению личного местоимения. В таком случае они могут выполнять в предложении функцию подлежащего (см. Ин 10.6). Греческий имеет большое количество местоимений каждого вида (см. Mickelsen 1963:145), поэтому их толкование практически не вызывает трудностей.

Но иначе обстоит дело с определенным артиклем. Прежде всего, наличие или отсутствие артикля *не* соответствует английским «the» или «a». Правильнее сказать, артикулярное (с артиклем) существительное подчеркивает конкретную сторону существительного (например, *ἡ πίστις* в Еф 4.13 переводится «the Christian faith» — «единство веры»), тогда как анартрозное (без артикля) существи-

тельное подчеркивает абстрактный и теологический характер (*πίστις*, — «Вера [как доверие Богу] же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом», Евр 11.1). Этот принцип имеет большое значение в таких отрывках, как Ин 1.1, который свидетели Иеговы трактуют «Слово было *неким* Богом или *одним из* Богов» на основании анартрозной формы в *θεός ἦν ὁ λόγος*. Отсутствие артикля объясняется двумя правилами. Согласно «правилу Колвелла», предикативное существительное (то есть существительное в функции именной части составного именного сказуемого), стоящее перед глаголом-связкой «быть» не получает артикля (*θεός*) с той целью, чтобы его можно было отличить от подлежащего (*ὁ λόγος*). Более того, даже при обратном порядке слов артикль отсутствовал бы, поскольку слово *ὁ θεός* обозначало бы Бога Отца, а *θεός* как таковое указывает на «качество» божественности. Иными словами, Иоанн говорит: «Слово было божественным». В целом наличие или отсутствие артикля является важным ориентиром в процессе толкования.

#### 4. Предлоги, частицы и части сложного предложения

а. В еврейском языке меньше предлогов (пятнадцать по Вильямсу), чем в греческом. Однако они имеют широкое применение. Согласно Вильямсу, предлог **א** может выполнять пятнадцать различных функций, а **כ** — девятнадцать. В *The Brown, Driver, Briggs lexicon* (лексикон Брауна, Драйвера, Бриггса) одному только предлогу **א** посвящено более трех страниц. Это очень затрудняет экзегетическую задачу, поскольку мы вынуждены рассматривать невероятное количество вариантов. Не существует упрощенных методов отбора, и нам остается только перепробовать все варианты и выбрать из них наиболее подходящий. Предложные обороты в еврейском языке очень важны. Вследствие ограниченного числа наречий, их функцию часто выполняют предложные обороты и адвербиальные аккузативы. К примеру, **אמת** (Ис 42.3) описывает Яхве как «по-истине» производящего суд, и **אמת** (Лев 19.15) требует, чтобы израильтяне «по правде» судили ближнего своего. Контекст обычно сужает число возможных вариантов, и, если учащийся помнит основные значения каждого предлога (**א**, «в»; **כ**, «к»; **א**, «как, подобно»; **א**, «на» и так далее), значение отрывка не очень сложно установить. Например, **א** означает движение по направлению к предмету. Он напоминает греческий датив (в Септуагинте сочетание с этим предлогом во многих местах

переведено существительным или местоимением в дательном падеже) и в равной степени может указывать на «выгодное/невыгодное положение», сопутствующее явление, использоваться с косвенным дополнением или локативом. Однако все перечисленные функции неразрывно связаны с его основной смысловой нагрузкой.

Малочисленность союзов объясняется структурой еврейского языка. Как и в случае с предлогами и наречиями, при передаче значений решающую роль играет вариативность, а не точность языка. Каждый термин имеет широкое применение, и контекст должен подсказывать читателю подразумеваемое значение слов, фраз и предложений.

В еврейском языке преобладают сложносочиненные конструкции, особенно с союзом *wa*, который означает «и», но может вводить различные виды предложений в составе сложносочиненного или сложноподчиненного предложений (к примеру, противительное предложение, придаточное предложение цели, причины и так далее) (см. Gesenius-Kautzsch 1910: раздел 154). Такое многообразие вызывает ужас у новичков семинарий, но в понимании иудеев оно добавляло высказыванию смысловую выразительность. Простыми союзами в еврейском языке являются только *u* который всегда означает «или» и *ki*, который обычно означает «чтобы не», и вводит причину опасения или мер предосторожности. Союзы *le* и *me* являются каузативными, но также могут быть уступительными, речитативными, условными, временными или результативными. Последний, как правило, является условным, но может быть уступительным, оптативным, отрицательным или плеонастическим. *ki* является либо условным, либо оптативным. *ki*, является, как правило, относительным, но может вводить придаточные предложения результата, цели, причины, речитативные, субстантивные или условные. Как мы видим, союзы в основном являются многоцелевыми.

Как следствие, определение структуры предложений может вызывать некоторые трудности, так как сначала нужно выяснить, является союз сочинительным или подчинительным. Только логическое развитие контекста может подсказать читателю правильный вариант. Всегда полезно сопоставлять различные переводы и прибегать к помощи комментариев и учебников по грамматике, но в окончательном анализе мы должны прийти к несколько субъективному решению. Я не ставлю своей целью описать все различные типы предложений

(фундаментальное исследование данного вопроса см. Mickelsen 1963:153-57). Микельсен выделяет два основных типа предложений: именное (безглагольное) предложение, подчеркивающее состояние; и глагольное предложение, содержащее как подлежащее, так и сказуемое, и подчеркивающее движение и действие. Каждое предложение является грамматически независимым или сочинительным и только логически подчинительным.

Ламбдин (Lambdin 1971:279-81) описывает три типа связей в предложении:

- (1) повествование «настоящее-будущее», содержит ряд «перевернутых имперфектов» с союзом *waʷ*, которые вытекают из первого предложения и развивают его идею;
- (2) последовательность с соединительным «неперевертывающим» *waʷ*, при которой предложения не вытекают друг из друга грамматически, а просто сообщают новую информацию. Например, два предложения в императиве, второе из которых сообщает цель или результат (3 Цар 1.12 в NASB переведено последовательными императивами, а в NIV: «Теперь, вот, позволь посоветовать тебе, как ты можешь спасти жизнь твою и жизнь сына твоего Соломона»);
- (3) прерывание, при котором действие, совершенное по времени раньше, прерывает повествование, но подводит к его продолжению (к примеру, 1 Цар 17.34-35 содержит два таких придаточных времени: «когда, бывало, приходил лев или медведь» и «если (в значении «когда») он [лев] бросался на меня»).

Все приведенные связи являются связями с союзом *waʷ* или сочинительным союзом. Если в тексте использованы другие союзы, мы должны переводить в соответствии с их значением.

б. Греческие частицы более многочисленны, но не менее сложны, чем еврейские. Их ошибочное понимание при экзегезе связано, опять-таки, с неверной ассоциацией с классическим греческим. Предлоги, например, изначально были наречиями, добавляемыми к существительным (местоимениям) в том или ином падеже с целью конкретизации. Когда завершилось формирование диалекта койне, они стали функционировать как самостоятельные грамматические единицы. Следующие пять аспектов характеризуют переход от классического к эллинистическому периоду:

- (1) Предлоги значительно чаще заменяли падежи вследствие общей тенденции к большей ясности.
- (2) С другой стороны, количество предлогов уменьшалось в ходе исторического развития (от девятнадцати в классический период к семи в современный период); в новозаветный период исчезли *ὡς* и *ὡςοί*, в то время как *ἀνά* и *ἀντί* употреблялись реже.
- (3) Несколько падежей все больше использовались без предлогов. Датив со всеми предлогами, кроме *ἐν*, был в процессе исчезновения. И только *ἐπί*, *παρά* и *πρός* (только с генитивом) по-прежнему использовались во всех трех падежах (генитив, датив, аккумулятив). В современном греческом языке предлоги употребляются только с аккумулятивом.
- (4) Учащалось использование в качестве предлогов наречий и существительных. Они употреблялись вместо старых предлогов с целью достижения большей яркости и выразительности. Так, *ἐμπροσθέν* использовался вместо *πρό* или *ἐπάνω* — вместо *ἐπί*. Иногда с усилительной целью наречие присоединяли к предлогу; например, *ἀπό τότε* или *μεχέῃ ὅτε*.
- (5) Классические различия между предлогами стирались. К примеру, *ἀπό* сливался с *ἐκ*; *παρά* и *ὑπό*, *εἰς* смешивались с *ἐν* и *πρός*, *ὑπέρ* фактически совпадал с *ἀντί* и *περί*.

Как справедливо отмечает Моул, «строить экзегетические выводы на том понятии, что классическая точность в использовании предлогов сохранялась в эпоху *койне*, является ошибкой» (Moul 1959:49). Но именно так поступают многие старые комментаторы. Изучающий Слово непременно должен проверять точность таких заключений, поскольку предлоги являются важными экзегетическими орудиями и имеют большое значение в понимании теологии отрывков<sup>131</sup>. Наверное, стоит упомянуть еще одно обстоятельство: хотя многие различия стирались, эта тенденция не носила всеобщий характер. Некоторые авторы время от времени придерживались классической точности. Поэтому нам нужно использовать хорошие учебники по грамматике и работы (например, Тернера), описывающие стили различных авторов. Хорошим примером служит крещение *εἰς τὸ ὄνομα*

<sup>131</sup> Прекрасная статья Мюррея Харриса «Предлоги и теология в греческом Новом Завете» (Harris «Prepositions and Theology in the Greek New Testament», 1978:1171-1215) послужит хорошим подспорьем в исследовании предлогов в Новом Завете.

(Мф 28.19). Вследствие тенденции смешивать *εἰς* с *ἐν* в эпоху койне, некоторые ученые утверждают, что «во имя» — это фактически формулировка крещения. С другой стороны, Матфей проводит разграничение между двумя предлогами (см. Zerwick 1963:35), и более вероятно, что *εἰς* полностью сохраняет свое теологическое значение. Иными словами, крещение приводит к новым отношениям, поскольку человек становится достоянием Бога и входит «в общение» с Ним (см. Osborne 1984:93). Прежде чем интерпретировать предлог, нужно изучить контекст и намерения самого автора.

Греческий в эллинистическую эпоху включает гораздо больше частиц и союзов, чем еврейский, но меньше, чем в классическую эпоху. Каждая частица имеет широкое применение, и только контекст может подсказать точное значение, в котором использован определенный предлог или союз. Выше мы обсудили условия перехода от классического к эллинистическому периоду; теперь нужно отметить, что *εἰ* иногда смешивают с *ἐάν* (Мф 5.29; сравните Мк 9.43-44), и *εἰ* может употребляться для выражения клятвенного отказа («категоричное нет») как семитизм в стиле Септуагинты (Мк 8.12; сравните Пс 7.4-5 LXX). Более того, значение *ἵνα* расширилось. Он используется теперь не только для выражения цели, но также заменяет инфинитив в речитативном смысле (в современном греческом *ἵνα* полностью вытеснил инфинитив в функции дополнения) в функции дополнения к глаголам, выражающим просьбу (Мф 7.12, «хотите, чтобы»; 26.4 «положили в совете взять») или даже в функции подлежащего (Ин 16.7 «лучше для вас, чтобы Я пошел») или приложения (Ин 17.3 «Сия же есть жизнь вечная, да знают тебя»). Нет необходимости перечислять все остальные случаи употребления этих частиц; я ставлю своей целью дать понятие о греческом в эллинистическую эпоху, помочь читателю глубже понять его вариативность.

Вопросительные слова довольно понятны, особенно если предполагается утвердительный ответ. Однако *μή* (или *μήτι*) могут вызывать трудности. Наряду с тем, что оно обычно предполагает отрицательный ответ, оно также может указывать на сильное сомнение. Наглядным тому примером служит отрывок Ин 4.29, в котором Самарянка никак не может говорить: «Это ведь не Христос, да?» По контексту данное выражение фактически подводит к евангелизации города. Поэтому оно явно содержит сомнение. NIV дает правильный его перевод: «Неужели это Христос?».

Данная глава посвящена в основном построению предложений (в составе сложного предложения), поскольку глагольные наклонения относятся также и к ним (как в случае с причастиями и так далее). Греческие предложения легче распознать, чем их еврейские аналоги, благодаря большему разнообразию и специфичности союзов и частиц. Отдельные авторы (Марк, иногда Лука), следуя семитскому обычаю, чрезмерно используют сочинительный союз «и» (*καί*), так что читатель вынужден «воссоздавать» подчинение, опираясь на логический контекст. Павел, наоборот, использует подчинительную связь настолько часто и в такой сложной организации, что в результате почти невозможно понять цепочку его рассуждений (к примеру, Еф 1.3-14 — одно предложение).

Я не ставлю своей целью рассмотреть каждый тип предложения (всестороннее рассмотрение этого вопроса см. Mickelsen 1963:149-53), поскольку достаточно иметь общее представление, и различия между сочинительными и подчинительными союзами выучить довольно несложно. Во многих учебниках по грамматике рассмотрение структуры предложения (в том числе и частей сложного предложения) включает риторические фигуры, но это тема главы, посвященной синтаксису. В данной главе я коснусь двух грамматических явлений: асиндетон и парентеза (вводное предложение).

*Асиндетон* — это опущение союзов между фразами и предложениями. Он часто встречается при перечислении (1 Пет 4.3; 2 Тим 3.2), но может быть представлен в придаточных предложениях (например, отсутствие *ἰα* после императива, как в Мф. 5.24; 8.4) и даже в предложениях с сочинительной связью (Ин 1.23, 26, 29 и так далее). В Евангелиях асиндетон может использоваться как риторическое средство для усиления значимости слов (например, в Мф 5.3-17).

*Парентеза* (вводное предложение) — это отступление на важную тему; оно обычно разрывает цепочку рассуждений и поясняет определенный аспект (во многом напоминает современную сноску). Настоящим знатоком этого приема является Павел. Он настолько широко использует его, что иногда его речь становится запутанной. В переводах такие отступления часто помещают в скобки или отделяют с обеих сторон тире, что значительно облегчает понимание. (Например, длинное рассуждение о язычниках и законе в Рим 2.14-15 или более короткие вводные предложения о благодати и вере в Еф 2.5б, 8б).

Последнее, что необходимо обсудить, — это порядок предложений в греческом Новом Завете. Зачастую организация предложений не вполне соответствует нашему современному мышлению, что приводит к неправильному пониманию. Бикман и Кэллоу рассматривают три главных проблемы (Beekman and Callow 1974:222-28), отмечая, что «нельзя слепо следовать порядку оригинала (в переводе), поскольку это может исказить оригинальное послание в ПЯ (в языке перевода; например, в английском).

Первая проблема возникает, когда лингвистический порядок (фактический порядок предложений (в том числе и частей сложного предложения) в тексте) не соответствует хронологическому порядку (последовательности событий во времени). Это часто можно встретить в таких «ретроспективных эпизодах», как, например, тюремное заключение Иоанна Крестителя (Мк 6.17-18), где последние события являются первыми. Если в определенной культуре «ретроспективные эпизоды» не приняты и, следовательно, непонятны, они могут привести к заблуждению в самой разной степени. Представители такой культуры могут даже счесть, что это Иоанн имел аморальные отношения с женой Ирода.

Еще одним примером служит Евр 10.22: «Да приступаем с искренним сердцем, с полной верою, кроплением очистивши сердца от порочной совести, и омывши тело водою чистою». Действительный порядок является обратным, и каждое утверждение зависит от последующего. Сначала мы переживаем омовение и очищение; затем, как следствие, мы имеем полную уверенность, что только вера обуславливает близость с Богом. И только после этого мы можем приступить к престолу с искренним сердцем. Такую нисходящую последовательность часто можно встретить в Новом Завете. Чтобы правильно понять отрывок, ее нужно распознать.

Вторая проблема возникает, когда лингвистический порядок не соответствует логическому порядку. Такое несоответствие часто можно видеть в отрывках, в которых приводится причина того или иного действия (например, Мк 6.31). В NASB он переведен с греческого буквально: «И Он сказал им: пойдите одни в пустынное место и отдохните немного. Потому что много людей приходило и уходило, и им даже некогда было поесть». Но в NIV высказывания расположены в правильной логической последовательности: «Тогда, потому что так много людей приходило и уходило, и у них даже не было

возможности поесть, Он сказал им: пойдете со Мной одни в уединенное место и отдохнем немного». Особую сложность представляют отрывки в 1 Иоанна, содержащие слова «из сего» (или варианты: «из того», «в том», «по чему» и так далее). Среди комментаторов нет единого мнения касательно того, относится «сего» к предыдущему высказыванию (2.5; 3.19; 4.6) или к последующему (2.3; 3.16, 24; 4.2-3, 13; 5.2). В каждом случае решающую роль играет контекст. Последнему случаю, однако, характерно нарушение логической последовательности, поскольку предложение с «сего» (2.3а: «из того узнаем, что мы познали Его») является логическим следствием предложения с «если» или «когда» (2.3б: «если соблюдаем Его заповеди»). Бикман и Кэллоу (Beekman and Callow 1974:225) называют такую связь «основание-заключение»; то заключение, что мы уверены, что познали Его, сделано на том основании, что мы соблюдали Его заповеди. Можно (в некоторых культурах даже нужно) переделать предложение: «Если мы соблюдаем Божьи заповеди, мы сознаем, что действительно познали Его».

Третий тип структуры предложений можно назвать «отрицательно-утвердительные высказывания». Зачастую текст начинается с отрицательного компонента той или иной пары, что также может вызывать трудности в некоторых культурах. Например, некоторых может сбивать с толку отрывок «не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин 6.38) или возглас в Гефсиманском саду «но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк 14.36). Толкователь должен иметь представление о таких древних идиомах. Прочие семитские типы структур предложений (такие как хиазм, инклюзия) были рассмотрены в предыдущей главе. Хочу лишь дополнить, что в некоторых случаях проповедник (или переводчик) может изменять текстовый порядок в целях ясности. Во многих случаях подробное объяснение семитского стиля может произвести отрицательный эффект. Определяющими факторами являются уровень аудитории и цель послания. В прошлом было популярно связывать грамматическую структуру с особенностями общества. Боман (Boman 1960) и другие пришли к заключению, что для двух языков были характерны следующие различия (полный обзор данного вопроса см. Ваг 1961:10-13):

(а) *Динамичность–статичность*. Иудеи были ориентированы на действие и сосредотачивали внимание на Божьих действиях в линейной истории; греки придавали особое значение размышле-

нию и подлинному, неизменному идеалу, на фоне которого происходит движение, то есть внешнему миру.

- (б) *Конкретность—абстрактность*. В еврейский мысли подчеркивалась реальность воспринимаемого объекта, тогда как в греческой философии объект абстрагировался, отделялся от субъекта и рассматривалось понятие, которое он в себе заключает.
- (в) *Понятие о человеке*. В греческой антропологии доминирует дуализм, согласно которому человек представляет собой бессмертную душу, заключенную в смертное тело; еврейское понятие подчеркивает единство между внешним, видимым проявлением и душой внутри. Кроме того, греки придавали первостепенное значение индивидууму, а иудеи — социуму.

Эти ученые учили, что греческий формирует аналитическое мышление, которое разграничивает состояние и становление, реальное и внешнее, время и вечность, тело и душу, дух и материю, социум и индивидуум. Еврейский носит «тотальный характер» и не признает таких различий. Барр подвергает суровой критике лингвистическую основу таких различий (Вагт 1961: гл. три). Прежде всего, он считает такое сравнение искусственным, так как две лингвистические группы изолированы от широкого спектра древних языков и рассматриваются в отрыве от них. И что еще более важно, эти ученые используют неверный семантический метод, поскольку для выявления различий они прибегают к циклическому рассуждению и затем интерпретируют полученные данные соответственно. Но главная задача — определить взаимосвязь философии и языка в культуре. Иными словами, что на что повлияло? Эти две категории, по его мнению, нельзя так легко смешивать. Проблема состоит в отсутствии правильного лингвистического подхода. Относительное отсутствие абстрактных существительных в еврейском языке, к примеру, не делает его более конкретным; равно как и наличие двух греческих слов для понятия «тело» (в еврейском только одно) не означает, что эллинисты проводили более тонкие разграничения. Такие расхождения связаны только с развитием языка и не имеют никакого отношения к способам восприятия двумя группами объективной реальности<sup>141</sup>.

<sup>141</sup> Барр сам признает, что его критика направлена не столько против самой характеристики, сколько против ее лингвистической базы. Доказательство должно быть построено на теологии библейских книг и греческой философии, а не на особенностях соответствующих языков. Результаты моих исследований подтвердили спра-

На первый взгляд, еврейская грамматика менее содержательна в плане экзегезы, чем греческая. Это объясняется тем, что еврейский язык не такой развитой, как греческий, и поэтому кажется более субъективным. На сегодняшний день существует потребность в фундаментальном учебнике по еврейской грамматике. Гезений-Кауцш в своем пособии делает больший акцент на морфологии, чем на синтаксисе, а грамматика Вильямса представляет собой самый общий обзор. Однако знакомство с вторичной литературой и некоторыми диссертациями вселяет уверенность, что такой учебник уже не за горами. Он, без сомнения, будет радостно встречен всеми серьезными учащимися. Но еврейская грамматика все же является незаменимым орудием, и представление о функциях придаточных предложений или конструкта оказывает значительную помощь в толковании текста. Греческую грамматику использовать сложнее, поскольку многие из нас должны сначала изменить свои прежние ошибочные представления.

Рой Харрис сделал прекрасный синопсис трудностей современной грамматики в своей работе «Языковой миф» (Roy Harris *The Language Myth* 1981:54-85). Он утверждает, что весь процесс зашел в тупик вследствие неправильной методологии, ограниченной категориями, заимствованными из латыни, и оторванной от морфологии, синтаксиса и лексикологии. Это привело к своду «нерушимых правил», которые строго определяют параметры речи без учета того, как люди говорят на самом деле. Это искусственная, нереальная система, которая загоняет правильное словоупотребление в рамки устаревших категорий. Именно так часто поступают в библейской экзегезе: в анализе отрывков на койне применяют классические категории. Кроме того, данная система игнорирует главную истину: узкий контекст является решающим фактором в определении грамматических связей. Грамматические примеры из других частей книги или завета — это не более чем варианты, и читатель должен быть таким же гибким, как и сам текст. Харрис вводит понятие «подсознательное лингвистическое знание», согласно которому динамичное

---

ведливость первого и третьего пунктов, а истинность второго осталась под сомнением. Хотя Ветхий Завет не делает особого акцента на этике, абстрактные качества любви, доверия и так далее представлены в вертикальном измерении (например, в отношении человека к Богу), особенно в поэзии и пророках. Горизонтальное измерение (этика) представлено в зарождающейся форме в литературе мудрости (например, в Притчах). В древнееврейской мысли встречаются элементы как абстрактного, так и конкретного.

«использование» языка его носителями (иными словами, синхроническое или современное, а не диахроническое или историческое использование) служит ключом к развитию грамматических «правил» (С. 75). Этот принцип очень важен, поскольку он дает отдельным авторам Писания право следовать собственным грамматическим правилам. Совершенно неверно утверждать, что в книге Откровения Иоанн «нарушает грамматические правила», или называть ее «наименее литературной книгой Нового Завета» (Zerwick 1963:6). Правильнее сказать, что в книге Откровения намеренно использована грамматика апокалипсической литературы (см. глав. десять), которая была вполне оправдана внутри своего контекста. Так или иначе, читатель должен позволять контексту диктовать окончательное грамматическое решение.

### Экзегетические этапы

Я рекомендую в экзегезе составлять таблицу из пяти-шести колонок. В первой колонке записывают сам текст в той последовательности, в которой его рассматривают в остальных колонках. Во вторую заносят грамматическую характеристику (например, наст. время; действ. залог; импер. 3-е лицо глагола λέω, «говорю»), а в третью — грамматико-синтаксические данные (такие как: подчеркивается длительность действия, «продолжай говорить»). Четвертую колонку отводят для лексического анализа и пятую — для историко-культурного контекста отрывка. И последнюю колонку можно использовать для применения (см. гл. XVI). В процессе работы над отрывком очень важно выделять в нем ключевые моменты для особого изучения. Хотя нам нужно составить представление обо всем отрывке, только некоторые его моменты требуют особого, углубленного анализа (подробный перечень важных моментов в отрывке см. Fee 1983:77-78). Эти моменты вам нужно будет изучить с помощью учебников по грамматике и комментариев, прорабатывая возможные варианты, о которых упоминалось выше. Фи выделяет четыре этапа в принятии грамматических решений:

- (1) ознакомьтесь с вариантами;
- (2) обратитесь за справкой к учебнику по грамматике;
- (3) проверьте авторское использование слова по всей Библии (используйте симфонию);

(4) определите, какой вариант больше всего подходит в данном контексте (Fee 1984:82).

Я бы добавил пятый этап: учитывайте общее синтаксическое развитие и не рассматривайте грамматические единицы изолированно. Всегда важно учитывать общий синтаксический контекст.

На самом деле этот принцип демонстрирует несколько искусственный характер нашей дискуссии. Мы не можем принимать грамматические решения без синтаксиса и синтаксические решения без грамматических результатов. Я рассматриваю грамматику, семантику и синтаксис обособленно не потому, что они не связаны между собой, но потому, что каждый раздел имеет свои характерные трудности и критерии. Для экзегетической спирали характерна взаимозависимая кругообразность, поскольку читатель изучает их одновременно, продолжая двигаться вверх к полному анализу высказывания. Далее приведены три аспекта этого анализа: сначала мы устанавливаем конкретное употребление времени, залога и наклонения глаголов и помещаем полученные данные в общий синтаксический контекст. Затем мы изучаем функцию падежей, предлогов и других служебных слов в контексте всего высказывания. И, наконец, мы соединяем отдельные части высказывания в единое целое, обращая внимание на порядок слов, прослеживаем взаимосвязь отдельных частей и выводим общее значение высказывания внутри его параграфа. Например, среди времен в греческом языке настоящее и аорист вызывают наибольшие затруднения; из всех падежей самыми сложными являются генитив и датив. В еврейском языке конструкт и «перевернутые перфект и имперфект» с союзом *wa* вызывают наибольшие трудности.

## ГЛАВА III

# СЕМАНТИКА

**З**начение лежит в основе коммуникации. Носителями значений являются слова. Однако до недавнего времени семантику (определение значений слов) считали скорее искусством, чем наукой. Лоу (Loew 1982:1-4) отмечает, что только в последнюю четверть века изучению слов и их значений стали отводить важное место в академических кругах. Более того, только в этом столетии она была по-настоящему признана самостоятельной лингвистической наукой. Джеймс Барр в своей эпохальной работе «Семантика библейского языка» (James Barr *Semantics of Biblical Language*, 1961) впервые научно применил лингвистические принципы в библейском исследовании. Результаты были, по меньшей мере, поразительными. До этого ученые полагали, что значение слова можно установить, проследив его историческое развитие (тезис первой изданной книги по семантике, написанной М. Бреалем (Breal) в 1897 году. Сегодня мы знаем, насколько более сложным является раскрытие значения слова. Сильва описывает отчаяние, охватившее его при попытке досконально осветить эту область, «задачу, которую невозможно выполнить в рамках одной книги, не упростив материал» (Silva 1983:9). Насколько более сложно осветить данный вопрос в рамках одной главы?!

Изучение слов, определенно, стало самым популярным аспектом экзегезы. Доказательством тому служат типичные комментарии, построенные на пословном рассмотрении текста. Так же обстоит дело и в обычных колледжах и семинариях, которые отводят непомерное количество времени изучению слов в курсах по экзегезе.

Это особенно справедливо в отношении многих курсов по Ветхому Завету, где кажущееся отсутствие результатов от еврейской грамматики приводит к тому, что профессора отводят центральное место изучению слов как самому важному фактору в экзегезе. Но, как я отмечал в предыдущей главе, грамматика может оказывать значительное содействие, и нельзя рассматривать эти две области обособленно. Сложно установить значение слова, не зная его грамматических связей с другими словами. Если я произношу слово «counter», слушателю совсем не понятно, что я имею в виду. Без контекста в грамматическом предложении слово бессмысленно. И только если я скажу «Look on the counter» (Следите за счетчиком) или «Counter his argument» («Опровергните его аргумент»), слово приобретает конкретное значение.

Большинство современных лингвистов признают решающую роль литературного и исторического контекста, то есть лингвистической и экстралингвистической информации, во всем вопросе о значении (см. Thiselton 1977:75). Иными словами, семантический анализ понятия включает не только синтаксис, но также историко-культурный контекст выражений. Анализ является одним из герменевтических средств и в то же время предполагает применение всех герменевтических средств. Анализируя отрывок, мы не осуществляем данные этапы по отдельности. Скорее происходит постоянное движение по спирали, при котором один аспект (к примеру, грамматика или историко-культурный контекст) информирует другой аспект (к примеру, семантику), после чего сам преобразуется вследствие производимого результата. Но, несмотря на всю важность понимания семантики, поражает то, как мало внимания уделяется этому вопросу. Карсон приводит основные лингвистические ошибки многих современных работ (Carson 1984:25-66), и Сильва сетует:

Чем объяснить тот факт, что даже авторитетные ученые пытаются пролить свет на библейские языки, не принимая во внимание результаты современной лингвистики? Это все равно, что пытаться описать еврейские секты, не ознакомившись со свитками Мертвого моря. (Silva 1983:10)

Дело в том, что нас учат некоторым ошибочным допущениям. И именно этому вопросу посвящена первая часть данной главы. Прежде всего, хочу пояснить, что я не пытаюсь просто установить «правила» семантического анализа. В.П. Олстон (Alston, 1974:17-48)

показывает ошибку так называемой «теории правил лингвистического значения». Олстон утверждает, что такие правила должны отвечать четырем требованиям:

- (1) дифференциальность, включающая критерии правильности или неадекватности высказывания;
- (2) транслингвистическая связь, касающаяся референциальной сути высказывания;
- (3) некругообразность, определяющая действительную структуру, которая может заключать в себе значение;
- (4) пределы, охватывающие все типы речевого поведения (к примеру, утверждение, вопрос, обещание), а не только значение отдельных слов.

Так, каждое такое правило в своей основе должно быть *дескриптивным* (точно отражающим то, как функционирует речь, то есть, что «это есть»), а не *прескриптивным* (предписывающим) (устанавливающим искусственные стандарты, то есть, чем «это должно быть»).

Вслед за Дж.Л. Остином Олстон выступает в поддержку подхода так называемого «иллокутивного акта»\*, то есть определения фактических условий, которые передают значение. Эти условия должны зависеть от культуры и отражать особенности коммуникации отдельной культуры. Это означает, что на всех этапах библейского исследования речевые структуры древней культуры (библейской еврейской или греческой) должны обуславливать семантические принципы (заметьте, я намеренно говорю *принципы*, а не *правила*). В этой главе я сначала проанализирую ранее сложившиеся понятия, которые не действуют, после чего рассмотрю некоторые принципы, которые, на мой взгляд, помогут читателю определять вероятное значение высказываний (не просто отдельных слов) в том или ином контексте.

### Семантические ошибки

В данном разделе я не просто рассмотрю семантические ошибки, но постараюсь сформулировать правильные принципы в рамках каждой категории, которые помогут читателю использовать это средство правильно. Иными словами, наше рассмотрение плавно перейдет к более систематичному изложению методологии во второй части дан-

---

\* Иллокутивный акт — это осуществление одной из языковых функций — вопроса, оценки, приказа в теории «речевых актов» Дж. Л. Остина. (Прим ред.).

ной главы. Конечно, я не смогу исчерпывающе осветить этот вопрос. Но основные трудности, думаю, будут рассмотрены.

1. **Лексическая ошибка.** Распространилось мнение, особенно после появления «Богословского словаря Нового Завета» Киттеля (*Kittel Theological Dictionary of the New Testament*, 1932—1977) и в меньшей степени его ветхозаветного аналога (Botterweck, *Theological Dictionary of the Old Testament* 1970—), что исследование слов может урегулировать теологические споры. К примеру, некоторые всерьез полагают, что выяснение того, обозначает *κεφαλή* «источник» или «власть» в 1 Кор 11.26 или Еф 5.23-24, решит вопрос о роли женщины в церкви и дома. Хотя никто не может определить его значение точно, непомерное количество времени уделяют прослеживанию этого термина в дошедшей до наших дней греческой литературе и слишком мало времени — рассмотрению узкого контекста. Я не выступаю против установления семантической области, но подчеркиваю первостепенное значение узкого контекста. Эту ошибку можно встретить в самых авторитетных работах. Сильва (Silva 1983:23) отмечает слишком большой акцент на исследовании слов в работе Джорджа Найта «“Верные” высказывания в Пасторских посланиях» (*George Knight Faithful Sayings in the Pastoral Letters*, 1968), приводя цитату из критической статьи А. Т. Хэнсона (Hanson) о том, что «в своем скрупулезном исследовании лексикографии выражений, г-н Найт слишком часто за деревьями не видит леса» (*JTS* 1969:719).

Этот чрезмерный акцент на словах в ущерб контексту стал причиной одной из самых серьезных критических статей Барра о «неправомерном привнесении совокупности» (Barth 1961:218). После долгих и упорных поисков многочисленных значений и случаев употребления слова ученому сложно решить, какое из них подходит к данному отрывку. В итоге он начинает вкладывать все или большинство из них (то есть, привносить «совокупность» значений) в этот один отрывок. Но это «неправомерно», поскольку невозможно подразумевать все или даже несколько вариантов значений слова при употреблении его в том или ином контексте.

Возьмем, к примеру, слово *grill*. Вряд ли мы подразумеваем «grill a hamburger» («поджаривать гамбургер»), когда речь идет о «grill» ограды (о «декоративной металлической решетке» ограды), не говоря уже о «grilling a person» (о «допрашивании человека с пристраст-

тием»). Это довольно очевидные примеры, но иногда подобную ошибку допускают при толковании таких малознакомых языков, как библейский еврейский или библейский греческий. Это и послужило причиной критики Киттеля Барром. В поисках теологических понятий, которые заключают в себе термины, статьи неоднократно подчеркивают предпочтение широты конкретике. Барр особо отмечает (Barг 1961:218) статью о *ekklēsia* («церкви»). Хотя данный термин может быть истолкован как «собрание», «тело Христово», «община Царства» или «невеста Христово», это только варианты значений слова *ekklēsia*, но не значение слова в Мф 16.18.

Тисельтон (Thiselton 1978:84) ссылается на точку зрения Найды, что «правильное значение термина — это то значение, которое меньше всего привносит в общий контекст» (Nida 1972:86). Найда имеет в виду то, что самое узкое значение обычно является правильным в отдельных контекстах. Определяющие термины, которые его окружают, радикально ограничивают его употребление. В качестве примера Тисельтон приводит термин «greenhouse» («теплица, оранжерея»). Различные значения «green» и «house» практически не отражены в сочетании этих слов «green house» (которое само имеет различные значения в зависимости от контекста) или «greenhouse». То же самое справедливо и в отношении *ekklēsia* в Мф 16.18; Деян 7.38 или Еф 1.22-23.

**2. Корневая ошибка.** Это ошибочное предположение, что корень термина и его родственных слов несет в себе основное значение, которое отражено во всех формах и производных этого слова (слов).

Установилось мнение, что в еврейском языке «корневое значение» сохраняется во всех вариантах, образованных путем добавления к корню аффиксов и словообразующих элементов. Следовательно, «корневое значение» может входить в состав фактического семантического значения любого слова или формы, которое можно приписать идентифицируемому корню, равно как и любое слово может дать некоторое представление о значении других слов, образованных от того же корня. (Barг 1961:100).

Эта ошибка тесно связана с этимологией, и многие ученые фактически ставят между ними знак равенства. Однако она имеет два аспекта, которые, на мой взгляд, нужно разграничивать:

- (1) убеждение, что основное корневое значение присутствует во всех производных (корневая ошибка);

(2) убеждение, что историческое развитие термина определяет его современное значение (лексическая ошибка). «Этимология» — это скорее общий термин, охватывающий оба аспекта.

Гибсон отмечает неверное использование сравнительной филологии в исследовании Ветхого Завета (Gibson 1981:20-34). На основании сходства корней ученые скрещивают линии временного типа и применяют отдельное значение к сложному термину или понятию, содержащемуся в документе на родственном языке, но принадлежащему к другой области. Один из упомянутых им примеров (С. 24-28) — это приравнивание *lotan* в отрывках о Ваале (угаритский) к «leviathan» — «левиафан» (*lwytn*) в Ис 27.1, несмотря на отсутствие доказательств связи угаритских текстов конца второго тысячелетия с еврейским времен Исаии.

Барр приводит еще более яркий пример: «хлеб» (*leḥem*) и «война» (*milḥāmāh*); очевидно, что оба слова произошли от одного корня, но маловероятно, что между их значениями прослеживалась связь типа «войны велись за хлеб или хлеб был необходимым провиантом во время войн» (Bag 1961:102; другие ветхозаветные примеры см. Kedar 1981:82-98). Задача состоит в том, чтобы точно определить, что составляет универсальное значение, которое преодолевает временной и языковой барьеры.

Большинство ученых подвергают сомнению существование такого универсального аспекта в области семантики. Однако многие из старых лексиконов (например, *Thayer's Greek Lexicon*) и книги по исследованию слов таких авторов, как Винсент (Vincent), Вайн (Vine), Уэст (Wuest) допускают его существование. Это может приводить к множеству неверных толкований. Например, Тисельтон отмечает лингвистическую связь между словами «hussy» (уст. «домохозяйка», совр. «дерзкая девчонка»; «женщина легкого поведения») и «housewife» (совр. «домохозяйка») и предлагает провести между ними знак равенства (Thiselton 1977:81).

Неправильно также брать сложное слово, разбивать его на составляющие и выводить из них суммарное значение. Лаув решительно заявляет: «Основной принцип современной семантической теории заключается в том, что мы не можем переходить от формы слова к его значению» (Louw 1982:29). В подтверждение данной истины можно привести два известных примера: *ekklēsia* и *paraklētos*. Первоначально термину часто приписывают значение «призванные» верующие,

тогда как в действительности в дошедшей до наших дней греческой литературе слово *ekklēsia* ни в одном месте не имеет такой денотации. Второй термин — основное название Святого Духа в Иоанна 14—16 — состоит из корней *para* («рядом») и *kalēō* («призыв»). Когда-то он действительно имел значение, близкое к значению его корней, «призванный быть рядом и помогать» и использовался в эллинистических кругах в смысле «помощник» или «ходатай». Но это значение не подходит к Ин 14.16, 26; 15.26; и 16.7-8, 13, поскольку оно никогда не используется в таком контексте. Кроме того, семантическое поле не основано на этом корне.

Браун (Brown 1970:1136-37) различает два законных значения (ходатай, посредник) и два незаконных (утешитель, увещатель). Но, по его мнению, ни одно из значений не подходит к Иоанна, и, как следствие, он постулирует, что основное значение термина — единство личности и служения. Дух как «другой Утешитель» есть «другой Иисус», то есть продолжающий Его служение.

Суть в том, что корневое значение, хотя и близкое к семантической области термина, не является «универсальным значением», которое присутствует во всех его производных. Тот, кто изучал греческий язык, знает, что предложный префикс может влиять на основу тремя способами (см. Wenham 1965:55): (1) и предлог, и глагол сохраняют свою смысловую нагрузку (*epagō*, «увожу прочь»; *ekballō* «выбрасываю»); (2) предлог усиливает смысловую нагрузку глагола (*luō*, «развязываю»; *apoluō* «освобождаю»); (3) предлог изменяет значение глагола (*ginōskō* «знаю»; *anaginōskō* «читаю»). Учащемуся трудно догадаться, каким именно способом предложный префикс влияет на сложное слово. Это можно определить только по контексту и словоупотреблению.

Большинство студентов полагают, что корневое, или основное значение термина заключено в определении, выученном в рамках курса по основам языка. Но они выучивают самое распространенное значение, а не корень слова. К примеру, *ballein* означает «бросать», но стандартный лексикон (BAGD) определяет его еще и как «класть», «помещать», «приносить». Очевидно, что последние значения не происходят от «бросать», но являются другими словоупотреблениями. Аналогично, *praxis* означает «поступок» или «действие», но в зависимости от контекста может переводиться как «предприятие», «дело», «состояние» или «ситуация».

Посему основным орудием серьезного исследования слов является не теологический словарь, а лексикон. Для изучения Ветхого Завета я рекомендую лексикон Брауна, Драйвера и Бриггса (Brown, Driver, Briggs, BDB), а для Нового Завета — Бауэра, Арндта, Гингриха и Данкера (Bauer, Arndt, Gingrich, Danker, BAGD). Оба лексикона могут служить и симфониями, поскольку в них перечислены все случаи употребления многих терминов. Самые серьезные студенты могут использовать лексикон Лидделля (Liddell) и Скотта (Scott) для изучения классического греческого языка и Моултона (Moulton) и Миллигана (Milligan) для изучения папирусов. Кроме того, есть прекрасные симфонии Манделькерна (Mandelkern) или Лисовски (Lisowsky) для Ветхого Завета, Моултона (Moulton) и Гедена (Geden) или компьютерная симфония Аланда (Aland) для Нового Завета; Хэтча (Hatch) и Редпата (Redpath) для Септуагинты, Ренгсторфа (Rengstorf) для трудов Иосифа Флавия. Занимающиеся углубленным анализом имеют в распоряжении широкий выбор орудий, облегчающих их обучение. На сегодняшний день готовятся к выпуску аналогичные работы по межзаветной и раввинистической литературе. Студенты, не знающие языков оригинала, могут воспользоваться симфониями Стронга (Strong), Янга (Young) или Крадена (Cruden).

Иногда исследование корней может быть весьма результативным. Как уже отмечалось, некоторые сложные слова сохраняют свое корневое значение. В отрывке 1 Ин 2.1 слово *paraklētos* использовано в своем корневом значении «ходатай»: «...если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая пред Отцем, Иисуса Христа, Праведника». В таких случаях корневое значение существенно облегчает экзегезу. Я уже показал, что нет оснований допускать какое-либо универсальное значение корня. Лаув рассматривает общее или наиболее распространенное значение слова (см. выше) и указывает, что, хотя оно никогда не производит универсальное значение, оно лежит в основе так называемого «потенциального значения» (Louw 1982:33-37). Он определяет его как «значение, которое было бы легко применимо в минимальном контексте, где лишь немного (или ничего) помогает воспринимающему лицу определить значение» (С. 34). К примеру, фермеры и биржевые маклеры по-разному истолковали бы предложение «They had a large amount of stock» (возможны два варианта: (1) У них было много скота; (2) У них было много акций). Но стоит конкретизировать, например, «The stock died» («Скот вымер») или

«The stock averages fell» («Курс акций упал»), и предложения станут понятны всем. В минимальном контексте (с минимумом определений) понимание зависит от того, какое значение является в сознании воспринимающего самым распространенным. В качестве примера Лаув ссылается на статью Л. Гоппельта (Goppelt) о слове *trapeza* («стол») в *TDNT* (том 8). Гоппельт разделит свое рассмотрение на «Общее употребление» (включая этимологию) и конкретные случаи употребления (например, «обеденный стол», «стол менялы».

И, наконец, скажу несколько слов о всестороннем исследовании корней в семитском контексте, проведенном Гибсоном (Gibson, 1981:176-206). Он показывает, что между оригинальным корнем и его «потомками» исключен всякий «имеющий смысл» перенос. Но на низшем уровне происходит семантический перенос между родственными языками, поэтому сравнительное языкознание на семантическом уровне имеет некую ограниченную ценность. Лаув называет это явление «функциональным объектом ссылки».

Между корнями отсутствует «родовая» связь, но если между терминами в двух языках существуют очевидные параллели, в таком случае семантические поля этих двух терминов частично совпадают. Сильва (Silva 1983:42-43; ср. Kedar 1981:98-105) отмечает, что это особенно ценно в исследовании Ветхого Завета, поскольку в нем 1300 *hapax legomena* (слов, которые встречаются только один раз) и 500 других слов, которые встречаются только дважды (из общего словаря, включающего 8000 слов!). Хотя значение многих из них можно узнать из других источников, несколько сот неясных терминов не имеют родственных слов в еврейском языке и отсутствуют в экстрабиблейской литературе. В таких случаях корневой перенос, хотя он может дать только примерное значение, оказывает неоценимую помощь. Например, Сильва отмечает отрывок Иов 40.7: «Взгляни на всех высокомерных, и унизь их, и *hadok* нечестивых на местах их». Арабское слово *hadaka* «удовлетворяет фонологическим соответствиям между арабским и еврейским, и его значение «сокрушать» идеально подходит к контексту» (С. 43). Перенос сделан на основании лингвистических и функциональных параллелей между терминами.

**3. Неверное использование этимологии.** В действительности данная категория включает два первых подраздела, но для удобства я рассмотрел их отдельно. Этимология, по сути, изучает происхождение

термина. Лаув усматривает корни этой проблемы в древнегреческом понятии, согласно которому происхождение значения слова является естественным (возникает вместе с возникновением слова как его неотъемлемая сущность), а не условным (приобретенным) (Louw 1982:23-25). Так, до недавнего времени ученые считали ключом к определению значения слова его происхождение и историю. Это допущение линейного развития стало причиной неправильного использования этимологии, при котором всякое предыдущее употребление слова можно было вкладывать в его настоящее значение.

Фердинанд де Соссюр (Saussure) в своем «Курсе по общей лингвистике», 1915 первым провел различие между «диахронией» (историей термина) и «синхронией» (современным употреблением термина). Он твердо убежден, что «лингвист, желающий понять значение, должен отбросить всякую информацию о том, что его произвело и проигнорировать диахронию ... не принимая во внимание прошлое. Вмешательство истории может только исказить его суждение» (1915:81, в Silva 1983:36). Конечно, Соссюр не отрицал эффективность этимологии полностью; он скорее ограничивал ее рамками ее собственной сферы — истории слов. Поэтому современное употребление, а не только история, может определять значение слова. Примером, который очень часто встречается в литературе, служит слово *nice* («хороший», «приятный», «милый»), происшедшее от латинского *nescius* — «невежественный». Итак, именно современное употребление термина, а не его история, или эволюция, обуславливает его значение.

Ученые долго допускали ошибки в этой области. В качестве примера часто приводят неправильное понимание, связанное со словом *hypēretēs* («слуга»). Баркли (Barklay), как и Тренч (Trench), настаивал, что это понятие произошло от гомеровского *eressē*, «грести». Более того, он утверждал, что *hypo* придавало идею «под», и соответственно выводил значение «гребец на нижней скамье триеры». *Hyperetēs*, таким образом, стало «смирненным слугой». Такое словопроизводство сочетает в себе корневую и этимологическую ошибки, поскольку, согласно Лауву, это значение отсутствует в греческой литературе, современной Новому Завету. В лучшем случае оно весьма сомнительно. Но дело в том, что вокруг такого значения можно построить необычайно интересную проповедь, и от него бывает трудно отказаться. Но, если оно не *истинно*, вправе ли мы рисковать?

Сильва отмечает распространенную ошибку приравнивать греческие слова в Новом Завете к их еврейским аналогам (Silva 1983:56-73). Начиная с Эдвина Хэтча (Hatch) в прошлом веке, многие полагали, что Септуагинта оказала такое огромное влияние на лексикографию Нового Завета, что почти весь его язык превратился в нечто вроде семитизированного греческого. Некоторые часто приписывают терминам в библейском греческом то же значение, что и еврейскому слову, которое данные термины переводят (Turner 1980 подвергается критике за эту ошибку). Но это показывает неверное понимание подлинного положения новозаветного греческого. В предыдущей главе уже отмечалось общепризнанное положение, что Новый Завет написан разговорным греческим. Поэтому связь между Масоретским текстом, Септуагинтой и Новым Заветом очень запутанная. Мы не вправе полагать, что каждое отдельное слово претерпело влияние преимущественно его еврейского аналога. Конечно, такое влияние не исключено; но его степень можно установить только после детального исследования. Как указывает Сильва (С. 72), это справедливо в отношении самой Септуагинты; насколько более справедливо это в отношении Нового Завета, лишь на шаг отстоящего от Масоретского текста.

Тисельтон обращает внимание еще на одну опасность так называемой «мертвой метафоры» (Thiselton 1977:81). Она возникает в тех случаях, когда мысленный образ, который слово заключало в прошлом, уже утратил свое значение. Например, слову *splanchnizomai* («проявить сострадание») придают коннотацию «затрагивать самые сокровенные чувства» из-за наличия *splanchna* («внутренние органы»). Но это метафорическое значение в первом веке уже утратилось. Никогда не следует ссылаться на употребление того или иного термина Гомером или Аристотелем с целью «доказать» или «продемонстрировать» значение этого термина в ветхозаветный период. Эта ошибка может стать анахронической, к примеру, толкование *dynamis* («сила») как «динамит». Как поясняет Карсон, динамит взрывает и разрушает, тогда как Слово исцеляет и животворит (Carson 1984:33). И что еще более важно, современную метафору нельзя использовать как определение; ее можно использовать только как иллюстрацию.

Наилучшее изложение данного вопроса содержится, пожалуй, в работе Дж. Вендрайза «Лингвистическое введение в историю языка»

(J. Vendryes *Language: A Linguistic Introduction to History*) (см. в Barr 1961:109; Silva 1983:46-47):

Этимология дает ошибочное представление о характере словарного состава, поскольку она показывает только его формирование. Слова не используются в соответствии с их историческим значением. Мы забываем — если вообще когда-либо знали — о семантической эволюции, которую прошли слова. Слова всегда имеют *текущее* значение, то есть ограниченное временем их употребления, и *частное* значение, связанное с сиюминутным их использованием. (Курсив его)

Это, однако, вовсе не означает, что этимологию не следует учитывать в исследовании слов, но ее нужно применять очень осмотрительно. Все зависит от того, есть ли в тексте намеренная ссылка на историческое значение. Примером служит использование слова *pararupen* («отпадать») в Евр 2.1. Возможны две метафоры, причем обе найдены в текущей греческой литературе того времени: (1) Кольцо, которое «спадает» с пальца и теряется (Плутарх); или (2) судно, увлечённое течением навстречу опасности. Так как автор использует мореходную метафору в сходном контексте 6.19 («якорь для души»), второй вариант становится несколько более вероятным. Важно то, что как синхроническое, или текущее употребление, так и контекст допускают эту этимологическую метафору.

Еще одно слово, также предмет широкой дискуссии, — *hamartanō*, одно из основных названий понятия «грех». Лаув отмечает, что неверно считать гомеровское значение «бить мимо цели» или «не достичь цели» «скрытым смыслом» термина (Louw 1982:29-30), но Сильва справедливо отмечает, что такая коннотация все же возможна в специфическом контексте, например, Рим 3.23, в котором идею греха можно выразить как «неспособность достичь славы Божьей» (Silva 1983:50). Нельзя строить на этом общее предположение, но отдельные примеры могут стирать этимологическое различие. Это особенно проявляется в библейских каламбурах, или игре слов (см. Gibson 1981:180-81) как в предыдущем примере.

Во всех случаях приоритет отдается синхронической стороне, а диахронические соображения принимаются во внимание, только если текущее употребление и сам контекст допускают исторические ссылки. Они часто встречаются в библейских текстах в силу важной роли традиции и канона. Пророческие книги Ветхого Завета содержат

много намеренных ссылок на Тору, а в Новом Завете часто можно встретить термины в том значении, в котором они использованы в Ветхом Завете или Септуагинте. На этом принципе основано утверждение Леона Морриса о том, что законное значение глагола в страдательном залоге *dicaiousythai* в Рим 3.24 (а также во всех остальных местах) «оправдывать», а не «делать праведным» (Morris 1956:233-35, 259-60). Он частично обосновывает свою точку зрения прямым влиянием Септуагинты на технический язык Павла. Контекст допускает правильность его утверждения. И, конечно, этот принцип еще более справедлив в отношении прямых цитат или ссылок на отрывки Септуагинты. Как мы увидим позднее, основным ключом к пониманию символов книги Откровения служит их происхождение (многие из них взяты из Ветхого Завета).

Изучая историю слова, нужно учитывать большую вероятность семантического изменения, то есть то явление, когда слово с течением времени меняет свое значение. Это неотъемлемое свойство языка. Необходимость в *New King James Version* была вызвана тем, что обычный человек уже не понимал многие термины в переводе, сделанном в 1611 году. Как отмечает Соьер: «Абсолютно недопустимым является предположение, что, поскольку слово имеет частное значение в одном контексте, оно автоматически имеет то же значение в другом, совершенно отличном контексте, датируемом парой тысяч лет раньше» (или позже! Sawyer 1972:9).

На самом деле семантическое изменение имеет существенное значение в исследовании слов, поскольку оно предохраняет от опрометчивого включения в семантическое поле архаичных значений. Наиболее полное исследование данного вопроса проведено Сильва (1983:53-97), который отмечает, что проследить семантическое изменение в Ветхом Завете крайне сложно (вследствие малочисленности небиблейского материала и трудностей в датировании текстов) и преимущественно исследует семантическое изменение от Септуагинты до Нового Завета. В одних случаях семантическое поле может расширяться (как, например, использование *artos*, «хлеб», в значении «еда» вообще); в других — сужаться (как, например, использование *ho pistis*, «вера», в узком значении «христианская вера»). Во многих случаях можно видеть фактическую замену, как, например, в использовании *angelos* для еврейского *mal'ak*, «ангел». Огромное влияние еврейской Библии привело к семантическому

заимствованию, как в случае с заимствованными словами (*abba*, «отче») или структурными соображениями (придание слову *kardia*, «сердце», идеи «расположенный в центре» вследствие влияния еврейского *lēb*). Мы должны знать о таких возможных изменениях, если хотим истолковать письменное свидетельство правильно. Я рассмотрю многие составляющие этой категории (полисемию, омонимию, эллипсис и другие) в следующей главе.

**4. Неправильное использование последующего значения.** Противоположная этимологии ошибка — привнесение в библейский материал более поздних значений. Это происходит, к примеру, когда слово *martys* («свидетель») толкуют в свете значения, приобретенного им во втором веке — «мученичество», или когда «рыбу» из отрывка Ин 21.11-14 делают символом евхаристии на основании того, что ее используют в причастии в более поздней церкви. Описывая процесс толкования теологии отрывка, Кайзер употребляет фразу «аналогия предыдущего Писания» (Kaiser 1981:134-40). Это означает, что мы должны толковать теологический термин не на основании того, что он стал означать позднее, а на основании того, что он означал в прошлом, особенно когда это прошлое значение повлияло на текущее употребление данного термина. Хотя фраза Кайзера имеет широкий смысл и применима не только к рассматриваемому вопросу, он применяет ее, прежде всего, к «использованию определенных слов, которые уже приобрели специальное значение в истории спасения и начали занимать терминологический статус (например, «семья», «раб», «покой», «наследие»)» (С.137).

Этот принцип еще более применим к исследованию слов. Одной из основных ошибок современных методов толкования является тенденция привносить в древние термины Писания значения двадцатого века. Все мы в свое время посещали воскресную школу, где важные теологические истины объяснялись на основании определений, взятых из толкового словаря Вебстера, или пояснений из так называемой расширенной Библии (в которой в скобках даются пояснения важных понятий). Сходной проблемой является тенденция привносить новозаветное значение в такие ветхозаветные понятия как спасение, благодать, милость и истина. Во всех случаях значение должно определяться на основании текущего употребления и контекста. Последующее значение, конечно, нельзя игнорировать полностью.

Канонический подход (к примеру, комментарий Чайлдса (Childs) на книгу Исход) показал, как важно принимать во внимание более позднее толкование того или иного текста. Но оно не влияет на значение текущего текста, но только может показать, как текст или термин позднее применялся в жизни народа Божьего.

**5. Ошибка одного значения.** Иногда мы встречаем такую точку зрения, что еврейский или греческий термин нужно во всех случаях переводить одним и тем же английским словом. Она, конечно, тесно связано с корневой ошибкой, описанной выше. Попытка осуществить этот подход была предпринята в *Concordant Version*. Результаты были просто катастрофическими. Эта ошибка основана на искаженном представлении о языке. Словарный запас обычного человека составляет в среднем 20000 слов; но лингвисты доказали, что в течение своей жизни этот человек выражает словами от четырех до пяти миллионов различных мыслей. Не сложно подсчитать, что для этой цели слова должны использоваться во множестве различных комбинаций и во множестве различных значений. Безусловно, некоторые узкоспециальные термины (например, в естественных науках), могут иметь только одно значение; но не слова в повседневном языке. Этот принцип еще больше усложняется, когда человек в процессе коммуникации преодолевает языковые барьеры. Именно так происходит при изучении Библии. В двух языках не может быть одинаковых средств выражения или способов словоупотребления. Чтобы сказать, к примеру, простую фразу «I will get it» на немецком, нужно сначала выяснить, какой именно из множества возможных немецких эквивалентов слова «get» выразит эту самую мысль. В словаре Касселля (*Cassells' Wörterbuch*) простому английскому слову «get» посвящено две колонки с десятками словосочетаний.

Так же обстоит дело и при переводе с еврейского или греческого. Лаув приводит прекрасный пример со словом *sarx*, «плоть», которое часто переводят буквально (Louw 1982:39-40). Но обратите внимание, что в следующих отрывках это слово имеет различный смысл: Мф 24.12 «не спаслась бы никакая плоть» (ни один человек); Ин 1.14 «и Слово стало плотью» (стало человеческим существом); Рим 9.8 «плотские дети» (рожденные естественным путем); Евр 5.7 «дни плоти Своей» (Его земная жизнь); Рим 8.13 «живете по плоти» (греховная природа); Иуд 7 «ходившие за иною плотью» (сексуальная

аморальность). Вполне очевидно, что английский термин *flesh* («плоть») не может адекватно выражать все эти различные коннотации, и неправильно было бы при переводе использовать *flesh* («плоть») во всех указанных случаях. Как заключает Лаув, «невозможно сказать, что слово *sarx* означает, можно лишь сказать, что оно означает в том или ином контексте» (С. 39-40).

В дальнейшем я буду рассматривать лингвистическое понятие «первичного» и «вторичного» значений, но это явление радикально отличается от «одного значения». «Первичное» значение выступает в качестве «смысловой нити», которая связывает семантическое поле слова (Beekman and Callow 1974:96-97). Но даже такое определение оспаривается, и большинство лингвистов сходятся во мнении, что многие значения одного семантического поля связаны только периферийно (см. ниже). Наличие нескольких значений у одного слова называется специальным термином «полисемия», буквально — «многозначность». Это чрезвычайно важный лингвистический принцип, так как он еще раз подчеркивает, что решающими факторами в определении значения термина являются семантическое поле и контекст.

**6. Неправильное использование параллелей.** Это еще один из самых распространенных источников ошибок. Роберт Кайсэр (Kysar 1970:250-55) в своей статье показывает, что Рудольф Бультман (Bultmann) и Ч. Г. Додд (Dodds) в комментариях на Евангелие от Иоанна (особенно во вступлении) использовали различные источники данных для «доказательства» своих теорий. Ни один из них практически не принимал во внимание параллели, приводимые в качестве доказательства другой стороной. Иначе говоря, они отбирали только те параллели, которые могли подтвердить их предвзятые мнения. Так зачастую происходит и в научных кругах. Вместо всестороннего исследования всех возможных параллелей с целью определить ту, которая *лучше всего* подходит по контексту, ученые избирают только те, которые наиболее соответствуют содержанию их научной работы, и игнорируют все остальные. Кроме того, они часто приводят многочисленные примеры, стремясь поразить читателя объемом. Карсон называет это «словесной параллеломанией, ... перечислением словесных параллелей в каком-нибудь произведении, словно эти голые явления демонстрируют концептуальные связи или даже зависимость» (Carson 1984:43-44). Так часто поступают некоторые

специалисты школы Истории Религий. Стремясь показать эллинистическое, а не еврейское происхождение понятия или термина, они фактически игнорируют свидетельство еврейских источников. Мартин Хенгель (Hengel) во многих своих работах мастерски опровергает многие несостоятельные предположения этой школы.

Важно сознавать относительное значение параллелей. К примеру, изучая использование Павлом слова *dikaioushai* («оправдывать») в Рим 3.24, мы должны учитывать несколько уровней. Во-первых, глагол в страдательном залоге, а не существительное или прилагательное, поистине релевантен. Во-вторых, использование слова Павлом во всем Послании к Римлянам более важно, чем его использование во всех других его Посланиях. В-третьих, использование *dikaion* и родственных слов во всем Новом Завете не говорит о том, как оно использовано в Римлянам. Последние могут только расширить семантическое поле и сообщить возможные значения термина в период ранней церкви. В-четвертых, нужно проверить наличие прямой ссылки или непрямого влияния Септуагинты или Ветхого Завета. В-пятых, нужно исследовать дошедшую до наших дней обширную греческую литературу на наличие других возможных семантических параллелей.

И самое важное, нужно искать настоящие параллели, а не довольствоваться кажущимися или вероятными параллелями. Разницу между ними не всегда легко распознать. Прежде чем принимать решение, нужно изучить все семантическое поле и сопоставить контексты, содержащие возможные параллели. Затем нужно составить список всех случаев употребления термина и определить, в каких именно случаях значение термина больше всего совпадает с его значением в том контексте, который мы изучаем. Всякий отдельный случай представляет собой только возможную параллель, пока не доказано, что он имеет большую степень семантического совпадения (то есть он соответствует библейскому термину на нескольких уровнях), чем другие варианты, даже если эта параллель встречается в той же книге или том же разделе. Нужно помнить, что мы можем произносить одно и то же слово, но уже с другим оттенком значения спустя пару предложений и даже не задумываясь об этом. Павел, к примеру, несколько раз по-разному использует *nomos* («закон») в Рим 5–7 (см. схему в Моо 1983:76). Имеет значение не ближайшая, а самая подходящая параллель. А узкий контекст выступает окончательным критерием в определении правильной параллели.

**7. Дизъюнктивная ошибка.** Зачастую два варианта представляют как взаимоисключающие и вынуждают читателя делать выбор, хотя в этом нет необходимости. Карсон связывает данную ошибку с «предвзятым использованием свидетельств», при котором данные излагаются в таком свете, что читатель вынужден предпринимать шаги, которые данное свидетельство не предполагает (Carson 1984:54-56). В предыдущей главе мы видели такую ошибку в области грамматики, когда призывают сделать выбор между объектным и субъектным генитивом, хотя текст допускает общий генитив. Такую ошибку часто допускают и в исследовании слов. Примером тому служит использование институционального языка сторонниками раннего католицизма. Дело в том, что ранняя церковь была в известном смысле харизматической и свободной, и только в конце первого века в ней сформировался аппарат церковного управления. Поэтому всякое упоминание о «пресвитерах» или «епископах» (как, например, в Деян 14.23; Фил 1.1), по идее, относятся к более позднему периоду, тогда как говорение на языках под водительством Духа (например, 1 Кор 14.26-28) ведет свое начало от ранней церкви. Но такое разделение неправомерно, поскольку харизматическая свобода и институционализм не являются дихотомическими. Хорошей параллелью была иудейская синагога, которая имела свободу и вместе с тем церковную власть.

**8. Словесная ошибка.** Еще одной серьезной ошибкой является неспособность учесть наряду со словом понятие, то есть другие способы, которыми библейские авторы могли сказать то же самое. Это, естественно, включает синонимы; одной из целей *New International Dictionary of New Testament Theology* было исправить эту основную ошибку в *TDNT*. Но, как отмечает Мозес Сильва, даже в *NIDNTT* «группировка близких по значению терминов в действительности не доказывает, что авторы принимали во внимание лингвистическую теорию; она служит только для удобства. Ср. мой обзор в *WTJ* 43 (1980-81), 395-99» (Silva 1983:21n).

Если мы ставим своей целью проследить теологию слова или фразы, мы не вправе ограничиваться изучением случаев употребления только отдельного термина. Это поможет определить семантическое поле отдельного термина, но не раскроет всю глубину авторской мысли или библейского учения.

Никто из нас не использует в точности те же самые слова, чтобы описать свои мысли. Наоборот, мы употребляем для этого синонимы и другие фразы. Поэтому поистине полное описание должно включать близкие по смыслу термины и фразы. Методология этого процесса будет рассмотрена в следующем разделе. На данном же этапе я хочу отметить то, как опасно пренебрегать этим подходом. К примеру, рассматривать духовную сферу и концентрировать внимание на *pneuma* в корне ошибочно. Тисельтон (Thiselton 1977:91) исследовал это понятие и составил список близких по значению терминов: ветер (к примеру, *anemos, lailaps*), дух (*sōma, sarx, psycho*), средоточие эмоций или интуиции (*kardia, etarachthō*) и некоторые другие категории. Мы проявим необъективность, если проигнорируем отрывки на ту же тему, в которых использованы синонимичные термины. Чтобы определить все термины и фразы, выражающие то или иное понятие, нужно применить метод семантического поля (см. ниже).

**9. Игнорирование контекста.** Это, так сказать, основная ошибка, которая включает все остальные и приводит к их появлению. Например, когда диахроническую историю термина считают важнее контекста, этимологии ошибочно приписывают формирующую роль в значении. Как уже отмечалось, контекст и текущее семантическое поле слова — это два аспекта синхронического подхода. Игнорирование контекста является, пожалуй, самой распространенной ошибкой, поскольку большинство комментариев построено по пословному принципу, который, как правило, изолирует каждое слово от окружающих его остальных терминов и в результате не может собрать все послание текста и рассмотреть его как единое целое.

Например, Фил 2.7 *heauton ekenōsen* (в англ. переводе «освободил Себя», «лишил Себя») стал предметом широкой дискуссии, построенной вокруг кенотической теории, а именно, «лишил» ли Христос Себя Своей божественности. Традиционная евангелическая точка зрения такова, что Христос лишил Себя преимуществ и славы божественности, но не Своей божественной природы (сравните 6 ст.; см. Lightfoot). Но, как отмечает Хоторн, такой подход игнорирует контекст (Hawthorne 1983:25-86). В контексте отсутствует дополнение в генитиве, показывающее, чего именно «лишил Себя» Христос. И в свете этого лучше признать непереходный характер глагола.

В семантическом диапазоне контексту лучше подходит другое значение — «уничжил Себя», «сделался ничем». Такое значение больше подходит в качестве перехода от «не почитал хищением быть равным Богу» к «приняв образ раба», а также в качестве параллелизма к «смирил Себя» в стихе 8. Должное внимание к контексту устраняет необходимость оспаривать принципы кенотической школы, используя их собственные методы.

## Основы теории семантики

**1. Значение.** Эту главу поистине можно считать центром всей книги. У каждого, кто изучает эту работу, возникает один главный вопрос: Что нужно предпринять, чтобы раскрыть библейское значение более точно? Но попутно возникают и другие вопросы. Например, что такое «значение»? Мы уже провели различие между авторским исходным значением (по сути дела единственным значением), и тем, что текст «означает» для каждого из нас сегодня (множественное значение, зависящее от значимости текста для нас в той или иной ситуации). Однако мы еще не определили понятие «значение».

Отметим важное общепринятое положение в семантике: значение не является неотъемлемым содержанием слов. Вопреки распространенному взгляду, термины сами по себе не несут значение. Некоторые термины и в самом деле могут создавать в уме некий словесный образ. Например, «яблоко» или «дом». Но они передают это значение как часть предложений или «речевых актов» и зачастую вообще не несут этого конкретного значения. Например, в термине «*pineapple*» («ананас») или предложении «*His suggestion housed several different ideas*» («Его предложение *содержало* несколько различных идей»).

Итак, значение слова не является неотъемлемым. Как отмечает Ульман, словари создают впечатление, что слова по своей природе заключают абстрактный смысл (Ullmann 1964:39). Но в действительности слова — это произвольные символы, имеющие значение только в контексте. В любой языковой системе они функционируют на основе сложившихся традиций и практического употребления. Их нужно изучать дескриптивно (как они на самом деле употребляются), а не прескриптивно (согласно устоявшимся правилам). Согласно рабочему определению Найды, значение — это «ряд связей, обо-

значенных словесным символом». Он также добавляет, что слово следует понимать как «знак или символ того или иного значения» (Nida 1975:14). Аналогично, Кедар начинает свое исследование с утверждения, что речь — это в основе своей «система символов» (Kedar 1981:9). Другими словами, отдельный термин не является основной значимой единицей. «Как убедительно показали Соссюр и Витгенштейн, значение слова зависит не от того, чем оно является само по себе, а от его связей с другими словами и другими предложениями, которые составляют контекст» (Thiselton 1977:78-79).

Теорию значения можно проиллюстрировать многими способами. Отметим употребление *peirasmos* в Иак 1.2 и 1.12-13. Само по себе слово имеет не единственное, а потенциальное значение. Это только символ. Но при помещении в контекст его значение обусловлено взаимосвязью в предложении. Эти отрывки демонстрируют явное изменение значения. В 1.2 *peirasmos* ясно означает «испытание»\*, ниже определенное как «испытание веры» (3 ст.), которое принимает множество форм (2 ст.). После обсуждения вопроса о молитве и сомнениях (5-8 ст.), а также о бедности и богатстве (9-10 ст.), Иаков возобновляет начатую тему в стихе 12, особо акцентируя внимание на идее «перенесения испытаний» (сравните 3-4 ст.). В стихе 13, однако, значение переключается на другой аспект семантического поля — на «искушение». Этот едва заметный переход вызван утверждением «Бог меня искушает» и подводит к обсуждению взаимосвязи искушение-грех-смерть (14-15 ст.). Значение не было неотъемлемым в *peirasmos*, но было дано ему его контекстом; без контекста термин имеет только потенциальное значение.

**2. Смысл и референция.** Большинство из нас знакомы с референциальной теорией значения<sup>11</sup>. Эта теория постулирует прямую связь между словом как символом и предметом как референтом. Но дело в том, что слова не всегда «называют» объекты реальности. Как отмечает Гилберт Райл:

Если бы каждое отдельное слово было названием, тогда предложение, состоящее из четырех слов, скажем, «три — это простое число», должно было быть списком из четырех объектов, названных этими

\* В русском переводе «искушение». (Прим. переводчика).

<sup>11</sup> Более подробное обсуждение см. Gibson 1981:47-96; Nida 1964:70-99; Louw 1982:50-60; и Thiselton 1978:1127-29.

четырьмя словами. Но такой список, как «Платон, Аристотель, Аквинский, Локк, Беркли» не является предложением. ... Значение всего предложения нельзя разложить на ряд предметов, обозначенных входящими в его состав словами, при условии, что эти слова вообще обозначают предметы. Так, понятие «иметь значение», по меньшей мере, частично отличается от понятия «обозначать» (Ryle 1963:133; в Сильва 1983:106).

Сильва внес поправку в такое функциональное представление о языке, отметив тот факт, что некоторые слова действительно имеют прямую связь с материальными объектами (в библейском исследовании — с теологическими понятиями). По утверждению Райла, это справедливо в отношении имен собственных, и иногда в отношении специальных и полуспециальных терминов. Например, *nomos* (закон) или *hamartia* (грех). Но мы уже отмечали вариативность слова *nomos*. В. Гюнтер обращает внимание на тот факт, что в Септуагинте «в пределах двух слов, *hamartia* и *adikia*, представлен весь диапазон еврейских слов, обозначающих вину и грех», и что в Новом Завете этот термин и его родственные слова используются «как самое полное выражение всего, что противостоит Богу» (Günther 1978:577, 579). Одним словом, даже в употреблении этих полуспециальных выражений прослеживается определенная вариативность. Сильва справедливо отмечает, что нужно различать специальные и неспециальные термины; но я поспешу предупредить, что между ними нет четкого различия<sup>[2]</sup>. Такие полуспециальные термины, как *nomos*, могут быть использованы нереференциально, например, как «правовые принципы» в самом общем смысле. Понять данную истину поможет схема (см. рис. 3.1), составленная Сильва (Silva 1983:107).

Мы можем исследовать полностью и преимущественно референциальный термин посредством метода, называемого лингвистами «слово и предмет» (согласно *TDNT*). Этот метод предполагает тождество между словом и «предметом», к которому оно относится, и дает точное определение референта. Но далеко не все слова можно

[2] См. также Gibson 1981:42-44, 165-75, где он опровергает абсолютное различие между смыслом и референтом, на котором настаивает Кейрд (Caird 1982:9). Гибсон утверждает, например, что имя собственное все же имеет некоторый смысловой аспект, а сказуемое имеет референта. См. также Nida 1964:70-82, где он применяет более динамический подход к референциальному значению, который, по идее, включает наш смысл и референт. Гибсон призывает к более строгому употреблению терминов.

Полностью референциальное значение	Преимущественно референциальное значение	Частично референциальное значение	Нереференциальное значение
(Платон)	(закон)	(холод)	(красивый)

Рис. 3.1. Схема степеней референции (по Сильва).

исследовать таким способом. К тому же, данный метод допускает много просчетов. Карсон, например, высказывает предостережение от «ложных допущений в отношении специального значения». Он имеет в виду то явление, когда человек делает предположение о содержании специального термина (например, «освящение»), не позволяя контексту определить его (Carson 1984:45-48). Что касается «освящения», такие отрывки, как Рим. 6 или 1 Кор 1.2, приравнивают его к моменту оправдания, а не к процессу духовного роста. Иными словами, даже в отношении специального термина решающим фактором в определении значения является контекст.

Известный треугольник Огдена и Ричардса (Ogden and Richards, 1923:11; у Silva 1983:103) иллюстрирует основные различия в определении слов (см. рис. 3.2).



Рис. 3.2. Треугольник Огдена и Ричардса.

Как уже отмечалось, непросто установить связь между символом и его референтом. Самое главное — определить различие между смыслом слова и его референцией. Референция — это экстралингвистический фактор, особый объект, обозначаемый данным утвержде-

нием. «Смысл» — это образ, создаваемый в уме понятием, то есть подразумеваемый образ. К примеру, если мы скажем «Корабль — у причала», мы имеем символ (корабль), смысл (большое судно) и референта («Куин Мэри»)\*. Рассмотрим исповедание Петра в Кесарии Филипповой: «Ты — Христос» (Мк 8.29). Символ, «Христос», относится к Иисусу (то есть, как видно по контексту, референтом является Иисус), но его смысл — ожидание евреями Мессии. В большинстве других случаев мы должны рассматривать скорее смысл, чем референта. Абстрактные термины, например, «вера», «надежда», «любовь» подходят только к этой первой категории. Прослеживая ветхозаветные термины, касающиеся спасения (см. Sawyer 1972), мы имеем дело со смысловыми связями. Поэтому в предстоящем обсуждении я остановлюсь главным образом на смысле.

**3. Структурная лингвистика.** Смысл термина зависит от его функции в большем лингвистическом отрезке — предложении. Этот принцип лежит в основе структурного (не структуралистского; см. главу шесть) представления о языке. Соссюр также построил свою систему на различии между синтагматической или парадигматической связями. Первая является линейной и определяет связь слова с другими терминами, которые окружают его в речевом акте. Примером служит взаимосвязь понятий в высказывании «Бог есть любовь». Парадигматическая связь является вертикальной или ассоциативной. Она рассматривает другие термины, которыми можно заменить термин, содержащийся в высказывании, например, синонимичные слова. Вместо «любовь» можно сказать «сострадательный», «милостивый» или «милосердный». Оба аспекта связаны с ключевым экзегетическим вопросом: почему? Почему автор выразил свои мысли посредством именно этого ряда связей? Это приводит к ряду вопросов, начинающихся со слова «какой»: Какие ограничивающие отношения термины имеют между собой? Какие еще термины подходят для описания авторских мыслей? К какому большему семантическому полю (ряду значений) принадлежат эти термины, и какое значение оно привносит в авторскую мысль? В библейском исследовании это вовлекает нас непосредственно в теологическую сферу.

---

\* Queen Mary — пассажирский лайнер серии «Queen» компании «Cunard». Спущен на воду в 1934 году; в 1967 году продан американскому консорциуму и переоборудован в плавучую гостиницу. (Прим. переводчика).

В правильном исследовании слов нужно учитывать оба аспекта. Например, отрывок «любовь Божия» в Рим 8.39 является частью гораздо большей структуры — утверждения о невозможности отлучить дитя Божье от Его любви (38-39 ст.). Нельзя понять данную истину, если не учесть все высказывание, частью которого является отрывок. Кроме того, нужно учесть, что он составляет намеренную параллель к отрывку «Кто отлучит нас от любви Христовой» в стихе 35. Здесь мы видим сочетание синтагматической и парадигматической связи (ср. 26-27 ст.), поскольку весь триединый Бог оберегает нас. Исследуя понятие любовь, полезно исследовать такие параллельные понятия, как *hesed* (милость) и всемогущество (в силу акцента на неотлучности). Это родственные понятия, которые не только проясняют рассматриваемое понятие, но и сделают его более рельефным. Более подробно данный вопрос будет рассмотрен ниже.

В этом разделе я ставлю своей целью показать, что термины имеют значение только в составе большей структуры. Конечно, «любовь Божья» как специальная фраза, безусловно, имеет значение; но его лучше назвать «потенциальным значением». В предыдущей главе мы уже использовали это понятие при рассмотрении генитива. Эта фраза *может* обозначать многое: «Бог любит меня»; «я люблю Бога»; «Бог есть любовь» и так далее. Я могу знать, что она *действительно* обозначает, только если рассмотрю ее в составе большего контекста, к примеру, Рим 8.39. Кроме того, значение высказывания не является суммой значений отдельных слов, входящих в его состав (такое впечатление создают многие комментарии); это целостное послание, производимое словами в их взаимосвязи друг с другом. Проследите различие между «я помогаю мальчику» и «мальчик помогает мне». Значение каждой из этих фраз — никак не совокупность отдельных значений, а целостное послание. Каждый термин является частью целого, и изменение одного термина или его связи с другими терминами повлечет за собой изменение целого.

**4. Контекст.** Я подчеркивал важность контекста на протяжении всей книги. Теперь я хочу раскрыть его взаимосвязь с семантикой. Сильва резюмирует общепринятую аксиому относительно важности контекста, приписывая «ему *предопределяющую* функцию; то есть контекст не только помогает понять значение, он фактически *создает* значение» (Silva 1983:139; курсив его). В первой главе мы отмечали

два аспекта контекста — исторический и логический — с целью описать пролегомены к серьезному исследованию Библии. Теперь мы рассмотрим еще два его аспекта, которые, следуя лингвистической традиции, назовем литературный и ситуативный.

Сойер называет литературный контекст «лингвистической средой», которая связывает семантику с несколькими понятиями, которые будут рассмотрены позднее, а именно с синтаксисом и жанром (Sawyer 1972:19-28). В своем исследовании Сойер концентрирует основное внимание на стилистике, то есть, на классификации семантических единиц на основе сходных типов выражения. Это поистине важнейшая область лингвистического исследования, поскольку она доказывает, что разные авторы (равно как и каждый жанр — см. главы 6—12) используют язык по-разному. В то же время в каждом языке есть определенные стилистические предпочтения (идиомы, способы изложения), которые часто обуславливают выбор слов. Эти два стилистических фактора действуют в противоположных направлениях: индивидуальный стиль производит множество средств выражения, культурные нормы согласуют средства выражения. Изучающий Слово должен иметь представление об обоих факторах и выяснить, какой из них задействован в контексте.

Это особенно важно в изучении вопроса синонимов (см. ниже). Предваряя его изучение, рассмотрим использование Павлом терминов *ginōskein* и *idenai* — два основных слова для понятия «знать». Бердик прослеживает их употребление и заключает, что в большинстве случаев (90 из 103 для *idenai* и 32 из 50 для *ginōskein*) Павел придерживается классического различия между *idenai* как уже приобретенное знание (характеризующееся уверенностью) и *ginōskein* как процесс получения знаний (Burdick 1974:344-56). Сильва, однако, подвергает такие результаты сомнению, утверждая, что *idenai hoti* — это традиционный язык, на котором не следует настаивать (Silva 1983:164-69). Употребление слов Павлом продиктовано больше стилистическими причинами (Silva 1980 называет это «лексическим выбором»), чем классическими различиями, и поэтому эти два термина в посланиях Павла часто выступают синонимами.

Гирш (Hirsch 1976:50-73) ставит под сомнение тот факт, что стиль и синтаксис обуславливают значение. По его мнению, синонимичные идеи могут быть выражены в различных стилистических формах, к примеру, в действительном («Я ударил по мячу») или

страдательном залоге («Мяч был ударен мною»). Но его доводы не убедительны по двум причинам. Во-первых, он тщательно подобрал пример в доказательство своей позиции. Но на самом деле лингвисты принимают этот факт во внимание. Мы должны изучить контекст и выяснить, акцентирует ли страдательный залог внимание на «мяче», а действительный — на акте удара. Но, как мы видели, при выборе других стилистических средств стиль оказывает более непосредственное влияние.

Во-вторых, Гирш выступает против детерминистической позиции, согласно которой стиль формирует значение. На мой взгляд, стиль является *одним из* ключей, а не *единственным* ключом к определению значения. Это один из многих факторов, которые нужно учитывать при изучении того, что привносит слово в структуру предложения. Поэтому возражение Гирша справедливо призывает не преувеличивать важность стиля, но вместе с тем оно не применимо к более утонченной позиции.

Ситуативный контекст определить сложнее, поскольку он предполагает воссоздание исторической ситуации, положенной в основу поверхностного контекста отрывка. Мы подробно остановимся на этом вопросе при изучении историко-культурной экзегезы (глава пять), но его также нужно рассмотреть во взаимосвязи с семантическим исследованием. Я отмечу определенные сложности в понимании произнесенного в прошлом (см. приложения один и два), но лингвисты, по меньшей мере, не считают его невыполнимой задачей. Исторические документы помогают воссоздать не только значение слов, но также события и ситуации, которые легли в основу многих древних документов. Более того, эти ситуации сами определяют значение. К примеру, повеление «исповедовать свои грехи» в 1 Ин 1.9 окружено тремя высказываниями, адресованными аудитории Иоанна: «Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме» (6 ст.); «Если говорим, что не имеем греха» (8 ст.); и «Если говорим, что мы не согрешили» (10 ст.). Существует много толкований этого изречения, но наилучшее из них основано на признании того факта, что Иоанн обращается к своим противникам, сторонникам доктрины морального усовершенствования, протогностикам, чье «познание», по их мнению, превознесло их над грехом. Иоанн призывает читателей осознать свою греховность, исповедать ее и обратиться к «свету» (5 ст.). Тисельтон справедливо отмечает:

Попытка вырвать «утверждения» в Новом Завете [или Ветхом Завете!] из конкретной ситуации, в которой они были высказаны, и рассмотреть их «безотносительно ко времени» говорит не только о плохой теологии, но также о плохой лингвистике, поскольку она приводит к искажению того, что *означает* текст (Thiselton 1977:79; курсив его).

**5. Глубинная структура.** Лаув выделяет поверхностный и глубинный уровни высказывания (Louw 1982:75-89). Это не означает, что он разделяет психологический подход структуралистов; он исходит из чисто лингвистических предпосылок. Поверхностная структура отображает основные грамматические и семантические связи в предложении. Она напоминает современный перевод, такой как NIV, описательный, где это необходимо, но точно воспроизводящий оригинал. А глубинная структура раскрывает подразумеваемое послание. В библейском исследовании это теологическая истина, которую содержит высказывание. Этот принцип основан на трансформационной грамматике Ноама Хомского (Chomsky) — теме нашей следующей главы. Однако он имеет отношение и к семантике. Хомский учит, что в основе поверхностной грамматики всякого высказывания лежат лингвистические трансформации, то есть более глубокое послание высказывания. Но данный принцип представляет определенную опасность, поскольку некоторые, (к примеру, структуралисты) стали занижать важность поверхностного текста и фактически игнорировать его. Однако многие специалисты в области семантики понимают это заблуждение и справедливо отмечают, что поверхностная грамматика регулирует трансформации. Эти два аспекта являются взаимозависимыми частями большего целого.

В качестве примера Лаув использует отрывок Еф 1.7 (Louw 1982:75-76). Поверхностное утверждение: «В Котором мы имеем искупление Кровию Его». Глубинная структура выглядит так: «Бог дарует нам свободу, поскольку Христос умер за нас». Эта трансформация затрагивает не только синтаксис, но и семантику на глубинном уровне. Сначала проводят анализ синтагм и парадигм обеих частей, — «искупление» и «кровь», — после чего их трансформируют в подразумеваемые под ними теологические тезисы. Этому непременно должно предшествовать серьезное экзегетическое исследование. Одним из «побочных продуктов» данного метода является устранение двусмысленных выражений (Thiselton 1977:96). Мы можем

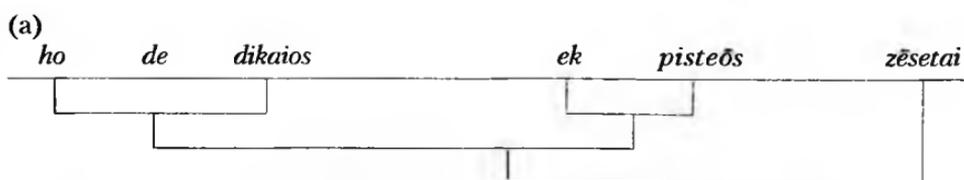
установить глубинное послание, только проработав все возможные варианты толкования.

Данный принцип действует как на семантическом, так и на грамматическом уровне. Например, «Бог любит нас» и «мы любим Бога» — это две возможные глубинные структуры (в следующей главе они будут обозначены как «ядерные предложения») поверхностного высказывания «любовь Божия». Давайте рассмотрим в семантическом исследовании термин *parakaleite* из Евр 3.13. В большинстве переводов он передан как «ободряйте друг друга каждый день», отчасти под влиянием его параллели в 10.25 «ободряйте друг друга, и тем более, чем более видите приближение дня оного» (согласно NIV). Но, как уже отмечалось в данной главе, параллели нужно использовать осмотрительно, проверяя, полностью ли совпадают контексты. В этом контексте *parakaleite* имеет два возможных глубинных значения: позитивное — «ободрять» и негативное — «увещевать». В нашем случае контекст (отличный от позитивного контекста отрывка 10.24-25) «чтобы кто из вас не ожесточился, обольстившись грехом» определенно требует второго значения. Глубинную структуру можно представить так: «Необходимо проверять друг друга, нет ли в ком греха, иначе он обольстит и ожесточит вас».

**6. Синтаксис и семантика.** Найда и Тейбер рассматривают два основных фактора, которые влияют на значение (Nida and Taber 1969:56-63). Это послужит хорошим резюме первой половины обсуждения вопроса структурной семантики. Поразительно, что при наличии миллионов различных мыслей и нашем ограниченном словарном запасе, высказывание далеко не всегда характеризуется двусмысленностью. Значительная степень точности достигается посредством широкого диапазона значений, которые слова принимают в различных контекстах. Первый фактор, обуславливающий значение, — синтаксис, тема следующей главы. Очень важно, какой частью речи выступает слово в предложении: существительным, глаголом или прилагательным. Сравните: «он бросил *камни*»; «его побили *камями*» (возможны различные значения в зависимости от контекста); «у него было *каменное* выражение лица». Значение может радикально меняться в каждом синтаксическом варианте. То же самое часто происходит и с библейскими словами. Всегда нужно выяснять, какое значение привносит термин в значение всего высказывания, а не просто

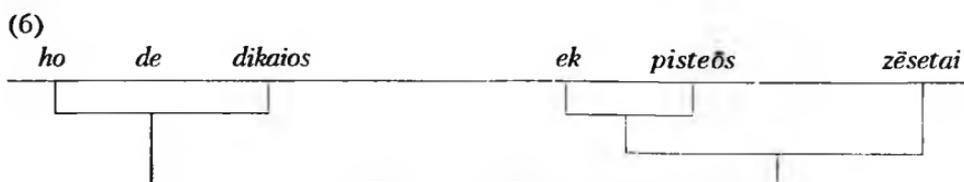
определять, что он «означает» в контексте. Чтобы пояснить данную истину, Тисельтон использует понятие «языковая игра», введенное Витгенштейном (Thiselton 1977:1130-32; 1980:373-79). Слово, использованное в высказывании, является не самостоятельной единицей, а частью более широкой деятельности, связанной с повседневной жизнью. Так, высказывания не имеют единообразной структуры. И поэтому очень важно, чтобы герменевтические правила были гибкими и позволяли синтаксису «говорить за себя», позволяли языку «вести свою игру».

«Семотаксис» — это второй фактор, он отражает влияние окружающих слов. Он довольно сложен по своей сути, так как все элементы поверхностной структуры взаимодействуют друг с другом. Важную роль в этом процессе играют определения (прилагательные, придаточные предложения и так далее). Между определениями и конкретностью высказывания существует прямо пропорциональная зависимость: чем больше определений в высказывании, тем оно конкретнее. Например, «его отец», «отец белокурого юноши», «отец белокурого юноши, который стоит вон там». Однако во многих случаях двусмысленность все же имеет место. Лаув приводит прекрасную иллюстрацию этого явления. Он схематически представил две семотаксические трактовки отрывка Рим 1:17 (Louw 1982:75) — см. рис. 3.3.



= «праведный верою жив будет» (RSV)

= «сделавшийся праведным у Бога верою жив будет» (GNB)



= «благочестивый (праведный) будет жив верою» (KJV, NKJV, NASB, NIV)

= «праведный человек обретает жизнь через веру» (JB)

Рис. 3.3. Схемы отрывка Рим. 1:17 (по Лауву).

Эти два толкования совершенно различны, но оба основаны на допустимых семотаксических связях. На основании более широкого контекста толкователь должен сделать выбор, но принцип семотаксиса помогает понять, что мы имеем дело со всем высказыванием, а не просто с отдельной фразой.

**7. Семантический диапазон.** Переходя от структурных аспектов языка к самим семантическим средствам, нужно решить главную задачу — установить пределы словесного значения в конкретных случаях. Семантический диапазон слова представляет собой список возможных способов употребления слова в ту эпоху, когда был написан документ. Семантический диапазон — результат синхронического исследования. В исследовании Ветхого Завета, помимо результатов сравнительного языкознания (к примеру, угаритские или аккадские тексты), термины можно обнаружить в еврейских надписях и раввинистической литературе. Лексиконы (Koehler-Baumgartner, Holladay, VDB) и симфонии (Mandelkern, Lisowsky, Wikgram) являются основным источником таких данных.

Тому, кто проводит фронтальное семантическое исследование термина, предстоит проследить все случаи его употребления, определить сферу его распространения (например, пророческая литература или литература мудрости), проверить синтаксическую сочетаемость (к примеру, предпочтение определенного предлога) и распределить полученные данные на первичные, вторичные и метафорические значения. Кроме того, нужно детально изучить каждый контекст, поскольку многие допускают ошибки, предполагая первичное значение в том отрывке, который на самом деле требует одного из вторичных значений термина. Небиблейские источники нужно применять осмотрительно, поскольку использование родственных языков часто приводит к этимологической ошибке (см. выше), но параллели при правильном подборе могут пролить свет на многие моменты в исследовании (см. Stuart 1980:120-26; Kedar 1981:70-82).

При исследовании слов Нового Завета нужно тщательно проследживать слово как в греко-римском, так и в еврейском контексте, принимая во внимание его использование у Филона Александрийского и Иосифа Флавия, а также в папирусах. Опять-таки, чтобы провести серьезное исследование, полезно обратиться к первичным источникам, проследить и сопоставить употребление слова в различных

контекстах. Далее нужно проделать то же самое, что и в Ветхом Завете (используя симфонию, например, симфонию Моултона и Гедена или компьютерную симфонию Аланда, устанавливая предпочтения определенных авторов (к примеру, Иоанн предпочитает глагольную форму терминов «верить» и «знать»). Как уже отмечалось, прослеживание этимологии может принести значительную пользу, поскольку многие отрывки намеренно ссылаются на значения Септуагинты или Ветхого Завета. Кроме того, смысл некоторых греческих слов более очевиден, так как они сохраняют предыдущие значения термина.

Стандартный лексикон BAGD, 1979, является важным средством, поскольку он прослеживает не только основную семантическую область термина, но и его происхождение и сферу распространения. Но важно помнить, что лексикон BAGD является дескриптивным и толковательным. Отрывок, относимый в нем к тому или иному значению, — это только предположение, а не установленный факт. Фи отмечает трактовку слова *archontes* («властители») в 1 Кор 2.6-8 (Fee 1983:87-89). В BAGD оно помещено в рубрику «злые духи». Но более внимательное исследование источников позволяет узнать несколько интересных фактов: в Новом Завете для обозначения сатаны используются термины только в единственном числе; форма множественного числа всегда используется в отношении человеческих властителей; употребление формы множественного числа применительно к демоническим силам началось в греческой литературе только во втором веке. Хотя толкование «демонические силы» остается возможным, лично я согласен с теми, кто считает значение «человеческие властители» подлинным значением *archontes* в данном отрывке. Я веду к тому, что мы не должны считать решения BAGD неоспоримыми.

Бикман и Кэллоу рассматривают многозначность слова с точки зрения процесса перевода (Beekman and Callow 1974:94-103). Они рекомендуют студенту исследовать значение слова на трех уровнях. Первичный уровень — это обычное значение, которое слово имеет вне контекста и в большинстве родственных терминов. Например, первичные значения слова *lutroun* были бы «освободить» или «выкупать».

Вторичные значения — это особые значения, ядром которых часто является первичное значение, но они имеют место только в определен-

ных контекстах. Бикман и Кэллоу ввели понятие «смысловой нити», но оно не всегда соответствует действительности. И наглядным тому примером служит *gûah/pneuma*, которое может означать «ветер», «дух», «дыхание» или человека (см. выше). Различные случаи употребления охватывают широкий спектр семантических категорий и не могут быть сведены к общей нити (см. выше в разделе о корневой ошибке). Поэтому эти значения используются не часто. Вторичные значения термина *lutroun* были бы «плата за выкуп», «искупление», «освобождение военнопленного» или «отпущение на волю раба». Первые два значения, конечно, часто встречаются в Новом Завете, но все же только по контексту можно определить, действительно ли подчеркивается плата за выкуп («кровь»).

И, наконец, переносное (метафорическое) значение основано на «ассоциативных связях с первичным значением» (С. 94). (Я рассмотрю этот вопрос в следующей главе в разделе «Риторические фигуры»). Чтобы описать словесный образ, термин используется метафорически. Что касается термина *lutroun*, в качестве переносного значения BAGD приводит его использование в молитве («спаси меня от ...»). Эти категории помогут систематизировать данные, собранные в ходе исследования семантической области термина.

Большинству из нас никогда не придется проводить вышеописанное подробное исследование. У нас не будет достаточно времени, чтобы проследить каждое значение в его оригинальном контексте и реорганизовать полученные результаты в соответствии с современной семантической теорией (как это сделали Барр, Сойер или Кедар). Нам придется ограничиться вторичными источниками, такими как BDB или BAGD. Но зато мы можем использовать их осмысленно. И когда в комментариях или монографиях приводится семантическое исследование и аргументация, мы можем понимать ту степень сложности, с которой авторы оперируют данными. Конечно, у пасторов, миссионеров и ученых смежных областей не будет хватать времени на проведение первичного исследования. Однако, если мы знакомы с теорией, мы можем использовать вторичные средства гораздо более осмысленно и компетентно. Эту главу читатель может использовать на многих различных уровнях. Она может в равной степени послужить серьезному назидательному чтению и написанию фундаментальной монографии. Я не хочу, чтобы создалось впечатление, что она предназначена только для серьезных ученых. Если мы

знаем, как происходит установление семантической области, мы можем правильно применять результаты семантических исследований, проведенных другими. Это также поможет избежать неправильного использования таких пособий, как *TDNT*, *TDOT* или *NIDNTT*, которые не предназначены для детального лексического исследования. Они, безусловно, являются неоценимыми экзегетическими ресурсами, но не дают исчерпывающей информации по вопросу семантического диапазона (*TDOT* является наиболее полным в этом отношении), поскольку они отводят центральное место теологическому значению.

**8. Коннотативное значение.** Найда и Тейбер (Nida and Taber 1969:37-39) называют четыре основных компонента динамичного использования слов в контексте: объект (O), событие (C), абстрактный характер (A) и взаимоотношения (B). Переводчики Библии Уиклиффа и многие другие используют этот ОСАВ комплекс с целью более точно установить подлинное значение, в котором отдельное слово использовано в его контексте, и в качестве ориентира, помогающего подобрать динамичный эквивалентный термин в языке перевода. Конечно, выполнение экзегетической задачи в таком случае займет больше времени; но данный комплекс послужит полезным средством в детальном исследовании ключевых слов, поскольку позволит учащимся проанализировать поверхностную структуру текста гораздо более тщательно.

К примеру, «оправдывать» имеет С-А комплекс значений («объявлять праведным»), «оправдывающий» — О-С-А смысловую нагрузку (объект «объявляет праведным»), и «примирять» — С-В смысловой комплекс (переход к новым взаимоотношениям). Слова категории «объект» или «предмет» называют живых существ и предметы неживой природы и указывают, что в высказывании речь идет о человеке или предмете. Слова категории «событие» обозначают действие и подчеркивают движение как активный процесс изменений в высказывании. «Абстрактный» термин — это, по сути, отвлеченное понятие, которое подчеркивает качественный аспект слова. «Реляционный» термин отражает понятие в его взаимосвязи с другими людьми или идеями и подчеркивает соотношение терминов. В отрывке Рим 1.17 («праведный верою жив будет», см. выше) «праведный» выступает О-А-В термином, поскольку человек в «правиль-

ных» взаимоотношениях с Богом. «Жив» — С-А термин, поскольку глагол выражает действие в предложении и ключевое понятие новой жизни с Богом в Послании к Римлянам (см. 2.7; 4.17; 5.17-18 и другие места). «Вера» — также С-А термин, поскольку он отражает основу праведного «жития» и подчеркивает абстрактный аспект «веры» в Бога.

**9. Парадигматическое исследование: синонимия, антонимия и компонентный анализ.** Этот раздел касается семантического поля понятия, не только возможных значений термина в различных контекстах, но и близких с ним по значению терминов. Огромную важность этого парадигматического метода все больше признают в серьезном исследовании слов. Специальное название первого явления — полисемия (термин, который имеет больше одного значения), а второго — полиморфия (несколько символов, имеющих одинаковое или близкое значение), или синонимия. Найда (Nida 1972:85-86) называет этот парадигматический метод «полевой семантикой» и даже утверждает, что «критическое исследование значения должно основываться, прежде всего, на анализе сходных значений различных слов, а не различных значений одного слова» (С. 85). Это, конечно, несколько преувеличенное представление. Но неоспоримо и то, что синонимы часто игнорируют в семантическом исследовании, меж тем как они очень помогают расширить значение того или иного термина синтагматической или поверхностной структуры. Однако нужно учитывать опасность «чрезмерной экзегезы»: к примеру, с одной стороны возможно преувеличение различий между словом и его синонимами, а с другой — неправомерное соотнесение со словом других слов. Между тем чуткое применение данного метода непременно поможет более глубоко понять значение отрывка и раскрыть библейскую теологию заключенного в термине понятия.

Сильва выделяет три вида синонимов (Silva 1983:120-29)<sup>31</sup>. Преобладающую категорию составляют относительные синонимы, называемые так потому, что они совпадают на уровне смысла, а не на уровне референции. Это означает, что некоторые из различных значений терминов пересекаются. Незначительную категорию составляют абсолютные синонимы (если вообще можно говорить о таком

<sup>31</sup> Об употреблении синонимов в Ветхом Завете см. Gridlestone 1987; и об их употреблении в Новом Завете см. Trench 1880; Berry 1897 или Custer 1975.

явлении), термины, которые совпадают друг с другом на всех уровнях. Но есть еще и термины, синонимичные только в определенных контекстах, так называемые контекстуальные синонимы. Например, *pnēma* («дух») и *psychē* («душа») в 1 Фес 5.23 или *agapaō* и *phileō* («любовь») в Ин 21.15-17.

В библейском исследовании синонимы используют в двух направлениях. Во-первых, если нужно выяснить более крупную теологическую схему, в которой использован определенный термин, мы должны исследовать термины, обозначающие то же понятие, с целью установить более широкое семантическое поле, которое может обогатить конкретное исследование. К примеру, в исследовании слова *proseuchomai* («молиться») в 1 Фес 5.17 мы можем изучить такие сходные термины для молитвы, как *aitēō*, *deomai*, *eucharistia*, *enteuxis* и *iketoria* и посмотреть, как они расширяют и проясняют это библейское понятие.

Во-вторых, можно исследовать синонимы, использованные в том же отрывке и выяснить степень их совпадения. Это зачастую весьма сложно. Используя в качестве примера уже упомянутые синонимы молитвы, отметим отрывок Фил 4.6, содержащий четыре из этих терминов: «Не заботьтесь ни о чем, но всегда в молитве и прощении с благодарением открывайте свои желания пред Богом». Вероятнее всего, Павел намеренно приводит в одном месте столько синонимов, чтобы наиболее полно раскрыть само понятие молитвы, а не говорить о разных аспектах молитвы. В других ситуациях, однако, синонимы близки к параллелизмам (см. главу седьмую о поэзии), то есть основной акцент делается на развитии идей. Гибсон приводит два примера псевдосинонимии, ошибочного принятия слов (или выражений) за синонимы (Gibson 1981:199-206): (1) предположение Линдара (Lindar 1968:117-26), что термины, относящиеся к закону во Второзаконии («законы», «постановления», «заповеди») синонимичны; (2) утверждение Бульзмана, что выражения «увидеть Царствие Божие» и «войти в Царствие Божие» (Ин 3.3, 5) синонимичны. Ни одно из предположений не доказано. Кроме того, последнее имеет под собой скорее теологическую, чем языковую основу. Вполне вероятно, что ни один из примеров не является синонимичным. Найда и Тейбер иллюстрируют относительную синонимичность путем сравнения терминов покаяние, сожаление и обращение (Nida and Taber 1974:66) — см. рис. 3.4.

Покаяние	Сожаление	Обращение
1. плохое поведение	1. плохое поведение	1. плохое поведение
2. муки совести	2. муки совести	2. _____
3. изменение поведения	3. _____	3. изменение поведения

Рис. 3.4. Иллюстрация относительной синонимии у Найды и Тейбера.

Сильва называет второй тип синонимов «смежными связями», или «несобственными синонимами». Такие термины характеризуются некоторым сходством на уровне референции, но не могут быть взаимозаменяемыми. Например, слова «верхняя одежда» (*himation*) и «одежда, плащ» (*chitōn*), очевидно, весьма похожи, но никогда не могут быть полными синонимами. То же справедливо в отношении слов «мужчина» и «женщина», «мальчик» и «девочка». Главный вопрос в том, могут ли два термина заменять друг друга в высказывании, не изменяя при этом его значение.

Третью категорию составляют так называемые «инклюзивные связи». Ее также называют специальным термином «гипонимия» или «семантический домен». Он отображает иерархию отношений между словами (см. Nida and Taber 1974:68-70), то есть выстраивает цепочку значений от общего к частному; например, творение-животное-млекопитающее-собака-терьер-«Бозо». Семантические домены редко используют точно; люди часто произносят «эта собака» в отношении конкретного домашнего животного. Поскольку каждый человек использует компоненты домена по-разному, очень важно устанавливать, как употребляет слово каждый отдельный говорящий или автор, а не приписывать термину большую конкретность, чем есть на самом деле. Окончательным арбитром, безусловно, является контекст. Кроме того, в гипонимии не так просто сделать замену. По утверждению Сильва, «“Цветок” можно употребить вместо “роза” во многих предложениях, ... тогда как “роза” можно употребить вместо “цветок” только в предложениях, в которых не упоминаются другие виды цветов» (С. 127).

Ошибки в данной категории во многом напоминают «неправомерное привнесение совокупности», от которого предостерегает Барр (см. выше). Ученые нередко основывают какую-либо доктрину

на отдельных высказываниях, и особенно отрывках, которые имеют теологическую нагрузку. Примером тому служит отрывок Ин 6.37-40, в котором многие ученые усматривают полностью изложенную доктрину о предопределении, или Деян 2.38, в котором другие находят оформленное учение о возрождении через водное крещение. Нужно помнить, что библейские авторы обычно подчеркивали один аспект общей догмы в зависимости от ситуации. Доктрины нужно основывать на совокупности всех библейских отрывков по тому или иному вопросу. Отдельные термины или отрывки касаются только аспектов большего целого.

И, наконец, позвольте привести схему трех видов синонимов, составленную Найда (из Сильва)— см. рис. 3.5

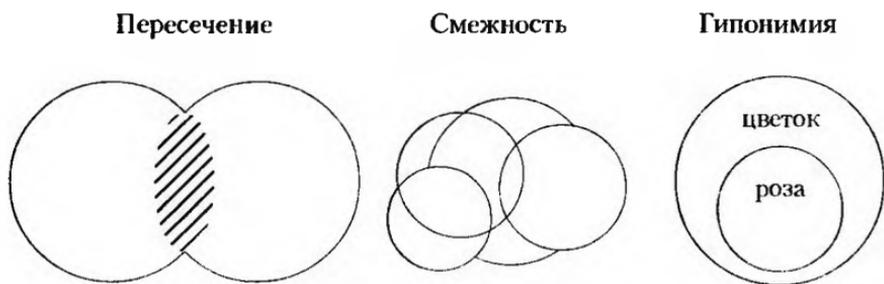


Рис. 3.5. Схема трех видов синонимов (по Найда).

Антонимы относятся к семантической категории оппозиции. Она является употребительной в библейском языке и напоминает еврейскую поэтическую структуру антитетического параллелизма. Ученые расходятся во мнениях относительно подкатегорий оппозиции, но мы можем рассмотреть три вида (объединяя Lyons 1977:1:322ff; Thiselton 1977:90-92; Silva 1983:129-32). Наиболее сильным видом является бинарная оппозиция, черно-белая структура, в которой утверждение одного компонента влечет за собой отрицание второго. Быть холостым значит не быть женатым, принимать значит не давать. Павел строит по принципу контраста Рим 11.6 и Еф 2.8-9: *tē chariti* («по благодати») ... *ouk ex ergōn* («не по делам»). Гимн 1 Пет 3.8 имеет сходный парный контраст: *thanatōtheis men sarki* («умерв-щен по плоти»), *zōpoiētheis de pneumatī* («ожив духом»). Еще одним примером служит так называемый дуализм Евангелия от Иоанна,

представленный парами свет-тьма, восхождение-нисхождение, вышние-нижние и так далее.

Менее сильной по контрастности является относительная или градуируемая антонимия, иерархическая оппозиция, которая сравнивает, но не устанавливает взаимное исключение. Такие примеры, как высокий-низкий, радостный-грустный, хороший-плохой являются сравнительными: «Джордж выше/радостнее/лучше, чем Джон». Тисельтон обращает внимание на антонимическую пару «дух-плоть» у Павла, которая иногда выступает бинарной оппозицией (Рим 8.9, 12), а иногда нет. «С одной стороны, верующие в Коринфе являются в каком-то смысле людьми Духа (1 Кор 2.6-16; 12-14), но с другой стороны Павел отказывается принять их уверенность, что на этом основании они «не плотские» (3.1-4)» (Thiselton 1977:92).

Третий вид — это обратная оппозиция. Например, понятие «покупать» обратно понятию «продавать». Одно предполагает другое. Если Джордж покупает у Джона, ясно, что Джон продает Джорджу. В немецком языке это отношение иногда показано приставкой *ver-*: «покупать» — *kaufen*; «продавать» — *verkaufen*. Обратная оппозиция может зависеть от взгляда; с одной точки зрения, вы «уходите» домой, с другой же — вы «приходите» домой.

Весь процесс парадигматического анализа очень сложен, и если у вас хватает времени на то, чтобы собрать такие данные, полезно свести их в таблицу посредством «компонентного анализа» (термин используют многие ученые, в том числе Найда (Nida 1974)). Его назначение — сопоставить синонимы и антонимы по таблице, которая в семантике называется «компонентами значения», различными категориями, определяющими содержание терминов. Выше мы использовали таблицу для сравнения понятий покаяние, сожаление и обращение. Еще один известный пример приведен на рис. 3.6.

	мужчина	женщина	мальчик	девочка
человек	+	+	+	+
взрослый	+	+	-	-
мужской пол	+	-	+	-

Рис. 3.6. Таблица компонентов значения.

В вертикальных колонках названы члены семантического поля, в горизонтальных — компоненты по которым они классифицированы. Однако данный метод имеет существенные недостатки (см. Carson 1984:50-51; Silva 1983:134-35). Найда сам признает, что применение метода ограничено в основном референциальными или экстралингвистическими категориями. Следовательно, он не применим к структурным значениям, и требует энциклопедического перечисления категорий. Кроме того, данный метод подвержен неверному субъективному применению и ученые, применявшие его, в самом деле, пришли к различным заключениям. Иными словами, он не такой «научный», каким кажется на бумаге, потому что для достижения точности нужен полный охват материала. Однако это хороший способ наглядно представить результаты исследования и применить их более точно.

**10. Двусмысленность и двойное значение.** Как в исследовании синтагматического, так и парадигматического аспектов слов (см. выше), важно учитывать многие виды смысловой неопределенности, иногда намеренной, а иногда, как может показаться, случайной, наверное, вследствие того, что мы не располагаем достаточными данными для толкования авторского значения. Очень важно сознавать этот факт и не приписывать тексту большую точность, чем есть на самом деле. Эта ошибка особенно часто проявляется в «чрезмерной экзегезе» синонимии или антонимии (то есть в преувеличении сходств и различий). Но контекст должен подсказывать, до какой степени термины совпадают или различаются. Как уже отмечалось, под словом «контекст» имеется в виду широкий, а не узкий контекст; контекст, обуславливающий эмфазы и стиль автора во всем произведении. Выше я упоминал о синонимичном использовании терминов *agapan* и *philein* в Ин 21.15-17. Это толкование основано на согласованности узкого контекста (два слова для понятия «знать», два слова для понятия «заботиться» и «овцы» также использованы как синонимы) и широкого контекста (склонность Иоанна к синонимичному использованию терминов; и во множестве случаев он использует *agapan* и *philein* в своем Евангелии как синонимы).

Двусмысленность — это наиболее сложный аспект экзегезы. Это явление особенно характерно для *hapax legomena* или неясных, малоупотребительных аспектов семантической области. Толкователь

теряется в догадках, поскольку ни одно из обычных значений не подходит в контексте, или, еще хуже, подходят сразу несколько значений. Именно вследствие двусмысленности многие ветхозаветные ученые очень часто предлагают внести в текст поправки, и не менее часто без всякого текстового основания. На первый взгляд, Масоретский Текст не имеет смысла в контексте. Но на самом деле он требует совсем немного поправок. Кроме того, с приобретением новых знаний из родственных языков наблюдается тенденция ухода от таких радикальных и субъективных мер. Однако проблема двусмысленности ярче выражена в отношении Ветхого Завета.

Семантик Мартин Джус сформулировал важный принцип: в случае *hapax legomena* или многозначности «наилучшее значение — наименьшее значение ... Он [лексикограф] определяет его как значение, менее всего привносящее в общее послание, выводимое из отрывка, содержащего исследуемый термин» (Joos 1972:257; в Silva 1983:153-54). Из этого следует, что наиболее вероятное значение — это то значение, которое вызывает минимальное изменение в контексте. Сильва применяет данный принцип к сложному использованию *paschō* («страдать») в Гал 3.4: «Столь многое потерпели вы неужели без пользы?» Во всех остальных местах Нового Завета этот глагол имеет свое обычное значение, но вариантное его использование, нередко встречающееся в Новом Завете — «испытывать»; с этим значением текст можно истолковать так: «Неужели вы так много (то есть благословений от Духа) испытали напрасно?» По контексту второе значение во многих отношениях подходит, поскольку в Послании к Галатам о гонении не упоминается. Однако преобладающее употребление данного термина в Новом Завете доказывает правомерность первого. Применяя принцип Джуса, Сильва утверждает, что «нейтральное значение «испытывать» причиняет меньшее нарушение в отрывке, чем «страдать», потому что первое более избыточно — оно более отчетливо подтверждается контекстом» (С. 155). Очевидно, что данный принцип является ценным экзегетическим средством, содействующим структурному методу, рассмотренному в этой главе.

Хорошим примером намеренной двусмысленности в Писании служит известное явление «двоякого значения». Такие выражения необычайно сложно толковать, поскольку сама контекстуальная структура часто является двусмысленной. Известная игра слов

«ветер/дух» в Быт 1.2 — довольно простой пример, но другие примеры гораздо более сложные. Евангелие от Иоанна заслуженно славится широким использованием двойного значения. Возьмем, к примеру, *anōthen gennēthēnai*, «родиться свыше/заново» в Ин 3.3, 7; *hydōr zōn*, «живая/проточная вода» в 4.10-11; и *hypsōthō*, «вознесен (на крест/к Отцу)» в 12.32. Но правомерно ли допускать двоякое значение в обмене репликами между Иисусом и учениками в 1.38-39, особенно в *menō*, которое встречается в этих стихах трижды и может означать «жить» на физической плоскости, но «оставаться» на духовной плоскости? Теологическое использование этого термина (который встречается сорок раз в Евангелии и двадцать семь раз в Посланиях Иоанна, но только двенадцать раз у синоптиков) у Иоанна, где он связывает Отца, Сына и верующего в совместное пребывание (сравните 15.4-10), может допускать такую возможность, но в самом контексте отсутствует намек на нее. Однако предпочтение Иоанном волнующего развития вдоль сюжетных линий, связанных с темой спасения (сравните 1.35-51 с 3.1-15; 4.1-42; 9.1-34) может допускать сотериологическое двоякое значение. В целом, это сложное решение, но, по-моему, в 1.38-39 двоякое значение все же имеет место.

### Заключение:

#### методология лексического исследования

Когда ученые пишут о методе, они зачастую уединяются в своих «башнях из слоновой кости» и обращаются только друг к другу. Я не желаю так поступать; поэтому в самом начале хочу прояснить, что методология будет раскрыта на нескольких уровнях. На верхнем уровне, понятно, находится ученый, который исследует первичные источники, ничего не принимает на веру и упорно трудится, изучая каждый случай употребления термина с целью вывести его семантический диапазон и конкретное значение в контексте. Однако немногие читатели этой книги будут работать на таком уровне, на котором рассмотрение ключевых терминов потребовало бы, наверное, нескольких недель упорного исследования. Большинство из нас будут работать на более простом уровне. Занятый пастор не может потратить больше часа на исследование отдельного слова и, как правило, тратит на него даже меньше времени. Обычный верующий, равно как и пастор или миссионер, определенно, будет опираться на вторичные источники (комментарии, книги по исследованию слов и тому подоб-

ное). Им полезно будет ознакомиться с данной методологией, даже если они никогда не будут работать в соответствии с этими различными этапами.

Однако знание правильной методологии необычайно важно, поскольку студент богословской семинарии захочет узнать, действительно ли комментатор провел надлежащее исследование слова или его заключениям предшествовало лишь беглое изучение происхождения слова. Очень важно понимать на всех уровнях библейского исследования, как определять семантический диапазон слова и сводить его к правильному значению определенного термина в отдельном контексте. Поэтому те, кто работают с вторичными источниками, могут проверить, выполнил ли комментатор свою «домашнюю работу»; если нет, они могут прибегнуть к помощи лексиконов и других книг по изучению слов с целью выяснить подлинное значение слова в этом контексте. Более того, предлагаемая методология поможет понять, как происходит определение значения слова в отдельных случаях и, следовательно, предотвратить неправильное использование слов в проповедях и библейских исследованиях.

1. *Определите ключевое слово в контексте.* Работая над структурой отрывка (см. главу один), мы должны отметить те термины, которые выделяются в контексте и требуют углубленного исследования. Конечно, не всегда просто выяснить, какие именно слова заслуживают дополнительной работы. Большинство из нас, наверное, принимали бы такие решения, исходя из личных предпочтений. Адлер и Ван Дорен утверждают, что «наиболее важными словами являются те, которые вызывают у вас затруднения» (Adler and Van Doren 1972:102). В какой-то степени, это правда. Мы, наверняка, захотим исследовать более углубленно те аспекты, которые мы сами не вполне понимаем. Но в исследовании Писания мы, безусловно, захотим исследовать более глубоко и выбрать наиболее важные слова в отрывке. Фи предлагает четыре важных шага в выделении ключевых слов (Fee 1983:84-85):

а. Определите те термины в контексте, которые имеют «теологическую нагрузку». Если перед вами термины, означающие основные новозаветные истины (такие как «благодать», «Господь» или «спасение»), то они определенно требуют дополнительного исследования. Распространенной ошибкой является вкладывание в них особого

смысла в отдельном контексте на основании их употребления в других текстах. Поэтому особенно важно установить именно то значение, в котором они использованы в отдельном контексте.

б. Установите те термины, которые определяют значение отрывка, но могут быть двусмысленными в своем контексте. Фи приводит в качестве примера использование «девицы» в 1 Кор 7.25-38 и «сосуда» в 1 Фес 4.4. Можно привести еще много примеров. Когда термин определяет значение отрывка, но является неясным, отрывок будет зависеть от вашего толкования. Поэтому конкретный термин станет важным ключом к пониманию значения целого и должен быть исследован более углубленно.

в. Нужно изучить те термины, которые повторяются или становятся темами в пределах параграфа. Хорошим примером служит использование «радоваться» в Фил 1.18. В первой половине стиха Павел использует «я и тому радуюсь» в качестве заключения к параграфу. Последняя часть стиха «и буду радоваться» начинает новый параграф, включающий стихи 19-26. Акцент, который Павел делает на радости посреди двух испытаний, описанных в последующих параграфах, показывает, что термин заслуживает особого внимания. Еще одним примером, где «радость» становится ключевой темой контекста, служит Иак 1.2-4. В обоих случаях понятие радости требует дополнительного исследования.

г. Нужно отыскать те термины, которые, возможно, больше влияют на контекст, чем кажется на первый взгляд. Конечно, это можно сделать только после более детального исследования. Однако всегда нужно учитывать, что исследование выявит другие термины, которые будут заслуживать гораздо большего внимания, чем мы предполагали вначале. Фи отмечает использование *ataktos* во 2 Фес 3.6, которое может означать «праздный» в пассивном смысле или «бесчинный» в активном смысле. К этой категории также относятся слова, используемые как полуспециальные термины, но не кажущиеся такими на первый взгляд. Например, на первый взгляд можно не придать особого значения «вере» в Еф 4.13 в выражении «в единство веры». Однако слово «вера» явно использовано как полуспециальный термин, означающий христианскую веру и играет решающую роль в понимании всего выражения. В процессе детальной экзегезы нужно выявлять и исследовать такие моменты.

## 2. *Внимательно изучите контекст, в котором встречается слово.*

Очень важно не упускать из виду контекст на всех стадиях, так как длительный процесс установления семантического диапазона зачастую приводит к тому, что вы погружаетесь в исследование самого слова и можете допустить «неправомерное привнесение совокупности». Сложно тратить много времени на сбор материала и затем выборочно использовать его в контексте. Чтобы проконтролировать эту тенденцию, при сборе данных нужно все время ориентироваться на контекст. Выясните, какую роль играет слово во всем высказывании отрывка и постарайтесь определить влияние на него окружающих терминов.

3. *Определите семантический диапазон термина.* Как уже отмечалось, это предполагает скорее синхронический, чем диахронический аспект значения: учащемуся нужно исследовать то, как слово было использовано на момент написания, а не то, как оно развивалось в более ранние периоды. Это не означает, что этимологию можно игнорировать, ведь, если позволяет контекст, можно обнаружить, что в некоторых случаях автор сознательно использовал прошлое значение на момент написания. Такое явление особенно часто имеет место при ссылке на ветхозаветный отрывок или когда слово «прозрачное» и все еще сохраняет свое прошлое значение. Так, этимология имеет ограниченную ценность, но при случае может сообщить дополнительную информацию о контексте.

При сборе различных значений слова нам нужно сопоставить и организовать их в связанные группы, всегда принимая во внимание различные контексты, в которых было использовано слово. Это важно, поскольку нам предстоит выбрать то значение, которое использовано в контексте, подобном изучаемому отрывку. Нужно стараться определять семантический диапазон как можно более полно, поскольку в библейском контексте возможно использование даже устаревшего или редкого значения. Нужно также помнить, что использование термина в Новом Завете столь же важно, как и его использование в параллельной литературе. Многие новозаветные слова имеют семантическую нагрузку, заимствованную из жизни ранней церкви, а также из эллинистического употребления. В таких случаях нужно всегда учитывать христианское значение, свойственное таким терминам, как «любовь» или «вера».

4. *Определите, подчеркивается преимущественно смысл или референция слова.* Это объединяет в себе предыдущие категории контекста и семантического диапазона. Сильва считает данный момент первым этапом, указывая, что полуспециальный или референциальный термин не поддается структурному анализу. К нему нужен концептуальный подход, наподобие того, который предложен в *TDNT* (Silva 1983:176). Но вместе с тем немногие слова в Новом Завете использованы в узкоспециальном значении, при котором семантический диапазон становится бесполезным средством. На мой взгляд, концептуальный подход все же должен учитывать семантический диапазон и последнее в значительной мере обуславливает значение слова, как в отношении смысла, так и в отношении референции. Таким образом, данный принцип определит то, как используется семантический диапазон, а не то, используется он или нет.

5. *Если термин референциальный, исследуйте его концептуально.* Это предполагает дальнейший сбор синонимов и антонимов с целью вывести теологическую глубинную структуру отдельного термина. Конечно, не нужно вкладывать в термин больше, чем позволяет контекст. Но этот момент контролируется предыдущим решением относительно степени референциальности слова в контексте. Теологическая подоплека слова становится важным фактором в определении общего послания отрывка, и референциальный термин автоматически получает чрезвычайную важность в контексте. Поэтому нужно очень внимательно определять точную степень, до которой подчеркивается специальный или теологический смысл. Методология библейской теологии будет иметь первостепенную важность в таком подходе (см. главу тринадцать) и направлять учащегося в его исследовании. Кроме того, нужно сначала изучить теологию отдельной книги и автора и только потом применять ее к Новому Завету в целом. Здесь нужно сознавать опасность неправильного использования параллелей (см. выше), поскольку ученые зачастую усматривают в отрывке больше смысла, чем есть на самом деле.

6. *Если слово использовано с акцентом на смысле, исследуйте его структурно в его окружении.* В данном случае парадигматический аспект используется по иному, чем в отношении референциального термина, поскольку нам предстоит исследовать синонимы и антонимы с целью определить точные пределы значения термина, которые

предпочел автор. И снова, нужно действовать очень осмотрительно, поскольку вполне возможно субъективно истолковать сходство и оппозицию и в результате приписать отрывку больше смысла, чем позволяет контекст. Так, синтагматическое или контекстуальное исследование всегда будет иметь преимущество над парадигматическим.

*7. Проработайте семантический диапазон с учетом авторских предпочтений и узкого контекста.* На основании сходного контекста выберите тот аспект семантического диапазона, который больше всего соответствует использованию термина в том отрывке, который вы исследуете. Отметьте коннотативный аспект: относится термин к категории объекта, события, абстрактного значения или взаимоотношений. Это поможет правильно установить связь термина с контекстом и позволит точнее выбрать из диапазона группу значений, которые наиболее соответствуют его использованию в контексте. Кроме того, как предупреждает Микельсен, нужно учитывать тенденцию — как с вашей стороны, так и со стороны ваших слушателей или читателей — привнести современное значение в древнее значение (Mickelsen 1963:128-29). Именно авторское исходное значение является первостепенным на данном этапе. Мы не можем кросскультурно преобразовывать отрывок, не определив прежде его значение в оригинальном контексте. Это становится основой динамичного переноса этого значения в наш современный контекст. Хорошее разъяснительное проповедование всегда сочетает то, что он означал и что он означает, и стремится объединить слушателя с посланием Божиим в тексте.

## ГЛАВА IV

# СИНТАКСИС

**С**емантический диапазон термина «синтаксис» имеет как узкую, так и широкую коннотацию. В узком смысле он означает соединение слов в предложении и фактически эквивалентен термину грамматика. В некоторых грамматиках (например, в грамматике Вильямса) слово «синтаксис» включено в их название. В широком смысле синтаксис означает все взаимосвязи в предложении и выступает средством определения значения этого предложения как целого.

В широком смысле синтаксис включает композиционные структуры, грамматику и семантику и служит логическим заключением предыдущих трех глав. Я использую синтаксис именно в широком смысле и поэтому хочу описать в данной главе, как указанные аспекты экзегезы (структура, грамматика, лексическое исследование) можно использовать в сочетании, а не изолированно друг от друга.

Риторические структуры отображают связи между фразовыми единицами и служат основанием синтаксического исследования.

Грамматика изучает связи между отдельными терминами и фразами и поэтому выступает вторым этапом синтаксического анализа.

Семантика изучает семотактические связи между значениями терминов в более крупной поверхностной структуре и служит завершающим «компоновочным блоком» синтаксического анализа.

Общей нитью, связующей все три аспекта экзегезы, является структура. Исследуя композиционные приемы, я обратил внимание

на тот факт, что они образуют структуру, которая сплетает большее целое параграфа в единую канву. Отдельные грамматические решения также основаны на структурном развитии всего высказывания. Итак, мы используем в семантике структурный подход, учитывая то, что слова имеют значение только в составе большего контекста<sup>11</sup>.

Итак, синтаксис имеет структурную основу. Ни один из элементов поверхностной структуры не должен становиться самоцелью. Мы не отыскиваем в тексте только хиазм или кульминацию, субъектный генитив или обстоятельственное причастие. Мы не сосредотачиваем внимание на словесном анализе отдельных терминов, так как значение всего параграфа нельзя свести к одному ключевому термину. Мы стремимся выяснить смысловое развитие и значение всего высказывания. В процессе общения никто из нас не изолирует слова или отдельные высказывания как содержащие значение целого. Мы редко подробно останавливаемся на одной части предложения или параграфа и игнорируем остальное. Наоборот, мы обычно стремимся передать значение посредством всего высказывания, взятого как единое целое.

Недавнее исследование в области теории коммуникации рассмотрело проблему информационной интерференции, те аспекты коммуникации, которые усложняют передачу значения. Двусмысленные или незнакомые термины, грамматические ошибки или недосказанность в процессе коммуникации часто затрудняют, а не облегчают понимание значения. Вот почему коммуникация людей очень часто является неэффективной. Они по-разному определяют термины, неумышленно (или умышленно) уводят в сторону или попросту излагают свои мысли в таком ракурсе, который непонятен слушателю или читателю.

Задача экзегезы состоит в том, чтобы выявить такие коммуникативные просчеты в тексте и попытаться воссоздать авторское оригинальное значение.

Синтаксис сочетает в себе различные аспекты герменевтической задачи и позволяет углубленно исследовать библейский текст с тем, чтобы воссоздать богоданное послание.

---

<sup>11</sup> Дженронд (Jeanronд 1987:121-23) критикует герменевтику евангелических христиан/фундаменталистов как раз по этому пункту. Он не приемлет тенденцию выводить значение на уровне слова или предложения, когда не учитывается его место в целом контексте.

### Библейские трансформации

Многие пытались применить трансформационные приемы в библейском исследовании (см. экскурс в этой главе). Структуралисты доходят до крайности, когда фактически заменяют поверхностную структуру (текст) глубинной структурой (идеи, заложенные в текст). Герхард Гюттгеманс разработал «генеративную поэтику», которая использует «поэтику» в самом широком смысле с той целью, чтобы рассмотреть текст как с позиции исторического образования значения, так и в свете современного толкования (Güttgemanns 1976:1-21). Между тем он определяет *историю* не в ее привычном смысле, а посредством трансформационных правил; по Гюттгемансу, значение исторического высказывания заключено не в его социо-культурном контексте, а в глубинной структуре, лежащей в основе поверхностного высказывания. Самым полезным аспектом его теории является, пожалуй, реструктурирование трансформационных правил в соответствии с принципами теории игр Виттгенштейна. Гюттгеманс наглядно изображает глубинную структуру в виде «дерева игры» — ряда функциональных вариантов грамматической основы поверхностного текста. Когда мы понимаем эти возможные варианты, становится гораздо легче определить лучший вариант, опираясь на структурный контекст (С. 8-11). К примеру, когда мы видим фразу «вера Христова», нам нужно произвести несколько возможных трансформаций, таких как «вера во Христа», «вера, которую дает Христос», «верность Христова». А затем по контексту нужно определить самый подходящий вариант. Применение Гюттгемансом своего метода к конкретным текстам во многом напоминает экзегезу структуралистов, но это шаг в правильном направлении (С. 127-74).

Гораздо удачнее синтаксис определен в работе Юджина Найды и Чарльза Тейбера, разработавших трехступенчатую систему перевода с языка оригинала (ОЯ: еврейский или греческий) на целевой язык (ЦЯ: например, английский). Первый этап — анализ поверхностной структуры в свете ее грамматических связей и словесных значений. Он соответствует нашему использованию синтаксиса или экзегетической методологии. Второй этап — перенос; он служит связующим звеном между языком оригинала и перевода, так как результаты анализа переносятся в язык перевода. И, наконец, полученный материал реструктурируется с тем, чтобы сделать его полностью понятным на языке перевода. Иными словами, мы стараемся

перефразировать идиомы и поверхностную грамматику библейского текста так, чтобы итоговое значение было понятным в современном контексте. Два последних этапа касаются в первую очередь процесса контекстуализации и поэтому будут рассмотрены в последующих главах.

Кроме того, Найда и Тейбер интегрируют грамматические и семантические компоненты в общую синтаксическую задачу. В предыдущей главе уже отмечалось, что только по контексту можно определить, какое из возможных значений семантического диапазона подразумевается в конкретном высказывании. Грамматика и семантика поистине взаимозависимы, так как значение зависит от сочетания этих двух элементов. Именно в этом Найда и Тейбер видят истинное значение трансформационных правил. Как показано на рисунке 4.1, более сложная поверхностная структура разбита на «ядерные предложения» путем «обратной трансформации». По мнению Найды и Тейбера, все языки включают от шести до двенадцати основных структур, которые «трансформируются» в более сложные «поверхностные структуры». Все языки имеют сходные черты на «ядерном уровне», на котором происходит перенос значения. Однако это утрирование реальности (см. ниже), поскольку возможность автоматического переноса такого универсального значения из одного языка в другой маловероятна. Но, тем не менее, понятие «ядерных предложений» необычайно полезно, поскольку позволяет толкователю разбивать высказывания в тексте на эксплицитные и имплицитные пропозиции.

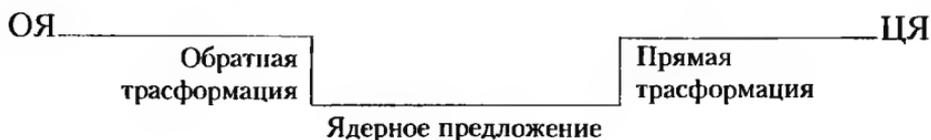


Рис. 4.1. Поверхностные структуры и ядерные предложения.

Ядерное предложение — это главное самостоятельное утверждение в предложении. Предложения можно подразделить на простые и сложные. Простое предложение содержит только одно основное утверждение (например, «по мячу ударили»), тогда как сложное пред-

ложение содержит более одного утверждения («по мячу, принадлежащему мальчику, ударили»). В последнем предложении два ядра: «мяч принадлежит мальчику» и «по мячу ударили». Обратная трансформация сложного предложения предполагает определение каждого самостоятельного утверждения внутри большей поверхностной структуры. Найда и Тейбер иллюстрируют данный принцип на примере отрывка Еф 2.8-9: «Ибо благодатью вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: Не от дел, чтобы никто не хвалился». Они выделяют в этом поверхностном высказывании семь ядерных предложений: (1) Бог явил вам благодать; (2) Бог спас вас; (3) Вы уверовали; (4) Вы спаслись не сами; (5) Бог даровал спасение; (6) Вы не поработали его; (7) Так сделано для того, чтобы никто не хвалился. Этот метод отличается от глубинной грамматики Хомского сочетанием грамматики и лексического значения. Но это сочетание делает его еще более эффективным.

Обратная трансформация предполагает глубочайший уровень семантического исследования. Лаув предлагает следующий трансформационный перевод Еф 1.5-7:

Потому что Бог предопределил усыновить нас Себе через Иисуса Христа. Он совершил это потому, что пожелал так сделать и потому, что это было Ему угодно. Давайте восхвалять чудесную милость, которую Он явил нам. Милость состояла в том, что Он дал нам Своего возлюбленного Сына. Ведь Бог освободил нас именно потому, что Иисус умер за нас. Это означает, что Бог простил наши грехи. Как обильна милость, которую Он нам явил. (Louw 1982:87-88)

Лаув отмечает девять трансформаций в этом отрывке: (1) «усыновление» (C) = «Бог делает нас Своими детьми»; (2) «благоволение» (C) = «Богу это угодно»; (3) «благоволение воли Своей» (C+C) = «Бог желает это сделать, и потому это Ему угодно»; (4) «в похвалу» (B+C) = «это служит похвалой»; (5) «славы благодати Своей» (A+C) = «благодать, которую Он дарует, чудесна»; (6) «искупление» (C) = «Бог искупает нас»; (7) «Кровию Его» (B+C) = «потому что Христос умер за нас»; (8) «прощение грехов» (C+C) = «Бог прощает нам наши грехи/грехи, которые мы совершаем»; (9) «богатство благодати Его» (A+C) = «Он дарует обильную милость». Этот прекрасный пример коннотативного значения (см. С. 84) показывает несомненную важность детального словесного исследования для синтаксической экзегезы.

Сойер предлагает другой пример, на этот раз пример парадигматического (семантическое поле, см. С. 84-87) исследования в синтаксической экзегезе (Sawyer 1972:62-63). Он изучил родственные трансформации, связанные с ветхозаветным языком спасения, и отмечает четыре предложения, вытекающие из одного основного ядра: «Господь спасает помазанника Своего» (Пс 19.7); «спаси меня» (Иер 17.14); «спасусь» (2 Цар 22.4); «Ты соделал рукою раба Твоего великое спасение сие»\* (Суд 15.18б). Первые три утверждения сходны, поскольку выражают идею спасающего Яхве непосредственно. Четвертый пример содержит «номинализацию», при которой глагольный элемент («спасать») заменяется именной конструкцией («великая победа»). При такой трансформации, как правило, опускается подлежащее (Яхве) или дополнение (Израиль). Для нее также характерно отсутствие показателя времени (сравните «наказание мира нашего» в Ис. 53.5 можно отнести к прошлому, настоящему или будущему).

Зачастую поверхностная структура включает в себе более одного ядра, к примеру, «Ты помог рабу Своему победить», «раб Твой победил» и «победа эта великая» в Суд 15.18б. Сравнивая глаголы со значением «спасение», которые описывают заключенное в основу ядро, мы находим оттенки значения, проявляющиеся в различных контекстах и, следовательно, можем более точно и глубоко определить как отдельные значения, так и широкий теологический подтекст.

Второй этап синтаксического исследования — прямая трансформация (см. рис. 15), при которой сопоставляют самостоятельные ядерные предложения с тем, чтобы определить внутренние связи между утверждениями. Конечно, на этом этапе применяют те же самые риторические приемы, которые были описаны в третьей главе, но теперь решениям придают окончательную форму. При индуктивном исследовании нужно составить предварительную таблицу. Она служит ориентиром в детальной экзегезе, где отдельные части тщательно изучаются грамматически и семантически. В результате ядерные предложения снова объединяют на основании композиционных структур в окончательную картину смыслового развития всего отрывка или параграфа<sup>21</sup>. Бикман и Кэллоу приводят трансформацию пропозиций в Флм 4-7.

\* В английском переводе: «Ты дал рабу Твоему великую победу». (Прим. пер.).

<sup>21</sup> Другие примеры см. также Beekman and Callow 1974:342 (по Филимону 4-7); Liefeld 1984:51-52 (по Рим 5.1-11); и в целях сравнения см Louw 1982:84-87 (по Фил 1.3-5).

### Схематическое представление пропозиций в послании Филимону 4-7

Филимону 4-7: «Я был тронут тем, что ты любишь всех святых».

4а	Всегда благодарю Бога	
б	Которому (поклоняюсь)	КОММЕНТАРИЙ о Боге в 4а
в	когда молюсь о тебе	ВРЕМЯ 4а
5а	потому, что слышу	5а-в указывает ПРИЧИНУ (объективную) 4а
б	что ты любишь всех святых	СОДЕРЖАНИЕ слышу в 5а
в	и что ты веришь/доверяешь Господу Иисусу	СОДЕРЖАНИЕ слышу в 5а
ба	(я молюсь)	следует из 4с
б	чтобы (ты мог иметь) все более полное общение (с теми)	6б-с сообщает СОДЕРЖАНИЕ молитвы в 6а
в	кто так же верит/доверяет (Господу Иисусу), как и ты	ИДЕНТИФИКАЦИЯ личности тех в 6б
г	посредством познания (тобой) всякого добра	СРЕДСТВО 6б
д	которое мы (включительно) можем творить	КОММЕНТАРИЙ о добре в 6г
е	с тем, чтобы (мы (включительно) могли) прославлять Христа	ЦЕЛЬ 6д
7а	Кроме того, я имею великую радость,	
б	а также ободрение/утешение	
в	потому, что ты любишь (святых)	ПРИЧИНА (объективная) 7а-б
г	в частности потому, что ты тот, кто упокоил сердца святых, брат.	КОНКРЕТИЗИРУЮЩЕЕ повторное утверждение 7в

Конечно, если выделить ядерные предложения, трансформация становится еще более точной. Например, рассмотрим Фил 2.6.

(Хотя) Он имел божественную сущность	уступка
Он был равен Богу	сравнение
Он не требовал равенства	уступка-контржидание
Ему не было необходимости присваивать Себе равенство	пояснение

Кроме того, Бикман и Кэллоу обобщают связи между утверждениями. Они могут дополнить рассмотрение композиционных приемов в третьей главе (Beekman and Callow 1974:287-312):

Дополнительные связи (которые развивают идею)

1. Хронологическая последовательность (например, Мк 4.28, «сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе»)
2. Одновременность (например, Мф 24.29, «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба»)
3. Чередование (например, Мф 6.31, «что нам есть ...или что пить или во что одеваться»)
4. Обмен репликами, или диалог (например, Ин 3)
5. Согласованное подтверждение (например, Гал 3.29, «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники»)

Ассоциативные связи (которые подтверждают или поясняют идею)

1. Поддержка путем четкого пояснения
  - а. Образ действия (как происходит событие, например, Фил 2.7-8, «по виду став как человек; смирил Себя»)
  - б. Сравнение (например, Иак 1.6, «сомневающийся подобен морской волне»)
  - в. Противопоставление (например, Мф 10.28, «не бойтесь убивающих...а бойтесь более Того»)
2. Поддержка путем сходного пояснения (частично совпадающее содержание)
  - а. Эквивалентность (например, Рим 12.19, «Мне отмщение, Я воздам»)
  - б. Общее-частное (от класса к конкретному случаю, например, Мк 6.48, «подошел к ним, идя по морю»)
  - в. Распространение-сокращение (резюме или риторический вопрос, как например, резюме в Деян 6.7; 9.31; 12.24; Рим 6.12; «станем ли грешить...? Никак»)
3. Поддержка путем аргументации (причинно-следственные высказывания)

- а. Причина-результат (например, Иак 4.2, «не имеете, потому что не просите»)
  - б. Средство-результат (например, Фил 2.7, «уничижил Себя Самого, приняв образ раба»)
  - в. Средство-цель (желаемый результат может не быть достигнут. Например, Мк 14.38, «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение»)
  - г. Условие-последствие (например, Ин 3.3, «если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия»)
  - д. Уступка-неожиданность (полная противоположность ожидаемому, например, Фил 2.6 см. выше)
  - е. Основание-вывод (либо в форме аргумента [как в Рим. 5.9, «будучи оправданы ... спасемся»], либо императива [как в Мф 9.37-38, «жатвы много, а делателей мало; итак молитесь...»])
4. Поддержка путем ориентации (исходные данные или окружающая обстановка)
- а. Время (как в Мк 1.32, «когда заходило солнце, приносили...»)
  - б. Место (как в Мк 1.30, «пришел Иисус в Галилею, проповедуя...»)
  - в. Обстоятельство (сопутствующее действие [как в Ин 19.5, «вышел Иисус в терновом венце»]).

### Перформативный и эмотивный язык

До сих пор мы рассматривали главным образом дескриптивные и когнитивные высказывания, служащие доказательством или сообщающие информацию. Однако это отнюдь не полный перечень высказываний, употребляемых в речевых актах. Очень часто библейское высказывание не только передает виденное или обогащает знание, но также описывает действие. Дж. Л. Остин называет его «перформативным языком», так как он описывает то, что действительно происходит, а не то, что должно или не должно происходить (Austin 1962). Когда Павел произносит «я послал [Тихика] к вам» (Кол 4.8), он говорит Колоссянам то, что он действительно сделал. Когда фараон поставил Иосифа над Египтом (Быт 41.41), он действительно наделил Иосифа этой властью. Как отмечает Кейрд, «Перформативы обя-

зывают говорящего не отступать от своих слов» (Caird 1980:21). Когда Иеффай дал обет вознести на всеожжение Яхве то, что выйдет из ворот его дома по случаю победы над Аммонитянами (Суд 11.30-31), ему пришлось сдерживать свое слово, несмотря на то, что жертвой оказалось его единственное дитя (11.34-39). Когда Анания и Сапфира попытались уклониться от исполнения обета Богу, Петр выступил в роли карающего ангела Яхве, поразившего их насмерть (Деян 5.1-11). Иоанн, в отличие от Павла, делает такие термины, как «верить» или «любить», перформативами только при помощи глаголов (Павел предпочитает существительное). Более того, слова во всем Писании выступают живыми организмами, которые обязывают говорящего поступать в соответствии с ними. Вот почему в Писании так много предостережений от опрометчивого языка (Еф 4.29).

Нужно уяснить еще два аспекта перформативного языка. Остин настаивает на том, что всякое перформативное высказывание зависит от наличия общепринятой или действительной среды (Austin 1962:45). Сегодня нельзя сказать «я пойду в храм и принесу в жертву двух горлиц», потому что это уже невозможно. Примером служит и простое испытание пророка: если пророчество сбудется, значит, оно от Господа (Вт 18:21-22). На основании данного принципа Тисельтон обвиняет Новую Герменевтику в некоем «словесном волшебстве». Дело в том, что ее сторонники рассматривают библейский язык как словесное событие само по себе, тогда как на самом деле действенность Писания зависит от принятия читателем широкого диапазона догматических утверждений (Thiselton 1980:337, 354-55). Это имеет решающее влияние на герменевтику вообще, поскольку в основе многих перформативных высказываний Писания лежит глубинная структура теологических утверждений. И только разобравшись в этой структуре, можно правильно истолковать поверхностное содержание. Иными словами, частью экзегетической задачи является воссоздание библейской теологии (то, что я называю «глубинной структурой»; см. главу тринадцать), заключенной в библейских утверждениях. Например, когда Марк начинает свое Евангелие цитатами из Исх 23.20; Мал 3.1; и Ис 40.3 (Мк 1.2-3), несколько понятий составляют главные принципы его Евангелия — вестник/предтеча, путь, Господь, пустыня. Каждое понятие нужно рассматривать в свете всего Евангелия, чтобы понять послание автора во всей его полноте.

Остин также проводит различие между иллокутивной и перлокутивной\* силой (Austin 1962:99-131). Иллокутивный язык требует ответных действий, а перлокутивный — производит оговоренный результат. В первом случае результат не гарантирован. К примеру, еврейский императив иллокутивный; он призывает к действию. Но пророческое будущее (имперфект) перлокутивное, поскольку «Ты будешь» сопровождается благословениями (если поступают в соответствии с пророчеством) или проклятиями (если не поступают в соответствии с ним). Кейрд приводит интересное дополнение: он связывает последний аспект с библейской доктриной о предопределении, но отмечает, что он отнюдь не сводится к детерминизму, потому что всегда существенно важен ответ на божественный призыв (Caird 1980:23-24). Например, хотя Павел, описывая себя как «избранного от утробы матери» (Гал 1.15-16; сравните Иер 1.5), ссылается на призыв Иеремии, вполне очевидно, что посвящение не реализовалось до тех пор, пока он позднее сознательно не принял этот призыв.

В дополнение к перлокутивному языку нужно также понять важное место эмотивной или экспрессивной речи в Библии. Эмоциональный аспект в послании — неотъемлемая часть его общего значения. Более того, толкователю невозможно постичь истинное значение, если он не принимает во внимание эмоции, невозможно прочувствовать всю глубину и по-настоящему понять отрывок, если он упускает из виду личностный элемент. Это особенно важно для проповедника, которому нужно сначала самому понять глубину текста, а затем донести ее до слушателей, пробудить в них дремлющее стремление к Богу и Его воле, которое было свойственно первым христианам, но зачастую притупляется под тяготами современной жизни.

Выявление эмоциональных структур не представляет сложностей в тех случаях, когда автор использует высоко эмотивный язык. Примером служит утверждение Павла, что отказ женщин Коринфа покрывать головы был постыдным (1 Кор 11.5), стыдным (11.6), неприличным (11.13) и неестественным (11.15), и его заключение, что ни в одной церкви нет такого обычая (11.16). Глубокие эмоции просто переполняют Павла в этом отрывке. Однако во многих случаях

---

\* Перлокутивный акт — это акт, который вызывает целенаправленный эффект воздействия на чувства и мысли воспринимающих речь людей в теории «речевых актов» Дж. Л. Остина. (Прим. ред.)

эмоции распознать не просто. Найда формулирует свою мысль специальным языком: «Эмотивные значения состоят из полярных контрастов с промежуточной градацией множества смысловых оттенков, сосредоточенных вокруг нейтрального положения» (Nida 1964:113). Он имеет в виду то, что большинство слов являются частью большей матрицы между полюсами, такими как хороший—плохой, прекрасный—безобразный, любить—ненавидеть, счастливый—несчастный или желанный—отвергнутый. Большинство из нас выбирают термины посередине, и важно определить, на какой именно термин в промежутке между двумя полюсами пал выбор автора. Чем ближе автор к полюсам, тем более эмоционально окрашенным является его послание.

Толкователь должен провести парадигматическое и синтагматическое исследование эмоциональной окраски. В плане парадигматического исследования он должен выяснить, какое место на такой шкале занимает слово. К примеру, значение слова «радостный» слабее слова «торжествующий», но явно сильнее слова «спокойный», которое, в свою очередь, расположено на шкале выше слов «печальный» и «несчастный». Конечно, фиксированной шкалы не существует, и авторы не всегда используют такой язык с научной точностью. Один автор может использовать слово «радостный» в самом позитивном смысле, тогда как у другого оно имеет почти нейтральное значение. Поэтому нужно всегда обращать внимание на то, как употребляют язык различные авторы. Иеремия и Павел, например, — очень эмоциональные авторы и не скрывают своих чувств. Их языку свойственны эмоционально окрашенные термины. Они часто избирают слова из верхнего или нижнего края шкалы.

Но окончательным арбитром, безусловно, является общий контекст отрывка. Например, хотя слово *macarios* в заповедях блаженств (Мф 5.1-13) можно перевести как «радостный», эсхатологический тон контекста не допускает это значение. Более вероятно, что оно означает излияние божественного «благословения» на тех, кто жертвует ради Царства. Описание этих самых благословений в каждом блаженстве подтверждает правомерность этого значения. Однако под поверхностью присутствует и эмоциональный тон, поскольку испытывающие такие благословения действительно познают радость. Во многих контекстах наличие эмоционально окрашенного языка влияет на целое. Это особенно характерно для пророческих книг.

В самом начале книги пророка Амоса мы встречаем: «Господь возгремит с Сиона и даст глас Свой из Иерусалима ... не пощажу» (1.2-3). Каждый параграф пронизан таким языком, и невозможно не почувствовать ужасный гнев Яхве против социальной несправедливости. Изречение суда («за три преступления и за четыре не пощажу», 1.3, 9, 11, 13; 2.1, 4) адресовано в первую очередь соседним народам, и Израиль может чувствовать себя в полной безопасности и даже испытывать удовлетворение при виде того, как Бог пылает гневом на его постоянных врагов. Насколько более поразителен отрывок 2.6, в котором внушающие страх очи Яхве горят негодованием на сам Израиль. В этом месте язык еще более эмоциональный.

### Риторические фигуры

Образные выражения традиционно рассматривались в тематическом разделе «специальная герменевтика», который включал такие различные темы, как язык (метафора, сравнение), жанр (пророчество, притча) и теология. Однако я считаю такую группировку искусственной и предпочитаю рассматривать лингвистические элементы последовательно по мере развертывания структуры герменевтических критериев. Риторические фигуры включают и грамматический, и семантический аспекты (как мы увидим далее) и поэтому должны рассматриваться как отдельный раздел синтаксического анализа.

Как уже отмечалось (С. 136), фигуры речи составляют третий уровень «полисемии» значения, следующий за первичным (самым распространенным) и вторичным (менее распространенным) значением семантического диапазона. Образные выражения — это выражения, употребляемые в переносном смысле на основании аналогии, сходства, сравнения с целью усилить яркость высказывания. Буквальное значение включает два первых уровня и определяет основную смысловую нагрузку термина. К примеру, слово «крыша» означает верхнюю покрывающую часть дома или другого строения. Риторическая фигура отражает ассоциативную связь между значениями, например «roof of one's mouth» — буквально «крыша рта», то есть «небо».

В Библии мы постоянно встречаем яркие образы, взятые из самых различных сфер деятельности. Профессиональная терминология используется для описания учеников («управитель», «слуга»,

«виноградарь»), а на примере семейных отношений описываются отношения между Богом и верующими («жених-невеста», «отец-сын»)<sup>131</sup>. Кроме того, знание обычаев и культуры (см. главу пять) играет важную роль в понимании многих образов. Например, выражение «книгу, написанную внутри и отвне, запечатанную семью печатями» (Отк 5.1) основано на римской форме завещания (которое запечатывалось семью печатями), содержащего наследство святых, либо на римской форме документа договора (который писали двояко), содержащего благословения и проклятия (я предпочитаю последний вариант). Оба варианта соответствуют словесной картине, но современный читатель никак не может знать о них, если не знает древних обычаев. Однако открытие такой исторической информации в значительной мере облегчает понимание символики Отк 5-6.

Бикман и Кэллоу выделяют две основные группы переносных или ассоциативных значений (Beekman and Callow 1974:101). Родственные связи между словами основаны на сходстве или близости значений. Эту группу составляют три типа:

- (1) Во временных ассоциациях, ссылка на время заменяет событие, как в специальном термине «день Господень», который относится не только к самому пришествию, но и ко всем событиям «последних дней». В ином смысле Иисус произносит «Авраам ... рад был увидеть день Мой» (Ин 8.56), имея в виду воплощение.
- (2) Пространственные соотношения, ссылка на местоположение. Например, слово «небеса» означает Бог (Мф 21.25, «Крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков?»). В Послании к Ефессянам (1.3, 20; 2.6; 3.10; 6.12) «небеса» или «поднебесные» означают духовную сферу, в которой идет вселенская борьба<sup>141</sup>.
- (3) Логические или причинно-следственные связи, при которых следствие заменяет причину или наоборот. К примеру, «рука Господня» (причина) означает суд, а «меч» — гонение и разделение (Мф 10.34), наказание (Рим 13.4) или обличение (Евр 4.12).

<sup>131</sup> Более подробное обсуждение источников риторических фигур см. Bullinger 1898: по всей книге; Mickelsen 1963:179-81; и Caird 1980:156-59.

<sup>141</sup> Хотя Линкольн (Lincoln 1981:13968) грамотно и доказательно отстаивает буквальное значение этого термина, я по-прежнему убежден, что переносный смысл больше подходит по контексту.

Существуют также три типа ассоциаций «часть-целое»:

- (1) Отношение «представитель-класс», отдельный представитель обозначает весь класс. Один из самых известных примеров – выражение «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф 6.11), в котором «хлеб» означает все нужды верующих, как материальные, так и духовные. Блаженство «алчущих и жаждущих правды» (Мф 5.6) представляет класс сильных желаний посредством одной единственной метафоры «голод–жажда».
- (2) Отношение «компонент-целое», отдельная часть большей структуры означает целое. Например, «кров» означает дом (Мф 8.8) или «душ около трех тысяч» означает людей, обращенных в христианство (Деян. 2.41).
- (3) Отношение «атрибут-целое», отдельные черты или назначение предмета использованы вместо самого предмета. Интересный пример – слово «змей», которое использовано в негативном смысле в выражении «Змии, порождения ехиднины!» (Мф 23.33), но в позитивном смысле в выражении «мудры, как змии» (Мф 10.16). Очевидно, что в этих противоположных по смыслу отрывках речь идет о двух различных чертах, ассоциирующихся со змеями.

Основной сложностью в толковании фигур речи является то, что языки развивают свои ассоциативные связи независимо; поэтому метафорический язык в еврейском или греческом зачастую совершенно не соответствует английским выражениям. Конечно, подобные различия имеют место и между современными языками (см. Beekman and Callow 1974:104-7). Это семантическая проблема, и ее нужно исследовать на этом уровне (см. главу три).

Существует три возможных способа перевода идиомы или образного выражения с языка оригинала:

- (1) Если риторическая фигура имеет параллель в языке перевода, можно переводить непосредственно. Наличие параллелизмов больше свойственно западным языкам благодаря влиянию христианства на нашу культуру и, как следствие, на развитие наших языков (например, влияние Библии в переводе Лютера на современный немецкий язык). Такие выражения, как «Господь спасет помазанника Своего» (Пс 19.7) или «начали говорить на иных языках» (Деян 2.4) несложно понять (хотя в отношении многих других языков дело обстоит иначе).

- (2) Если отсутствует автоматический перенос значения, но все же имеется некоторое соответствие, сам термин можно оставить, но во избежание двусмысленности его нужно пояснить. Иногда пояснение дается в самом Писании, как, например, «мертвых по преступлениям и грехам вашим» (Еф 2.1; сравните Рим 6.11, «мертвыми для греха»). Но зачастую нам самим придется делать пояснение. Например, «приблизился час» (Мф 26.45) = «приблизилось время, когда Мне должно умереть».
- (3) Если в языке перевода отсутствует соответствие, фигуру речи заменяют подходящей идиомой. Бикман и Кэллоу особо отмечают эвфемизмы, заменяющие понятия смерть, секс, Бог и язычники. Наглядным примером служит использование выражения «он познал жену свою», которое нужно переводить «он имел сексуальных отношений со своей женой». Эта идиома в Мф 1.25 переведена «не знал ее» в NKJV и «он не имел связи со своей женой» в NIV.

Решить эту проблему можно так: сделать обратную трансформацию библейской риторической фигуры в соответствующее «ядерное предложение», а затем сделать его прямую трансформацию в соответствующий эквивалент на языке перевода. А нужды аудитории послужат определяющим фактором при выборе лучшего варианта в каждом отдельном случае. Именно поэтому нельзя говорить об окончательном или универсальном переводе Писаний на английский или любой другой язык. Не только потому, что язык с годами меняется; он радикально отличается в различных населенных пунктах. В Англии или Германии по диалекту можно в точности определить, из какой деревни или поселка человек родом. В каждой деревушке употребителен свой набор идиоматических выражений. Проповеднику нужно понимать, как правильнее перевести Слово для той или иной аудитории.

Метафорический язык обладает огромной силой, вызывающей у учащегося сосредоточенность и новые мысленные образы. Стоит упомянуть об исследовании метафоры (включающем все фигуры речи), проведенном Рикёром<sup>151</sup>. По его мнению, метафорические

<sup>151</sup> В данном разделе я рассматриваю только позитивную сторону теории Рикёра. Его доводы относительно поливалентности (многозначности) и метафоричности всего языка см. приложение один. Всестороннее обсуждение теории метафоры Рикёра см. Perpich 1984:130-33 и Vanhoozer 1990.

выражения функционируют не столько на уровне семантики, сколько в более широкой сфере речи или коммуникации. Метафора приводит в столкновение буквальное и переносное значение слова, вследствие чего первое «самоликвидируется» в «значительном противоречии» (Ricoeur 1976:50). Рикёр имеет в виду то, что метафорическое выражение — это сознательный выбор со стороны автора, который использует его с тем, чтобы побудить читателей по-новому осмыслить послание. Сначала читателей раздражает бессвязность мысли, поскольку обычные буквальные значения не подходят. Их подводят к новой словесной картине реальности и вынуждают переосмыслить категории высказывания. (Ricoeur 1975a:83-84). Создается новый словесный мир, и читатель вовлекается в него.

Конечно, ценность этого нового видения реальности полностью зависит от соответствия между жизненным опытом автора и читателя. Так не всегда бывало даже в библейские времена. Павла часто понимали неправильно. Да и сам он допускал культурные промахи (как с жителями Ликаонских городов в Деян 14.8-18). Из столетия в столетие эта проблема еще более усиливается; если метафоры занимают такое важное место в процессе речевой коммуникации, как утверждает Рикёр, потребность переводить их правильно для наших аудиторий становится еще более острой.

Хотя некоторые попытались по-новому организовать различные фигуры речи (см. Nida et al. 1983:172-87), я считаю, что традиционная классификация (Буллинггер, Микельсен, Кайзер и другие) все же является наиболее удачной. Существует шесть основных типов — сравнение, добавление, незавершенность, контраст, индивидуальные фигуры и ассоциации, или связи. Очень важно определить конкретный тип образного выражения, использованного в контексте, поскольку это — важные герменевтические данные, которые помогут истолковать выражение более точно. Многие отрывки становятся ясными только тогда, когда мы выявили и поняли образный язык.

**1. Фигуры сравнения.** Две фигуры, метафора и сравнение, основаны на прямом сопоставлении одного явления или предмета с другим. Сравнение устанавливает формальное сопоставление при помощи соединительных слов «как» или «подобно». Сравнение часто используется в книге Притчей; например, «Когда придет на вас ужас, как буря, и беда, как вихрь, принесется на вас» (1.27) или «Спасайся, как

серна из руки и как птица из руки птицелова» (6.5). Иисус также постоянно использовал сравнения, которые у Него во многом напоминают притчи. Они вполне справедливо были названы расширенными сравнениями («Царствие Божие подобно ...») или метафорами. Они окрашивают горечью его высказывания, как, например, «сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф 23.37).

Толкователю нужно не спешить проходить мимо таких ярких образов, ведь они основаны именно на тех структурах, которые характеризовали реальную жизнь в древние времена и обладали большой силой в своей оригинальной среде. Иисус и вправду не мог лучше передать контраст между своей огромной заботой и жестокосердием евреев, чем в Мф 23.37.

Метафора — это подразумеваемое, но во многом даже более прямое, сравнение, поскольку читателю нужно распознать сравнение при отсутствии слов «как» или «подобно». Например, «Ты, Господи, щит предо мною...» (Пс 3.4). Существует два вида сравнения (см. Beekman and Callow 1974:124-26). Полное сравнение называет два предмета и указывает на сходство между ними. Они могут противопоставляться прямо («я слабый, а он сильный») или со ссылкой на степень («он сильнее меня»). Сходство может быть относительным («я сильный и он тоже») или абсолютным («я такой же сильный, как он»). В сокращенном сравнении сходство выражено не явно и читатель должен восполнить его, как в выражении «Вы — соль земли» (Мф 5.13, метафора) или «очи Его — как пламень огненный» (Отк 1.14, сравнение). Иногда объект образа не указан, как в «рассеются овцы» (Мк 14.27).

Метафора или сравнение состоят из трех частей: предмет обсуждения, воплощенный в образе; сам образ и суть сравнения (фактическое значение метафоры или сравнения в отрывке). Часто в сравнении представлены все три части; например, «небеса [предмет] исчезнут [суть сравнения], как дым [образ]» (Ис 51.6) или «идите наипаче к погибшим (суть сравнения) овцам (образ) дома Израилева (предмет)» (Мф 10.6).

Как отмечают Бикман и Кэллоу, один из этих трех компонентов может отсутствовать и поэтому должен быть восполнен толкователем (Beekman and Callow 1974:128-31). Предмет обсуждения может подразумеваться, как в выражении «агнцев среди волков» (Лк 10.3),

где волки — это гонители учеников. Суть сравнения может не быть указана, как в выражении «И Он есть глава тела Церкви» (Кол 1.18), в котором речь идет об управляющей функции Христа (главы) и управляемой функции Церкви (тела). Кроме того, могут быть опущены и предмет, и суть сравнения. Примером служит выражение «берегитесь закваски фарисейской», в котором и предмет (учения фарисеев), и суть сравнения (их распространяющееся влияние) только подразумеваются. И, наконец, могут отсутствовать образ и суть сравнения, как в «трудно тебе идти против рожна», в котором подразумевается вол и суть сравнения — борьба против водительства и руководства. Читатель должен быть готов в таких случаях восполнить недостающую информацию; это возможно только со знанием культурного контекста.

Кроме того, нужно избегать «чрезмерной экзегезы» риторических фигур. В отличие от современных метафор древние риторические фигуры были неточными. Они совпадали только по одному признаку, и современному читателю зачастую сложно понять, по какому именно. Кейрд приводит содержательный пример:

Когда псалмопевец говорит, что дружная семья подобна елею, стекающему на бороду Ааронову и края одежды его, он не пытается тем самым убедить нас, что семейное единство — это нечто грязное, скользкое и непостоянное; он имеет в виду распространяющийся повсюду аромат, который надолго запечатлелся в его памяти при помазании первосвященника (Пс 133.2). (Caird 1980:145)

Чтобы истолковать такой язык, нам нужна помощь, поэтому неспециалистам нужно обратиться к авторитетным комментариям и историческим книгам. Это особенно справедливо в тех случаях, когда библейские авторы накладывают образы один на другой, как в Пс 91.11 (объединение «славы» силы единорога и «славы» помазания головы). Еще один пример — Еф 4.14 (от младенцев к беспомощной лодке — к беспомощной птице — к обману при игре в кости).

Смешанные метафоры высоко ценились в древней литературе; вместо того, чтобы подчеркивать двусмысленность итогового высказывания (как делаем сегодня мы), классические писатели подчеркивали яркость литературного выражения. Сегодня мы должны изучить систему образов и раскрыть истинный смысл, заложенный в такой совокупности метафор. Очень часто образ метафоры неизвестен. Множество статей было написано на «гробы окрашенные» из

Мф 23.27 или «удерживающего» из 2 Фес 2.6-7. Возможно, мы так до конца и не выясним подлинный смысл, пока не попадем на небо. Сам образ также может быть двусмысленным. Например, метафора «вода» в Ин 3.5 имеет много возможных значений.

И, наконец, нужно отметить наличие живых и мертвых метафор в библейском тексте. В мертвой метафоре образ стал идиомой. Она не вызывает словесной картины в уме читателя, и он понимает ее непосредственно. Живая метафора преподает новую истину и вынуждает читателя вспомнить как первичное, так и ассоциативное значение, чтобы понять образ. Это различие очень важно, поскольку толкователь может приносить слишком много смысла в мертвую метафору, ошибочно делая упор на значимости ее образа.

Сложностью является то, что мы не выросли в древней культуре и не можем без труда распознавать такие различия. Однако понять разницу нам помогут два критерия. С точки зрения этимологии, если переносное значение просуществовало некоторое время, оно вполне могло стать мертвой метафорой. Согласно BAGD, слово *sarx* («плоть») уже использовалось в переносном смысле во времена Эпикура, за три столетия до пришествия Христа. Когда Павел сопоставляет «плоть» и «дух», он не пытается создать картину в качестве иллюстрации истины; он использует полуспециальное понятие, означающее душевного человека.

То же самое можно сказать о *karpos* («плод»), которое тоже было во времена Эпикура (BAGD). В таких отрывках, как «плод же духа» (Гал 5.22-23) или «плод уст, прославляющих имя Его» (Евр 13.15), этот термин стал идиомой, и его нужно толковать просто как «результат». Но если метафора детально описывается в ряде картин или новизна ее образа подчеркивается в контексте, это, скорее всего, живая метафора. Примером служит *karpos* в некоторых отрывках: Мф 7.16-20, где суть «по плодам их узнаете их» раскрывается последующими образами винограда и терновника, смоквы и репейника, деревьев и огня; Ин. 15.1-8, где слово *karpos* входит в состав притчи о виноградной лозе и ветвях (очень живая метафора) и помогает донести учение о принесении плода (4, 8 ст.); Иуда 12, где оно входит в состав большего образа «осенние деревья, бесплодные, дважды умершие». Контекст по-прежнему является окончательным арбитром во всех таких решениях.

## 2. Фигуры добавления или полноты выражения

а. *Плеоназм* — это избыточное добавление синонимов с целью подчеркнуть суть высказывания. Он был излюбленной стилистической фигурой древних писателей, служившей для пояснения или придания большей выразительности, и напоминал поэтическое средство синонимического параллелизма. Самым наглядным примером служит постоянное использование «он ответил и сказал» в Евангелиях (КJV). В других местах мы встречаем «не вспомнил, но забыл» (Быт 40.23), «земной наш дом, эта хижина» (2 Кор 5.1), «домовладелец дома» (Лк 22.11, КJV). В современных переводах наблюдается тенденция опускать такие фразы. Например, Лк 22.11 в NIV — «хозяин дома». Читателю не следует вкладывать слишком большой смысл в такие повторяющиеся фразы. Это чисто стилистический прием.

б. *Парономазия* — это стилистическая фигура, заключающаяся в каламбурном сближении созвучных, но различных по смыслу слов. Служит для придания высказыванию большей выразительности. Как правило, такие слова предназначены привлечь внимание читателей оригинала и разъяснить суть. Например, *tōhū wābōhū* («безвидна и пуста»; Быт 1.2) или *panti pantote pasan* («во всем всякое довольство»; 2 Кор 9.8) впечатляют своей утонченностью. Неоднократно посредством парономазии формулировали важную теологию. Бейцель настаивает на том, что парономазию часто использовали на территории древнего Ближнего Востока в составе торжественных заявлений, в которых часто фигурировали божественные имена (Beitzel 1980:5-20). Вместо того чтобы связывать *yhwh* (КJV «Иегова»; еврейское «Яхве») с глаголом «быть» (*hyh*), Бейцель утверждает, что оно связано с использованием *yw* в угаритском, *yahwe/yiha* в египетском и *Ieuw* в вавилонском; во всех трех случаях приведены божественные имена. Следовательно, *Yahwe* связано с ними и как термин имеет «неизвестное лексикографическое и этническое происхождение» (С.19). Он получил свое значение не от этимологии, а от его парономастической связи со словом *hayah* в Исх. 3.14, поэтому означает «Тот, кто вызывает к существованию [то, что существует]» или «Исполнитель Обетования».

в. *Риторический повтор* (эпизевксис или эпанадиплосис) — это повторение ключевого слова для придания большей выразительности. У Иоанна этот прием встречается в формуле *amēn* («истинно, ис-

тинно»); синоптики используют только одно слово. Использование формулы *atēn* имеет огромное значение в христологии, поскольку она сменила пророческую формулу «так говорит Господь» и стала божественным самоотожествлением, которым Иисус принимал на Себя власть Яхве. Используя риторический повтор, Иоанн (1.51; 3.3, 5; всего двадцать пять раз) придает этому важному аспекту особое значение. Примером служит и трехкратное повторение «свят, свят, свят» в Ис 6.3 и Отк 4.8, имеющее целью подчеркнуть святость Божию.

г. *Гипербола* — это намеренное преувеличение, имеющее целью разъяснение истины. Иисус перенял эту раввинскую уловку, ставшую одним из Его основных методов обучения. Понимание ее имеет решающее значение в правильном толковании Нагорной проповеди (Мф 5.29, «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его...»). Причиной многих серьезных ошибок стало буквальное толкование таких выражений, как «обрати ... и другую [щеку]» или «кто хочет ... взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Мф 5.39-40). Эти учения неверно принимали за определение наивысшей покорности, пределов отношения слуги. Однако Иисус привел эти гиперболические примеры, говоря о прощении и служении друг другу в общем смысле, а не конкретно. Аналогично, когда Иисус назвал горчичное зерно «меньшим всех семян» (Мк 4.31), он не делал научное заявление, а применял гиперболический контраст (меньше всех — больше всех); горчичное зерно было наименьшим семенем, из которого выросло такое большое растение (32 ст.).

д. *Гендиадис* — употребление подряд двух или трех терминов, выражающих одно и то же понятие\*. Например, «сера и огонь» (Быт 19.24), «блаженного упования и явления славы» (Тит 2:13) или «Царство и славу» (1 Фес 2.12). Сложность состоит в том, чтобы определить, когда термины выражают единую мысль, а когда — различные аспекты. Например, выражение «полное благодати и истины» может быть гендиадисом, но, скорее всего, отражает еврейские понятия *hesed* (любовь, явленная Богом через завет) и *'emet* (верность, явленная Богом через завет). Контекст и происхождение терминов должны играть определяющую роль в каждом отдельном случае.

\* Эту риторическую фигуру определяют еще и так: замена адъективного определения именем существительным, выражающим то же качество. (Прим. переводчика).

**3. Неполные риторические фигуры.** Эта категория противоположна предыдущей, поскольку включает фигуры, связанные с опущением, а не добавлением.

а. *Эллипсис* — это грамматически неполное выражение, требующее от читателя закончить мысль, восстановив пропущенные понятия. Микельсен выделяет два вида эллипса (Mickelsen 1963:189-90). В повторяющемся эллипсе мысль, которую нужно восстановить, выражена ранее в контексте или имеет тесную связь с тем, что уже было подробно рассмотрено. Например, «*Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса, чрез дела ли закона сие производит или...*» (Гал 3.5). Читатель восстанавливает мысль «*Разве Он сделал так?*» (см. также Рим 11.22). В неповторяющемся эллипсе восстанавливаемое понятие отсутствует в широком контексте. Например, «*Или мы не имеем власти есть и пить?*» (1 Кор 9.4). Ранее об этом ничего не упоминалось, и только последующие утверждения о власти апостола, подтверждаемой церковью, помогают понять эту мысль. В Деян. 18.6 выражение «*кровь ваша на главах ваших*» может быть «*кровь ваша да будет на главах ваших*» (традиционное толкование) или «*Да падет кровь ваша на головы ваши*» (BDF, §480[5]).

б. *Зевгма* — это особая форма эллипса, в которой объединены два не сочетающихся друг с другом термина, которые нужно отделять путем подстановки глагола. Например, 1 Тим 4.3, «*Запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу...*»\*. Выражение было сокращено в целях большей выразительности, и читателю нужно уловить промежуточную идею.

в. *Фигура умолчания* — это намеренное опущение части предложения в целях усиления. В Ин 1.22 иудейская делегация спрашивает Иоанна Крестителя: «*Кто же ты? [Мы спрашиваем] чтобы нам дать ответ пославшим нас*». Микельсен (Mickelsen 1963:191) приводит интересный пример из притчи о смоковнице (Лк 13.9). Садовник, стремясь спасти дерево, просит дать ей еще один шанс: «*Не принесет ли плода [чтобы ее можно было оставить расти]; если нет [если она не принесет плода], то в следующий год срубишь ее*». В обоих предложениях опущение информации усиливает риторический эффект.

\* В NIV: «*Запрещающих вступать в брак и [приказывающих людям] воздерживаться от оп-ределенного рода пищи*». (Прим. переводчика).

#### 4. Фигуры, содержащие контраст или преуменьшение

а. *Ирония* — это важный риторический прием контраста видимого и скрытого смысла высказывания: говорится прямо противоположное тому, что подразумевается. Ирония чаще всего используется в полемических контекстах и сопровождается сарказмом или насмешкой. Примером служит отрывок, в котором Мелхола упрекает Давида «Как отличился сегодня царь Израилев» (2 Цар 6.20), выражая к нему презрение за то, что он плясал перед ковчегом. Отрывок Мф 23 исполнен иронии. Пример тому — гневное осуждение фарисеев Иисусом «Дополняйте же меру отцов ваших», в котором речь идет об избиении пророков (31 ст.). Многие также усматривают иронию в выражении: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; Итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте» (23.2-3). В таких случаях ирония становится едким сарказмом.

б. *Литота* — фигура, состоящая в подчеркнутом преуменьшении, уничтожении одного предмета с целью превознесения другого. Как отмечает Кейрд, Ветхий Завет содержит относительно немного примеров, поскольку в еврейском языке не развилась форма преуменьшения (Caird 1980:134). В качестве примеров можно привести два отрывка: Быт 18.27, «я, прах и пепел», показывающий непревзойденное величие Божие, и Быт 18.4, «немного воды», чтобы омыть ноги ангелам. В Новом Завете встречается больше примеров литоты вследствие эллинистического влияния. Например, Деян 21.39 («гражданин небезызвестного ... города») или 1 Пет 2:10 («некогда не народ»).

в. *Эвфемизм* — это культурное, вежливое слово или выражение, заменяющее другое, непристойное, слишком откровенное или грубое. Это особенно касается запретных или сексуальных понятий. К примеру, Суд 3.24 (сравните 1 Цар 24.3) «он для нужды...», эвфемизм для «он пошел в уборную». Такие эвфемизмы, как «знать» и «открыть наготу» описывают сексуальную связь. «Приблизиться» означает соблазнить в сексуальном смысле. А в Деян 2.39 под выражением «все дальние» имеются в виду язычники.

г. *Антитеза* — это прямое противопоставление резко отличных по смыслу слов или словесных групп. Примером служит антитеза Адам-Христос в Рим 5.12-21 и противопоставление плоть/закон в сравнении с Духом в Рим 7-8. Кроме того, учения Иисуса о различиях

между «законами» нового царства и Торой в Мф 5.21-48 также были названы «антитезами». Так называемый дуализм Евангелия от Иоанна (свет—тьма, вышние—нижние, смерть—жизнь) также относится к этой категории. Такие оппозиции нужно толковать очень внимательно, поскольку многие вкладывают более позднее гностическое учение в слова Иоанна или Павла, преувеличивая контрасты. На самом деле дуализм Иоанна не является гностическим, поскольку он основан не на гностических, а на иудейско-христианских структурах.

### 5. Фигуры, построенные на ассоциации или связи

а. *Метонимия* — это замена одного существительного другим, тесно связанным с ним и смежным по значению. Современными примерами служат Jell-o вместо gelatine («желатин»), saltines вместо crackers («крекеры»), White House («Белый Дом») вместо presidency («аппарат президента») или bottle («бутылка») вместо drunkenness («пьянство»). В Ветхом Завете «престол» (1 Пар 17.12) означает царствование, «меч» (Ис 51.19) — суд или войну, а «ключ» (Ис 22.22) — власть. В Новом Завете слова «начальства и власти» (Еф 3.10; 6.12) относятся к демонической сфере (по утверждению некоторых, к демоническим силам в правительстве), «обрезанные» (Гал 2.7-9) — к иудеям, а «Моисей» (Лк 16.29) — к Торе.

б. *Синекдоха* — риторическая фигура, состоящая в названии части вместо названия целого и наоборот. Я уже довольно подробно рассмотрел эту фигуру, говоря о связи часть-целое, поэтому упоминаю о ней сейчас просто, чтобы сделать обзор завершенным.

### 6. Фигуры, подчеркивающие индивидуальные качества

а. *Персонификация* — это представление неодушевленного предмета, или явления, или отвлеченного понятия в виде живого лица<sup>161</sup>. Самым очевидным примером служит «мудрость» в Притчах, персонифицированная в глашатая (1.20-21; 8.1-2), созидательную силу (3.19-20) и гостеприимную хозяйку (9.1-2). В отрывке 9.13-18 мудрость противопоставляется «глупости», также представленной в виде хозяйки дома, пользующегося дурной славой. Можно отметить

<sup>161</sup> Кейрд (Caird 1980:136-37) считает персонификацию разновидностью метонимии (см. выше, 5а), но она выполняет другую риторическую функцию, поэтому мы рассматриваем ее отдельно.

и *logos* («слово») в Ин 1.1-18. Аналогично, книга Откровения содержит множество персонифицированных символов, таких как орел (8.13), саранча (9.3-11), дракон (12.3-17) и два зверя (13.1-17).

б. *Апострофа* — это риторический прием, представляющий собой воззвание к воображаемому лицу или предмету с усилительной целью. Например, «Что вы завистливо смотрите, горы высокие, на гору, на которой Бог благоволит обитать...» (Пс 67.17) или «Возвеселись, неплодная ... ибо ... потомство твое завладеет народами» (Ис 54.1-3). В Пс 113.5-6 автор обращается поочередно к морю, горам и холмам. Как мы видим, большинство примеров связано также с персонификацией, и конечный их итог — сильное и трогательное послание к народу Божьему.

### Заключение

Риторические фигуры являются необычайно богатым источником образов. Хотя наше обсуждение касалось в первую очередь герменевтических аспектов, хочу отметить также их важность в проповедовании. Я убежден, что в основе наилучших иллюстраций лежат не увлекательные истории и остроумные реплики, а сам текст, и в особенности средства образного языка. Взгляд Рикёра на словесно-референциальное значение метафоры (см. выше) напоминает, что наша задача — не развлечь аудиторию анекдотами, а привлечь внимание к самому Слову. Мы должны помочь общине вновь пережить послание, которое Бог открыл в тексте, и дать возможность почувствовать его силу, способную изменять и их жизни. И лучше всего начать с удивительных отзвуков значения, свойственных библейскому образному языку, поскольку он изобилует яркими, колоритными идеями. Преподнося язык живо и убедительно, мы поможем своей аудитории поставить себя на место древних слушателей, позволим по-новому пережить и применить это вечное послание.

### Библейские примеры

Чтобы проиллюстрировать экзегетическую методологию предыдущей главы, мы исследуем два отрывка, по одному из каждого завета. Необходимо еще раз отметить, что структуру, грамматику, семантику и синтаксис нельзя рассматривать изолированно друг от друга. Они взаимозависимы и поэтому должны рассматриваться вместе. Сначала

мы изучаем текст индуктивно, составляя предварительное представление об отрывке, позволяющее избежать наивной зависимости от чужих взглядов. Затем мы используем различные пособия (лексиконы, комментарии, книги по словесному исследованию и другие), исследуя отрывок более углубленно и решая грамматические, семантические и синтаксические вопросы по мере того, как они возникают в тексте. В этих пособиях самое ценное — не выводы авторов, а используемые ими сведения. По словам Франса, «ни один серьезный экзегет не должен слепо следовать тому, что предлагает какой-нибудь общепризнанный комментарий или перевод. Он непременно должен удостовериться, предшествовало ли выводам авторов всестороннее исследование» (France 1978:253). Эта ошибка свойственна многим курсовым работам, которые зачастую становятся списками воззрений других людей.

Исследуя текст, я принимаю во внимание материал, собранный другими учеными, но всегда делаю собственные выводы относительно оригинального значения текста. В комментариях важны не столько выводы авторов, сколько сведения и информация, которую они содержат. Я принимаю собственное решение не раньше, чем соберу все доступные сведения и рассмотрю возможные варианты на основании узкого контекста (то есть какой из вариантов больше всего подходит в самом отрывке). Именно это решение становится *моим* толкованием.

Два примера, приведенных ниже, выбраны не случайно. Они совершенно различны по стилю и структуре. Это позволяет более полно продемонстрировать технические приемы. Я опускаю результаты индуктивного исследования и предварительные записи, чтобы привести более отшлифованный пример; читатель должен понимать, что первоначальные записи не будут иметь такой вид.

### Софония 3.14-17

Софония пророчествовал непосредственно перед реформой, проведенной Иосией (621 г. до н.э.). Его резкое осуждение языческих обычаев поклонения Ваалу и приношения в жертву детей (1.4-9, 11-12; 3.1-4), которые характеризовали предыдущее правление Манассии, подготовило почву для реформы Иосии. После провозглашения суда над миром и Иудеей (1.2-6) книга предсказывает приближение дня Яхве (1.7—2.3) и изливание гнева на народы (2.4-15; 3.6-8), а так-

же на саму Иудею (3.1-5). Однако милость Божию испытает на себе праведный остаток, который наследует землю своих врагов (2.7, 8) и будет в смирении поклоняться своему Богу (3.9-13). Рассматриваемый отрывок как нельзя лучше подходит в качестве заключения к книге, поскольку в нем подробно изложено, что сделает Яхве и почему.

**1. Радостный ответ Израиля (14-15 ст.)**<sup>71</sup>. Три повеления в этом стихе служат прекрасным заключением к перечню благословений, описанных выше в стихах 9-13. Сцена поклонения в стихах 9-10 теперь изложена во всей своей полноте. Три последовательные глагольные единицы, *rānni* («ликуй») *harṭû* : «торжествуй»), *šimhî w<sup>é</sup> dztî* («веселись и радуйся») использованы здесь как синонимы, описывающие это поклонение. Все термины имеют ярко выраженное эмотивное содержание. Скопление таких терминов — распространенный прием семитской поэзии. С помощью него передавали степень ликования людей, ощущавших спасительное присутствие Яхве. Перед нами верующие, которые ликуют и торжествующе восклицают, так как ощущают обновление завета Божьего со Своим народом.

Многие ученые называют это коронационным гимном из-за наличия таких характерных признаков, как призыв к ликованию, победа над врагами и Яхве в качестве Царя (см. Smith 1984:144). Но я придерживаюсь иного мнения. Вероятнее всего, Софония использует модель коронации, поскольку она по структуре вполне соответствует пророческому призыву к ликованию. Яхве снова восседает на престоле, защищая Свой народ. Однако на первом плане — пророческое ликование.

Титулы, обозначающие остаток, также имеют большое значение. Нужно помнить, что отступнический народ, символически представленный в виде его святого города (3.1-5) утратил право называться народом Божьим. Тщеславящиеся и превозносящиеся были удалены (3.11) и остались только праведные. Вот почему заветные имена — «Сион», «Израиль», образное «дщерь Иерусалима» вновь употребляются в этом отрывке. Имя «Иерусалим» было предусмотрительно опущено в 3.1-5, и только описание (с «пророками» и «священниками»,

<sup>71</sup> Повторяя хиазм 14-17 ст. (см. обсуждение 16 ст. ниже), возможна еще одна схема, соединяющая среднюю пару вместе: I. Повеление радоваться (14 ст.); II. Основания для радости (15-16 ст.); III. Обетование и любовь Бога (17 ст.).

4 ст.) показывало его тождество. Это имя надлежало произносить только в отношении остатка, и смысл такого обычая был вполне понятен древним читателям.

Причина радости (синтаксически 15 ст. имеет причинную связь с 14 ст.) является двойкой, внешней и внутренней. Прежде всего, очень сложно проследить развитие мысли. В первой строке слово *mišpāṭayik* могло означать «противники» (NEB, представлено как *piel* причастие), а не «приговор». Но более распространенное значение «постановление» или «приговор» подходит по контексту, а синонимический параллелизм подытоживает предыдущие ключевые моменты книги. «Приговор» Израилю (3.1-5) был отменен, и «враги» Израиля (перечисленные во второй главе: Филистимляне, Моав, Аммон, Ефиопляне, Ассур) обращены вспять. Это толкование имеет больший смысл. Есть и внутренняя причина. Остатку было обещано, что им больше не придется бояться опасности, так как «Яхве, царь Израилев, посреди тебя». Полезно отметить ядерные предложения в стихе 15б:

Царь Израилев — это Яхве (*melek yi.sra'el* — первая ключевая мысль)  
Яхве посреди тебя

[Ты] не увидишь зла (*rā'āh*, «видеть», как идиома в значении «испытывать»)

Зло уже более никогда не приключится (эмфатическое использование *lō'* «уже более никогда»).

Каждая из этих идей составляет неотъемлемую часть всех остальных. Бог, заключивший с ними завет, снова стал их Царем и снова восседает на престоле. Боле того, все четыре элемента (Яхве на престоле, Божье присутствие, защита, вечное обетование) являются существенными компонентами послания. Яхве выступает в роли защитника Израиля и навсегда избавляет его от угнетателей. Это обетование объединяет вокруг себя так много ветхозаветных тем, что рассмотреть их все практически невозможно (к примеру, мотив исхода евреев из Египта, Яхве как Спаситель Израиля, мессианские обетования об оправдании). Более того, в силу эсхатологического тона пророчества рассмотрение этих тем не будет «неправомерным привнесением совокупности» (см. С. 66), поскольку читатель, впечатленный таким сильным пророческим обетованием, по идее, сам должен вспомнить эти лейтмотивы, связанные с заветом.

**2. Послание надежды (16-17 ст.).** Глагол в третьем лице множественном числе «скажут» прерывает смысловую цепочку и, бесспорно, относится к соседним народам. Прослеживая историю израильского народа, нельзя не заметить его удивительную неустрашимость, еще более поразительную в свете полного господства над ним его врагов<sup>181</sup>. Почти целое столетие Израиль не был властен над своей судьбой, и это, несомненно, подорвало его представление о самом себе и о Боге. По обычаю древнего мира, если народ попадал в порабощение к другому народу, его боги также считались порабощенными и объявлялись бессильными. И это, безусловно, сыграло свою роль в массовом отступничестве в Израиле и Иудее.

Обетование в данном отрывке вдвойне поразительно, поскольку оно предполагает вечное пребывание Бога на престоле. И «день», конечно, — это день Яхве, уже провозглашенный как приближение апокалиптического суда Яхве над Его врагами (1.7, 10, особенно 1.14—2.3). В этих стихах подчеркивается позитивная сторона «дня», защита остатка, и, следовательно, окончательное удаление всех причин для страха.

Послание стиха 16 основано на значении стихов 14-15. Отрывок имеет хиастическую АБ:БА структуру, отражающую новые отношения Яхве со Своим народом (А: 14, 17 ст.) и их результат — прекращение страха (Б: 15-16 ст.). В этой композиционной структуре особое ударение стоит на обоих элементах. В стихе 16 отсутствие страха показано в последнем предложении с помощью яркого образа: «Да не ослабевают руки твои!» В древнем мире эта метафора передавала глубокое отчаяние и смертельный ужас (сравните Ис 13.7; Иер 6.24). Избранные Божьи уже больше никогда не испытают парализующую власть мучительных страданий. Он избавит их от врагов.

Кульминацией всей книги является стих 17. Это поистине один из самых волнующих отрывков Писания. Немногие библейские утверждения обладают столь же яркой системой образов и так выразительно показывают любовь Яхве и Его спасительную силу по отношению к Своему народу. Он начинается важным утверждением стиха 15б, «Яхве посреди тебя», к которому добавляется еще один титул, *yhwh 'elohayik* «Господь Бог твой» с особым ударением на реляцион-

<sup>181</sup> Это пророчество, по всей вероятности, было дано до внезапного ухода Ассирии с мировой политической арены после смерти Ашурбанипала в 626 году до н. э.

ном «твой». Контраст между этими новыми отношениями и гневным тоном осуждения Иудей в 1.4-13 был бы очевиден древнему читателю. Более того, реляционный тон, подчеркнутый в титуле, обуславливает самую суть утверждения в стихе 17.

Яхве также описан как воин-победитель, который избавляет (*gibbôr yôsiâ*). Каждый термин имеет особую важность. В стихе 1.14 «воин» горько вопиет, так как день Яхве означает его полное поражение. Здесь смысл прямо противоположный. Яхве предстает в образе воина и «спасает» Свой народ от врагов. В этом контексте «победитель» — термин с С-В комплексом значений. Семотаксический тон отрывка делает его словом-событием (С), которое изображает Яхве, стоящего на защите Своих избранных и утверждающего новые взаимоотношения (В) как «избавитель» верного Израиля. Изображение Бога в виде «воина» занимает важное место в Ветхом Завете (особенно в пророческих книгах), и подчеркивается в Новом Завете (см. Longman 1982:290-307). Сильный образ Яхве в борьбе с врагами Своего народа позволяет противопоставить его более слабому переводу «храбрый воин, который помогает». Сочетание военной метафоры («воин») с образом книги Исход («избавляет») особенно многозначительно.

Кроме того, этот воин-победитель возвращается с победой за своей невестой. Хотя нельзя до конца определить эту широкую метафору, образ любви, описанный во второй половине стиха 17 вполне можно сопоставить с другими отрывками, в которых Яхве изображен как жених Израиля (например, Ис 49.18; 61.10; 62.5). Немногие отрывки во всем Писании так выразительно описывают божественную любовь. Три последовательных предложения говорят о неспособности человеческого разума вполне постичь ее глубину. Можно изобразить смысловое развитие этих предложений тремя способами:

- (1) Они могут быть синонимичными и выражать одну и ту же основную идею Яхве, любящего Свой народ; это маловероятно, так как второе предложение («будь спокоен»;) не достаточно совпадает по смыслу с двумя другими.
- (2) Первое может содержать основную тему (ликование), а остальные выражать два сопутствующих аспекта (молчание, веселие); это вполне допустимый вариант, но вопрос в том, достаточно ли широк первый глагол, чтобы вместить значение двух других.

(3) Возможна АБА структура, в которой два глагола, *yāsîš* и *yāgîl* синонимичны.

Решение зависит от степени синонимичности двух глаголов. Внимательное изучение лексиконов позволяет определить, что между этими глаголами действительно существует значительное семантическое совпадение. Кроме того, контекст подсказывает, что первый и третий глаголы являются синонимами, говорящими о «радостном ликовании» глубокой любви. Итак, третий вариант является более вероятной риторической структурой. Больше всего разногласий относительно второго глагола (*yah<sup>a</sup>riš*). Многие возражают против перевода «будь спокоен», поскольку он наводит на мысль, что Яхве смотрит сквозь пальцы на их грех. Сам термин имеет широкий диапазон значений, от «пахать» до «высекать» и «молчать» (см. BDB, Smith). Некоторые даже предлагают внести поправки (RSV, «обновить» от *hādāš*) или изменить направление смыслового развития (NIV, «Он успокоит тебя Своей любовью», основанное на параллелизме со словами «о тебе» в двух других случаях). Однако ни в одном из этих альтернативных вариантов нет необходимости. В стихе акцент делается на степени любви Божьей. Контраст же описывает две стороны любви, которая во втором предложении означает «глубокую любовь, объемлющую свой объект с большой заботой и восхищением» (Keil and Delitsch), а в первом и третьем предложениях выражается «радостными восклицаниями» (одно из значений *yāgîl*). Последние три стиха книги (18-20 ст., тоже имеющие АБА структуру) подытоживают две ключевые идеи: защиту Яхве (18 ст.) и восстановление Им израильского народа (20 ст.), а также Его суд над угнетателями (19 ст.). Заключение книги пророка Софонии содержит еще одно из тех удивительных обетований праведному остатку, которое подготавливает почву для новозаветной эпохи благодати, а также для эсхатона<sup>91</sup>.

### Ефессянам 3.16-19

В своем послании к Ефессянам Павел приводит две ходатайственные молитвы: 1.17-19 и 3.16-19. Недавние исследования ходатайственных молитв Павла показали, что они играют важнейшую роль в послании

<sup>91</sup> Читатель заметит отсутствие контекстуализации или применения в этом обсуждении. Это тема одной из наших последующих глав. Здесь мы ставим целью проиллюстрировать сочетание экзегетических приемов в исследовании отдельных отрывков.

и заключают в себе его основную цель. Это особенно справедливо в отношении упомянутых молитв, поскольку они содержат ключевые термины, определяющие смысловую нагрузку всего послания. Молитва главы 3 завершает доктринальный раздел послания и служит переходом к практическому или этическому разделу глав 4–6. Она образует инклюзию с молитвой 1.17–19, которая в свою очередь открывает раздел о единстве церкви (1.15–2.22). В контексте, который непосредственно предшествует молитве (3.1–13), Павел ссылается на свое апостольское поручение, стараясь показать, что важнейшей миссией церкви является благовествование среди язычников. Единство евреев и язычников в церкви — это поистине великая тайна, открытая Богом (6 ст.) и яркое свидетельство демонической сфере о премудрости Божией (10 ст.).

В молитве стихов 14–21 звучит прошение к Богу упрочить это единство, разделив с Ефесскими святыми Свое присутствие и исполнив их Своей силой. Павел начинает молитву непривычно длинным обращением к Отцу как к Тому, «от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле». Это подчеркивает власть Бога над всем Его творением. Как и в Быт. 2.19–20 (где Адам называет животных), «именование» означает господство или власть. В данном отрывке эту функцию выполняет Бог — Он именуется. Это показывает, что Его власть является абсолютной: всякое земное и небесное отечество получает свою индивидуальность от Бога. Эту истину особенно убедительно доказывает еврейско-языческий конфликт, описанный в главах 1–3. Поскольку обе группы были «именованы» Богом, они равны перед ним. В молитве отношения Бога со Своим народом применяются к Ефесской ситуации. Три предложения с союзом *hina* («чтобы») образуют организационную структуру стихов 16–19. Она включает три прошения молитвы, вводимой стихом 14 («преклоняю колена мои [то есть молю]» ... чтобы ...»).

**1. Молитва о силе (16–17а ст.).** Первое прошение основано на выражении «богатство славы Своей». Оба термина имеют первостепенное значение в Послании к Ефессянам, причем *ploutos* («богатство») встречается в нем пять раз<sup>101</sup>. Во всех случаях (1.7, 18; 2.7; 3.8, 16) оно означает безграничную щедрость Бога, осыпающего Свой народ да-

<sup>101</sup> Только в Послании к Римлянам этот термин употребляется столько же раз. Во всех остальных книгах он встречается не больше двух раз.

рами и благословениями. Акцент всегда делается на осуществлённой эсхатологии: *теперь* эти дары принадлежат нам. Интересно отметить, что выражение «богатство славы» встречается еще в одном месте, в молитве 1.17-19, где оно относится к той будущей «славе», которую Бог даст как наше «наследие» (буквально, «славное наследие Его для святых»). В этом отрывке термин «слава» может быть описательным («Его славные богатства», NIV), но более вероятно, что это гебраизм, «богатый славою» (Barth 1974:368). Во всех случаях подчеркивается характер Бога, изливающего благодать на Свою церковь.

«Дар», о котором Павел просит Бога славы, — «сила». Павел использует основное слово, обозначающее понятие «сила» или «власть», *dynamis*. Хотя иногда оно может означать «способность», «смысл», «чудо», «ресурсы» или сверхъестественную личность (BAGD), в данном контексте оно почти наверняка имеет свое основное значение «крепость» или «сила». В отрывке 1.19 Павел ставит его в один ряд с такими родственными терминами, как *energeia* («действию»), *kratos* («сила»), *ischys* («могущество») с целью описать всемогущество Божие, ставшее доступным Его народу. Было бы ошибочно проводить различие между терминами в этом контексте; Павел «нанализует» синонимы один на другой с целью описать чудесную силу Божию, потому что человеческий язык не способен выразить ее во всей полноте. Подобное скопление терминов вокруг *dynamis* встречается в славословии 3.20-21, где используются прилагательные в превосходной степени: «А Тому, Кто действующею [*energeo*] в нас силою [*dynamis*] может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем\*...» Оба отрывка входят в состав молитвы Павла о «силе». По контексту Бог дарует эту «силу» верующему. Это термин с А-С комплексом значений, поскольку акцент делается на качественном аспекте «силы», дарованной святым, дабы они использовали ее («событие») для умножения своей духовной «крепости».

Это исполнение силой преследует две особые цели (выраженные в инфинитиве стихов 16б и 17). Во-первых, верующий получает силу «утвердиться [*krataithēnai*, С-термин; сравните с существительным в стихе 1.19] Духом Его во внутреннем человеке». В отрывке 1.18-19

\* В англ. переводе фраза продолжается: «на основании этой силы» [*dynamis*] (Прим. переводчика).

Павел молился о том, чтобы Ефесяне «познали ... как безмерно величие могущества Его», очевидно, имея в виду познание на опыте, а не просто интеллектуальное познание. Теперь эта молитва снова повторяется и разъясняется. Сила, действующая в воскрешении и возвелении Христа (1.20-21), была дана верующему (см. 2.6-7, основанный на 1.20). Здесь объясняется как средство (активная сторона), так и сфера действия (пассивная сторона). Первое ядерное предложение можно сформулировать как «да укрепит тебя Дух», а второе «да укрепится твой внутренний человек».

Во всех своих посланиях (Рим 8.1-27; 1 Кор 2.9-16; 12.1-26) Павел определяет Дух как действующую силу, способствующую духовному росту и сообщающую дары. В более ранних отрывках (сравните 1.13-14 и 15-23 ст.) присутствие Духа не было выражено явно. Здесь же роль силы триединого Бога в духовном развитии очевидна. Сфера, в которой Он действует, — «внутренний человек». Павел единственный, кто использует это понятие (Рим 7.22; 2 Кор 4.16). Его невозможно правильно понять без парадигматического (исследование понятия, включая его семантическое поле) сравнения с другими терминами Павла, такими как *nous* или *dianoia* («ум»), *kardia* («сердце»), *kainos anthrōpos* («новый человек»). Хотя значение термина «внутренний человек» в Рим 7.22 и 2 Кор 4.16 определено совпадает с первыми двумя терминами, понятие в Еф. 1.16 включает также значение «новый человек», который был сотворен в верующем в результате смерти «ветхого человека» (Еф 4.22-24; сравните Кол 3.9-10; 2 Кор 5.17). Есть также параллели с выражением «обновление ума» (*noos*, Еф 4.23; сравните Рим 12.2). «Сердце» явно упоминается в следующем предложении (17 ст.). Иными словами, Павел молит Бога обильно излить Свою силу, дабы она обновила ум всякого Ефесского христианина через внутреннее действие Святого Духа.

Второй целью божественной силы является вселение Христа. Две идеи в стихах 16б-17 взаимозависимы: мы получаем силу, когда Христос вселяется в наши сердца. Построение этих двух предложений весьма похоже. Дух в данном отрывке выступает параллелью к слову «вера» (оба вводятся предлогом *dia* («посредством»)), а «внутренний человек» — к слову «сердце» (*eis = en*). Метафорическое использование слова «вселиться», означающего постоянное пребывание Христа, встречается у Павла не всегда (сравните Кол 1.19; 2.9, где Христос обитает со «всей полнотой Божества»). Тем не менее, оно

служит параллелью к выражению «во Христе», типичному для тюремных посланий. Средство, которым мы вводим эту силу в действие «в сердцах наших» или жизнях, — это «вера». И стих 2.8, и этот отрывок ясно говорят о том, что «вера» — дар Божий (зд. дар Духа), который дается только по божественной «благодати» (2.8). Но личное доверие Богу все же является той внутренней силой, которая позволяет обнаружить укрепляющее присутствие Духа и полагаться на Его силу в повседневной борьбе. Это не означает, что она действует автоматически или гарантирует духовную победу (если бы так было, Павлу не пришлось бы просить Бога об этой силе для жителей Ефеса!). Вера — это дарованный нам Богом внутренний механизм, посредством которого наши «сердца» могут распознавать Его присутствие.

Выражение «в любви» можно относить к последующему тексту («укорененные и утвержденные в любви»), как это и сделано в большинстве современных переводов (AV, NKJV, RSV, NASB, NIV). Но я согласен с Робинсоном (Robinson 1904:85, 175), что он больше относится к предыдущему отрывку «верую вселиться Христу в сердца ваши в любви» (сравните 1.4; 4.2, 16). Итак, «вера» — вертикальное измерение, а «любовь» — горизонтальное измерение присутствия Христова. Поскольку верующие учатся верой вводить силу Духа в действие, эта сила будет объединять все группы людей (в данном случае евреев и язычников) в духе «любви». В данном понятии можно выделить два ядерных предложения. Во-первых, «вера обеспечивает присутствие Христа»; во-вторых, «любовь — это та сфера, в которой присутствие Христово действует в церкви».

**2. Молитва о понимании (3.18-19a).** Выражение «укорененные и утвержденные» может быть либо абсолютным номинативом, описывающим результаты присутствия Христова, либо анаколуфом, определяющим понятное «вам» в следующем предложении. Необычное помещение причастий перед предложением с союзом *hina* позволяет предположить, что эти причастия служат связующим звеном между первой и второй молитвенной нуждой и как таковые выполняют обе указанные функции. Следствие Христова присутствия — это прочное духовное основание, позволяющее возрастать в духовном понимании. В данном отрывке Павел использует сельскохозяйственную («укорененные») и строительную («утвержденные») метафоры,

которые выступают синонимами. Они подчеркивают прочное основание, которым служит Христос в жизни человека. В данном случае они не привносят в контекст свое непосредственное значение, но выступают синонимами, показывающими важность Христа в качестве основания духовного роста. Верующий должен всегда понимать истинную основу духовного знания. Можно проводить часы в теоретическом поиске экзегетического знания, однако так по-настоящему и не «познать», если ставить знание в своей жизни превыше Христа.

Поэтому Павел далее молится о том, чтобы Ефесяне «могли постигнуть» духовную истину. Оба термина в этом выражении передают глубину желания Павла. Первый означает «иметь достаточную силу» для достижения намеченной цели. Это военный или спортивный термин, который часто используют, говоря об усилиях, прилагаемых для достижения цели. Второй термин также военный; его часто используют в значении «настигнуть» и «захватить» военную цель. В данном отрывке он использован метафорически и означает «понять» или «постигнуть» истину. Поскольку в рассматриваемом отрывке присутствуют оба указанных аспекта, его можно обозначить так: молитва о «силе» постигать Христовы истины во всей их полноте. Эта «сила» достигается не усилиями одного человека, но представляет собой совместное действие, осуществляемое «со всеми святыми». Мы не можем уразуметь «тайну» (3.9), «многообразную премудрость» (3.10) или «неисследимое богатство» (3.6, 8) в отрыве от наших братьев и сестер во Христе. Важная роль церкви как целостной структуры в духовном росте подчеркивается на протяжении всего послания (1.12, 15; 2.18; 4.3), но так часто игнорируется в современной церкви. Послание к Ефесянам вполне справедливо было названо «жизнью тела», поскольку вертикальная сторона духовной жизни неотделима от горизонтального общения.

Изучая Слово, нужно постоянно советоваться с братьями-святыми, чтобы прийти к пониманию его смысла. Этого требует и сама герменевтика, поскольку сообщество верующих (как в церкви, так и посредством комментариев) способно оспаривать, а порой и корректировать наше понимание.

Целью совместного изучения является постижение «широты и долготы, и глубина и высоты ... любви Христовой». За долгий период истории церкви были предложены буквально десятки толкований этих существительных (см. Barth 1974:395-97), начиная от описания

тайны Божией (Златоуст) и заканчивая степенью любви Христовой (Ориген). Последнее толкование более правильно, хотя четырехсторонняя идея сама по себе используется в еврейских книгах мудрости с целью подчеркнуть непостижимость божественной мудрости. Эти четыре аспекта не функционируют обособленно, а образуют гендиадис (воспринимаемый как единое целое), показывая, что невозможно отчетливо постичь подлинную глубину божественной любви, явленной во Христе. Павел просит Бога дать Ефесским христианам силу начать пожизненный процесс изучения неисследимых глубин (Барт: «четыре измерения») божественной истины.

Они не только должны «постигнуть» глубину божественных истин; они также нуждаются в силе «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову». И снова цель — постичь непостижимое. Как неисследимы тайны Божии в предыдущей фразе (первое инфинитивное дополнение к «[могли] иметь силу»\*, так превосходит разумение любовь Христова в этом стихе (второе инфинитивное дополнение). Очевидно, что Павел желает показать читателю человеческую неспособность понять духовные истины без присутствия Христа и Духа в его сердце. С одной стороны, Павел просит о невозможном, ведь нам не дано постичь духовные истины. С другой же, Богу все возможно, и Павел знает, что Он дает Свою силу, которой можно достичь недостижимое. Поскольку Бог наделяет святых Своей силой, они все вместе начинают духовную одиссею возрастания в познании. Цель этого познания — не когнитивное (например, теология), а практическое знание, «уразуметь любовь Христову». В стихе 17 Павел молится о «любви» Ефесских святых, стремясь показать основание этой любви — любовь Христову. Ефесяне не испытывали единства, поскольку святые не сознавали глубину божественной любви. Им не доставало духовной силы, чтобы «понять» или «постигнуть» ее. «Любовь» в данном случае — С термин, означающий любовь как процесс; генитив «Христову», скорее всего, не объектный, «наша любовь ко Христу», а субъектный, «Его любовь к нам». Когда мы начинаем понимать глубину Его любви, этот факт начинает изменять нашу любовь друг ко другу.

**3. Молитва о полноте (3.196).** В завершение своей молитвы Павел подытоживает вышесказанные нужды в прошении о том, чтобы Ефесяне

---

\* В РСП использовано только слово «могли». (Прим. переводчика).

могли испытывать «всю полноту Божию». Использование родственных слов в выражении «исполниться ... полнотою» (плеоназм) основано на понятии божественной полноты, уже отмеченном в стихе 1.23: Церковь как «тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (NASB, NKJV). Значение слова *plērōma* («полнота») широко обсуждается. Слово может иметь активную («то, что наполняет», «содержание», как в 1 Кор 10.16, «земля, и что наполняет ее»), пассивную («то, что наполняется или завершается», как в Рим 15.29, «полное благословение благовествования Христова») или статическую коннотацию («состояние исполненности», как в Гал 4.4, «полнота времени»). Оно также может быть употреблено в значении «исполнение» (Рим 13.10, «любовь *есть* исполнение закона»). В гностических кругах этот термин использовался в отношении общего числа эманаций, исходящих от Бога, а также в отношении духовной силы, объединяющей Бога и человечество.

Хотя некоторые усматривают гностические идеи в Послании к Ефесянам (главным образом на основании значения в Кол 1.19; 2.9; Еф 4.13), на мой взгляд, это понятие больше связано с Ветхим Заветом и изречениями книг мудрости, где оно означает *Shekinah* (присутствие Божие), или Духа Божьего, который наполняет (к примеру, Прит 15.4 LXX; Прем 1:7; Пс 71.19).

В отрывке Еф 1.23 церковь «исполняется» (пассивная смысловая нагрузка существительного) Богом, «Наполняющим» (активное значение глагола) все полностью (идиоматический смысл выражения «все во всем»). В контексте молитвы смысл 3.19б очень похож. Церковь «исполняется» «полнотою» Бога. Имея в своей структуре предлог *eis*, выражение «полнота Божия» означает совершенную цель, к которой мы стремимся, и по достижении которой всякий верующий становится личностью, подобной Христу (сравните 4.13, «в меру полного возраста Христова»), полностью исполненной присутствием Божьим, так что в ней виден только Бог. Божественная «полнота» — это та полнота, то отображение Бога во всей Его целостности, к которой стремится церковь. Она является как индивидуальной (поскольку каждый святой возрастает в Нем), так и корпоративной (вся церковь возрастает в Нем). Цель, к которой мы стремимся — это не что иное как исполнение всего, что Бог уготовил для Своего народа. И чтобы достичь этой цели, церковь должна открыть себя полному присутствию Бога.

### Заключение

Как грамматический и семантический анализ, синтаксическое исследование включает несколько уровней. Исследователю, пишущему монографию или комментарий на библейский текст, придется потратить уйму времени на проработку первичных материалов и схематизацию синтаксического развития мыслей. Нужно будет детально проанализировать каждую единицу поверхностной структуры, прослеживая ее во всех существующих параллельных отрывках и определяя глубинную структуру в ее основе; при этом нужно учитывать ее влияние на все послание поверхностной структуры. Результатом будет спираль, непрерывно стремящаяся вверх, по направлению к подразумеваемому значению текста (как его частей, так и целого).

Отдельные единицы следует понимать только с позиции узкого контекста, поскольку возможные толкования единицы (например, «победитель, который избавляет»/«воин, который помогает», Соф 3.17) будут сведены к единственно правильному только на основании семотаксиса, влияния окружающих идей. Поэтому толкование можно представить в виде непрерывной спирали, так как толкователь совершает вращательное движение от частей к целому и обратно — к частям, а затем вверх по спирали — к наиболее вероятному толкованию (не только образа «воина», но и всего послания в Соф 3.14-17).

Пастор не располагает неограниченным запасом времени, который необходим для такого детального исследования. Ученому могут понадобиться годы, чтобы подготовить комментарий. На обычную докторскую диссертацию уходит не менее трех лет глубокого исследования по одному единственному вопросу. Эрнсту Бесту, бывшему профессору Университета города Глазго, несколько лет назад предложили написать новые комментарии на Послание к Ефесеянам и Евангелие от Марка для серии *International Critical Commentaries*. Но он отклонил предложение, сказав, что не сможет прожить достаточно долго, чтобы выполнить эту задачу. У пасторов нет столько времени на написание монографии о связывании Исаака в Быт 22 или гимне в Фил 2:3-11. Они проповедуют на такие отрывки одно-два воскресенья, тратя примерно семь-десять часов на подготовку (при условии, что они проповедуют или учат два-три раза в неделю). Конечно, бывают исключения. В некоторых больших церквях есть служители, которые занимаются бытовыми вопросами церкви.

Поэтому пасторы таких церквей имеют возможность посвящать исследованию около тридцати-сорока часов в неделю. Однако большинство таких пасторов предпочитают тратить основную часть этого времени на составление и оформление проповеди, а не на само исследование, то есть на гомилетическую, а не на экзегетическую задачу.

Проповедь гораздо сложнее, чем комментарий, поскольку она должна сочетать экзегезу с контекстуализацией (см. главу шестнадцать). Прагматический подход к герменевтике должен учитывать эту практическую проблему и находить решения. В качестве одного из решений можно предложить обычай некоторых служителей (Дональд Грей Барнхауз, Мартин Ллойд-Джонс, Джеймс Монтгомери Бойс) на протяжении многих лет проповедовать на более мелкие разделы Писания, такие как Римлянам (Барнхауз), Нагорная проповедь (Ллойд-Джонс) или Евангелие от Иоанна (Бойс). Должен признаться, лично я не стал бы следовать такому обычаю. Я бы предпочел ознакомить свою церковь с большей частью Писания. Но с другой стороны, я бы скорее согласился с этим обычаем, чем с общепринятой теорией, что серию проповедей не следует излагать дольше шести-восьми недель. В большинстве церквей с радостью слушали бы целый год или даже дольше серию проповедей на важнейшие книги Библии, такие как Бытие или Евангелие от Марка.

Однако пастор должен действовать на «более низком» уровне, чем ученый. Это вовсе не означает, что содержание данной главы неприменимо, поскольку изложенный в ней материал может быть полезен в двух отношениях. Пастор, знакомый с различными приемами, может применять вторичные средства (комментарии, исторические книги, лексиконы и тому подобные) более компетентно, безошибочно определяя, когда комментатор провел исчерпывающее исследование, а когда ограничился поверхностным решением. Аналогично, когда нужно провести исследование ключевых слов или синтаксических единиц в тексте, пастор может посвятить время более серьезному изучению, применяя некоторые из синтаксических приемов, изложенных в данной главе (а также таких книг, как *TDNT*, *NIDNTT*, энциклопедии). Ключевые риторические фигуры, к примеру, служат прекрасными иллюстрациями и вносят свой вклад в гомилетику. Потенциальное следствие проповеди в таких случаях оправдывает углубленное исследование, поскольку библейские мета-

форы — это иллюстрации проповеди «в зародыше», которые сэкономят массу времени в поисках подходящих примеров.

Те же, кто изучает отрывок с назидательной целью, наверняка, отводят больше времени индуктивному исследованию, прорабатывая текст самостоятельно. Но существует несколько уровней назидательного изучения, и я рекомендую периодически применять их все, чтобы не утратить разнообразие и новизну. В одних случаях можно читать объемные фрагменты Писания, чтобы понять смысл целого, как, например, в программах «Библия за год». В других случаях за раз можно более тщательно читать параграф (или главу), применяя методику индуктивного исследования Библии. Можно также читать назидательные книги (например, Свиндолла) или использовать чтения на каждый день (например, «Хлеб наш насущный»). В этом случае мы все равно должны учитывать основные экзегетические приемы, чтобы, насколько возможно, исключить вероятность неправильного толкования или подтасовки текста. И, наконец, (признаюсь, это мой любимый метод), можно изучать текст с помощью одного или двух комментариев, но с назидательной целью (то есть «что это означает для меня?»)<sup>111</sup>.

Недостаток многих комментариев состоит в том, что они истолковывают текст односторонне; поэтому с помощью герменевтических правил нужно определять, стоит ли их использовать<sup>112</sup>. При назидательном изучении отрывка я рекомендую делать заметки и заносить их в три колонки (чтобы к ним можно было обратиться в будущем): в одну записывать сам текст, во вторую — пояснения к нему (сделанные в ходе работы с текстом и комментарием) и в третью — мысли для молитвы, вытекающие из исследования. Это также поможет организовать наше молитвенное время.

---

<sup>111</sup> В настоящее время я читаю псалмы с использованием комментариев Питера Крейги (Peter Craigie, Word Biblical Commentary), которые доставляют мне огромное удовольствие. Замечу, что сейчас в издательстве InterVarsity Press готовится к печати серия моих комментариев на Новый Завет. В этих комментариях я сопровождаю разъяснение текста его контекстуализацией (см. также серию «Библия говорит сегодня» — «The Bible Speaks Today Series»).

<sup>112</sup> Кто-то может спросить, почему следует добиваться экзегетической точности в назидательном опыте. Однако, как показано в главах 15-16, контекстуализация в проповеди (или назидательный опыт) должна быть основана на Божьем послании, а не на нашем собственном. Небрежное отношение к богодухновенному посланию ввели многих христиан в заблуждение. Более того, углубленное изучение — это как добывание золота. В тексте сокрыты сокровища, которые только того и ждут, чтобы их выкопали!

## Экскурс в трансформационную грамматику

Хотя трансформационная грамматика сходна со структурализмом, сама теория и технические приемы были разработаны Ноамом Хомским, в частности в его работах «Синтаксические структуры» (Chomsky *Syntactic Structures*, 1957) и «Аспекты теории синтаксиса» (*Aspects of the Theory of Syntax*, 1965). Основная концепция трансформационного синтаксиса является частью более общей теории, которую Хомский разработал, наблюдая за поразительной способностью детей интегрировать синтаксические правила в собственные речевые структуры. Хомский назвал свою всеобъемлющую теорию системы языка «генеративной грамматикой». Лионс именуется это движение «хомскианской революцией», поскольку считает теорию Хомского «самой влиятельной теорией синтаксиса, когда-либо разработанной в лингвистике, будь то древней или современной» (Lyons 1981:108). Конечно, многие сочтут такое утверждение несколько преувеличенным, особенно сторонники Соссюра. Однако неоспоримо и то, что идеи Хомского в последние тридцать лет оказывают большое влияние на всех лингвистов-теоретиков.

Прежде всего, важно понять тот факт, что Хомский — рационалист (тот, кто считает единственным источником познания разум), а не эмпирик (тот, кто признает единственным источником познания чувственное восприятие и опыт). Как и другие рационалисты (такие как Декарт или Лейбниц), Хомский считает, что разум не является «*tabula rasa*», но обладает *врожденной* способностью к познанию. Огромное значение этого принципа для генеративной грамматики было доказано в ходе коллоквиума, состоявшегося в 1975 году, где Жан Пиаже и Хомский обсуждали различия между эволюционной теорией познания Пиаже и теорией запрограммированного врожденного разума Хомского (см. Piattelli-Palmarini 1980).

В ходе обсуждения этих двух теорий, которые с уверенностью можно назвать самыми влиятельными системами когнитивного познания современности, участники дискуссии вновь и вновь возвращались к вопросу о развитии ребенка. Хомский высказал мнение, что ребенок познает на основании генетически заложенных лингвистических категорий, позволяющих ему познавать абстрактно вопреки явно недостаточным познавательным способностям. В отношении же того, какой из двух факторов — генетика или окружающая среда —

оказывает решающее влияние на формирование познания и личности человека, Хомский, определенно, стоит на первой позиции.

На основании своей концепции врожденного знания Хомский разработал теорию, подразделяющую язык на языковую компетенцию и речевую деятельность. Под языковой компетентностью принято понимать набор лингвистических категорий в сознании говорящего, которые позволяют образовывать бесконечный ряд лингвистических высказываний, составляющих речь. Иными словами, генеративная грамматика представляет собой систему грамматических правил, генерирующих фактическую речь, и, согласно Хомскому, основана на генетической способности человека к познанию языка.

Ребенок очень быстро учится говорить сложными предложениями, и Хомский считает, что это обусловлено не столько влиянием среды, сколько внутренней способностью к овладению языком, заложенной в самом сознании. Собственно речевая деятельность — это практическая реализация языковых структур. Они в свою очередь обусловлены языковой средой, культурными особенностями и языковыми традициями, окружающими человека. Так, ребенок уже имеет в своем сознании определенный набор грамматических правил (языковую компетенцию), которые представляют собой универсальные законы, общие для всех людей. Отдельный ребенок заполняет эти категории фактическими речевыми структурами, характерными для его родной культуры (речевая деятельность).

Иными словами, каждый человек обладает способностью понимать связи между подлежащим, сказуемым и второстепенными членами предложения, но их практическая реализация в том или ином языке у разных групп людей различна. Языковая компетенция у всех одинакова, но речь, фактическая поверхностная грамматика того или иного языка, имеет существенные отличия в разных культурах. Синтаксическая языковая компетенция универсальна и врожденна, но фактическая речь бесконечно разнообразна и произвольна.

Однако бесконечная произвольность отдельных синтаксических высказываний, по мнению Хомского, все же подчиняется определенным правилам. Это и есть основной принцип генеративной грамматики. И снова Хомский делает свои выводы на основании речевых структур детей. Он считает маловероятным то, чтобы синтаксически правильные высказывания маленьких детей были приобретены

подражанием речи взрослых. По его мнению, их языковые структуры обусловлены врожденной способностью. Творческое употребление языка детьми не может быть следствием одних только стимулов окружающей среды; напротив, это творчество подчиняется основным синтаксическим законам, составляющим неотъемлемую часть умственных способностей ребенка.

Генеративная грамматика имеет целью определить лингвистические универсальные законы, обуславливающие овладение языком. Хомский стремится проникнуть сквозь синтаксис отдельного языка к тем универсальным правилам, которые обуславливают любую речь и являются общими для всех языковых систем. Как следствие, он выделяет несколько уровней грамматики.

Я не ставлю своей целью освещать данный вопрос подробно. Но очень важно правильно понять суть теории Хомского. Он полагает, что каждый уровень грамматики имеет более сильное воздействие, чем предыдущий, в плане генерирования поверхностных высказываний. Например, он утверждает, что грамматика с конечным числом состояний ведет к грамматике непосредственных составляющих и в итоге к трансформационной грамматике. Грамматика с конечным числом состояний изучает отдельные поверхностные грамматики, присущие некоторым языкам, но не всем. Грамматика непосредственных составляющих изучает основные матрицы или правила, свойственные группе языков. Трансформационная грамматика, с другой стороны, изучает универсальные законы, лежащие в основе всей речевой деятельности. Так, трансформационная грамматика выступает конечной целью генеративной грамматики, поскольку она исследует глубинную структуру, обуславливающую отдельное высказывание.

В своей работе «Правила и образы» (*Rules and Representations*, 1980) Хомский детализирует многие из генеративных правил. При этом он показывает, что вышеуказанные основные положения не изменились за последние годы. Первые три главы последовательно освещают сознание, способности к познанию и врожденное знание грамматики. Это подводит к его подробному обсуждению трансформационной грамматики. По его мнению, действуют два различных вида правил: основные правила, обуславливающие абстрактные репрезентации поверхностной структуры; и трансформационные правила, обуславливающие основную группировку этих структур.

Трансформации обращают глубинные (Г) структуры в поверхностные (П) посредством генеративных правил. Здесь важно понять, что Хомский, в отличие от многих структуралистов, вовсе не рассматривает глубинную структуру как содержащую фактическое значение, а поверхностную структуру как нерелевантную. Напротив, он утверждает, что глубинная структура генерирует поверхностную и поэтому содержит основное значение.

Более того, в вышеупомянутой работе Хомский высказывает мнение, что поверхностная структура играет более важную роль, чем глубинная, в семантическом толковании, поскольку именно поверхностная структура обуславливает синтаксические связи, производящие значение. Он иллюстрирует данный принцип путем сравнения двух предложений: «I didn't have a good time in France or England» — «Я не провел хорошо время ни во Франции, ни в Англии» (т.е., ни в одном месте) и «In France or England, I didn't have a good time» — «Я не провел хорошо время то ли во Франции, то ли в Англии» (т.е., «я не помню, где именно»). Глубинная структура двух предложений одинакова, но поверхностная структура производит два различных значения. Хомский поясняет: «Особенности поверхностной структуры ... определяют взаимосвязь отрицания и дизъюнкции» (1980:156). Одним словом, глубинная структура содержит в себе правила, преобразующие значение в репрезентации поверхностной структуры (С. 141-81).

Генеративная грамматика оказывает важное влияние на библейское исследование (как мы убедились в разделе «Библейские трансформации»). Важно понимать то, что Хомский проводит свое исследование преимущественно на лингвистическом уровне. Кроме того, его основная теория гораздо больше относится к синтаксису, чем к семантике, и имеет большие перспективы для синтаксического толкования<sup>131</sup>. Однако нужно сделать и несколько предостережений.

Во-первых, степень действенности теории универсальной грамматики далеко не определена. Как уже отмечалось в предыдущей главе, теории универсального семантического значения по сути дела

---

<sup>131</sup> Помимо упомянутых работ Хомского, всесторонний обзор его идей можно найти у Лионса (Lyons 1968:247-69;1980:124-29; 228-35, 242-47) и Аренса (Arens 1975:500-510). Последний описывает не только теории Хомского, но и школу, которую он основал, а также делает ценное объединение синтаксических и семантических компонентов.

недействительны. Насколько это справедливо в отношении синтаксиса, в настоящее время широко обсуждается. Тисельтон отмечает общие черты между универсальной грамматикой и теорией элементарных высказываний Витгенштейна, изложенной в его работе «Трактат» (*Tractatus*), и отвергнутой им позднее в пользу теории языковой игры (Thiselton 1978:98). Конечно, можно было бы утверждать, что теории Хомского не расходились бы с теорией языковой игры. Но нет уверенности в том, что концепция универсальной грамматики может избежать подобной критики. Лионс отмечает, что сами трансформационные правила, начиная с середины 50-х годов, постоянно видоизменялись и в течение последующих тридцати лет резко сократились. Он также указывает на то, что «будущее трансформационной грамматики как таковой (в отличие, однако, от генеративной грамматики) в настоящее время под вопросом» (Lyons 1980:128). Иными словами, хотя можно раскрыть глубинный структурный синтаксис в основе поверхностного высказывания, отнюдь не доказано, что он производит универсальное значение, которое автоматически переходит из одной языковой системы в другую. Нужно критически подходить к такого рода обобщениям.

Во-вторых, по утверждению Тисельтона, существует реальная опасность ставить когнитивный элемент превыше эмотивных, культурных или религиозных глубинных структур, которые также лежат в основе поверхностного высказывания (Thiselton 1978:98). Более того, детальное рассмотрение глубинной структуры позволяет понять, что она явно выходит за рамки категорий, освещенных Хомским. В библейском исследовании она требует учета многих областей нелингвистических реалий, которые содержат в себе фактические высказывания отрывка.

В-третьих, Пиаже, несомненно, прав, утверждая, что Хомский не принимает во внимание важный фактор эмпирического развития ребенка. Как отмечает Гарднер цели, преследуемые Хомским и Пиаже, несколько пересекались, так как они исследовали различные аспекты общего вопроса познания (Piattelli-Palmarini 1980:xxx-xxxiv). Более того, акцент, который Хомский делает на врожденном интеллекте, нужно согласовать с тем акцентом, который Пиаже делает на действительных стадиях процесса познания. В отношении экзегезы текста это означает, что мы не вправе игнорировать ни один из факторов, которые привели к формированию поверхностной структуры

на основе глубинной структуры. Так, генеративная грамматика содержит правила, способствующие углублению нашего понимания библейских высказываний, но ни в коем случае не должна дегенерировать в самоцель. В ходе синтаксического исследования нужно учитывать, что она составляет только часть большего целого, и что только по рассмотрении всех аспектов значения в высказывании можно определить его значимость для нашего времени.

### Эккурс в риторическую критику

Общее понятие о риторике с точки зрения стиля уже было дано в первой главе. Именно таким был основной подход к риторике с тех пор, как Августин впервые применил к ней библейское исследование в Книге IV его работы «О христианском учении» (*De Doctrina Christiana*) (Августин преподавал риторику до своего обращения и применил эти знания к описанию риторических или стилистических структур в Писании). Между тем на протяжении столетий было издано всего несколько книг по библейской риторике, посвященных главным образом исследованию риторических фигур или тропов (таких авторов, как Беда Достопочтенный, Буллингер, Норден) и главы в основных грамматиках (Бласс-Дебруннер-Фанк, Тернер, Моул). Риторическая критика как дисциплина начала формироваться только после выступления президента Общества библейской литературы Джеймса Муйленберга в 1968 году с докладом «За пределы формальной критики» (Mullenberg «*Form Criticism and Beyond*», 1969). В нем Муйленберг призывал ученых выходить за пределы формальной критики, принимая во внимание эстетические аспекты литературного стиля и структурных моделей. Он именовал такой подход «риторической критикой», а его выступление вызвало поток статей и книг по изъяснению данной дисциплины, преимущественно на примере ветхозаветных исследований (занимающих центральное место в докладе Муйленберга). Новозаветный же аналог сформировался больше под влиянием работы Амоса Уайлдера «Ранняя христианская риторика» (Amos Wilder, *Early Christian Rhetoric*, 1964). Оба эти движения делают акцент на стилистических и поэтических аспектах текстов.

Но есть еще один аспект риторического анализа — риторика как наука об убеждении или средство доказательства. Этой ее функции отводилось центральное место в литературных исследованиях со

времен Аристотеля, и ей же посвящен главным образом данный экскурс. Риторика сформировалась в Древней Греции<sup>141</sup> в пятом веке, когда Корак из Сиракуз написал трактат под названием «Искусство риторики» с той целью, чтобы помочь землевладельцам в решении правовых споров по поводу земли. Когда его ученик Тисий стал применять его принципы среди греков, возник класс преподавателей риторики, называемых софистами. Это были странствующие профессиональные учителя. Они брали плату за свои услуги, и этим глубоко оскорбляли греков. Платон (427-347 гг. до н. э.) сам враждебно относился к софистам за то, что они превозносили технику над искусством и убедительную речь над истиной. Однако его ученик Аристотель (384-322 гг. до н. э.), не отвергал риторику как дисциплину. Напротив, он положил ее в основу философии и логики, написав свой эпохальный труд «Риторика».

Аристотель понимал риторику, прежде всего, как искусство убеждения, и стремился соединить ее с философскими рассуждениями, сделав классификацию различных аспектов риторики. Он выделял три типа речи — судебную (юридическую), совещательную (политические или религиозные дебаты) и эпидейктическую (восхваление или порицание)<sup>151</sup> — и изложил восемь достоинств правильной речи. По Аристотелю, речь должна быть справедливой, законной, выгодной, достойной, приятной, простой, правдоподобной и необходимой. Кроме того, Аристотель и авторы классических пособий (например, *De inventione* Цицерона) разработали пять «канонов», или законов, риторического убеждения: *сочинение* — определение темы и построение аргументации; *компоновка* — составление плана изложения и определение наилучшей последовательности аргументов; *стиль* — выбор подходящих слов и риторических фигур, помогающих достичь ясности и усилить аргументацию; *запоминание* — достижение естественной и убедительной подачи материала; *изложение* — добавление голосовых интонаций, жестов и мимики.

<sup>141</sup> Всестороннее обсуждение этого вопроса см. Golden, Berquist and Coleman 1983:35-92; Foss, Foss and Trapp 1985:1-10; а также Mack 1990:25-48.

<sup>151</sup> Мэк (Mack 1990:34-35) отмечает, что греки разработали два подвида каждой основной категории. Судебная риторика занимается либо обвинением, либо защитой, совещательная включает убеждение или опровержение, а эпидейктическая связана с восхвалением или порицанием. Все шесть видов представлены в Новом Завете. Часто задействуется сразу несколько из них одновременно. Большинство современных риторических исследований прослеживают такие модели в данном отрывке.

И, наконец, Аристотель придает первостепенное значение понятию «суждение» (*krisis*). Исходя из этого, основная задача риторики — развертывание «доказательств», или аргументов, достаточно веских, чтобы убедить. Он выделил три вида доказательств — *ethos*, авторитет или доверие, которые оратор или писатель вызывает к себе своим произведением; *pathos*, эмоции аудитории, вызванные речью; и *logos*, логические аргументы, произносимые в защиту тезисов. В каждом из этих направлений Аристотель задал тон последующим исследованиям.

Сложно с определенностью сказать, обучалось ли большинство новозаветных авторов (или вообще кто-либо из них) древней риторике. Как отмечает Кеннеди (Kennedy 1984:8-10), риторика повсеместно входила в эллинистическое обучение «на уровне сегодняшнего среднего образования и была престижным предметом средней школы» (С. 9). Несколько древних преподавателей риторики были родом из Палестины, например, Теодор из Гадара (учитель императора Тиберия) или были потомками иудеев, например, сицилийский еврей Цецилий или Гермоген из Тарса. Независимо от того, получили ли Иисус, Павел или Лука официальное образование, их работы явно демонстрируют хорошее знание риторических приемов. Поэтому риторический подход к структурам убеждения в новозаветных книгах вполне оправдан<sup>161</sup>.

**Классические риторические модели.** Полезно рассмотреть древние модели риторической аргументации (изложенные Цицероном и Квинтилианом), поскольку они служат образцом, с которым можно сравнивать модели новозаветных писаний. Именно этот метод используется в таких современных работах, как исследование Послания к Галатам Бетца или исследование Послания Иуды и 2 Петра<sup>171</sup> Уотсона. Некогда широко обсуждалось (см. Квинтилиан *Institutio Oratoria* 3.9.1-5), сколько частей должна содержать правильная речь, четыре (метод, представленный у Мака) или шесть (метод, представ-

<sup>161</sup> Риторическая критика Ветхого Завета является в этом смысле более сложной в силу более длительного периода времени и поочередного влияния многих культур. Но Дэвид Говард в своем научном докладе под названием «Действительно ли библейская «риторическая критика» является риторической критикой?» (David Howard «Is Biblical “Rhetorical Criticism” Really Rhetorical Criticism?») (готовится к печати) убедительно доказывает, что переход от стиля к убеждению характерен также и для риторического исследования Ветхого Завета.

<sup>171</sup> Обсуждение нижеследующего вопроса см. Кеннеди (Kennedy 1984:23-25); Уотсон (Watson 1988:20-21); и Мэк (Mack 1990:41-48).

ленный у Кеннеди). Само разбиение на части впервые возникло в судебной риторике и позднее стало применяться и в остальных типах речей. Я привожу более полный список и оставляю право спорить другим, поскольку все шесть частей могут быть полезны в исследовании Нового Завета.

- (1) *Exordium* — это введение, которое устанавливает контакт оратора с аудиторией и вызывает интерес и расположение к предмету обсуждения.
- (2) *Narratio* формулирует обсуждаемый тезис, сообщает вводную информацию и разумное объяснение или логическое обоснование положения, которое нужно доказать. Часто, с усилительной целью, тезис излагали образным языком, а логическое обоснование заново формулировало его простым языком.
- (3) *Partitio* (часто входило в состав *narratio*) — перечисление конкретных положений, требующих доказательства, часто в форме собственных аргументов или же аргументов оппонента.
- (4) *Probatio*, или *confirmatio* — это изложение логических аргументов по данному вопросу. Оратор произносил по порядку доказательства этого положения, цитируя авторитетные источники и ссылаясь на параллели, которые усиливали аргументы. Доказательства могли быть двух видов: в форме аналогии или сравнения с тем, что вызывало одобрение аудитории; и примера, который показывал преимущество позиции оратора.
- (5) *Refutatio* (часто входило в состав *probatio*) направлено на то, чтобы доказать несостоятельность взглядов оппонента, обычно теми же способами, что и в *probatio*. В судебной речи это было опровержение заявлений оппонента. В декларативной речи использовалось риторическое представление противоположных взглядов с целью усилить аргументацию. Иногда в *refutatio* делалось отступление, которое сообщало дополнительную информацию.
- (6) *Peroratio*, или *conclusio* — это заключение, которое подытоживало основные моменты и в попытке склонить аудиторию к поддержке тезиса, взывало как к ее разуму, так и к эмоциям.

Это, конечно же, было только основным планом, и профессиональным ораторам предоставлялась свобода творчества в плане компоновки и построения фактической речи или трактата. Задача риторического критика — исследовать древний отрывок (например, от-

дельную речь Иисуса или одно из посланий) и проследить раскрываемую аргументацию, чтобы определить структуру убеждения. Этот метод — полезное дополнение к экзегетической задаче, поскольку он позволяет студенту более точно установить формальный тип исследуемого отрывка.

В Нагорной проповеди<sup>181</sup>, например, блаженства (Мф 5.1-13) составляют *enconium*. Они устанавливают этические нормы речи, а также знакомят аудиторию с темой. *Narratio* начинается высказыванием в отрывке 5.17-20, которое формулирует отношение к закону как Иисуса (исполнить закон), так и Его слушателей (их праведность должна превзойти праведность книжников и фарисеев). Затем изложены логические обоснования в антитезе отрывка 5.21-48, показывающей взгляд Самого Иисуса на наше отношение к закону. *Partitio* — это отрывок 6.1-18, который применяет тезис (обратите внимание на наличие *dikaiosyne* в 5.20 и 6.1), коснувшись трех конкретных обычаев: творения милостыни, молитвы и поста. Это не просто примеры; они разоблачают ложное «благочестие»/ложную «праведность» многих из слушателей Иисуса<sup>191</sup>. Молитва «Отче наш» (9-15 ст.) занимает в этом разделе центральное место и обладает большой риторической силой, создающей раннюю кульминацию проповеди.

*Probatio* состоит из отрывка 6.19–7.20 и образует серию заповедей в отношении конкретных вопросов (материальное имущество, заботы о завтрашнем дне, осуждение других, отдавание святыни на поприще нечестивым, прошение и получение, узкие и широкие врата, лжепророки)<sup>201</sup>. В этом отрывке Иисус использует аналогии и при-

<sup>181</sup> В этом разделе мною использованы материалы Кеннеди по Нагорной проповеди (Kennedy 1984:39-72), которая, на его взгляд, относится к разряду совещательных речей, а также очерк Мэка (Mack 1990:82-85).

<sup>191</sup> Кеннеди (Kennedy 1984:55, 57) считает эту часть второй половиной «доказательства» пропозиции, учитывая, что 5.21-48 составляет первую половину. По его мнению, 5.21-48 характеризуется эфосом и пафосом (возвращением к эмоциям), тогда как вторая часть (6.1-18) представляет собой ряд энтимем с подтверждающим аргументом. Подобную схему (но более вероятную) мы находим у Мэка. Он отмечает два тезиса в 5.17-20 и считает, что 5.21-48 приводит примеры для первого тезиса (исполнение закона Иисусом), а 6.1-18 иллюстрирует второй тезис (требование более искреннего благочестия). Между тем 6.1-18, на мой взгляд, занимает центральное место во всей проповеди и его можно расценивать как *partitio*.

<sup>201</sup> В этой части 6.19-24 формулирует главный тезис (собирайте себе сокровища на небе); 6.25–7.6 излагает ряд запретов (не заботьтесь, не судите, не верьте истину недостойным); 7.7-14 содержит два указания (относительно молитвы и вхождения тесными вратами); и 7.15-23 дает два предостережения (против лжепророков и попыток незаслуженно попасть на небо).

меры, которые устанавливают тему основных этических принципов, требуемых от последователей Иисуса<sup>121</sup>. *Conclusio* — это отрывок 7.21-27, в котором стихи 21-23 по-новому подытоживают тему (связывая «вхождение в Царство Небесное» с «исполнением воли Отца»), а стихи 24-27 требуют незамедлительного действия от слушателей («слушание» должно приводить к «исполнению»). Как указывалось выше, такими были две обязательные части (подведение итога и воззвание к эмоциям) хорошего заключения. И снова-таки, это вовсе не означает, что Иисус и Матфей обучались эллинистической риторике; напротив, они используют структуру, широко распространенную в те времена во всем средиземноморском мире.

Конечно, все эти типы — только дедуктивные выводы и вряд ли удовлетворят всех. Однако поскольку каждый из них изучает структуру доказательства, значение частей, равно как и целого, станет более понятным. Многие исследования риторической структуры в Послании к Галатам показывают, насколько большими могут быть несовпадения во взглядах. Бетц в своей комментарии (Betz 1979) утверждает, что Галатам — это судебное или апологетическое послание, центральное место в котором отведено оправданию верой, а не делам закона. Кеннеди, со своей стороны (Kennedy 1984:144-52), считает это послание совещательным, призывающим Галатов пребывать в Христианской вере, а не обращаться к иудаизму. Мак (MacK 1990:66-73) считает оба типа слишком узкими и утверждает, что Послание к Галатам слишком сложно, чтобы его можно было отнести к какому-то одному риторическому типу. Напротив, четыре вопроса (опровержение «иногo благовестования»; доказательство того, что его простое благовестование было достаточным без обрезания и т. д.; установление критериев жизни по духу; увещание Галатов не утрачивать свою веру и единство) соединены вместе в пламенном и сильном послании. Точка зрения Мака, определенно, ближе к истине и показывает, насколько тщательно нужно проводить риторическое исследование. Как можно предположить, соответствующие мнения трех других ученых также заметно расходятся. Это демонстрирует один важный факт: риторическая критика ничуть не точнее любого другого герменевтического орудия. Она тоже зависит от субъективных решений толкователя. Однако, если ее использовать в сочетании с

<sup>121</sup> *Refutatio* в данном случае представлено не отдельной частью. Оно встречается практически в каждом параграфе отрывка 5.21—7.27.

другими экзегетическими орудиями, она поможет углубить понимание значений, имеющих место в отдельном отрывке (микро уровень) или книге (макро уровень).

**Методика риторической критики.** Любая методика ставит своей целью свести опасности к минимуму и извлечь максимальную пользу из критического инструментария. Нужно понимать возможные опасности: субъективизм (привнесение собственных теорий в текст); применение неправильного средства (например, привнесение греческих структур в еврейскую риторику, как мы это видели в Нагорной проповеди, рассмотренной выше); редукционизм (чрезмерное упрощение сложной структуры, как сделал Кеннеди с Посланием к Галатам, см. выше); мания величия (мнение, что мы знаем больше о древней риторике, чем мы знаем о ней на самом деле); нарушение пропозиционального аспекта библейской истины<sup>1221</sup>. Когда мы имеем дело с составлением плана книги, мы должны помнить тот простой факт, что существует почти столько же планов, сколько и учебных<sup>1231</sup>. Поэтому риторическое исследование по сути дела бесконечно и требует к себе очень тщательного подхода.

Наилучшую методику риторического анализа разработали Кеннеди (Kennedy 1984:33-38) и Уотсон (Watson 1988:8-28). Как будет показано ниже, она основана на всех экзегетических этапах, перечисленных со второй по четвертую главы (вот почему данный экскурс помещен именно здесь). Но это вовсе не означает, что риторическая критика является завершающим этапом в данном процессе, поскольку выбранная риторическая стратегия будет иметь важное герменевтическое значение в толковании отрывка. Например, если отрывки о предопределении в Римлянам 9 являются частью диатрибы против

---

<sup>1221</sup> Многие ученые стремятся развивать риторическую критику в постмодернистском направлении (см. приложение один). Например, Вюллнер (Wuellner 1987:460-61) утверждает, что «это удаляет нас от традиционного чтения Библии, ориентированного на послание или контекст, и навязывает чтение, которое порождает и делает все более значимыми личностные, общественные и культурные ценности». Отныне упор делается не на пропозициональной истине, а на «динамике личной или общественной *идентификации* и *трансформации*» (с. 461). По мнению Вюллнера, такой подход ставит новую риторическую критику в один ряд с феминистскими и западными моделями критики.

<sup>1231</sup> В данный момент я занимаюсь составлением объемного комментария на Евангелие от Марка и совершенно обескуражен невероятным числом различных точек зрения относительно схемы книги. И самое удручающее то, что многие из них кажутся правдоподобными!

иудейско-христианского непонимания истинной природы Бога (вследствие божественного суда против Израиля), это может означать, что утверждения о божественном избрании не содержат догматических положений относительно процесса спасения людей Богом (традиционное кальвинистское толкование), но вместо этого могут содержать метафоры, описывающие один аспект этого процесса (то есть Божий верховный выбор [акцент в Римлянам 9] во взаимосвязи с решением отдельного человека [акцент всей книги]). Чтобы разъяснить суть своего послания, Павел выделяет один аспект большего целого. Одним словом, риторическую критику нужно рассматривать как часть всего процесса экзегезы, а не как самоцель.

1. *Определите риторический отрывок.* Его нужно определять с большой тщательностью, поскольку очень важно установить, относится промежуточный отрывок к предыдущему или последующему разделу. Такие решения могут радикально менять окончательный результат и поэтому требуют экзегетической глубины. Риторический отрывок имеет введение, смысловое развитие и заключение. По определению Уэллнера (Wuellner, 1987:455), это «текстовый отрывок, содержащий логическое обоснование и воздействующий на рассуждение или воображение читателя ... доказывающий или убеждающий отрывок». Это может быть макро отрывок (основной раздел [например, Мф 5–7 или Рим 9–11] или книга) или микро отрывок (отдельный вопрос, например, Мф 6.1-18 или Рим 9.6-18). Во втором случае его нужно сначала исследовать изолированно, а затем в разрезе большей риторической стратегии.

2. *Проанализируйте риторическую ситуацию.* Это похоже на определение цели (или, в формальной критике, *Sitz im Leben*) отрывка/книги. Ситуация является объективной, если она описана в самом отрывке (обычно во введении), и субъективной или спорной, если она воссоздается на основании самих высказываний. Например, появлялось несколько статей, исследующих социальный контекст Евангелия от Луки. Авторы многих из них полагали, что оно адресовано аудитории из высших сословий по причине акцента на заботе о благе других. Такое толкование слишком субъективно, поэтому не может быть истинным. Однако в той степени, в которой социальный контекст можно установить, он необычайно полезен. Более того, в теории литературы установление оригинальной ситуации является важным компонентом, поскольку этой ситуацией продиктован выбор

риторической стратегии. Определение состава аудитории усиливает герменевтическую точность в толковании. Уотсон (Watson 1988:9) выделяет три составляющих риторической ситуации: проблема или трудность, которые нужно исправить; аудитория, которой адресовано риторическое решение; и допустимые решения, приводимые автором или оратором после анализа ситуации. Каждый аспект нужно исследовать как часть критического процесса.

3. *Определите используемый тип риторики и затрагиваемый вопрос.* Мы уже рассмотрели три основных типа риторической речи: судебную, совещательную и эпидейктическую. Судебные отрывки подвергают суду прошлую ситуацию; совещательные отрывки предлагают совет в отношении ситуаций, возможных в ближайшем будущем; и эпидейктические отрывки восхваляют или порицают кого-то с тем, чтобы снискать одобрение аудитории в отношении конкретного суждения. Авторы или ораторы часто вплетали такие структуры в свои более крупные работы. Послание к Филиппийцам можно было бы назвать преимущественно судебной работой, так как оно подвергает осуждению многие надменные личности в церкви (2.1-18; 4.2-3), а также приверженцев иудаизма (3.1-4.1). Но оно содержит также эпидейктический материал в 2.19-30 и совещательные отрывки в 1.27-30 и 4.4-9.

Вопрос — это не просто ситуация или проблема в отрывке. Это риторическое утверждение, которое из нее вытекает и диктует смысловое развитие текста. Уотсон (Watson 1988:11-13) упоминает о «теории стазов» (название введено Квинтилианом) как средстве, позволяющем определять вопрос более точно. Существует три стаза: факт (есть ли предмет), определение (что это за предмет) и качество (какой это предмет). Нужно устанавливать, сколько вопросов затронуто в отрывке и к какому типу относятся эти вопросы. Что касается поборников иудаизма в отрывке Фил 3.1-4.1, то учащийся отметит вопросы Павла относительно факта их учения и его качества (что оно представляло собой лжеучение).

4. *Проанализируйте компоновку, технические приемы и стиль.* Следующий важный аспект — компоновка материала в макро структуре. Как различные риторические сегменты достигают желаемого эффекта? В чем старается убедить автор, творчески переплетая различные части? Задача состоит не только в определении структурной конфигурации текста, но также в установлении авторской стратегии

в рамках этой конфигурации. Риторический эффект создается не только с помощью приводимых доказательств, но также способом их компоновки. Это существенный компонент техники, используемой автором. Основы компоновки уже были рассмотрены ранее. Теперь же наша цель — установить, какие творческие структуры были использованы и какой эффект они призваны оказать. Стиль — это художественная компоновка языковых приемов с целью усилить намеренный эффект. Назначение стиля — вызвать расположение, интерес и убедить читателя. Он включает не только литературные приемы, перечисленные в первой главе, или риторические фигуры, описанные в четвертой главе, но также их организацию во всей структуре раскрываемого аргумента. Выбор слов, искусно скомпонованные метафоры и силлогизмы, приводимые примеры и аллюзии — все играет важную роль в стиле автора. Задача исследователя — определить не только «что?», но и «почему?» в индивидуальном стиле отрывка, не только, что сказано, но и почему это сказано, то есть цель целого.

5. *Оцените риторическую эффективность.* Это означает не только оценить, какой аргумент, сильный или слабый. Кеннеди (Kennedy, 1984:38) понимает это так, что критик должен повторно изучить каждый этап этого процесса и определить, правильно ли критическое исследование оценило аудиторию, проблему и риторические средства, используемые автором для достижения своей цели. Обратите внимание на то, как автор переходил от установления проблемы к ее риторическому решению. Что означал отрывок для автора и его аудитории? Каково общее воздействие отрывка не только на древних, но и на современных читателей? В этом последнем смысле мы переходим от значения к значимости, поскольку риторике присуще непреходящее качество — говорить кросскультурно во многих различных ситуациях<sup>241</sup>.

---

<sup>241</sup> Не существует такой детально разработанной программы для ветхозаветной риторической критики. И это объясняется, конечно же, тем, что риторические приемы были разработаны преимущественно греками. Подобных образцов не было обнаружено в аккадских, шумерских, египетских, вавилонских или персидских источниках. Однако вышеописанные этапы все же применимы к ветхозаветным текстам. После завершения данного экскурса я получил прекрасный ветхозаветный аналог трудам Кеннеди и Мэка — работу Дэйла Патрика и Аллена Шульца «Риторика и библейское толкование» (Dale Patrick, Allen Schult *Rhetoric and Biblical Interpretation*; Sheffield: The Almond Press, 1990). Они представляют хорошую программу, позволяющую выйти за рамки стилистики и выявить риторическую силу ветхозаветного текста.

## ГЛАВА V

# ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

**И**сторико-культурная экзегеза отличается от историко-критического анализа тем, что применяет исторические данные к отрывку с целью прояснить его значение, а не с целью установить подлинность или степень редакторской правки текста. Поскольку христианство является исторической религией, толкователь должен сознавать, что понимание истории и культуры, в рамках которых был написан тот или иной отрывок, — важнейшее орудие, помогающее раскрыть значение этого отрывка. «История» — это диахронический аспект. Под ним принято понимать ту обстановку, в которой священные авторы создавали свои работы; он относится к тем событиям и временным периодам, в рамках которых изрекалось священное откровение Божие. «Культура» — это синхронический аспект. Под ним принято понимать обычаи, обряды, нормы и принципы, характеризующие конкретную эпоху и образующие среду, в которой проживают люди<sup>11</sup>.

Библейской литературе свойственно два аспекта: исторический, при котором автор оперирует информацией, знакомой древнему читателю; и литературный, при котором он зашифровывает послание в своем тексте. Авторы либо обращаются к историческим ситуациям (пророческая и эпистолярная литература со ссылкой на историческую обстановку настоящего), либо описывают их (историческое повество-

---

<sup>11</sup> Большая часть иллюстративного материала взята из моей будущей книги, предварительно названной «Социальная история библейских обычаев» («*A Social History of Biblical Customs*»), которая прослеживает развитие этих обычаев на протяжении библейского периода.

вание со ссылкой на историческую обстановку прошлого). В обоих случаях имеют место доводы, знакомые, как автору, так и древним читателям, информация, которой нет в тексте, сведения, которые были известны им, но неизвестны нам. Хотя семантическое исследование и синтаксический анализ может раскрыть литературный аспект, историко-культурное исследование также необходимо, поскольку оно выявляет глубинный уровень значения, как в основе, так и внутри текста.

Главным орудием, помогающим раскрыть эти данные, является археология. Однако ее значение для герменевтики в настоящее время оспаривается. Уже стало привычным использовать ее в апологетических целях, чтобы «доказать» подлинность библейских сведений. Применение археологических данных действительно приносит некоторую пользу, поскольку они в отдельных случаях могут подтвердить достоверность библейских свидетельств. Классическим примером служит книга В. М. Рамсея «Святой Павел: путешественник и римский гражданин» (*Ramsey W. M. St. Paul the Traveller and Roman Citizen*), великий историк и агностик, который обратился к Богу, проводя исследование археологических свидетельств, относящихся к Евангелию от Луки и Деяниям святых Апостолов. Например, недавно полученные сведения об истории второго тысячелетия до н.э. и полукочевых миграциях на древнем Ближнем Востоке подтвердили достоверность патриарших повествований. Ласор, Хаббард и Буш (*LaSor, Hubbard, Bush 1982:102-7*) подвели итог изучению этих свидетельств:

- (1) имена патриархов соответствуют концу второго тысячелетия, а не первому тысячелетию;
- (2) путешествие Авраама из Ура в Харран и в Ханаан согласуется с географической и политической обстановкой того периода;
- (3) пастушеский кочевой образ жизни патриархов согласуется с культурными и топографическими особенностями того периода;
- (4) социальные и правовые обычаи, описанные в библейском тексте, в точности отображают период, к которому их относит Библия;
- (5) описание религии патриархов достоверно, особенно отношения между патриархами и местными святынями, а также изображение Бога как личного Бога племени, а не просто Бога святилищ (как у Хананеев).

Однако использование археологии в апологетике сопряжено с большой опасностью. Это палка о двух концах. И прекрасный тому пример — Иерихон. На основании раскопок, проведенных Джоном Гарстангом в 1930-1936 гг., евангельские христиане утверждают, что, по указанию археологических свидетельств, стены города действительно рухнули вовне. Однако некоторые, похоже, до сих пор не знакомы с работой Кэтлин Кеньйон (Kenyon 1952-1958), доказавшей, что укрепления, обнаруженные Гарстангом, на самом деле относятся к более раннему периоду. Они принадлежат городу, основанному в начале бронзового века и разрушенному в результате землетрясения и пожара около 2300 г. до н. э. (а не в 1400 году, как датирует Гарстанг). На сегодняшний день отсутствуют доказательства библейской истории о стенах Иерихона. Но это не опровергает библейские данные (см. Dumbrell 1985:130-39), а только показывает серьезные проблемы апологетического применения данных археологии. Мы не должны спешить с выводами относительно значимости археологических открытий. Зачастую решения сопряжены с целым рядом проблем, и нечестно использовать орудие, только когда оно подтверждает нашу точку зрения, и игнорировать, когда оно идет с ней вразрез.

Ямочи указывает на «фрагментарный характер» археологических свидетельств (Yamauchi 1972:146-58). Применяя ряд нисходящих спиралей, он показывает количество доступных нам свидетельств.

- (1) Сохранилась только малая часть того, что было создано или написано, так как материал был подвержен разрушительным силам природы (ветра, дождя, почвы) и действиям человека. Кроме того, множество мест, содержащих археологические свидетельства, опустошалось, когда жители расхищали бесценные памятники материальной культуры.
- (2) Только малая часть существующих мест была обследована. Груды артефактов лежат незамеченными в Греции и Сирии. Например, в одной только Палестине число таких точек возросло от 300 в 1944 до 5000 в 1963 и до 7000 к 1970 году.
- (3) Только в части тех мест, которые обследовались, были проведены раскопки. Из числа 5000 мест в Палестине на 1963 год только в 150 были частично проведены раскопки и только 26 стали основными местами археологических раскопок.

- (4) Только в части тех мест, которые были раскопаны, проводится исследование, поскольку оно требует невообразимых денежных затрат и огромного количества времени. Ядин подсчитал, что потребовалось бы 800 лет для проведения раскопок в Асоре, месте в 175 акров\*. Есть небольшие места (площадь Иерихона составляет 7 акров, а Мегиддо — 13). Но наряду с ними есть очень большие места. Проведение раскопок во всем Вавилоне (2500 акров) отняло бы 8000 лет! Это может приводить к искажению результатов. Например, с 1894 по 1963 год не было доказательств жизни в Ефесе в бронзовом веке. Но в 1963 году турецкие инженеры, строившие автомобильную стоянку, обнаружили микенское кладбище. Немногие археологи решаются делать категорические суждения на основании отсутствия данных.
- (5) Только часть обнаруженного материала была опубликована. Важные находки могут пылиться в подвале музея от 50 до 75 лет. Например, 25000 клинописных надписей было извлечено из земли в Мари, но на данный момент опубликовано только 3500-4000. Многие ученые спешат опубликовать новые находки, но вскоре сознают, что попали впросак, так как последующие исследования доказывают их недостоверность. Осторожность — вот главный принцип!

Ямочи отмечает, что при самых оптимистических прогнозах мы могли бы иметь в наличии 1/10 материала, 6/10 из него обследованного, 1/50 из него — раскопанного, 1/10 из него — исследованного и 1/2 из него — опубликованного. Это означает, что мы располагаем только 0,006 процента свидетельств. Можно было бы поставить под сомнение значимость археологических данных, если бы не несколько компенсирующих факторов. При изучении обычаев нам не нужны полные свидетельства. Чем больше у нас свидетельств, тем точнее выводы. Но даже несколько осколков гончарных изделий с изображением, к примеру, одежды египтян исчерпывающе демонстрируют подобные местные обычаи. Ямочи предлагает полезное исследование по методологии (Yamauchi 1972:158). Он подразделяет свидетельства на три категории: традиции (письменные или устные свидетельства из

---

\* Акр — земельная мера, распространенная в ряде стран, использующих английскую систему мер (например, в Великобритании, США и др.), 1 акр — 4046,86 м<sup>2</sup>. (Прим. ред.).

Геродота, Гомера, ветхозаветных и других источников), остатки материальной культуры (гончарные изделия, развалины и так далее) и надписи. Выводы имеют больший вес, если свидетельство получено сразу из двух или даже трех источников (см. рис. 5.1).



Рис. 5.1. Пересекающиеся источники археологических свидетельств.

Это также означает, что основная функция археологии — дескриптивная (то есть предоставлять историко-культурный материал), а не полемическая (апологетика). Ее результаты слишком неточны, чтобы ее можно было использовать преимущественно со второй целью. Конечно, я не имею в виду, что ее вовсе не стоит использовать в апологетике, поскольку она может подтвердить достоверность исторических и географических ссылок Иоанна и Луки. Однако ее главный вклад — это предоставление социологической информации, чтобы современный читатель мог лучше понять ту обстановку, в которой был создан библейский отрывок или совершилось библейское событие.

### Области исследования

**1. География.** Миграции народов и топография земель могут значительно облегчить понимание отрывка. Как отмечает Бейцель, «сама история во многих отношениях неразрывно связана с географическими факторами и предопределена ими. География — это движущая сила, которая одновременно инициирует и ограничивает характер и

масштаб политической истории, что может быть названо геополитикой» (Beitzel 1985:2). Бейцель приводит два библейских примера (С. 102, 170).

Во-первых, анализ завоевания Ханаана показывает, что все захваченные города располагались на возвышенностях, тогда как равнины и долины, где хананейские колесницы могли изменить ход любой битвы, оставались ему неподконтрольны. Интересно отметить тот факт, что в шестидневной войне 1967 года Израиль отвоевал почти ту же самую территорию (см. карту С. 103, которая наглядно показывает и прослеживает современное завоевание 1967 года в сопоставлении с древним завоеванием под командованием Иисуса Навина). Невзирая на временной разрыв в несколько тысячелетий и большие технологические перемены, география по-прежнему диктует военную победу.

Во-вторых, Иисус выбрал Капернаум в качестве Своей Галилейской «штаб-квартиры» отчасти вследствие географических факторов. Город располагался на большой магистральной дороге, или главной торговой артерии, соединяющей Египет и Месопотамию. Космополитический характер и интернациональный дух Капернаума сделали его естественным центром походов Иисуса в Галилею и за Иордан, а также местом подготовки к вселенской миссии.

**2. Политика.** Очень полезно при изучении исторических событий (таких как история Израиля или жизнь Иисуса) иметь представление о политической обстановке, на фоне которой они совершались. Например, пророки писали свои книги в контексте большей политической арены, и многое из сказанного ими становится понятнее при истолковании его в свете этой обстановки. Тот факт, что Израиль был буферным государством между Ассирией, Вавилонией, а затем и Персией, создавало много религиозных и социальных проблем. К примеру, Ахав не отступал от Соломоновых обычаев синкретизма и политических договоров, и при нем Израиль перенял многие обычаи языческих народов. Правительственная структура постепенно превращалась в полуфеодалную систему, и ко времени правления Ахава монархия сменилась абсолютистской диктатурой. При этой системе социальная справедливость Торы и ранних лет Израиля канула в прошлое, и высшие слои общества эксплуатировали бедняков.

**3. Экономика.** Всякую культуру можно до некоторой степени определить по ее социально-экономической обстановке. Однако проследивание экономической обстановки любой эпохи сопряжено с определенными сложностями. Нужно исследовать длительные временные периоды и делать выводы на основании тех конкретных обычаев, которые несколько отличались в разные периоды. Существует опасность применять обычаи, обнаруженные в Мари или Угарите, например, к Израилю или Ханаану. Более того, весьма сложно сделать качественный анализ состояния торговли во дни Соломона или Христа, если мы не располагаем определенными количественными данными о перемещении материалов и артефактов. Поскольку вещественные доказательства (изделия из дерева, ткани, краски, специи) не сохранились и лишь немногие письменные свидетельства были обнаружены (по подсчетам Ямочи, для храмовых записей было использовано двадцать четыре миллиона метров папирусов, но только двадцать пять метров сохранилось), это очень сложно проследить. Но те свидетельства, которыми мы все же располагаем, содержат поистине ценные факты.

Постепенный переход от полукочевого хозяйства патриархов к аграрному хозяйству раннего Израиля, товарному хозяйству Соломона и космополитической обстановке греко-римского периода помогает понять детали в тексте. Например, Бейцель выдвигает теорию, что Египет оставался в стороне, когда Израиль завоевывал возвышенности Ханаана, так как его торговые пути через Хананейские равнины не подвергались угрозе (Beitzel 1985:102). Вот и еще один пример. Эллиотт утверждает, что получатели 1 Петра были оседлыми «пришельцами» (1.17; 2.11), которые не имели права владеть землей, а могли только обрабатывать землю или заниматься местными ремеслами (Elliott 1981:677-73). Римская программа урбанизации потерпела неудачу в Малой Азии, и эта провинция оставалась преимущественно сельской. Она представляла собой застойную область, и экономические факторы, по всей вероятности, способствовали угнетению святых — центральной точке всего Послания. Так как обращение христиан стало причиной их разрыва с прежними альянсами, их положение было вдвойне тяжелым. Хотя я бы поставил под сомнение ту степень, до которой *paroikos* («пришелец») и *parepidēmos* («странник») служат социально-экономическими понятиями, а не духовными метафорами (описывающими тех, кто духовно отчужден

от общества), предложенный Эллиоттом материал помогает глубже понять 1 Петра.

**4. Вооруженные силы и война.** Слово *война* встречается в одном только Ветхом Завете больше трех тысяч раз, и большая часть системы образов, описывающих помощь Божию (Бог как наше «убежище», «крепость» или «скорый помощник») происходит от военных метафор. Положение Палестины как единственного сухопутного моста между Африкой и Евразией делало ее объектом посягательств со стороны могущественных народов, которых привлекали ее торговые пути и стратегическое военное положение. Ни один клочок земли в мире не был свидетелем стольких войн.

Интересно проследить историю Израильского народа с военной точки зрения. Например, тот факт, что Авраам поразил четырех царей войском из 318 человек (Быт. 14) был назван невероятным с военной точки зрения. Однако Авраам избрал местом сражения ущелья горы Ермон близ Дамаска («Дан» в стихе 14.14 — это, скорее всего, Дан-Яан из 2 Цар 24.6 в северной Перее), а в узких ущельях небольшой, но хорошо обученный и подвижный отряд обладает явным преимуществом.

Интересно еще и то, что Израиль стал технически компетентной вооруженной силой только при Соломоне. Когда Давид поразил большое сирийское войско тысячью колесниц (2 Цар 10.17-19), он истребил и вражеские колесницы, наверное, потому, что счел их малопригодными для своего войска. Это поразительно в свете того факта, что на протяжении столетий колесницы были основным военным оружием. Однако только при Соломоне колесницы распространились в Израиле (4 Цар 10.26). Израильтяне по-прежнему контролировали возвышенности, а не равнины, и это обуславливало их стратегию. Они одерживали победы благодаря тактическому превосходству, и, самое главное, благодаря Божьему вмешательству.

## **5. Культурные обычаи**

а. *Семейные обряды*, такие как свадебный ритуал или образовательные традиции, имеют большое значение. Например, Израиль придерживался «эндогамии», то есть браки с представителями других народов запрещались. Так было даже в патриархальную эпоху (Быт 24.4; 28.1-2). Большое значение придавалось родословной,

поскольку стало очень важно поддерживать чистоту семейных линий. Древнее образование было направлено на сохранение правящих классов и группы книжников, причем упор делался на механическом запоминании и подражании. У иудеев, однако, это было религиозной обязанностью, распространявшейся на всех, а повседневная жизнь семьи считалась средством религиозного образования. Родители прививали своим детям религиозные и нравственные нормы, обеспечивали профессиональное обучение. Семья выполняла эти обязанности до послевоенного периода, когда образовательную функцию на себя взяли синагоги. Древнейшие начальные школы были основаны в первом веке до н.э. В них обучались дети (то есть сыновья), начиная с пяти-семи лет.

б. *Материальные обычаи* (дома, одежда) также могут служить источниками полезной информации. Например, израильские деревни на протяжении всего ветхозаветного периода строились из низкокачественных материалов и без особого мастерства. Архитектурные шедевры Соломона, Амврия или Ахава были созданы финикийцами. Во всех остальных случаях преобладала грубая сельская архитектура. Большинство домов представляли собой простые одноэтажные сооружения, обычно прямоугольной или квадратной формы, с земляным полом и стенами из глины, высушенной в виде кирпичей и скрепленной строительным и известковым раствором. Их площадь не превышала 9,29 кв. м (или 100 кв. футов), поскольку израильтяне не умели «возводить свод» (выкладывать камни друг подле друга в диагональном направлении); умение хананеев возводить такие укрепления устрасило соглядатаев в Числ. 13.29. Светильников у них было мало; так как масло было дорогим, семья со средним достатком пользовалась одним светильником, который обычно ставили в нишу стены или на «подсвечнике», или на перевернутый вверх дном сосуд, служивший меркой для зерна (см. Мф 5.15). Крыши состояли из балок, которые сверху покрывались ветками или тростником, а затем обмазывались глиной. На таких крышах часто росла трава (Пс 128.6; Ис 37.27). Более зажиточные семьи могли позволить себе эллинистические черепичные крыши (Лк 5.19). А так как они были плоскими, хозяева часто отдыхали или принимали на них гостей.

в. *Повседневные обычаи* отражены в гораздо большем числе отрывков Писания, чем можно себе представить. Даже ежедневная гигиена считалась больше религиозным, чем личным обычаем. Как описано

в Мк 7.3-4, Иудеи только окунали руки в воду, если оставались дома, но тщательно умывали их, возвратившись с рынка (где они могли соприкасаться с язычниками). Римляне были чисто выбриты, Иудеи же отращивали бороды, но должны были аккуратно их подстригать. Юноши любили носить длинную и кудрявую бороду и особенно гордились густыми, пышными волосами (Песн 5.11; 2 Цар 14.25-26). На самом деле возглас, обращенный к Илии, «иди, плешивый» (4 Цар 2.23) вполне мог быть бранью, а не просто насмешкой, так как плешь наводила на мысль о прокаже.

г. *Спорт и отдых* составляют важную часть досуга всякого народа. Так это было и в библейские времена. Атлетическое телосложение и доблесть в древнем мире были неотъемлемыми качествами воина. «Люди мужественные» в Израиле славилась своей быстротой (1 Пар 12.8) и силой (Самсон). Хотя в Ветхом Завете ничего не сказано об играх, археологи обнаружили несколько древних игр. Например, игру с колышками и доской, наподобие криббиджа\*. Одна такая доска с пятьюдесятью восьмью отверстиями была найдена в Мегиддо. Игра в кости, популярная в Шумере, была фактически скопирована и продавалась в магазинах под этим названием. Павел — священный автор, который очень удачно использует образы. В 1 Кор 9.24-27 он совмещает два события — бег на ристалище с акцентом на победе и награде (24-26а ст.) и бокс с акцентом на самозащите и избежании ударов (26б-27а ст.). По словам Павла, только путем жесткой дисциплины и тренировки можно заполучить лавровый венец (25 ст.) и избежать поражения (27б ст.).

д. *Музыка и искусство* отображают самые высокие душевные порывы человека. Вполне понятно, почему поклонение стало одной из основных функций музыки. Однако она относится к тем аспектам, которые нелегко проследить, поскольку музыкальные партитуры не выдержали разрушительного действия времени (на самом деле музыке обучали в устной форме, без «партитур» как таковых), и нам приходится гадать о мелодиях, используемых в древности, по барельефам и словам песен. Вернер называет четыре типа музыки в древнем мире: увеселительную (Быт 31.27), военную (Суд 7.18-20), магическое заклинание (у язычников) и поклонение (Werner 1962:457-58). Я бы добавил еще и пятый тип — песни, сопровождающие труд

\* Карточная игра, обыкновенно для двух игроков; карты сбрасываются на особую доску с колышками. (Прим. переводчика).

и сбор урожая (Числ 21.17; Ис 16.10). Флейта и рог издревле существовали у полукочевых племен, а тимпаны использовались, когда Мариама пела торжественную песнь после перехода через Черное море (Исх 15.20). В 1 Цар 10.5 сонм пророков совершал служение с гусями, тимпаном, псалтирью и свирелью. По настоянию и при содействии Давида вскоре сформировалась хоровая и оркестровая традиция (2 Цар 6.5, 10), сохранявшаяся на протяжении всей истории израильского народа.

Многие называют Израиль «нацией без искусства», ссылаясь на запрет в отрывке Исх 20.4 (Втор 5.8): «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли». Однако осуждаемое идолопоклонническое искусство и подлинная художественная традиция все же сформировались. Основной темой художественных работ были скиния и храм. Конечно, основные работы при строительстве храма выполняли иностранные ремесленники (3 Цар 7.13-14), но в израильском стиле. Рельефные деревянные панели, инкрустированные золотом; гранаты, виноград, тыквы, лилии и пальмовые деревья, вышитые на занавесках (но обратите внимание, что не было изображений животных); и скульптура херувима в Святой Святынь показывают любовь к религиозному искусству, которое не уступает искусству соседних народов.

В новозаветную эпоху Ирод славился своими художественными и архитектурными достижениями, и не только в отношении храма. Он также построил множество сооружений в эллинистическом стиле и с эллинистическими статуями — гимназии, театры, амфитеатры и весь город Кесарию Филиппову. Школа Гиллея, очевидно, допускала такие здания и художественные работы, если они не использовались в религиозных целях. Сам Гамалиил носил кольцо с резной печатью в виде человеческой головы, демонстрируя тем самым эту толерантность.

**6. Религиозные обычаи.** Эта сфера контролировала каждый аспект повседневной жизни людей. Всякое занятие носило религиозный оттенок, и современной дихотомии между религиозным и светским попросту не существовало. Как отмечает Анри Даниель-Ропс: «Поскольку гражданская власть отождествлялась с религиозной, светский закон был только применением закона Божьего» (Daniel-Rops 1962:341). Одежда, времяпровождение, отношения друг с другом,

даже сам тип домов, которые строились в ту эпоху — все неизменно отображало духовную сторону жизни. Многие отрывки нельзя понять, если не учесть религиозную обстановку, на фоне которой они были написаны. Например, весьма полезно проследить языческо-иудейский синкретизм в Ликийской долине при изучении ересей, рассматриваемых в Послании к Колоссянам. Более того, прежде чем изучать столкновения Иисуса и Павла с фарисеями в Новом Завете, нужно выяснить подлинную цель устных преданий и фарисейских предписаний.

Знакомство с молитвенными обычаями показывает важность данного принципа. В первом столетии евреи молились три раза в день и цитировали Шма (Втор 6.4, 5-9; 11.13-21; Числ 15.37-40) утром и вечером. Евреи обычно молились стоя, а на коленях или лежа — только в торжественных случаях. Было распространено молиться вслух с поднятыми руками (1 Тим 2.8; обычай складывать руки появился только в пятом веке) и опущенными глазами (Лк 18.13). Также было обычным надевать во время молитвы платок (*tallith*) и филактерии или амулеты (*tefillin*). Молитва (*tefillah*) состояла из ряда литургических благословений, кодифицированных к концу первого века в «Восемнадцать Благословений». После этой литургической части молящийся возносил Богу личные прошения. Иисус Сам следовал такому обычаю (Мк 1.35 — утренняя молитва; Мк 6.46 — вечерняя молитва), но только выходил за его рамки, часто начиная «весьма рано» (Мк 1.35) и иногда молясь всю ночь (Лк 6.12). Лука обращает особое внимание на молитвенную жизнь Иисуса (см. 5.16; 6.12; 9.18, 28). Иисус преобразовал прежнее учение о молитве в Свою теорию «Авва», которая сделала общение человека с Богом более близким (см. Jeremias 1967 против Barr).

**7. Резюме.** Микельсен, как и Юджин Найда (*Nida, Message and Mission*), отмечает влияние культурных расхождений на коммуникацию (Mickelsen 1963:170-72). Коммуникация имеет место, когда «источник» передает «послание» «реципиенту». Бог, первоначальный источник, говорит через людей-авторов Писания (непосредственный источник) в рамках различных культур их времени. Реципиенты, или получатели, этого послания истолковывают его с точки зрения своей культуры. Поэтому задача реципиента в рамках современной культуры — уловить общую обстановку, в рамках которой священный автор писал послание и истолковать его применительно к своему

времени. Культурные аспекты, предполагаемые в отрывке, помогают толкователю увидеть в словах подразумеваемое послание, которое было понятно древним читателям, но невидимо современному читателю. Это необходимо сделать перед применением текста к нынешним ситуациям (см. рис. 5.2).



Рис. 5.2. Переход от оригинального текста к современному применению.

Культурный контекст не только углубляет наше понимание оригинального текста, но также прокладывает путь к современной значимости текста (см. главу XV). Описание обычаев, подразумеваемых или рассматриваемых в тексте, позволяет отделить основные принципы (доктрины, используемые в оригинальном контексте) от поверхностных повелений (контекстуализацию глубинных принципов от оригинальной ситуации). Далее можно выявить аналогичные ситуации сегодня и позволить этим глубинным принципам говорить к нам вновь.

### Особые источники историко-культурного материала

**1. Ветхозаветные аллюзии.** Как уже отмечалось, ветхозаветных аллюзий больше, чем прямых цитат. Однако большинство книг по использованию Ветхого Завета в Новом фокусируют внимание именно на цитатах. Как указывает Моу, аллюзии, возможно, были более выразительны, поскольку автор учитывал знания своих читателей (Моу 1983:169). Это означает, что источник и значимость этих аллюзий

могут быть определены, если будет выявлено оригинальное значение отрывка. Я предлагаю пять принципов, помогающих отыскать и оценить аллюзии:

- (1) Указывает ли формулировка и стиль на ветхозаветный отрывок? Они вполне могут показывать намеренную аллюзию. Стиль, однако, сложно оценить. Есть «семитизмы» (еврейский или арамейский стиль, а не греческий) и септуагинтизмы (вследствие влияния Септуагинты, греческого Ветхого Завета), но они могут быть скорее произвольными, чем произвольными отражениями Ветхого Завета. При отсутствии языкового сходства на вероятности аллюзии нельзя настаивать.
- (2) Рассмотрите манеру письма отдельных авторов. В 1 Петра, Послании к Евреям и Откровении, к примеру, содержится большое количество аллюзий. В этих книгах потенциальная отсылка имеет большую вероятность.
- (3) Играет ли роль отображение ветхозаветной истории в контексте? Если оно не согласуется со смысловым развитием отрывка, аллюзия менее вероятна. Но если контекст подходящий, она обогатит значение отрывка. Например, использование отрывка Ис 53.10, 12 в Мк 10.45 (Мф 20.28) привносит оттенок Слуги Яхве, Который искупил «грех многих» (Ис 53.12). Некоторые ученые (например, Hooker 1059:140-47) утверждают, что (1) словарь («слуга», «за») не употребляется в Ис. 53 (принцип «а», см. выше); (2) малочисленность ссылок на Исаию 53 в Евангелиях делает всякую ссылку сомнительной (принцип «б»); и (3) образ искупления не подходит по контексту (принцип «в»). На это Моу отвечает, что, хотя языковые параллели неточны, концептуальное значение отрывка Мк 10.45 настолько близко к Ис. 53, что аллюзия весьма вероятна (Моу 1983:122-27). Кроме того, хотя Евангелия не содержат большого количества аллюзий на Исаию 53, есть много не прямых образов (см. таблицу в Моу 1983:163-64), и они вполне могут иметь большее влияние (как отмечалось выше). И, наконец, как отмечает Карсон (Carson 1984:432-33), Иисус часто, начиная учение, призывал учеников умерщвлять свое «я» (Мк. 10.43-44) и иллюстрировал это примером Своей искупительной смерти (10.45). Словом, использование Исаии 53 в Мк 10.45 вполне вероятно и становится яркой иллюстрацией отношения слуги, подобающего ученикам.

- (4) Чарльз Додд утверждает, что аллюзия или цитата предполагает оригинальный ветхозаветный контекст, связанный с ней, а не просто саму отсылку (Dodd 1952:126-33). Это очень важный принцип. Конечно, насколько это верно, зависит от узкого новозаветного контекста. Например, некоторые полагают, что вопль Иисуса в Мк 15.34 («Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?») следует понимать в свете всего псалма (Пс 21, см. 22-31 ст.) как выражение веры в Бога, Который защитит (см. Trudinger 1974:235-38). Однако это игнорирует очевидную идею контекста, поскольку событие происходит на кресте и чувство оставленности вынесено на первый план. В отрывке подчеркивается стенание, хотя весь псалом все же может служить широким контекстом. В этом вопле может просматриваться благодарение в ожидании будущей радости воскресения.
- (5) Избегайте «чрезмерной экзегезы». Ученые-ветхозаветники особенно часто привносят всю свою детальную экзегезу ветхозаветного отрывка в новозаветную обстановку. Но вместо этого мы должны выяснять (на основании взаимосвязи между ветхозаветным и новозаветным контекстами) значение, имеющее место в новозаветной обстановке, и то, как новозаветный автор понимал ветхозаветный отрывок. Например, интересно проследить, что отрывок Евр 2.12-13 объединяет в себе три отрывка: Пс 21.23 (12 ст.), Ис 8.17б (13а ст.) и Ис 8.18а (13б ст.). На первый взгляд, ветхозаветные отрывки кажутся бессвязными, но когда мы рассмотрим их значение в ветхозаветном контексте и сравним его с развитием Евр 2, все становится ясно. Основные мысли трех отрывков тесно взаимосвязаны — победа в час страданий (12 ст.), упование в час суда (13а ст.) и обетование в час суда (13б ст.). Два последних отрывка составляют одно целое в еврейском тексте, но рассматриваются по отдельности в этом Послании. В час Божьего суда (Ис 8) остаток уповает на Него (17б ст.) и становится Его детьми (18а ст.).

**2. Ссылки на межзаветную литературу.** Сами цитаты из межзаветной литературы малочисленны, но идеи, возникшие в период между двумя заветами играют важную роль в понимании новозаветного учения. Многие иудейские группировки времен Христа (фарисеи, саддукеи, ессеи) сформировались именно в этот период, так что

новозаветные обычаи и культура уже имели здесь своих предшественников. Кроме того, в этот период зародилась устная традиция, к нему же восходят такие доктрины, как вера в воскресение мертвых или крещение. Литература мудрости и апокалиптическая литература находилась в расцвете и сейчас является источником важных сведений для таких отрывков, как Нагорная проповедь, речь на горе Елеонской или Евангелие от Иоанна. Поскольку апокрифы и псевдоэпиграфическая литература имеют общие черты с документами Кумрана, я рассмотрю принципы использования этого материала в следующем подразделе.

**3. Кумранские параллели.** В начале 50-х годов в результате идеалистического настроения, связанного с открытием и публикацией свитков Мертвого моря, ученые делали поспешные выводы о влиянии документов Кумрана на Новый Завет. Например, Иоанн Креститель был сочтен ессеем. Существовало мнение, что прототипом Иисуса был Учитель Праведности («основатель» этого ордена). Церковь называли христианским эквивалентом кумранской общины, а Евангелие от Иоанна и Послание к Евреям были объявлены ессеями документами. Также считалось, что многие обычаи (например, крещение) и убеждения (например, пневматология, эсхатология) берут свое начало в Кумране. Однако при дальнейшем анализе находок многие из этих пунктов были значительно исправлены (из всех трех до сих пор существует только то мнение, что Кумран оказал большое влияние на евреев).

Ласор подытоживает современное научное мнение, утверждая, что две группы (Кумран и христиане) различны в историческом плане, но сходны в религиозном плане (LaSor 1972:247-54). Исторически они возникли в разные периоды, и Кумран не может подтвердить или опровергнуть новозаветные данные. Это независимые движения, которые развивались по-разному, поэтому Кумран не может быть колыбелью христианских идей. Однако и Кумран, и христианство были схизматическими иудейскими сектами со сходными эсхатологическими воззрениями, следовательно, Кумран служит важной параллелью иудейских идей. Самое главное в использовании кумранских (и межзаветных) источников — правильная методология:

(1) Используйте хороший перевод. Особенно хорош перевод Миллара Берроуза (Burrows), но в нем отсутствует разбиение на стихи.

Также хорош перевод Гезы Вермеша (Vermes), но однотомный перевод А. Дюпона-Соммэра (Dupront-Sommer), пожалуй, наилучший. Хороший перевод оградит толкователя от неверного понимания и, следовательно, от неверного использования текста. Конечно, еще лучше использовать древнееврейский подлинник, но это не всегда осуществимо.

- (2) В исследовании слов используйте симфонию К. Г. Куна (Kuhn 1960) и ее приложение в *Revue de Qumran* 4 (1963): 163-234. Они помогут проследить идеи в эссеистской литературе.
- (3) Изучите теологические нюансы кумранского или межзаветного отрывка, прежде чем, намекать на параллель и применять его к новозаветному отрывку. В данном случае будут полезны вторичные источники. Кроме того, появляется все больше литературы по углубленному исследованию межзаветных книг (например, серия Anchor Bible). Так как мнения различных авторов значительно отличаются друг от друга, будет полезно справиться сразу в нескольких источниках. Но лучше всего проследить параллельные отрывки и вывести собственное мнение, и только потом применять параллель к Новому Завету.
- (4) Прежде чем использовать межзаветный отрывок для толкования новозаветного отрывка, убедитесь, что первый является подлинной, а не просто мнимой параллелью. Как отмечалось выше, очень важно определить, до какой степени совпадают значения этих двух отрывков в их соответствующих контекстах. Также нужно сравнить степень совпадения с другими возможными параллелями и определить, какой из вариантов наиболее близок к новозаветному отрывку. И только после этого можно будет назвать межзаветный отрывок подлинной параллелью.

**4. Раввинистические параллели.** Основную трудность представляет датирование талмудической традиции. Хотя эта проблема была отчасти решена благодаря той тщательности, с которой раввины хранили материал, существует много споров относительно того, какой материал действительно отражает ситуацию до 70 г. до н. э. Когда в 70 г. до н. э. римляне разрушили храм, иудеи были вынуждены переопределить сущность своего поклонения и ритуала. Появилось много изменений, и многие обычаи, позднее записанные в Талмуде, возникли в иудаизме после 70 г. до н. э.

Лонгнекер выделяет четыре направления талмудической традиции:

- (1) обычаи и правила, которые считались раввином Йохананом бен Закаем очень древними и предварялись словами «наши раввины учили» и тому подобными;
- (2) учения раввинов, живших до 70 г. до н. э., уходят корнями к этому периоду (Например, М. Пирке Авот 1-2);
- (3) отрывки, которые не являются реакцией ни на религиозную оппозицию (преимущественно христианство), ни на политическое угнетение, и не возникли вследствие позднейшей ситуации или полемики;
- (4) древние литургии, исповедания и молитвы, такие как Шма или Восемнадцать Благословений (Longenecker 1975:75).

Однако многие подвергают сомнению даже этот список. Джейкоб Ньюзнер, например, утверждает, что мы не можем принять на веру правильность талмудической датировки, но должны ставить под сомнение даже те документы, которые претендуют на статус ранних (Neusner 1983:105). Ньюзнер отстаивает применение формально-критических методов при использовании раввинского материала<sup>21</sup>. Я согласен с тремя предупреждениями Сандерса (Sanders 1977:60-61) и добавляю четвертое:

- (1) Нельзя полагать, что раввинистические дискуссии автоматически продолжили фарисейские воззрения. Хотя большинство ученых настаивают на преемственности двух групп, все согласны с тем, что отдельные раввинистические цитаты нельзя считать типичными для фарисейства. Эту ошибку допускает в своей объемной работе Страк-Биллербек (Strack-Billerbeck 1961-65). Он использует цитаты из раввинистической литературы третьего и четвертого веков наряду с новозаветными отрывками, не задаваясь вопросом, действительно ли они отражают фарисейство первого века.
- (2) Нельзя полагать, что ранний материал обязательно является подлинным, что он действительно отображает тот период, к которому относится. Древние раввины могли редактировать и переделывать многие высказывания. Но, думаю, можно быть более

<sup>21</sup> Ayers 1983:135-36 и Neusner 1983:99-144 сходятся во мнении, что школа фарисеев Гиллеля была предшественником раввинов второго столетия.

оптимистичными, чем допускает Сандерс. Как и в высказываниях Иисуса, в собрании раввинистических цитат больше достоверности, чем полагают многие ученые. Опровержение их достоверности — это удел скептиков.

- (3) Нельзя полагать, что материал является однородным в плане воззрений. Он весьма разнообразный и эклектический. Дело в том, что многие разделы содержат раввинистический диалог, в котором вопрос рассматривается с обеих сторон. Структура религии соединяет вместе целое, но не дает однозначного мнения по отдельным вопросам. Например, несколько известных цитат демонстрируют женоненавистническую тенденцию в иудаизме (к примеру, Сота 19а, «Пусть лучше слова Закона сгорят, чем будут произнесены женщине»). Это часто преподносят как общеиудейскую позицию, но это только одна из тенденций иудаизма. Права женщин во многих случаях защищались (развод был прерогативой мужа, но женщина имела право обращаться в суд с прошением заставить его развестись с ней). Иногда женщины занимали даже руководящие должности (см. Stagg 1978:51-53).
- (4) Нужно учитывать ту вероятность, что Новый Завет и равнины черпали материал из общеиудейской традиции. Вермеш усматривает в этом решение той проблемы, когда в основе отрывка, скорее всего, лежит иудейский источник, но нельзя доказать, что он относится к периоду до 70 г. до н. э. (Vermes 1982:373). По его мнению, Новый Завет служит достоверным свидетельством иудейских убеждений, и его нужно изучать как звено в развитии от Таргума к Мидрашу. Рассмотренный с этой точки зрения, раввинистический (и таргумический) материал обретает новую значимость. Нужно быть очень осторожным, чтобы избежать неправильного его использования, которое возможно при игнорировании исторического аспекта (пункты а-в, см. выше). Однако в качестве еще одного варианта он может быть весьма полезен.

**5. Эллинистические параллели.** Поскольку эллинистические материалы использовались школами Истории Религий в корне неправильно, многие отвергают значимость греческих идей в пользу иудейских, считая их подлинными материалами для новозаветного исследования. К сожалению, это переросло в противостояние двух сторон. Однако с появлением работы Мартина Хенгеля (Hengel

1980:110-26) ученые признали, что эллинистические идеи проникли в иудаизм к Маккавейскому периоду и сохранили свои позиции в христианскую эпоху. С началом вселенской миссии это влияние усилилось, поэтому при исследовании новозаветной литературы нужно учитывать не только иудейские, но и греческие параллели. И, конечно, мне бы хотелось еще раз напомнить рекомендации по применению эллинистического материала, уже упомянутые во второй главе, а также принципы толкования, о которых пойдет речь в резюме к данному подразделу.

Эллинистические материалы могут значительно облегчить понимание посланий, адресованных церквям из язычников, и многих упомянутых обычаев (например, греко-римское отношение к женщинам в 1 Кор 11.2-16 или 1 Тим 2.8-15). Они также проясняют многие детали, касающиеся миссионерских путешествий, такие как проричание в отрывке о Симоне волхве (Деян. 8) или одержимой служанке (Деян 16). Ауни приводит прекрасный пример эллинистического материала (Aune 1983:5-26), убедительно показывая, что эпизод с престолом в Откровении 4—5 построен на образах судебного ритуала в Римской империи. Эта система образов соответствует основной мысли всей книги, выступающей против имперского культа, и служит прекрасной иллюстрацией к проповедям, затрагивающим вопрос церкви и государства.

**6. Резюме.** Так как другие источники параллелей (Филон, Иосиф, Таргумы) были рассмотрены в третьей главе, я не стану освещать их заново, а подытожу этот раздел общим обзором критериев.

- (1) Нужно убедиться, что свидетельство относится к тому же временному периоду, что и сам изучаемый отрывок; небрежное использование данных (привнесение гностических обычаев третьего века в христианские понятия первого века) привело многих к ошибочным теориям.
- (2) Нужно убедиться в достоверности свидетельства; талмудические параллели часто считают историческим фоном новозаветных событий (например, суд над Иисусом), не установив их достоверность по отношению к иудаизму первого века.
- (3) Мы не вправе быть избирательными при сборе свидетельств; если наше исследование не охватывает достаточно широкий объем материала, мы можем так и не встретить нужную параллель

(например, иудейские и греко-римские обычаи в отрывках о рабстве).

- (4) Рассматривайте не только саму ситуацию, но и исторические события в ее основе; часто факторы, приведшие к тому или иному положению дел, так же важны, как и само следствие. Например, формирование устной традиции в иудаизме — решающий фактор в понимании многих конфликтных ситуаций между Иисусом и иудеями.
- (5) Помните, что библейские повествования — это также источник исторических данных. Ученые часто игнорируют сам текст, полагая, что все данные должны исходить из внешних источников. Но это вовсе не обязательно, так как объяснение можно найти либо в изучаемом отрывке, либо в параллельных отрывках.

### Социология как орудие толкования Писания

Становится все более популярным применять современные социологические методы с той целью, чтобы более глубоко изучить влияние общества и обычаев на библейский текст. Этому отчасти способствовало убеждение, что историко-критический метод произвел некий вакуум в самом понимании Писания. Многие объявили труд последних сорока лет бесполезным, утверждая, что в итоге «библейско-богословское исследование Церкви неумолимо стоит на месте» (Edwards 1983:431). Ученые находятся в поиске нового подхода, который оживил бы оригинальную обстановку Библии и воссоздал бы динамику библейских текстов, какой она была для древних слушателей. Сложилось мнение, что сухая академическая экзегеза прошлого выхолащивает истинную силу текста. Как отмечает Т. Ф. Бест, методу анализа форм (и редакций), даже с акцентом на «окружающей обстановке» текста, не удалось описать историческую или социальную ситуацию в основе литературного и теологического измерения. «Даже Павел, который, в сущности, начинает активную деятельность в своих посланиях, был беспощадно умален до простого пропагандиста идей» (Best 1983:182). Ученые стремятся воспроизводить не только мысли, но и весь смысловой мир библейского текста.

Социология как наука изучает закономерности развития и функционирования общества. Как считает Гейджер, многие провели бы различие между «социальным описанием» и «социологическим тол-

кованием» (Gager 1982:259)<sup>31</sup>. Первое изучает «что?» текста, пытается выявить исходные данные, которые помогут установить социальные факторы, законы и тому подобное в основе конкретного высказывания. Например, можно исследовать обычаи первого века, касающиеся надлежащей прически под «покрывалом» в 1 Кор 11.2-16 (см. Hurley 1981).

Рихтер называет три типа описательного исследования (Richter 1984:78-81). Самое распространенное — это исследование социальной среды, в которой происходило развитие церкви или израильского народа. Примером может служить монументальное изображение экономической, социальной и расовой обстановки в Иерусалиме в первом веке, сделанное Иеремиасом (Jeremias 1967). Также немало важно описание социальной истории той или иной группы в свете движений и событий. Например, работа Малхерба по социальной обстановке в основе Посланий Павла и движения домашней церкви (Malherbe 1983). И, наконец, аналитическое исследование прослеживает социально-историческое развитие класса или секты, как, например, споры относительно социального уровня ранних христиан, то есть каким образом они проникали в общество, из верхов к низам (богатые, по Джаджу и Малгербу) или из низов к верхам (бедные, по Гейджеру и Тайсену).

«Социологическое толкование» изучает «почему?» в тексте и применяет современную социологическую теорию не просто для понимания значения текста, но и для воссоздания общественной динамики, приведшей к появлению текста. Социологическое исследование чаще всего использует современные социологические теории, чтобы объяснить аспекты иудейской или христианской истории. Готвальд, к примеру, использует модель «крестьянин-восстание», взятую отчасти у Вебера, но преимущественно у Маркса, в доказательство того, что взятие Ханаана имело место не вследствие вторжения извне, а вследствие восстания недовольного низшего класса в самом Ханаане (Gottwald 1979). В своем исследовании (Gager 1975)

---

<sup>31</sup> Ки добавляет другие виды исследования: анализ социальной динамики и социальных ролей, прослеживающий руководящие роли внутри социальной структуры; особенности группы и антропологический анализ, выявляющий системы символов в основе социальной организации; социология познания, анализирующая внутренние и внешние социальные факторы, которые воздействуют на систему убеждений (Кее 1989:32-64). Эти виды детализируют широкую категорию «социологического толкования».

Гейджер описывает раннюю церковь, прежде всего, как массовое движение, сравнивая ее с культурами меланезийских островов (где харизматические лидеры и сторонники также были из социальных изгоев). Гейджер использует также теорию «когнитивного диссонанса», пытаясь объяснить то, как удалось выжить христианству как массовому движению. Согласно этой теории, церковь пережила крушение своих пророческих ожиданий благодаря тому, что заново переделала свою эсхатологию и учредила вселенскую миссию. В обоих из этих случаев различные теории и антропологические модели применяются к библейской истории в попытке установить «что в действительности произошло».

Современное движение социологического анализа имело своего предшественника в школе Чикагского университета, и в частности в работах Шейлера Мэтьюз «Социальное учение Иисуса» (*Matthews Social Teachings of Jesus*, 1897) и Ширли Джексон Кейс «Социальные истоки христианства» (*Case Social Origins of Christianity*, 1923). Теоретическая основа, однако, не была достаточно прочной, и школа просуществовала сравнительно недолго. Большую важность имеет нескончаемый интерес к социальной обстановке прошлого, который проявили такие ученые, как Дейсман и Трельч, а также сторонники школы Истории Религий. Современное движение началось в 70-х годах XX века такими ветхозаветными учеными, как Готвальд, и такими новозаветными учеными, как Гейджер и Тайсен. Интерес этот с годами только усиливается, и школа быстрыми темпами завоевывает передовую позицию в сфере библейского знания.

Не менее важна для нас история современной социологической теории. Как поясняет Ямочи, «отцом социологии» был Огюст Конт (1798-1857), первым проводивший «научное» исследование социального развития от простых форм к сложным (Yamauchi 1984:176). Герберт Спенсер (1820-1903) применил эволюционную теорию Дарвина для объяснения социальных сдвигов, а Карл Маркс (1818-1883) соединил диалектическую теорию Гегеля с материализмом Фейербаха, считая экономику первопричиной социального разложения. Макс Вебер (1864-1920) открыл современную эру; он выдвинул теорию о том, что не экономика, а система ценностей воздействует на социологическое развитие. В своем исследовании Израиля (Weber 1952) Вебер высказывает мнение, что израильское понятие завета привело его к единению, а харизматические лидеры в период судей

обратили его в сплоченную силу. Второй важной фигурой был Эмиль Дюркгейм (1858-1917). Именно он первым посмотрел на общество как органическое целое, содержащее множество взаимосвязанных компонентов. Этот функциональный взгляд оказал длительное влияние на социологический метод. В последние десятилетия этот подход имел довольно большой вес, особенно в библейском исследовании.

Малина описывает три основных модели (Malina 1982:233-37). Согласно структурно-функциональному методу, общество состоит из определенных предполагаемых моделей взаимодействия (структур) и действует в соответствии с общими стремлениями и интересами (функции). В отличие от метода анализа форм, обособляющего конкурирующие традиции в Израиле или церкви, функционализм рассматривает каждую из них как единое целое и ставит своей задачей определить более существенные факторы, вызвавшие эти движения. Как показывает литературная критика, тенденция признавать единство библейского текста является важным коррективом историко-культурных крайностей. Вторая модель — модель конфликтов, изучающая общество в плане разногласий и силовой политики между группами лиц различных интересов, которые представлены в большей структуре. Прослеживание изменений, которые упомянутые силы вызывают в обществе, — задача данного метода. И последняя, символическая модель, изучает общество с точки зрения его глубинной системы ценностей, то есть что люди, предметы и события значат в рамках конкретной социальной структуры. Общие стремления и ожидания общества обуславливают его структуру.

Что же касается церкви, то первый метод будет изучать то, как ее составляющие (апостолы, пресвитеры, поместные церкви, мужчины и женщины как отдельные представители церкви) взаимодействовали друг с другом, как в пределах христианского общества, так и в пределах более многочисленных иудейского и греко-римского обществ, окружающих церковь. Модель конфликтов будет рассматривать напряженные ситуации в церкви (иудейское — эллинистическое, традиция — лжеучение и т.д.) и в более широкой сфере (христианское — иудейское — греческое) и с помощью них устанавливать развитие церкви. Символическая модель будет исследовать конкретные символы, такие как власть или авторитет (Holmberg 1978), или обрядовая чистота (Malina 1981) как ключи к пониманию обычаев ранней церкви.

## Трудности социологического метода

Много критических замечаний может быть направлено против состоятельности принципов этой новой исследовательской школы, и ниже я привожу их краткий обзор.

**1. Неправильное использование моделей.** Очень легко трактовать исторические ситуации в свете современных теорий, не задаваясь вопросом, соответствуют ли эти современные модели древним сведениям. Старые исследователи «Жизни Иисуса»\* пытались придать Ему образ тогдашнего либерального учителя. Многие исследователи-социологи делают то же самое с Израилем или Церковью. Гейджер, например, был обвинен в игнорировании тех аспектов раннего христианства, которые не соответствовали его миллениаристской модели. Эту проблему часто отмечают и в академических кругах; точно так же обстоит дело и среди сторонников этого метода.

Ученые часто принимают во внимание только те группы, которые соответствуют модели, под которую они хотят подогнать данные, а потом выбирают те аспекты из истории Израильского народа или церкви, которые соответствуют их теории. Более того, они намеренно опускают аспекты, как во внешней модели, так и в библейском материале, которые не являются параллельными. Бест именует это явление «проблемой субъективизма» и призывает к «фундаментальному критическому анализу тех, кто желает» с помощью позднейших моделей продемонстрировать библейские теории (Best 1983:189).

Во многих случаях социология выступает идеологическим оружием и служит скорее доказательством тезиса, чем инструментом в исследовании того или иного движения. Готвальда (Gottwald 1979) часто обвиняют в подтасовке данных под свою теорию освобождения. Он полагает, что именно эгалитаризм, а не монотеизм был основной причиной «социально-экономической революции» в Израиле, направленной против Хананеев. Яхве был символом революции, а не ее причиной. Поэтому завоевание Ханаана имело социально-экономическую, а не религиозную подоплеку. Как отмечает Лонг: «Модель современного анализа представляет собой древнее революционное общество, религиозное выражение которого было только одной из составляющих. Библейская теология, похоже, стала своего рода

\* Понятие объединяет ряд учёных XIX века, пытавшихся реконструировать жизнь Иисуса. Их работы носили одно и то же название «Жизнь Иисуса». (Прим. ред.).

социальной теологией освобождения» (Long 1982:255). Ямочи отзывается более негативно: «Несмотря на свою недюжинную эрудицию, Готвальд привносит в Ветхий Завет свои идеологические предубеждения, создавая воображаемую модель, не принимающую во внимание ни библейские, ни археологические данные» (Yamauchi 1984:183).

**2. Ревизионизм.** Ученые критики часто склоняются к предвзятому мнению, что библейская история как таковая неверна и требует серьезного пересмотра. Это, однако, не относится к социологическому методу, так как он по своей природе придает библейским данным большее значение, чем предыдущие школы. Но многие в своем исследовании приходят к результатам историко-критического метода и допускают достоверность таких заключений. Это справедливо в отношении Готвальда. Тайсен рассматривает проблему истории социологического исследования (Theissen 1982:175-79).

Историк «полностью зависит от случайных источников, которые дошли до наших дней» (С. 175), и ни один из этих документов не имеет вид социографических утверждений. Слишком часто теологические суждения рассматривают как социальные утверждения. Огромной проблемой является утверждение достоверности гипотез. Как можно принимать на веру теорию, построенную на таких зыбких свидетельствах? Я настоятельно советую относиться к библейскому тексту как к серьезному историческому свидетельству.

**3. Тенденция к обобщению.** Проблема структурно-функциональной модели состоит в том, что она делает упор на срезе общества и не оставляет места достижениям отдельных личностей. Тайсен относит в одну категорию Иисуса и апостолов как «странствующих харизматов» и почти не касается разницы между ними (Theissen 1978). Творческий гений Иисуса и Павла заменяют общественными силами, которые якобы обусловили их достижения. Но это просто нелепо, поскольку истинный гений (Галилей, Шекспир, Ньютон, Эйнштейн) превосходит современное ему общество. При игнорировании достижений отдельных личностей и преувеличении роли общественных сил, исследователь, как правило, получает искаженные результаты. Бест указывает на «тенденцию в социологической теории регулировать данные в пользу толковательных теорий» в свете «необычайного разнообразия социальных структур» в церкви (Best 1983:192). Мы не вправе навязывать единство разнообразию.

**4. Малочисленность данных.** Современные социологические выводы делаются только при наличии исчерпывающих данных, собираемых на протяжении длительного времени. Однако же библейские данные вовсе не многочисленны, и те данные, которыми мы располагаем, не сформулированы социологическим языком. Было бы ошибкой расценивать теологические утверждения как социологические свидетельства, и поэтому нужно избегать таких попыток. Например, Эллиотт вынужден заявить, что слова «странники» и «пришельцы» (в 1 Пет 1.1, 17; 2.1) использованы как специальные термины, означающие рассеянных, а не как теологические метафоры, означающие христиан — «пришельцев» в этом мире (Elliott 1981:24-48). Я не уверен, что он прав в плане экзегезы, и, несмотря на социологическую глубину книги, она неверно трактует этот важный момент.

Малина утверждает, что задача современного исследования является предсказательной и поэтому нуждается в большой базе данных (Malina 1982:238). Так как использование общественных наук в Писании «ориентировано на эффективную причинность» (воспроизводящую прошлое), количество необходимых свидетельств не так уж велико. Однако это также спорный момент, поскольку современная социология является не только предсказательной, но и описательной. Скроггс полагает, что «исследователь должен действовать с предельной осмотрительностью и строгостью, с надлежащей бдительностью против чрезмерного энтузиазма» (Scroggs 1983:340).

**5. Тенденция к развенчиванию систем.** Социологи заявляют, что их дисциплина является объективной и свободной от оценочных суждений, но это на самом деле далеко не так. Ямочи указывает, что Питер Бергер делает на этом аспекте особый упор (Yamauchi 1984:181, 189-90). Однако такой эмпирической системе как социология свойственно отводить религиозным явлениям последнее место в человеческой сфере. Духовный опыт, окружающий израильский народ и церковь, расценивается как продукт внутренних факторов (к примеру, социальных), а не внешних (например, сверхъестественных). По словам самого Бергера «Священный полог» (*Sacred Canopy*, С. 180), «Социологическая теория должна, в силу своей сущности, рассматривать религию как человеческую проекцию».

**6. Редукционизм.** Тенденция объяснять все имеющиеся аспекты на основе социальных факторов редукционна по своей сути. Конечно,

многие утверждают, что современные методы преодолели эту преграду. Малина (Malina 1982:237) заявляет, что использование моделей для объяснения наборов данных не редуционно, но он не вполне ясно объясняет, как избежать той ошибки, когда широкие аспекты израильского народа и церкви относят к общим моделям, не зависимо от того, соответствуют ли данные. Наиболее осведомленные ученые в большинстве случаев избегают этой ошибки. Но это удается далеко не всем.

Например, Эдвардс (Edwards 1983:444) подвергает критике Эллиотта (Elliott 1981) за его предположение, что всем жителям Малой Азии можно определить статус иноземцев, постоянно проживающих на данной территории, или что Малая Азия была преимущественно сельской местностью. Эллиотт слишком упростил свидетельства и утрировал действительное положение вещей. В одном из своих общих наблюдений, касающихся более сложной ситуации в основе 1 Петра, Эллиотт сообщает очень полезный материал. Однако на более широкой плоскости ему не удалось доказать свою гипотезу. Даже Тайсен, хотя он и избегает редуционизма в своем исследовании Коринфа (Theissen 1982), попадает в эту ловушку при исследовании учеников (Theissen 1978). Тайсен искусственно превозносит класс «странствующих харизматических» миссионеров и отводит оседлым лидерам церкви (таким как Филипп, Тимофей, Тит) второстепенную и вспомогательную роль. По утверждению Рихтера: «Тайсен в действительности только упорядочивает относящиеся к делу данные. Он не предлагает никакой подходящей модели, удовлетворительно объясняющей эти данные» (Richter 1984:80).

**7. Теоретический беспорядок.** Существует огромное количество социологических теорий (некоторые из которых более обоснованные, чем другие), но исследователям часто не удается осознать сложности их применения к библейскому материалу. Как указывает Ямочи, это справедливо в отношении всей области академической социологии (Yamauchi 1984:179-80). Он цитирует Гарета Стедмана Джонса (Jones, *British Journal of Sociology* 27 [1976]: 300):

Расплывчатый и переменчивый характер объекта ее изучения, непостоянство ее определений, устарелость большей части ее знаний, ее глухость к теоретическим веяниям и избитость некоторых «законов» говорят о том, что ее теоретические основы сомнительны и неустойчивы.

Именно это отсутствие взаимосвязи между конкретными сведениями и общей теорией или моделью составляет трудность на уровне применения к библейскому материалу. Исследователи допускают ошибку абстракции, пытаясь вогнать динамику древних сюжетов в рамки абстрактных современных понятий, которые нередко отнимают у этих сюжетов жизнь и дыхание. Скроггс говорит о том, как можно преодолеть эту тенденцию и предлагает два способа:

- (1) иметь хорошее представление о методах и ясно понимать, насколько они применимы к сведениям;
- (2) объясняя древнюю ситуацию, сознавать теоретические предпосылки (Scroggs 1983:339).

Я бы добавил еще и третий: позволять сведениям проверять и изменять модели, если ситуация того требует.

**8. Детерминизм.** Так как общественные науки изучают в первую очередь человеческое поведение, причастность божественного почти исключается уже самим определением. Конечно, исследователи Библии вполне сознают эту тенденцию и стараются оставлять место не только осязаемой, воспринимаемой сфере, но и сфере неосязаемой. Но так как основной задачей является раскрытие социальных факторов в основе текста, элемент божественного все же часто остается в стороне. В исследовании личности Павла как харизматического лидера, к примеру, выдвигается на первый план общественное влияние, а библейский упор на Божьем поручении временами, похоже, вытесняется нуждами общины (см. Holmberg). Более того, общество полностью управляет человеческим поведением, так как каждая случайность объясняется социальными факторами. Такое преувеличение общественного влияния носит детерминистский характер, поскольку события в Писании, приписываемые Богу, ставятся под эгиду общества.

**9. Тенденция к дизъюнктивным теориям.** Чтобы доказать ту или иную теорию, авторы часто превращают «и ... и» в «или ... или». Об этом говорят попытки убедить, что ранняя церковь была сосредоточена вокруг низшего класса (Гейджер, Тайсен) или же аристократии (Джадж, Малхерб). Сам Гейджер указывает, что обращенные были с обеих сторон, но утверждает, что церковь фокусировала внимание на населении с меньшим достатком (Gager 1982:262). Однако Р. Смит

провел интересный анализ общины Матфея, показавший, что она состояла из выходцев среднего класса (Smith 1983:441-57). Микс в самом значимом исследовании, которое мне доводилось встретить, доказал, что общество, которого достигало Слово Божие, было неоднородным и варьировалось от дома кесарева (Фил 4.22) и проконсула Сергия Павла (Деян 13.7) до слуг и лишенных гражданских прав (Meeks 1983:51-73). Микс приходит к заключению, что общины Павла представляли собой «настоящий срез городского общества» (С. 73). Но я не согласен с той границей, которую Микс проводит между городским и сельским обществом. Хотя утверждение Эллиотта несколько преувеличено, он все же показывает, что 1 Петра и первый миссионерский поход Павла были связаны с сельским населением.

### Критическая оценка и методология

Некоторые относятся к потенциалу социологического исследования с таким же недоверием, как и К. С. Родд. Он заявляет:

Сложности, порождаемые характером свидетельств и культурными различиями, думаю, более серьезные, чем представляют себе сторонники социологического толкования, несмотря на всю компетентность, с которой написаны их работы ... На мой взгляд, попытки применить социологические теории к библейским документам, скорее всего, останутся безуспешными (Rodd 1981:103-4).

Родд применяет такие теории только эвристически, чтобы определить дальнейшее направление исследования. Теоретик должен делать выводы особенно осмотрительно, учитывая, что такие общие теории не могут точно объяснить случайности в истории. Так как исследователь не может проверить свои выводы в живом обществе, все результаты будут в лучшем случае ориентировочными.

В какой-то степени я согласен с оценкой Родда. Перечисленные выше трудности и в самом деле нелегко преодолеть, и до сих пор большинство попыток были не особо состоятельными. И тем не менее нужно признать, что наука в том виде, в каком ее применяют к библейскому исследованию, находится только в стадии становления. Ей нужно время на формирование и интегрирование своей методологии с другими инструментами исторического исследования. Кроме того, социологические подходы к Писанию должны начать поиск способов, которыми эта наука может стать частью подхода к герме-

невтике, то есть интеграцию всех инструментов в целостную систему. На сегодняшний день сторонники социологической методологии считали ее самоцелью, что приводило к утрате отдельных вопросов и путанице в них. Должен признаться, что считаю более важным аспектом «социальное описание», так как «социологическое исследование» (о различии между ними см. выше) слишком редуционистское и необъективное в своих результатах. Но последнее все же обладает эвристическим значением, если результирующие модели рассматриваются как приближительные, а не непреложные истины.

Поэтому я предлагаю следующие герменевтические рекомендации по исследованию историко-культурного фона — от частного (социальный фон) к общему (социологические модели). Это одновременно и заключение ко всей главе, поскольку социологическую методологию относят к широкому контексту исторического исследования в целом. Социологический подход оправдан только в том случае, если его применяют как один из многих методов, как часть большой системы экзегетических орудий, направленных на определение значения текста.

- (1) *Тщательно изучите отрывок в грамматическом, семантическом и синтаксическом плане.* Результаты детальной экзегезы помогут правильно определить историко-культурные параллели, углубляющие значение текста. Например, я не смогу установить, имеют Послание к Галатам и 1 Послание к Коринфянам 1—3 еврейский или эллинистический фон, пока не изучу язык и понятия, которые употребляет Павел.
- (2) *Соберите как можно более полный набор данных.* Иногда сам отрывок будет указывать историко-культурный материал, как в применении ветхозаветных цитат и аллюзий. В таких случаях нет необходимости исследовать большой объем материала. Когда, к примеру, само повествование построено на иудейских обычаях, как в Евангелиях, источник довольно просто установить. Но многие отрывки все же двусмысленны. Исторический фон книги Бытие особенно сложно определить, и во многих случаях ученые отчаиваются найти правильную параллель. Например, церемония прохождения между рассеченными животными в Быт 15.7-21 может иметь несколько возможных значений (см. Hasel 1981:61-78). Она может означать мистический союз,

переход жизни, собственное проклятие, собственное обязательство или (по мнению Хейселя) обетование завета. В этом случае мы находим подобные обычаи в письмах из Мари, ассирийских договорах и вассальных ритуалах, и все они свидетельствуют в пользу завета. Такое сходство свидетельств — важный указатель значения этого ритуала. Кроме того, большинство посланий Павла черпают материал из иудейских и эллинистических источников. Толкователь должен отыскать все варианты, чтобы как следует изучить отрывок.

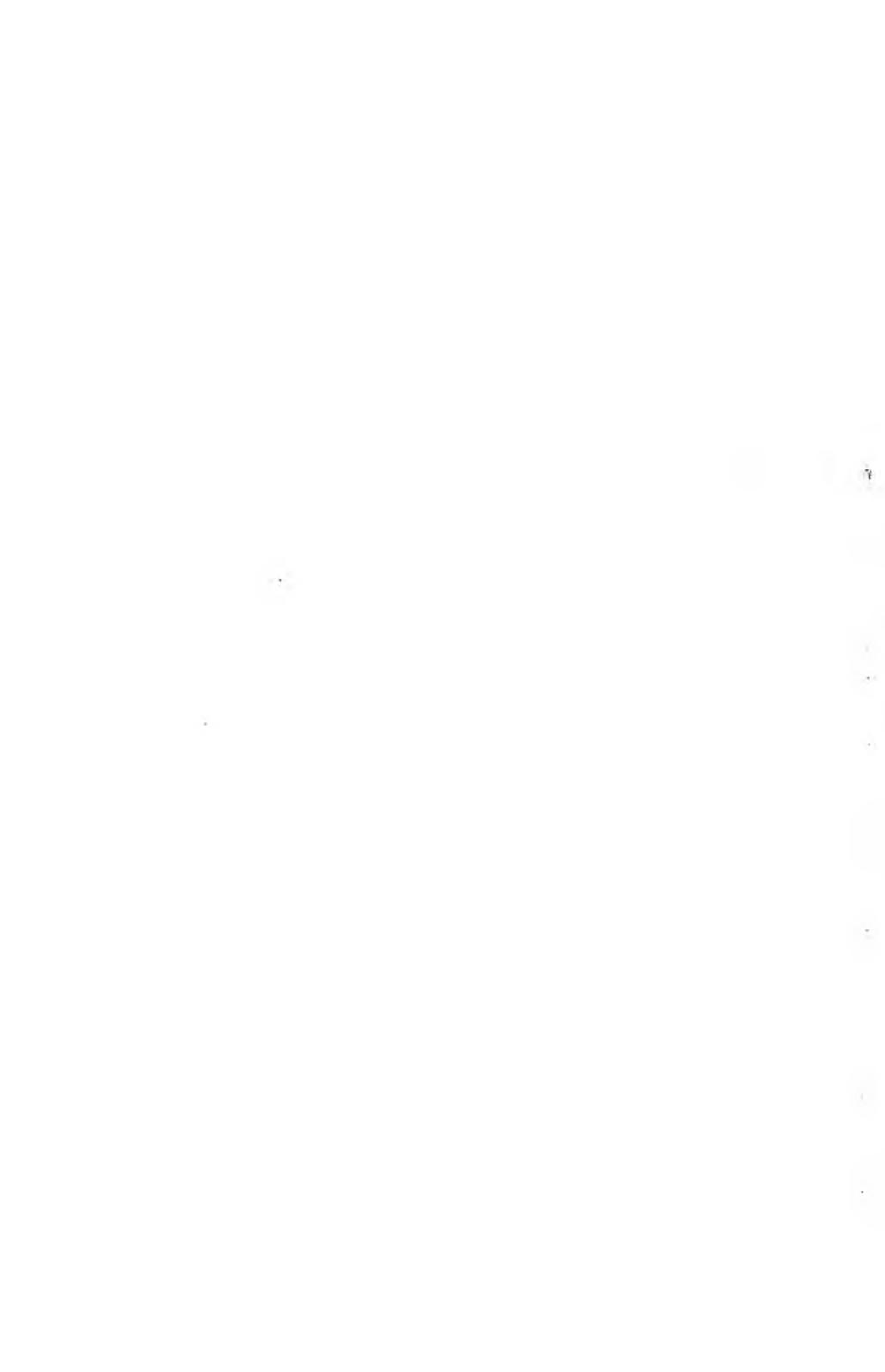
- (3) *Изучите контексты библейских и небиблейских отрывков и выясните, которые из них совпадают друг с другом больше всего.* Нам нужна истинная, а не кажущаяся параллель, и только после того как все варианты исчерпаны, можно определить наилучший. Параллели, которые совпадают с библейским отрывком больше всего — самые подходящие. Если это справедливо в отношении общественных обычаев, это гораздо более справедливо в отношении социологического исследования, когда применяются модели, взятые из современных теорий. Вильсон дает шесть рекомендаций (Wilson 1984:28-29): (а) хорошо ознакомьтесь с методами и границами, в которых они действуют; (б) ориентируйтесь на результаты, полученные компетентными социологами; (в) до конца осмыслите теории в современном контексте, прежде чем применять их к древним контекстам; (г) изучите широкий диапазон обществ, имеющих отношение к рассматриваемому явлению; (д) принимайте во внимание толковательные схемы, используемые для изучения данных, и отбрасывайте их, если они не представляют практической пользы; (е) позвольте тексту самому служить определяющим фактором, чтобы гипотезу проверяли библейские данные.
- (4) *Не привносите небиблейские параллели в текст, если этого не допускают данные.* Иными словами, не подгоняйте данные под теорию. Вместо этого, видоизменяйте теорию так, чтобы она подходила к данным. И что очень важно, переделывайте только те аспекты, которые проясняются историко-культурным материалом. Не преувеличивайте важность социологических аспектов до искажения индивидуальных и духовных сторон. Помните, что критерием исторического фона служит текст, а не наоборот!

- (5) *Изучайте отрывок, имея в своем арсенале большое количество теорий, и позвольте тексту выбрать из них самую подходящую.* Нередко социологи, впрочем, как и библейские теологи, пускают в ход парадигматический метод, применяя который они искусственно выбирают одну модель, а затем подгоняют свидетельства под свою теорию, отбрасывая все неподходящие данные. Нет причин, почему иудейский и эллинистический фон не могли бы пересекаться в отрывке или почему когнитивный диссонанс модель конфликтов и структурно-функциональная модель не могли бы объяснить различные стороны развития церкви. В современном обществе социологи проводят исследование «снизу вверх», от фактического общественного положения группы к модели, которую подстраивают под данные, вместо того, чтобы подгонять данные под нее. Так же нужно действовать, когда мы применяем сведения общественных наук, чтобы более глубоко понять Библию.
- (6) *Первостепенное значение имеет текст, а не историко-культурный материал.* Нужно помнить, что историко-культурная экзегеза — это дополнение к тексту, а не самоцель. Поэтому нужно применять «событие» в основе текста только в той мере, в какой оно поможет понять послание этого текста. Так часто историко-культурное исследование в итоге вытесняет собой текст вместо того, чтобы дополнять его и углублять наше понимание этого текста. Одни отрывки, такие как теологический материал или изложение символов веры, не потребуют много материала. Другие же, такие как исторические повествования, от него только выиграют. Однако даже в этом случае нужно использовать культурные данные только в той мере, в какой допускает текст.
- (7) *Историческая информация полезна и в том случае, когда мы переходим от текста к проповеди.* Знакомя слушателей с древней обстановкой в основе текста, мы помогаем им мысленно перенестись в мир текста и понять, какой смысл он имел для древних слушателей. Мы также можем помочь слушателям отыскать сходные обстоятельства в их собственной жизни и контекстуализировать принципы, которые содержит текст, применительно к их нынешним обстоятельствам.



Часть II

# ЖАНРОВЫЙ АНАЛИЗ



Основную герменевтическую задачу, рассмотренную в главах I-V, теперь предстоит применить к конкретным жанрам, или видам литературы. Жанр функционирует на нескольких уровнях: большой литературный блок (например, книга Откровения как «апокалиптическая» литература), небольшой раздел (например, Лук. 15 как серия притч в рамках всего Евангелия), или отдельное высказывание (например, Деян 1.9-11 как «апокалиптическая» система образов в утверждении Иисуса). Пожалуй, я приму классическое рабочее определение жанра, сделанное Уэллеком и Уорреном: «Жанр, на наш взгляд, следует понимать как группировку литературных произведений, в основе которой, гипотетически, лежит и внешняя форма (конкретный размер, конкретная структура), и внутренняя форма (идейно-эмоциональная оценка, тема, цель — грубо говоря, тематика и аудитория)» (Wellek and Warren 1956:219). Более подробно я рассмотрю этот аспект, когда мы будем учиться определять жанр, к которому относится отрывок.

В настоящее время ведется дискуссия о том, может ли жанр выступать средством классификации. Многие утверждают, что жанровые категории меняются в зависимости от литературных вкусов, преобладающих в ту или иную эпоху, и что в каждом тексте жанровые формы используются по-разному. Из этого заключают, что нельзя установить критерии классификации произведений по конкретным жанрам. Однако я в очередной раз утверждаю, что такие доводы неубедительны (Osborne 1983:1-27). Моя главная задача — помочь читателю усвоить особенности древних жанров и научить использовать их в качестве ключа к толкованию библейских текстов.

Применение современных категорий к библейской композиции (например, использование современных биографий и произведений художественной литературы как средств понимания Евангелий) в корне ошибочно и приводит к заблуждению. Однако применение древних характеристик (и тех современных приемов, которые дополняют и раскрывают исторический подход) — необходимое герменевтическое орудие.

Более того, доводы относительно «смешения» жанров и различия между отдельными текстами одного жанра не опровергают классифицирующую функцию жанра. Сам факт, что мы распознаем «различия» и даже классифицируем их (например, отрывки «мудрости» в пророческих книгах) доказывает еще более тесное единство. Романы имеют сюжет, персонажей, кульминацию и так далее. Поэзии присущи размер, ритм, симметрия, параллелизм и так далее. И, конечно, конкретные формы романов радикально отличаются друг от друга (например, французский «новый роман»), а некоторые поэтические формы построены на рифме, меж тем как другие делают упор на свободной форме (Т. С. Элиот «Бесплодная земля» — T. S. Eliot *The Waste Land*). Но эти различия встречаются и в больших текстовых блоках. Книга пророка Даниила содержит апокалиптические разделы в большем по объему пророческом блоке. Евангелия включают повествование, притчи, учение и апокалиптику, но все же функционируют как Евангелия. Однако сам тот факт, что мы можем распознавать меньшие жанровые блоки внутри больших, подтверждает возможность и даже важность классификации текстов по жанровому признаку. Лонгман справедливо отмечает:

Нужно признать своеобразие многих сочинений, но при этом нельзя отрицать сходство текстов по форме и содержанию. Тот факт, что на основании сходств тексты можно изучать как группы, особенно справедлив в отношении древней литературы, где литературные инновации ценились не так высоко, как сегодня. (Longman 1983:3-4)

Жанр играет роль важного связующего звена между текстом и читателем. Как уже отмечалось в предыдущих главах, в процессе толкования нельзя забывать о читателе. Всякий толкователь подходит к тексту со своими предположениями, основанными отчасти на его понимании жанра. Если читатель предполагает, что Евангелия содержат вымысел, а не исторические факты (считает, например, историю о богаче и Лазаре притчей, а не реальным событием), толкование

будет совершенно иным. Гирш упоминает о «внутреннем жанре», имея в виду то, что каждый текст является частью большей группы близких по жанру текстов (Hirsch 1967:69-71). Когда читатели исследуют тот или иной текст, их предположения все более уточняются по мере того, как они сужают количество вариантов, стараясь определить правильный жанр текста. Они приближаются к истине путем проб и ошибок, по мере того как текст постепенно направляет их распознавание. Применяя к тексту возможные внешние жанровые типы (налагаемые на текст извне), толкователь в конечном счете определяет внутренний, изначально заложенный жанр и, следовательно, способен использовать верные «правила» для понимания этого текста. Поскольку толкователь имеет дело с древним текстом, этот процесс не протекает автоматически. Современному читателю нужно объяснить, как функционировали эти древние жанры. В этом и заключается цель данных глав.

Но сначала нужно выяснить, как определяется жанр отдельной книги или отдельного отрывка<sup>11</sup>. Как поясняет определение Уэллека и Уоррена, существуют внешние и внутренние соображения. Внешние аспекты предполагают всю организационную структуру, форму (размер, ритм, изложение), стиль, взаимосвязи и содержание. Внутренние факторы включают целостный сюжет, развитие событий, манеру изложения, обстановку и язык. Особенности произведений, обнаруживающих сходства, изучаются как в синхроническом, так и в диахроническом плане (развертывание форм). Только когда мы понимаем исторические модели, мы можем избежать распространенной тенденции брать параллели не из того временного периода (см. С. 139). Например, Бультман (Vultmann) не стал бы использовать литературу мандеев в толковании Евангелия от Иоанна, если бы осознал, что гностическая литература появилась гораздо позже и не может содержать параллели к указанному Евангелию. Параллели не только должны в достаточной мере обосновывать отнесение текста к определенному классу, они также должны быть взяты из правильного временного периода.

Жанровый анализ касается как больших разделов Писания (целых книг), так и меньших по объему отрывков. Как отмечалось ранее, поэзия встречается в Псалмах, но в то же время является под-

<sup>11</sup> Более подробное обсуждение критериев жанровой идентификации см. Horst 1978:122-23; Baird 1972:387-88; Osborne 1983:6-7, 24-25; и Longman 1985:61-67.

жанром в литературе мудрости и пророческой литературе. Это справедливо и для Нового Завета. Апокалиптика — это не только жанр книги Откровение (часто называемой «Апокалипсисом»), она составляет основную часть 2 Петра, Иуды и 2 Фессалоникийцам, а также небольшие отрывки синоптических Евангелий, 1 Фессалоникийцам и посланий к Коринфянам. Притча — это тоже поджанр, но она играет такую важную роль в учении Иисуса, что должна быть рассмотрена отдельно. Большинство читателей, скорее всего, не считают послание жанром. Но я постараюсь показать, насколько полезно понимать древние эпистолярные обычаи при толковании этого важного раздела литературы. Как указывает Гартман, жанр представляет собой совокупность литературных обычаев, близких как авторам, так и читателям: автор соблюдает их более или менее верно и оформляет свои тексты в соответствии с ними; ожидания и позиции читателей, которые берут в руки тексты, носят печать этих обычаев, влияющих также на понимание ими текстов (Hartmann 1983:332). Из этого следует, что обсуждать жанр, значит обсуждать нечто связанное с коммуникацией.

Я бы даже сказал, что жанр представляет собой набор правил, которые оттачивают общие экзегетические принципы, рассмотренные в главах I-V, и позволяют толкователю более точно раскрыть авторское исходное значение.

## ГЛАВА VI

### ПОВЕСТВОВАНИЕ

Нынешний интерес к литературной критике в библеистике был вызван главным образом неспособностью метода анализа форм и редакций истолковывать текст. Тенденция разбивать текст на отдельные блоки многими признана непродуктивной, поэтому ученые обратились к области повествовательного анализа (*narrative criticism*), больше принимающего во внимание литературные «законы» (см. прекрасный обзор у Petersen 1978:9-23). Исследование повествования показывает, что значение кроется в тексте как едином целом, а не в отдельных его частях. Таким образом, повествовательный анализ стал «новшеством» в данной сфере. Однако, как и всякое новшество, он не лишен недостатков. К примеру, он склонен игнорировать и даже отвергать исторический элемент (см. Приложения I и II). Поэтому повествовательный анализ, как будет доказано ниже, не следует применять сам по себе, его нужно сочетать с источниковедческим и редакционным анализом, которые будут играть роль корректива его антиисторических тенденций и чрезмерного упора на тексте как конечном продукте, а не развивающемся блоке (см. также заключение к данной главе). Тем не менее, метод оказывает значительную помощь в толковании текста и является одной из более позитивных «школ» критики, возникших за последние годы.

Отправной точкой анализа является то, что библейское повествование — это «искусство» или «поэзия», и поэтому она изучает, прежде всего, литературное мастерство автора. Хотя многие не стали бы отрицать наличие исторических фактов, библейские истории

все чаще считают «вымыслом» (Штернберг (Sternberg) не придерживается этой позиции). Несомненно, между историческим повествованием и вымыслом разница небольшая (на уровне жанра), так как они задействуют одни и те же приемы изложения: сюжет, персонажи, диалог, драматизм. На самом деле в применении «вымышленного» подхода к библейскому повествованию нет ничего антиисторического<sup>11</sup>. Он всего лишь требует признать наличие жанровой формы «рассказа» (story) в библейской истории.

Как уже неоднократно отмечалось<sup>12</sup>, библейские повествования содержат и историю и теологию. Я бы даже сказал, что они переплетены между собой и облечены в форму «рассказа». Историческая основа рассказов играет важную роль, но толкование направлено именно на репрезентацию этого рассказа в тексте. Адель Берлин (Berlin) несколько утрирует данный принцип, утверждая, что «Авраам в книге Бытие является реальной личностью не больше, чем нарисованное яблоко — реальным плодом. Судить о существовании исторического Авраама по его присутствию в повествовании, — все равно, что по картине судить о существовании яблок. Не следует путать историческую личность с ее репрезентацией в повествовании»<sup>13</sup>. Однако ее слова содержат большую долю истины: мы ведь изучаем текст, а не воссоздаем историческое событие. Берлин не судит о существовании исторического Авраама, а сосредоточивает внимание на библейском тексте об Аврааме. Хотя я признаю важную роль истории в библейском исследовании, она должна быть подчинена тексту, а не наоборот (см. главу пять). Наша задача — расшифровать значение историко-теологического текста в библейском повествовании, а не воссоздать оригинальное событие.

---

<sup>11</sup> Джон Дж. Коллинз (Collins 1982) отвергает этот подход, так как считает, что: Возврат к библейскому повествованию в значительной мере обусловлен негативными результатами исторического исследования. Этот момент имеет теологическое значение. Многие консервативные библеисты прибегают к литературной критике во избежание нежелательных исторических выводов. ... Нужно хорошо уяснить себе, что подобные увертки не срабатывают. ... «Рассказ» — это не «история». Это в основе своей вымысел, материал, который в известной мере придуман. Однако следует признать, что это мнение субъективно, так как многие литературные критики действительно сочетают исторический и «вымышленный» аспекты литературного анализа (как будет показано ниже).

<sup>12</sup> См. Marshall 1970, Martin 1972, Smalley 1978 и R.T. France 1989.

<sup>13</sup> Berlin 1983:13. Райкен утверждает, что литературный подход является дополнением, а не заменой более традиционных дисциплин (Ryken 1984:12, 131).

### Методология анализа повествования

Основной метод изучения библейских повествований весьма прост: их нужно ЧИТАТЬ! Большинству из нас евангельские и ветхозаветные истории знакомы по отдельным рассказам. Мы редко прочитываем их все подряд, чтобы ощутить драматизм и силу рассказов, образующих в Писании целостную панораму. Ряд приемов литературной критики поможет осуществить «внимательное чтение» текста и выявить такие его аспекты, как сюжет и конфликт, точку зрения, диалог, время и место повествования, каждый из которых позволит читателю проследить смысловое развитие текста, а значит увидеть руку Божию и то, как Он вдохновил библейского автора развить свою историю.

Евангелическая герменевтика делает упор на интенции автора в каждой книге Библии, кроме повествовательных отрывков. Мы забываем, что каждое Евангелие составлялось по-разному, и, чтобы понять его богодухновенное послание, его нужно изучать обособленно как единое целое.

Сегодня эти аспекты текста принято называть «картинами», «окнами» и «зеркалами», — метафорами, которые ввел Кригер (Krieger)<sup>141</sup>. Литературные аспекты подводят читателя к тексту как картине или изображению повествовательного мира, представленного в рассказе. Исторический характер Библии побуждает рассматривать рассказ как окно в событие, положенное в основу текста. И, наконец, поскольку Библия весьма актуальна сегодня, текст является зеркалом, в котором значение «скрыто», так что читатели видят только себя как часть общины верующих, которой предназначен текст<sup>151</sup>. Суть в том, что все три элемента играют важную роль в толковании Библии; пренебречь одним из них, — значит поступить несправедливо по отношению к тексту.

---

<sup>141</sup> Krieger 1964:3-70. Кригер утверждает, что историческое («окна») и литературное («зеркала») являются взаимосвязанными аспектами литературного анализа.

<sup>151</sup> См. Pratt 1983:158-59. Кульпеппер более критично подходит к системе образов. Он считает, что мы воспринимаем текст больше как зеркало, а не как окно, ибо последнее доступно только специалисту, который может отделить традицию от редакции (Culpepper 1983:3-4). Однако исторический подход требует не только воссоздать событие, и исторический контекст является обоснованным аспектом литературного толкования. Кроме того, исторические данные можно почерпнуть из авторитетных комментариев и книг по истории. Поэтому они вполне доступны даже неспециалисту. О тексте как «портрете» см. Gulich 1982:117-25.

В толковании повествования можно выделить два аспекта: поэтику, которая изучает художественные принципы и строение текста; и значение, которое воссоздает сообщаемое автором послание<sup>161</sup>. «Как» (поэтика) ведет к «что» (значение). Штернберг называет повествование «функциональной структурой, средством коммуникации, взаимодействием между рассказчиком и аудиторией, на которую он желает оказать определенное влияние путем определенных стратегий» (Sternberg 1985:1). Чтобы представить эти «стратегии» в схематическом виде, возьмем за основу схемы Сеймура Четмена (Chatman, 1978:6) и Алана Кулпепера (Culpepper 1983:6) — см рис. 6.1.

Эта схема наглядно показывает, как автор передает послание читателю. Нижеследующие категории будут постепенно объяснять элементы этой диаграммы.



Рис. 6.1. Аспекты анализа повествования.

<sup>161</sup> Берлин утверждает, что «поэзия так относится к литературе, как лингвистика относится к языку». Это значит, что «поэтика описывает основные компоненты литературы и правила их употребления» (Berlin 1983:15).

**1. Подразумеваемый автор и повествователь**\*. Читатель никогда по-настоящему не видит автора в тексте. Скорее, как указывает Джул, мы знаем автора лишь в той мере, в какой он открывается в тексте (Juhl 1978). Этот принцип помогает преодолеть тенденцию психологизировать текст в попытке обнаружить автора, как это делают Шлейермахер (Schleiermacher) и Дильтей (Dilthey). Хотя автор отсутствует, мы имеем его образ, созданный им самим в тексте (подразумеваемый автор). Мы изучаем текст, а не автора. Мы обращаем внимание на те проблемы, принципы и теологические воззрения, которые оригинальный автор решил осветить в данном тексте. Более того, упомянутый принцип удержит нас от привнесения одного текста в другой, даже если они написаны одним автором (например, книгу Второзаконие в книгу Исход). Однако присутствие автора немаловажно, оно «привязывает» нас к историчности рассказа, сохраняет центральность оригинального значения текста.

В некоторых рассказах необходимо отличать подразумеваемого автора от повествователя; например, когда в истории есть свой повествователь. Однако такое встречается в Библии редко (исключением могут быть разделы в Деяниях, в которых рассказ ведется от первого лица — «мы»). Поэтому здесь я объединяю автора и повествователя. Повествователь — это невидимый рассказчик в тексте, который особенно ясно выступает в редакторских отрывках. Повествователь излагает историю и иногда истолковывает ее значение. К примеру, в Деяниях повествователь постоянно говорит о том успехе, который имело благовествование через работу Духа Святого вопреки многим трудностям и противлению, с которыми сталкивались верующие (см. 2.47; 6.7; 9.31; 12.24). Именно повествователь произносит чудесный поэтический пролог к Евангелию от Иоанна (1.1-18).

Библейский повествователь обладает множеством важных качеств. Но самое важное, по утверждению Штернберга, то, что он зачастую неотличим от Бога, Который его вдохновляет. «Само решение придумать всеведущего повествователя имеет целью возвеличить и прославить всеведущего Бога»<sup>71</sup> (см. ниже о «точке зрения»).

---

\* В отечественном литературоведении понятиям «подразумеваемый автор» и «подразумеваемый читатель» соответствуют «образ автора» и «образ читателя». (Прим. ред.).

<sup>71</sup> См. Sternberg 1985:89; сравните с 89-91. Однако должен возразить против выражения Штернберга «решение придумать». Оно связано с его доводами о том, что

Упор на подразумеваемом авторе и повествователе указывает читателю на то, что «связки» и редакторские отступления в тексте раскрывают его значение<sup>181</sup>. Например, мнение большинства комментаторов, разделяющих позицию Тенни (Tenney 1960:350-64), что отрывок Ин 3.16-21 является редакторским комментарием, а не словами Иисуса, проливает свет на функцию повествования в этом важном тексте. Оно становится комментарием Иоанна о значении сложного диалога между Иисусом и Никодимом в стихах 1-15.

**2. Точка зрения, идеология и повествовательный мир.** Точка зрения — это позиция, которую занимают различные персонажи и аспекты в повествовании. Чаще всего она связана с повествователем, который различными способами взаимодействует с событиями в рассказе и тем самым оказывает желаемое воздействие на читателя. Другими словами, точка зрения обуславливает значение рассказа. У всякого автора есть определенное послание, которое он желает донести до читателя. И библейское повествование не исключение. Эта точка зрения раскрывает читателю значение рассказа и обуславливает саму форму авторского повествования.

Как отмечает Берлин, повествование обычно отличается многоплановостью, поскольку библейский повествователь, как кинокамера, по мере развертывания сюжета фокусирует внимание то на одном, то на другом аспекте, указывая читателю сразу несколько смысловых направлений (Berlin 1983:43-55). Ученые определяют пять сфер, где действует точка зрения<sup>191</sup>.

а. *Психологический аспект* изучает то, как рассказчик сообщает «внутреннюю» информацию, то есть передает мысли и чувства персонажей. В этом отношении библейское повествование «всеведуще»;

ветхозаветное повествование имеет идеологический риторический замысел и призвано демонстрировать всеведение Бога. Я бы объяснил библейский язык осознанием автора богодухновенности, а не продуманной риторикой.

<sup>181</sup> Однако я не согласен с теми критиками, которые приравнивают эти «связки» и отступления к «подтексту» поверхностного текста. Такой подход предполагает полное отделение подразумеваемого автора от реального автора — теорию, с которой я не согласен (более подробно см. ниже). На мой взгляд, редакторские комментарии — это комментарии автора относительно значимости рассказа, который он повествует. Эти два элемента — рассказ и комментарий — неразрывно связаны в повествовании.

<sup>191</sup> См. Culpepper 1983:20-34; Petersen 1978:97-121; Kingsbury 1986:32-36; Roads and Michie 1982:36-44. Рассмотрение данного вопроса с точки зрения чистой литературной критики см. Uspensky 1973:8-100; Genette 1980:161-86; и Chatman 1958:151-58.

оно дает читателю такие сведения, которых не может знать никто<sup>101</sup>. И самым наглядным примером служат Евангелия. Лука описывает, что думали и чувствовали такие библейские герои, как Симеон и Анна, когда узнали в младенце Иисусе Мессию (2.29, 38) и сообщает, что Феликс мысленно желал получить взятку от Павла (Деян 24.26). Иоанн сообщает намерения Иисуса (1.43), а также объем Его знаний (2.23; 4.1). Однако, когда в рассказе излагается точка зрения персонажей, то позиция субъективна и зачастую неправильна. Один из ключей к пониманию истории Самсона — это его плотская, ошибочная позиция (Суд. 13–16), которой противопоставлены всеведущие комментарии рассказчика. В результате читатель остро ощущает напряжение в рассказе.

б. *Оценочная или идеологическая сторона*, точка зрения определяет, что правильно и что неправильно в повествовании. Актеры в драме часто по-разному оценивают свои поступки. Рассказчик также может иметь свое мнение относительно происходящего. И в Евангелии от Матфея, и в Евангелии от Марка мерилom здравомыслия служит «помышление о том, что Божье» в противовес «помышлению о том, что человеческое». Это критерий истинного ученичества (см. Petersen 1978:107-8, Rhoads and Michie 1982:44, Kingsbury 1986:33).

Иоанн выделяет три уровня веры. Они отображают то, как человек реагирует на Иисуса. Идеологическое мировоззрение израильских лидеров вынуждает их отвергнуть Иисуса; точка зрения простых людей обычно влечет их к Иисусу, но больше по причине знамений, а не в силу истинной веры (2.23-25; сравните 6.60-66); а вера учеников побуждает их следовать за Иисусом, чего бы им это ни стоило (6.67-71). Из этих трех позиций читатель должен выбрать свою.

в. *Пространственная позиция* библейских повествователей «вездесуща», то есть они могут свободно переноситься из одного места в другое и излагать историю с различных точек зрения. В истории о чуде хождения по воде повествователь одновременно находится с учениками в лодке и с Иисусом на воде (Мк 6.48; заметьте, что Он «хотел миновать их»). В результате читатель способен представить себе историю более ясно. В истории о выборе жены для Исаака (Быт 24),

<sup>101</sup> Неевангельские авторы считают «внутреннюю» информацию художественным вымыслом автора, тогда как евангелические полагают, что этот материал вдохновлен Богом и что, хотя эта информация была собрана по крупницам из разных источников, она является исторически точной.

читатель переносится из места неведения (Ханаан) в место испытания (бывший дом Авраама), где удивительное проявление гостеприимности приводит слугу к Ревекке. На протяжении всего повествования читатель с интересом наблюдает за сменой места действия.

г. Тесно связана с предыдущей *временная позиция*, которая может рассматривать события истории изнутри (с точки зрения настоящего) или с точки зрения будущего. Иоанн особенно известен как повествователь с позиции того периода, когда Христос уже воскрес. Хотя Лука приберегает понятие «славы» Иисуса для повествования о Его воскресении, Иоанн обращает особое внимание на то, что очами веры славу Иисуса можно было видеть всегда (1.14; 2.11; сравните 1.51). Аналогично, при призыве Иеремии (1.4-19) голос Божий повествует о прошлом (5 ст.) и будущем (7-10 ст.), предсказывая роль Иеремии в божественном плане. С другой стороны, Книга Неемии написана от первого лица и показывает ограниченное знание событий и будущего. Услышав весть о разорении Иерусалима, Неемия плачет (1.2-4). Так, читатель становится частью истории и воспринимает драму иначе, чем при более божественной позиции.

д. *Фразеологическая* точка зрения относится к диалогу или речам в повествовании. Здесь мы снова видим всеведение автора. Читатель способен подслушать разговор, который никто не мог бы слышать в обычном мире, например, личный разговор Амана со своей женой и друзьями (Еф 5.12-14) или личную беседу Феста и Агриппы по поводу невиновности Павла (Деян 26.31-32). В таких случаях эти взаимосвязи становятся кульминацией в повествовании, и читатель получает ценную внутреннюю информацию, из которой следуют жизненные и богословские уроки. Как указывает Кингсбери, употребление ветхозаветных цитат в речах Евангелия от Матфея сближает повествователя и Иисуса с точкой зрения Бога и придает авторитетность Евангелию в целом (Kingsbury 1986:34).

Эти элементы точки зрения составляют позицию «повествовательного мира» книги. Как было сказано выше, исторические книги Библии отображают реалистичный мир. Уолгаут указывает на важное различие между вымышленными и историческими текстами:

Утвердительная позиция историка включает толкование и оценку определенных данных, а также повествовательное или описательное изложение этих данных... Историк заявляет, — утверждает, — что проецируемый мир (изложение) текста вместе с авторской

точкой зрения считается изложением и толкованием событий в таком виде, как они происходили на самом деле<sup>111</sup>.

Однако изображение ограничено рамками самого текста. Так, автор способен говорить с читателем. Как отмечает Киган, «В конце повествования подразумеваемый читатель будет иметь довольно ясную картину этого четко определенного, очерченного повествовательного мира» (Keegan 1985:102). Автор не ограничен рамками реального мира, он может сообщать такие сведения, которых обычный человек не может знать. Таким образом, читатель чувствует присутствие Божье в изложении, и этот божественный авторитет пронизывает целое.

**3. Повествование и время в истории.** Рассмотрим последовательность и взаимосвязь событий в рассказе. Время повествования следует отличать от хронологии, так как оно предполагает литературную компоновку, а не историческую последовательность. Само понятие играет важную роль в изучении древней истории, так как в те далекие времена обращали внимание не столько на хронологический порядок, сколько на яркость изложения. Эту истину можно наглядно проиллюстрировать, сравнив четыре Евангелия. Синописис (Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки) оставляет впечатление, что Иисус совершал служение один год, тогда как Иоанн уточняет, что Его служение продолжалось два года. Дело в том, что Иоанн упоминает о трех празднованиях Пасхи (2.13; 6.4; 11.55), тогда как синоптические Евангелия упоминают только о Пасхе, в которую совершилось распятие. Евангелисты, определенно, не старались сохранить хронологию. Они, прежде всего, стремились передать значимость жизни и служения Иисуса (рассказать, Кем Он был, каково было Его влияние на учеников, простой народ и религиозных лидеров), а не изложить Его жизнь во всех подробностях. Даже

---

<sup>111</sup> Lundin, Thiselton and Walhout 1985:69. Уолгаут разрабатывает четыре критерия, посредством которых определяется исторический труд (С. 72-76):

- (1) мир в тексте содержит точные исторические факты;
- (2) точка зрения автора часто указывает на исторический характер работы;
- (3) применение текста древними читателями и обстоятельства, при которых он был написан, говорят о его жанре (история или вымысел);
- (4) применение текста самим автором (касаются ли его утверждения действительных обстоятельств, отображенных в мире текста?) указывают на реальный или вымышленный мир в тексте.

у Матфея, Марка и Луки последовательность событий значительно отличается (но внимательное прочтение любого Евангелия подтверждает согласованность).

Штернберг говорит о «временной разрывности», или неопределенности как средстве усилить читательское внимание к драме (Sternberg 1985:265-70). Перескакивая с одного события на другое, автор создает в рассказе «разрыв», и, сообщая неполную информацию о будущем, создает неопределенность. Примером служит рассказ о связывании Исаака. Читатель догадывается, что Исаак будет пощажён, но пребывает в неопределенности до последней минуты. Однако, как отмечает Штернберг, Библия снижает уровень неопределенности благодаря божественному контролю за ходом мировых событий: поскольку Бог — верховный глава, нельзя делать чрезмерный упор на неопределенности. Повествователь контролирует драму или временную смену, предсказывая или излагая будущее повествования путем аналогии (применяя уроки прошлого; например, все большее число младших братьев, возвысившихся над своими предками, от Иакова до Иосифа, Моисея и Давида), парадигматических случаев (установление божественного закона логики, как, например, в цикле «грех — осуждение — покаяние — восстановление в прежнем статусе» в Судей, см. 2.11-19) или волнующих предсказаний (как в пророческий период).

Место, отводимое повествуемым событиям, будет зависеть от интенций автора. Бытие 1—11 — это калейдоскопическая смена событий, связанных друг с другом повествовательными и теологическими целями текста. Однако темп патриархальных повествований остальной части Бытия значительно снижен. Они проводят нас по длинному ряду взаимосвязанных подробностей. Аналогично, Евангелия подчас называют «рассказом о страстях Господних» с расширенным введением. Причиной тому большая продолжительность самих крестных мук сравнительно с остальными эпизодами служения Иисуса. Кулпеппер утверждает, что у Иоанна «эти эпизоды, то есть период в два с половиной года, освещенный в повествовании, можно уместить примерно в два месяца» (Culpepper 1983:72). Это дает понять, какой избирательный процесс осуществляет автор при разработке своего сюжета и эмфаз. Для евангелистов вопрос был не в том, что включить в повествование, а что в нем опустить (см. Ин. 21.25).

4. **Сюжет.** Сеймур Четмен рассматривает сюжет, героев и обстановку как составляющие самого рассказа (Chatman 1978:19-27; см. также Kingsbury 1986:2-3). Сюжет — последовательность и связь событий, имеющих причинно-следственный характер. Они подводят к кульминации и вовлекают читателя в повествовательный мир рассказа. Основной элемент сюжета — конфликт, и всякое библейское повествование строится на конфликте: Бог против сатаны, добро против зла, ученики против врагов Христа. Сюжет может функционировать как на макро (вся книга), так и на микро (отдельный раздел) уровне. Например, на микро уровне отрывок Иоанн 9 содержит удивительную драму, противопоставляющую слепорожденного (который постепенно прозревает не только физически, но и духовно) фарисеям (которые претендуют на духовное ведение, но в итоге обнаруживают свою слепоту)<sup>121</sup>. Эти конфликты часто поразительно запутаны, поскольку они могут быть в повествовании как внутренними, так и внешними. Это ключ к пониманию истории о Самсоне. На первый взгляд, это внешняя борьба с Филистимлянами, но на самом деле это внутренний конфликт между его призванием стать судьей и эгоцентризмом и похотливостью, которые все больше проявляются в нем. Они приводят к конфликту с Богом и, в конечном счете, — к его падению.

На макро уровне каждое Евангелие имеет разный сюжет, несмотря на то, что они излагают, по сути, одну и ту же историю. Например, и Матфей и Марк основное внимание обращают на отношения Иисуса с мирскими властями, простым народом и учениками. Однако они делают это совершенно по-разному. Марк выносит на первый план так называемую Мессианскую тайну, показывая, как мессианская природа Иисуса была отвергнута религиозными лидерами и сокрыта от них, неверно понята народом и учениками, но признана бесами. Матфей также отображает это, но усиливает контраст, показывая возрастающее понимание со стороны учеников (сравните Мф 14.33 с Мк 6.52). К тому же Марк особо отмечает неудачи, постигавшие учеников, тогда как Матфей указывает на ту перемену, которую произвело в учениках присутствие Иисуса, сделавшее их способными преодолеть свое невежество и промахи. Повествовательный мир обоих Евангелий один и тот же — вторжение царства и

<sup>121</sup> Хороший анализ повествования Ин. 9 гл. см. Resseguie 1982:295-303.

правления Божьего в историю. Но сюжет и, отсюда, детальные эмфазы каждого из них значительно отличаются. Сюжет Евангелия от Луки еще более своеобразный, как показывает сравнение высказываний Иисуса, общих для Матфея и Луки (обычно называемых «Q»). Одинаковые или похожие высказывания встречаются в совершенно различных контекстах, образуя уникальный ряд теологических истин, таких как распространение Божьей благодати на социальных изгоев и основной акцент на заботе об общем благе в Евангелии от Луки.

Читатель должен внимательно изучить сюжет и минисюжеты повествовательных книг, чтобы определить темы, которые затрагивает автор, и образы, которые он создает. Это самый верный указатель основного послания (посланий) в литературном произведении. Взаимодействие оппонентов и взаимоотношение главных и второстепенных героев яснее всего раскрывают послание отрывка. Единство и причинно-следственные связи в рассказе сначала вовлекают читателя в повествовательный мир, а затем помогают ему осознать его суть и понять его назначение. Так, повествовательный материал может оказаться более полезным для теологии, чем дидактический. Мы не только познаем истину, но видим ее, представленную в реальных взаимоотношениях.

**5. Характеристика персонажей.** Успех рассказа во многом зависит от того, удалось ли создать в нем интересные реалистичные образы, в которых читатели могли бы узнать себя. Кулпеппер приводит афоризм Аристотеля о четырех неотъемлемых качествах персонажа: он должен быть благонравным, реалистичным, последовательным в действиях, соответствовать замыслу<sup>131</sup>. Во многих древних произведениях образы недоработаны, и персонажи обладают далеко не всеми этими качествами. Но библейское повествование изобилует реалистичными образами, показанными во всей их человеческой порочности. Литературные критики давно подметили удивительную ясность библейских образов. Вождение Самсона, похоть Давида, религиозно-

<sup>131</sup> Culpepper 1983:161, из «Поэтики» Аристотеля 1454a. Большинство ученых проводят различие между «односторонней» (персонажи с одной характерной чертой) и «всеобъемлющей» (много характерных черт) характеристиками. Я предпочитаю категории, предложенные Берлин (Berlin 1983:23-24): «тип» (статический персонаж с одной характерной чертой), «деятель» (простой исполнитель, не имеющий никаких характерных черт) и «завершенный» характер (реалистичный персонаж, вокруг которого разворачивается действие).

политический компромисс Соломона или трусость Илии, убежавшего от Иезавели, — все представлено без прикрас. В результате читатель находит такие образы еще более привлекательными и применимыми к себе. Авторы даже не пытались скрыть человеческую порочность библейских героев. К примеру, случай, когда Авраам уговорил свою жену притвориться его сестрой и готов был отдать ее в гарем фараона, записан в Бытии (12.14-29) со всей точностью. Однако же суть не в том, что о библейских героях записаны позорные факты, а в том, что их характеристика составлена искусно и глубоко, что делает их реалистичными и, стало быть, применимыми к людям с подобными проблемами в любую эпоху.

Штернберг обращает внимание на контраст между характером Бога, Который неизменен и во веки тот же, и характерами людей, которых Бог использует; причем последние непрерывно меняются в тексте (Sternberg 1985:322-25). Постоянные перемены в действиях Бога происходят не в силу изменений в Его характере, а в силу непрерывных перемен в героях рассказов. Эти перемены происходят в пяти взаимосвязанных типах характеристики, которые Штернберг иллюстрирует описанием Давида в 1 Цар 16.18 (С. 326): физический («видный собою»); социальный («сын Иессея Вифлеемлянина»); конкретизирующий («умеющий играть»); моральный и идеологический («Господь с ним»); и психологический в широком смысле («человек храбрый и воинственный, и разумный в речах»). Во всех случаях описания не преувеличены или приукрашены, но призваны подчеркивать силу Божию; тем самым восхваляется Бог, а не библейские герои. Этот принцип как нельзя лучше продемонстрирован в Книге Судей. Каждая одержанная победа — это триумф Бога и веры тех, которые уповают на Него. Те же, кто уповают на себя (как Самсон), обречены на неудачу.

Повествователь использует много приемов изображения героев и подводит читателя к правильному пониманию их ролей, и чаще всего — с помощью описания<sup>141</sup>. О смелости Давида и зависти Саула сказано прямо. Затем эти качества более ярко обрисованы в драме, разыгравшейся между героями. Так, к описанию добавляется вывод. А к выводу — ирония, так как поступки Саула подрывают его изначальную характеристику, а его обетование достается Давиду!

<sup>141</sup> Более подробное обсуждение данного вопроса см. Chatman 1978:107-388 и Kingsbury 1986:9-10.

Между евангельскими и ветхозаветными повествованиями есть одно различие в этом отношении. В Евангелиях черты характера более простые, поэтому и правителей и учеников можно объединить и рассматривать как собирательные образы. Например, фарисеи, саддукеи и иродиане (обычно соперничающие идеологии) вместе образуют оппозицию мессианству Иисуса. Петр и остальные ученики в какой-то мере отличаются, но в целом все до единого проявляют неведение и возрастающую веру. В Ветхом Завете главные персонажи (Моисей, Давид, Соломон, Илия) более динамичны и порой резко меняются. Давид временно теряет смелость и веру и поддается эгоцентризму, а Илия теряет силу и поддается страху. В каждом случае восприятие читателя меняется вместе с героями по мере того, как повествование и диалог расширяют читательские горизонты.

**6. Обстановка.** Обстановка в рассказе (третий уровень повествования по Четмену) может быть географической, временной, социальной или исторической; она служит основным контекстом, в котором развивается сюжет и действуют персонажи. Как указывают Роудс и Майки, обстановка выполняет много функций: «создает атмосферу, обуславливает конфликт, раскрывает характеры героев (которые вынуждены преодолевать трудности и опасности, вызванные обстановкой), содержит комментарий (иногда в иронической форме) к событиям и вызывает у читателей ассоциации с собственной культурой» (Roads and Michie 1982:63).

Примером использования географической обстановки служит путь в Еммаус, описанный в Луки 24. Весь рассказ помещен в географические рамки: двое учеников покидают Иерусалим с поражением, встречаются воскресшего Господа в Еммаусе и возвращаются в Иерусалим с победой.

Можно с полной уверенностью сказать, что контраст Галилея-Иерусалим красной нитью проходит через повествования о воскресении во всех четырех Евангелиях. По традиции ученые считают Иерусалим местом отвержения, а Галилею — местом принятия. Однако если внимательно проследить развитие повествования, можно заметить, что Иерусалим правильнее рассматривать как место кре-

---

<sup>[15]</sup> См. Osborne 1984:108-10. Более подробное обсуждение окружения Евангелия от Марка см. Roads and Michie 1982:64-72. Интересен тот факт, что они рассматривают только географическое окружение.

стных мук, а Галилею — как место свидетельства и осмысления<sup>151</sup>. У Марка и Матфея Галилея становится местом откровения, где Иисус открывается ученикам как Воскресший.

Временная обстановка не менее важна. Три Пасхи в Евангелии от Иоанна (2.13; 6.4; 11.55) образуют временные рамки всего служения Иисуса. В широком смысле тема спасения во всех Евангелиях представляет собой временную обстановку. Есть время Израиля, время Иисуса и время церкви. Иисус присоединяет Свое новое откровение, Тору Мессии, к прежнему откровению Бога Израилю; Он проповедует установление царства в настоящем и готовится к исполнению спасительного плана Божьего для церкви в будущем.

Социальная обстановка тоже может содержать сильное послание. Вспомните тему трапез, которую поднимает Лука. Самые различные сцены возникают во время званых обедов. Они имеют три аспекта: сотериологический, символизирующий Божье прощение и принятие грешников (5.27-32; 15.1-32; 19.1-18); социальный, включающий социальную арену и озаряющий ее Божьим чудным светом (14.7-24; 22.31-32); и мессианское наставление, так как Иисус использует обстановку, чтобы объяснить Своим последователям Свою подлинную цель и миссию (9.10-17; 22.24-30; 24.36-49). Каждый из этих аспектов основан на иудейском понимании трапез, согласно которому обычай делить трапезу означает делить жизнь (Osborne 1984:123-24).

И, наконец, историческая обстановка служит полезным толковательным орудием. Это справедливо в двух направлениях. Историческая обстановка в основе текста (например, датировка у Исаии и Амоса) указывает, какой исторический период мы к ним применяем. Мы можем установить точный ряд трудностей, которые рассматривает Амос, и, значит, лучше понять текст. Во-вторых, историческая обстановка в основе написания библейских книг также имеет большое значение. Важно знать, писал Матфей в иудейском или языческом контексте (весьма спорный вопрос), так как от этого зависит трактовка таких вопросов, как, например, предполагаемый антисемитизм Матфея.

**7. Имплицитный комментарий.** На схеме, приведенной в начале этого раздела, имплицитный комментарий означает риторические приемы, посредством которых автор излагает свою историю. Применяя

иронию, комедию, символику и другие литературные приемы, автор доносит до читателей драматизм своей истории. В этом разделе мы коснемся литературных приемов, которые используются в повествовании, но не были подробно рассмотрены в предыдущих разделах (С. 56-64; 164-178). Читателю не всегда легко распознать и правильно истолковать послание, передаваемое этими приемами. Но умение их распознать и понимание того, как они функционируют, — это первые этапы.

Один из более употребительных методов — повторение. Он настолько важен, что Олтер посвятил его рассмотрению целую главу (Alter 1981:88-113, особенно 95-96; см. также Longman 1987:95-96). Олтер выделяет пять типов:

- (1) *Leitwort*, или слово-корень, при котором родственные слова корневого слова повторяются для усиления («пойдите» и «возвратитесь» в книге Руфь);
- (2) лейтмотив, то есть повторение конкретного образа, используемого символически (огонь в истории о Самсоне или вода в цикле о Моисее);
- (3) тема, то есть определенная идея становится центральной (контраст повиновение-противление в хождении по пустыне);
- (4) последовательность действий, часто в трехкратной форме (три пятидесятника со своими пятидесятками, предостерегаемые об уничтожении огнем в 4 Царств 1);
- (5) и типичный эпизод, то есть ключевое событие в жизни героя, которое повторяется больше одного раза (насыщение 5000 и 4000 или поручение Павлу благовествовать язычникам, произнесенное в Деяниях три раза 22:21; 23:11; 26:17-18).

Некоторые литературные критики считают вышеупомянутые приемы исключительно литературными. Многие ученые среди евангельских христиан с этим не согласны. По их мнению, мы имеем дублеты потому, что они попросту происходили на самом деле. Однако такое суждение дизъюнктивно. Ничто не мешает историческому и литературному искусству существовать параллельно. Нет достаточно весомого довода, если не считать формально-критических допущений, опровергающего историческую подлинность этих многократных событий. Однако священные авторы упомянули о них не только по историческим причинам (они опустили гораздо больше того,

о чем упомянули), но и с целью подтвердить высказанное положение. Берлин утверждает, что повторение часто применяется, чтобы показать историю с разных точек зрения. Например, отрывок 2 Цар 18 описывает скорбь Давида по Авессалому с трех разных точек зрения — его собственную, а также Иоава и всего народа. Таким способом усиливается глубина его скорби (Berlin 1983:73-79).

Другой важный прием — так называемые «пробелы» в повествовании. Это сведения, которые автор опускает намеренно, стремясь больше вовлечь читателя в драму. По утверждению Штернберга, пробелы в тексте заполняются на основании приводимой ранее информации. Этому способствуют также развертывание сюжета, раскрытие характеров героев и культурные традиции в основе истории<sup>161</sup>. Таким образом, чтобы отыскать значение, читатель должен больше углубиться в повествовательный мир.

В качестве наглядного примера Штернберг приводит историю о Давиде и Вирсавии (2 Цар. 11). Автор не клеймит грех Давида и не сообщает, подозревал ли о нем Урия. В итоге читатель вынужден сам строить предположения и выводить недостающую информацию. Автор опять-таки намеренно не говорит, почему Давид призывает Урию (6-13 ст.), так что читатель надеется на лучшее, пока не обнаруживается ужасный замысел (14-15 ст.). Это делает вдвойне ироничным казалось бы неумышленное замечание Урии: «...а я вошел бы в дом свой есть и пить и спать со своею женою! клянусь твоею жизнью и жизнью души твоей, этого я не сделаю» (11 ст.). Читатель не знает, выражает Урия попросту свою верность Давиду или прямо заявляет, что не собирается спастись со своей женой и выводить таким образом Давида из его дилеммы. Посредством пробелов в повествовании усиливается неопределенность, и читатель еще больше ощущает душевные волнения в тексте.

**8. Подразумеваемый читатель.** На первый взгляд этот аспект кажется очередной академической мелочью, полезной разве что ученым «сухарям», не покидающим стены своих пыльных кабинетов. Однако это одно из самых практических орудий для обычного читателя.

---

<sup>161</sup> Sternberg 1985:186-89. Фаулер называет это явление «риторикой косвенности» (Fowler 1983:53). Текст содержит подсказки, помогающие читателям правильно ориентироваться в рассказе, но использует эти пробелы, чтобы вовлечь их в само послание автора.

Данная теория основывается на мнении, что каждая книга рассчитана на определенный круг читателей. Древние читатели уже недоступны «реальному читателю» (человеку, читающему ее сегодня), так что текст дает понятие только о «подразумеваемом читателе», которому было предназначено послание<sup>171</sup>. Текст призывает реального читателя прочесть его с позиции этих «подразумеваемых читателей» и проникнуться их трудностями и предназначенным для них посланием. Этот процесс поможет реальным читателям сосредоточить свое внимание на чувствах и ответных действиях, подсказываемых текстом, а не на значениях, которые они, возможно, захотят привнести в текст<sup>181</sup>.

Хотя многие литературные критики отрицают возможность раскрытия оригинального подразумеваемого послания, я считаю, что подразумеваемый читатель как раз и является тем, кто позволяет человеку проследить оригинальное подразумеваемое послание в тексте, а не некую неуловимую категорию, позволяющую играть с многозначностью в тексте<sup>191</sup>. Кулпеппер утверждает: «По мере того, как

<sup>171</sup> Многие ученые отделяют подразумеваемого читателя от «адресата повествования» (*parattee*) (см. рис. 18 в тексте). Адресат повествования — это литературный персонаж, которому адресован текст. Например, Деяния и Евангелие от Луки адресованы Феофилу (Лк. 1.3; Деян. 1.1). Чаще всего адресат указан в особых отступлениях или пояснениях в тексте, которые направляют его или ее понимание. Подразумеваемый читатель — это по сути дела предполагаемая аудитория, «тот набор ценностей, который способен придать данной работе эстетическую завершенность» (Keegan 1985:101). Однако я разделяю точку зрения Кингсбери, что во всех отношениях адресат повествования и подразумеваемый читатель синонимичны в библейском повествовании. Мы могли бы провести различие между Феофилом (адресатом повествования) и церковью времен Луки (подразумеваемым читателем). Но такое разграничение было бы искусственным, поскольку пояснения и резюме адресованы одновременно им обоим.

<sup>181</sup> Фаулер (Fowler 1983:32-49) приводит полезное обсуждение вопроса об истоках «подразумеваемого читателя». Он пытается установить, сокрыт «подразумеваемый читатель» в тексте (Wayne Booth) или он создается реальным читателем на основе содержания текста (Wolfgang Iser). Фаулер обозначает последнего термином «идеальный читатель» (Stanley Fish), считая его более подходящим. Он разрабатывает это понятие в своей статье в *Semeia* (1985:5-21), где отдает предпочтение идеальному читателю и отождествляет его с информированным реальным читателем. Я отдаю предпочтение идее подразумеваемого читателя в тексте, так как понятие идеального читателя ориентировано на читательский отклик, при котором читатели создают собственное значение вместо того, чтобы раскрывать авторское исходное значение (более подробное обсуждение данного вопроса см. приложения).

<sup>191</sup> Критика читательского отклика утверждает, что взаимодействию текста и читателя свойственна поливалентность (многозначность). Это допущение опровергается в приложениях данной книги, доказывающих, что раскрыть авторское значение не только можно, но и необходимо.

читатель принимает позицию, предлагаемую текстом, последовательно пропускает его через себя, строит предположения, впоследствии опровергаемые или изменяемые, соотносит одну часть текста с другой, осмысляет и додумывает то, что осталось в тексте недосказанным, его значение постепенно актуализируется»<sup>1201</sup>. Другими словами, текст подводит читателей к его подразумеваемому значению такими средствами, как «подразумеваемый читатель», который вынуждает их проникнуть в текстуальный мир и пережить его.

Хотя экзегеза и библейская теология позволяют толкователю выводить пропозициональное или теологическое значение текста, подразумеваемый читатель помогает раскрыть комиссивное или реляционное значение повествования<sup>1211</sup>. Я называю данный этап «идентификацией читателя», выясняющей, что именно требует текст от своего подразумеваемого читателя, а затем «идентифицирующей» с этой целью. Иными словами, при чтении текста я позволяю ему обуславливать свой отклик, подчиняясь его внутренней динамике и реорганизуя собственную жизнь соответственно (см. схему контекстуализации на С. 559). Таким способом реальные читатели раскрывают значимость или применение истории к себе. Это важнейшее орудие в проповедовании на библейское повествование.

Например, историю о свадебном пире в Кане часто используют, уча постоянству в молитве: если мы, подобно Марии, будем настойчиво просить Иисуса восполнить наши нужды (Ин 2.3-5), Он их восполнит. Однако по контексту видно, что главное вовсе не это. Обстановка, описанная в главах 1–2, и редакторское объяснение в отрывке 2.11 («Так ... Иисус ... явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его») показывают, что послание текста христологическое, выносящее на первый план «славу» Иисуса, а не молитву. Просьба Марии — это только часть эмфазы на мессианском служении Иисуса (она означа-

<sup>1201</sup> Culpepper 1983:209. Кульпеппер, в отличие от меня, не отводит «исходному значению» центральное место; и, тем не менее, его утверждение приемлемо. Дьюи показывает, как «точка зрения» помогает обнаружить «подразумеваемого читателя» в Евангелии от Марка, и, таким образом, раскрыть «двойную идентификацию» (с Иисусом и с учениками), а также напряжение в реальном читателе, которое она создает (Dewey 1982:97-106). Иными словами, эти приемы, используемые в сочетании, подводят читателя к значению текста.

<sup>1211</sup> Я бы не стал обособлять «коммиссивный» аспект от остальных аспектов (таких, например, как исходное значение). В данной книге не раз указывается то, что значение и значимость (статическая и динамическая стороны толкования) тесно взаимосвязаны.

ла начало его публичного служения), а не образец для учеников. Подразумеваемый читатель призывается к вере, и в случае с Марией мы создаем «славу» Иисуса.

Аналогично, внимательное прочтение событий, связанных с пророком Илией (3 Цар 17—4 Цар 13), позволяет увидеть много намеренных параллелей с Моисеем и Египтом. Чудеса, описанные в 3-4 Цар, имеют две цели в этом отношении: продемонстрировать власть Яхве над Ваалом (поскольку казни показали бессилие египетских богов) и изобразить Божий суд над идолопоклонническим Израилем. На протяжении этих повествований подразумеваемый читатель слышит призыв уповать только на Бога и отвергать всякое проявление секуляризма. Современный читатель будет стремиться не столько повторить чудеса, сколько пережить верность, показанную в этих историях.

**9. Заключение.** Процесс, описанный на предыдущих страницах, одновременно и прост и сложен. Термины и понятия на первый взгляд рассчитаны далеко не на обычного читателя, и все же предлагаемые приемы ориентированы на чтение текста на основе «здорового смысла». Эти приемы представляют собой не просто отдельные аспекты чтения. Они указывают путь, которым можно достичь «внимательного чтения» текста. Прочитывая текст несколько раз с учетом всех этих приемов, читатель получит «ощущение» динамики и драматизма в истории. Различные аспекты истории (сюжет, персонажи, обстановка) и ее изложения (подразумеваемый автор, точка зрения, имплицитный комментарий, подразумеваемый читатель) станут элементами процесса чтения, которые читатель прорабатывает одновременно, по мере того, как они возникают в тексте. Иными словами, нужно тщательно изучить литературное мастерство библейского автора, созданный им повествовательный мир, внутри которого нужно отыскать значение и значимость истории.

### **Недостатки метода анализа повествования**

Как и всякая школа мысли, литературная критика — многогранная дисциплина, поэтому нельзя относить всех ее сторонников в одну группу. Проблемы, рассматриваемые ниже, не относятся ко всем, но в основном они свойственны этому движению. Когда человек увлекается новым средством, пусть даже научным, его осторожность ча-

сто ослабляется, и он использует его некритично, не думая о возможной опасности. Нижеприведенный список не имеет целью очернить или опровергнуть метод анализа повествования. Это скорее ряд предостережений против его крайностей. Надеюсь, студенты будут применять приемы, описанные в первом разделе, стараясь избегать опасностей, изложенных в этом разделе.

**1. Тенденция к деисторизации.** Как отмечалось в цитате Коллинза (Collins, примечание 1), многие литературные критики решительно отрицают всякий исторический элемент в чтении текста. Полная автономия текста (см. приложение один) означает его обособление не только от оригинального автора, но и от исторической обстановки, в которой он был первоначально написан.

По мнению некоторых ученых, такой подход предполагает отрицание историко-критического метода, и в этом действительно есть определенная доля истины. Методы анализа форм и редакций в их традиционном виде игнорируют окончательную форму текста. Я сам долгое время считал, что успешное доказательство единства библейских историй, сделанное методом анализа повествования, устранило само основание для более негативных форм критики традиций и источников, поскольку суждения относительно «позднейших добавлений» к тексту всегда основаны на кажущейся бессвязности текста. Анализ повествований дал основания рассматривать Бытие как единый текст и показал, что апории или неудачные литературные связки имеют смысл в таком виде, в каком они представлены в повествовании<sup>[22]</sup>.

Тем не менее, многие другие также отрицают историческую основу текста; Библия отвязана от своих швартовов и брошена дрейфовать по морю современной относительности. «Игра» значений в историях считается бесконечной, и современные читатели должны строить свое толкование. Так, Роудс и Майки называют Евангелие от Марка «литературным произведением с автономной целостностью», существующим независимо от какого бы то ни было сходства с реальной личностью и жизнью Иисуса. По их мнению, оно представляет собой «замкнутый и самодовлеющий мир», а его образы являются не «репрезентацией исторических событий, а относятся к людям, мес-

<sup>[22]</sup> Ярким примером служит работа Alter 1981:3-12, 107-12 по Быт. 37–39, которая почти обрела статус классической работы.

там и событиям в данном повествовании» (Roads and Michie 1982:3-4; курсив их)<sup>1231</sup>.

Классическое изложение этого взгляда сделано Гансом Фраем, который призывает к уходу от поглощенности историей со стороны современных ученых критиков и возврату к прескриптивному «реалистичному» чтению библейского повествования, или прослеживанию его «внешне исторического» характера (Frei 1974:10-35). Однако он не признает никакой его связи с оригинальным историческим событием; по Фраю, повествование и *есть* его значение. Не нужно искать событие в основе текста, нужно только внимательно читать сам текст. Однако это несправедливо в отношении самих текстов. Как отмечает Штернберг, «Очень жаль ... что энтузиасты «литературного» подхода к Библии преподносят в качестве исторических доктрины, мимолетный зенит которых давно миновал и которые никогда не понимались буквально, и, понятно, не практиковались, даже их создателями, сторонниками Новой Критики»<sup>1241</sup>.

На самом деле литературный и исторический аспект существуют параллельно и являются взаимозависимыми. В качестве точной репрезентации события и его значимости, и текст и его историческая основа являются существенными компонентами значения. Это особенно справедливо в отношении информации, известной и автору, и современным ему читателям, данных, которые нужно воссоздать, чтобы понять текст во всей его полноте. Одним словом, для библейского повествования важны два аспекта истории: исторические события в основе повествований и исторический материал, который помогает выяснить подразумеваемое значение текста<sup>1251</sup>.

<sup>1231</sup> Большинство современных специалистов по библейскому повествованию — таких как Штернберг, Берлин или Кульпеппер — считают предание и литературную критику не враждебными, а взаимно дополняющими факторами. Почти все, однако, признают, что анализ преданий малорезультативен (почти не способствует пониманию текста). Анализ форм и редакций часто считают первостепенной задачей воссоздания истории и теологии ранней церкви, а не понимание самого текста. Источниковедение служит полезным дополнением к анализу повествования. Однако когда установление источников превращается в самоцель, оно приобретает спекулятивный характер (примером тому многие невероятно сложные теории относительно синонитической проблемы) и уводит от значения текста.

<sup>1241</sup> Sternberg 1985:70. Современные литературные критики резко возражают против этого утверждения Штернберга. Дело в том, что антиисторический подход до сих пор сохраняет свои позиции. И, тем не менее, я считаю, что высказывание Штернберга справедливо, поскольку прежний «зенит» этого противостояния историческому элементу в тексте уже действительно миновал.

**2. Обособление текста от автора.** Критика читательского отклика — это завершающий этап долгого движения в сторону от автора по схеме автор-текст-читатель, занимающей центральное место в герменевтическом обсуждении (см. Приложение I). Большинство сторонников этой школы приемлют некую форму теории автономности, согласно которой текст становится автономным с момента написания его автором. Поэтому выяснение значения текста происходит от настоящего читателя, а не от «прошлого» автора или текста<sup>1261</sup>. Однако такая дихотомия недопустима. Как указывает Тисельтон,

понимание роли читателя в литературе и философской герменевтике порой преподносится таким образом, что предполагает бесконечный релятивизм со стороны текста или его автора. Вопросы о значении полностью сводятся к вопросам о влиянии языка в современном мире. (Lundin, Thiselton, Walhout 1985:81)

Такой скептицизм и редукционизм недопустимы. Читатель использует герменевтические приемы, чтобы понять и принять подразумеваемое значение текста. Нет необходимости отделять библейского автора от его работы.

**3. Отрицание подразумеваемого или референциального значения.** Этот вопрос будет рассмотрен в двух приложениях данной книги, поэтому сейчас нет необходимости вдаваться в подробности. Поскольку, по утверждению радикальных критиков, подразумеваемый автор занимает место реального автора текста, а вымысел занимает место истории, слова, равно как и весь текст в целом, становятся независимыми от своих первоначальных референтов или значений, и читатель выводит из текста собственное значение.

Многие литературные критики считают, что невозможно проследить «референциальное» значение высказывания, то есть исходную реальность в основе слов текста. Это всегда ненужный и даже опасный шаг, способный привести к радикальному релятивизму, при

---

<sup>1261</sup> Хотя Роудс и Майки отрицают необходимость первого аспекта, они признают важность исторического материала: «Ни одно из этих соображений не отрицает то, что наше общее знание истории первого века может быть полезно при истолковании данного рассказа; напротив, оно часто играет решающую роль».

<sup>1262</sup> См. обзор, сделанный Джиллеспи (Gillespie 1986:199-203). Он пытается найти нечто среднее между авторской интенцией и полной текстовой независимостью. Определенная степень независимости, утверждает Джиллеспи (как и Рикёр), обусловлена семантической двусмысленностью (невозможность получить разъяснение от автора).

котором «значение» одного человека, так же верно, как и «значение» другого, и утверждение «истины» становится невозможным. Как указывает Скот Макнайт,

литературные теоретики могут восторгаться плывущей навстречу глыбой льда; они могут описывать ее эстетичную форму и холодную красоту. Но рано или поздно их судно, подобно «Титанику», сделает ужасающее открытие, что на самом деле они созерцали айсберг, подводная часть которого гораздо превышает ту, что на поверхности (McKnight 1988:128).

**4. Редукционное и дизъюнктивное суждение.** Сводить значение к таким межтекстуальным факторам, как сюжет или обстановка, не только не нужно, но и явно неправильно. В одном литературная критика оказывает существенную помощь. Она напоминает, что значение содержится в тексте, взятом как единое целое, а не в отдельных его частях. Однако полуправда, вознесенная до полной правды, становится ложью. Против этого я и пытаюсь предостеречь. Без более широких горизонтов, открываемых экзегетическим и историко-культурным исследованием, мы попросту не можем выявить подразумеваемое значение текста. Конечно, по этому вопросу ведутся нескончаемые споры, и мы в самом прямом смысле зашли в тупик. Радикальные литературные критики считают, что мы не только не можем, но и не должны выяснять авторское исходное значение. Но данная глава имеет целью развеять это понятие.

Две стороны — экзегетическое исследование и внимательное чтение текста — не исключают, а дополняют друг друга. Семантическое исследование (как отмечалось на С. 124, 128-29) непродуктивно, если не исходить из самого текста, и приводит к «неправомерному привнесению совокупности» значений. Кроме того, изучение события или исторической обстановки в основе текста часто приводит к ревизионизму и умозрительным социологическим теориям (см. С. 234), если толкователь не руководствуется текстом. В то же время без контролирующих факторов экзегетики литературный анализ превращается в субъективизм. Если допустить, что авторское значение выявить невозможно, то радикальные литературные критики совершенно правы, и нам придется жить со своими субъективными суждениями о тексте. Но дело обстоит иначе. Поэтому всякие попытки поставить во главу угла «текст и только текст» достойны осуждения; они в лучшем случае ошибочны, а в худшем — опасны.

**5. Подгонка древних жанров под современные литературные категории.** Многие современные теоретики черпают свои методы из опыта работы с современной художественной литературой. Даже Адель Берлин, которая опробует «поэтику библейского повествования», впадает в это заблуждение, так как отстаивает «обособление мира текста от реального мира», опираясь на то мнение, что «литературные произведения следует анализировать в соответствии с литературоведческими принципами» (Berlin 1983:16). Можно, пожалуй, согласиться с ее суждением, что именно литература, а не археология или психология, определяет правила языковой игры. Но проблема в том, что обычно современная литература, а не древние жанры, служит источником теорий.

Сама Берлин (равно как Штернберг и Олтер) — это здоровое исключение. Но наилучший корректив предлагает, пожалуй, Давид Ауни, который в своем труде «Новый Завет и его литературное окружение» (David Aune *The New Testament in Its Literary Environment*)\* стремится восстановить баланс путем рассмотрения каждого жанра в свете его еврейских и греко-римских параллелей. Например, он тщательно сравнивает Евангелия с еврейской и греко-римской биографической литературой, чтобы определить, как евангелисты избирали подходящую форму, и чтобы уточнить герменевтические принципы, помогающие истолковать Евангелия в соответствии с их жанровыми особенностями (1987:17-76). В своей оценке современных методов он отмечает, что «литературные стили и структуры, которые современные ученые связывают с беллетристикой, не исключают использование повествовательного искусства в древних культурах как связующего звена между беллетристикой и передачей реальности с исторической точки зрения» (С. 111; см. также Sternberg 1985:23-24). Иными словами, беллетристика часто применялась в древнем мире (иногда она применяется и сегодня) для описания реальных событий. Было бы нелепо предполагать анти-историческую позицию со стороны библейских историков.

**6. Увлеченность сомнительными теориями.** Тремпер Лонгман отмечает появление большого числа специальных терминов и жаргон-

---

\* См. русский перевод книги Ауни, Дэвид. Новый Завет и его литературное окружение. Пер. с англ. — СПб.: Российское Библейское Общество, 2000. — 272 с. (Прим. ред.).

ных выражений у ученых критиков (Longman 1987:47-50). Чтение деконструкционной литературы равносильно изучению иностранного языка\*. Разница между ними в том, что иностранный язык оперирует практическими понятиями, а учебники по литературе — философскими понятиями, которые, уж наверняка были не вполне понятны даже тем ученым, которые их изобрели! Такие термины, как «апория» и «подразумеваемый читатель» сбывают с толку любого. Их смысл понятен только узкому кругу.

Кроме того, многие теории противоречат друг другу. Лонгман обращает внимание на то, с каким отставанием во времени школа авангарда появилась в библейском исследовании. Нынешнее веяние — это повышенный интерес к общественным наукам. В итоге в библеистике появляются работы, исходящие из принципов ставших популярными в общественных науках десять лет назад (например, деконструкция; см. приложение один). Все хотят участвовать в новейшем движении; мы повторяем ошибку Афинян, которые «ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое» (Деян 17.21). Сразу же хочу пояснить: в «новом» нет ничего плохого, и в каждой области — медицине, например, или машиностроении — есть свой жаргон (пытались ли вы когда-нибудь разобрать телекомментарий по незнакомому виду спорта?). Однако если какая-нибудь область знаний дерзает предложить прагматический метод, который, по ее мнению, будет полезен обычному человеку, ей нужно полностью отказаться от специального языка и привести свои теории к общему знаменателю. Это одна из главных задач данной главы: упростить путаное множество специальных подходов и представить метод, который объединяет в себе несовместимые теории.

**7. Игнорирование представлений ранней Церкви.** Хотя герменевтика ранних христиан не может определять современные методы, так как налицо различие в способе мышления, все же стоит отметить, что древние экзегеты всегда считали библейские рассказы историческими. Макнайт отмечает:

---

\* Деконструкция — это метод литературного анализа, возникший во Франции в середине двадцатого века и основанный на теории, что, в силу самой природы языка и словоупотребления, текст не может иметь фиксированное, неизменное значение. (Прим. переводчика).

«Я не знаю ни одного документа ранней церкви, в котором Евангелия трактовались бы как литературные шедевры, ни одного подробного комментария, который доказывал бы, что толкователей интересует сюжет, раскрытие характеров, литературное мастерство и тому подобное» (McKnight 1988:146).

Это доказывает не ошибочность литературного подхода к тексту, а его новизну<sup>[27]</sup>. Но в то же время это показывает, что те, кто были к реальным событиям ближе всех, не считали их чисто литературным вымыслом. Поскольку референциальный подход применялся с самого начала, то, чтобы сбросить его со счетов, потребовались бы гораздо более веские доводы, чем были представлены до сих пор.

**8. Неприятие источников,** лежащих в основе книг. Как указывалось выше, метод анализа повествования справедливо отверг негативный вклад сторонников анализа форм и редакций, которые чересчур поспешно подразделили истории на подлинные и неподлинные (восходящие к действительным событиям и добавленные позднейшими общинами). Однако литературная критика отказалась принять и достижения. Хотя установление источников весьма спекулятивно в отношении многих книг, этого нельзя сказать о книгах Царств и Паралипоменон или о Евангелиях. Несмотря на все споры о том, какое из Евангелий было первым, никто не отрицает их явную взаимосвязь. Это играет решающую роль в толковании каждого отдельного Евангелия, поскольку евангелисты специально изучали источники. Если источниковедческая проблема будет решена (на мой взгляд, это возможно; см. следующий раздел данной главы), она будет играть важнейшую роль в определении авторского подразумеваемого значения. Метод, намеренно избегающий этого аспекта, едва ли может претендовать на то, что обнаружил это подразумеваемое значение. Конечно, мы не создаем Прото-Евангелия и не восстанавливаем события в основе текста искусственно. Но ведь полностью игнорировать внешний аспект — это совсем другое. Чтобы понять текст, нужно рассмотреть как внутренние, так и внешние факторы.

**9. Заключение.** Очевидно, что в отношении литературного исследования библейского повествования есть свои за и против. Оно сопря-

---

[27] Я, конечно, не согласен с Макнайтом. Думаю, что неверно отрицать «сюжет, раскрытие характеров, литературное мастерство». Однако его мысль, что следует с осторожностью подходить к современным методам, в некоторой степени справедлива.

жено с серьезными проблемами, и многие скептически относятся к любому достижению этого направления. Макнайт даже утверждает, что «многое из того, что есть в литературной критике полезного, уже было продемонстрировано акцентом метода анализа редакций на «композиционном анализе» (McKnight 1988:50). Он готов отнести литературную критику к процессу анализа традиций. Я бы не стал заходить так далеко. Значение содержится скорее в окончательной форме текста, чем в процессе оформления традиции, так что я бы, пожалуй, отнес источниковедение к более общей рубрике литературного анализа. Однако же такое «подчинение» совершенно излишне; все аспекты (историко-критический, грамматико-исторический, литературный) функционируют вместе и информируют друг друга в герменевтическом процессе, направленном на раскрытие значения повествовательного текста. Остается только выработать герменевтические принципы для выполнения этой задачи и соединения компонентов таким образом, чтобы повествования достигали своей исходной цели в жизни читателя.

### **Методологические принципы изучения повествовательных текстов**

Метод анализа повествования, как мы видели, занимает свое законное место в пантеоне критических методологий герменевтического храма. Различные факторы, которые производят значение в рассказе и вовлекают читателя в повествовательный мир этого рассказа, четко объясняются в рамках данной дисциплины. Кроме того, они значительно способствуют внимательному чтению текста; одним словом, они действуют и приносят практическую пользу. Однако в отрыве от исторического и референциального значений, они становятся условными и субъективными. Поэтому всякая правильная методология должна сочетать в себе эти два аспекта (литературный и исторический) так, чтобы они корректировали друг друга, усиливая достоинства и устраняя недостатки друг друга. Рассматривая литературные элементы, я буду следовать основной схеме, приведенной в разделе по общей герменевтике.

**1. Структурный анализ.** Прежде всего, мы изучаем или внимательно прочитываем сам текст, прослеживая развитие повествования и получая общее представление о сюжете. Сначала мы проделываем

это на макро уровне, обращая внимание на развитие всей работы в целом. Затем мы анализируем микроструктуру отдельных отрывков, или рассказов. Каждый рассказ разбит на отдельные элементы, или «акты». Они отображают взаимодействие персонажей, нарастание и угасание конфликта, как в отдельном рассказе, так и во всем повествовании, в состав которого входит этот рассказ. Далее мы изучаем влияние обстановки (географической, временной или социальной) на сюжетные линии, и вновь собираем рассказ воедино, учитывая его структурное развитие.

Ярким примером служит история о воскресении в Мф 27.66-28.20. Сведущий читатель непременно заметит, что вся история построена вдоль ряда столкновений с противниками Иисуса. При разбиении ее на основные «действия» мы увидим такую последовательность: попытки священников устеречь приваленный камнем гроб и тем самым расстроить Божий план (27.62-66). Параллельно женщины приходят к гробу вопреки приказу (в надежде помазать тело Иисуса, а не прославить Его воскресение, 28.1). Чудесное вмешательство Бога разрушает замыслы обеих сторон: Бог воскрешает Иисуса из мертвых (2-4 ст.; обратите внимание, что Матфей подробно описывает сверхъестественные сцены, 27.51-53), посылает ангела с вестью к женщинам (5-7 ст.), и Иисус впервые по воскресении является женщинам (8-10 ст.). Священники предпринимают вторую попытку расстроить план Божий. Они дают взятку стражникам, чтобы заставить их солгать о воскресении (11-15 ст.). Параллельно учеников охватывает сомнение (17 ст.). Все это завершается Великим Поручением (18-20 ст.). Заметьте контраст между стражами (которые сделались от страха как мертвые, 4 ст.), женщинами (которым велено не бояться, 5 ст.), священниками (которые поручают солгать, 11-15 ст.) и Иисусом (Который поручает спасти души, 18-20 ст.). Обстановка в истории и временная (указания времени в отрывке 27.62; 28.1), и географическая (полностью отображает контраст Иерусалим-Галилея, о котором говорилось выше в разделе «обстановка»).

**2. Стилистический анализ.** Экзегет должен распознать литературные приемы, используемые для презентации материала, и определить, как эти приемы углубляют сюжетную структуру и проясняют те или иные аспекты в повествовании. Нужно отыскать хиазм или инклюзию (приемы фразовой организации), повтор, пропуски,

антитезу, символику, иронию и другие литературные приемы. Все они приносят в отрывок разные нюансы. Также следует изучить особенности авторского стиля и выяснить, какие из них отражены в данном отрывке.

В 28-й главе Евангелия от Матфея использовано несколько основных приемов. Один из них — пропуск. Он состоит в том, что Матфей не дает описание воскресения, предоставляя читателю восполнить его из контекста. Напряженное ожидание длится, пока священники делают все возможное, чтобы помешать плану Божьему; однако чудесный контрастный эпизод, где под действием силы Божьей упрямые солдаты трепещут и от страха теряют сознание, — это кульминационный момент всей драмы. Мы становимся свидетелями иронической сцены, когда первосвященники, охваченные отчаянием, решают дать взятку стражам, добиваясь от них той самой лжи, которую они просили Пилата предотвратить в 27.62-66 (о том, что тело Иисуса украдено). Диалоги позволяют читателю ощутить конфликт между Богом и человечеством — махинации первосвященников, мягкий укор ангелов, невероятные обетования Воскресшего Господа. По словам Кингсбери, центральное место в сюжете Евангелия от Матфея занимает конфликт<sup>1281</sup>, который особенно ярко выражен в его повествовании о воскресении. Стоит отметить инклюзию в повествовании о младенце Иисусе, где также на первом плане стоит конфликт между Божьим планом и попыткой иудейского правителя помешать божественной воле.

**3. Анализ редакций.** Источниковедение и анализ редакций оказывают неоценимую помощь в изучении книг Царств и Паралипоменон и особенно всех Евангелий. Дополняя структурный и стилистический анализ, они помогают определить характерные эмфазы. Редакторские приемы позволяют избежать субъективного толкования, как на повествовательном, так и на теологическом уровне. Существует два вида подходов, оба из которых основаны на составлении синопсиса, построчно располагающего Евангелия друг подле друга. Первый подход — это композиционный анализ. Он более специальный

<sup>1281</sup> Kingsbury 1986:9. Это излишне подчеркивать, так как центральной темой сюжета по определению всегда является конфликт. Но дело в том, что в Евангелии от Матфея конфликт между Богом и происками Его врагов (которые стараются помешать осуществлению Его искупительного плана) занимает особо важное место.

и позволяет выяснить, как автор использовал источники. Он требует пословного сравнения и применения статистики слов, чтобы определить характерный словарь Марка или Матфея. Кроме того, его результаты зависят от сформировавшейся теории об истоках Евангелий. Несмотря на общепринятое мнение, что Евангелие от Марка и ряд изречений Иисуса (называемых «Q») были использованы Матфеем и Лукой, иные ученые все же оспаривают это. Я склонен думать, что это мнение верно, однако призываю читателей действовать осмотрительно.

Второй вид редакционного анализа более полезен неспециалистам. Сравнение Евангелий между собой поможет проследить основные различия и выявить добавленные, опущенные и расширенные отрывки, которые значительно способствуют определению главных эмфаз в тексте. Это сравнение имеет как внешние, так и внутренние критерии<sup>1291</sup>.

На внешнем уровне читателю нужно отыскать конкретные изменения, внесенные в текст, то есть выяснить, каким образом автор изменил источники. «Связки», которые вводят разделы и обеспечивают переход к дальнейшему материалу в рассказе, указывают на характерные лингвистические и тематические эмфазы, так как именно на «связках» мы видим руку автора яснее всего. Обобщения (например, отрывки Мф 4.23-25 и 9.35, сообщающие о проповедовании Иисуса и обрамляющие основной раздел Евангелия) служат полезными ключами к пониманию цели раздела. Редакторские отступления и добавленные объяснения могут раскрывать характерную теологию автора. Например, «доктринальные цитаты» у Матфея (такие как 2.5-6, 15, 17-18) раскрывают понятие об исполнении пророчеств и его эмфазу на мессианстве. Так, различия между Евангелиями или книгами Царств и Паралипоменон помогают понять особые цели и особенности стиля автора.

На внутреннем уровне ученому нужно отыскать «нити», то есть повторяющиеся фрагменты и характерные выражения, которые автор использует, чтобы донести до читателя послание. Теперь в фокусе внимания структура как динамичное целое (а не традиции, отображенные автором). Взаимодействие поджанров в отрывке (притче,

---

<sup>1291</sup> Дополнительно о редакторских приемах см. Walker 1977:76-93; Osborne 1979:305-22 и 1991; и McKnight 1988:83-95, а также библиографию в этих работах.

дидактическом материале, апокалиптике в рассуждении на горе Елеонской, записанном в Евангелии от Марка)<sup>1301</sup> указывает на художественное построение целого. Моменты особой напряженности и неопределенности в рассказе еще больше вовлекают читателя в повествовательный мир текста. К примеру, не раз отмечалось использование недопонимания в Евангелии от Иоанна<sup>1311</sup>. На протяжении всего Евангелия Иисус упорно отказывается отвечать на вопросы прямо и говорит, казалось бы, недоступные пониманию вещи (как в истории с Никодимом, в 3-ей главе). И мы сразу же видим, что это намеренный прием, часть общей структуры Евангелия. Иисус намеренно говорит с «небесной» точки зрения, тогда как его слушатели отвечают с «земной». Таким образом, читатель вынужден осознать различие и сделать выбор. Иными словами, данный прием использован в тексте, чтобы представить читателю требования Божьи в Иисусе.

Итак, толкователь изучает то, как автор скомпоновал свой материал и употребил источники, помогающие яснее увидеть особое послание всего повествования. Иначе говоря, чтобы понять оригинальную историю и ее теологическое послание, мы объединяем анализ источников и редакторских приемов с анализом повествования, позволяя этим (порой несовместимым) методам взаимодействовать и корректировать друг друга.

**4. Экзегетический анализ.** После подробного изучения редакторских решений автора ученому предстоит применить грамматико-исторический подход к отрывку, используя методы, рассмотренные в разделе по общей герменевтике. Грамматика позволит более точно определить взаимосвязь слов и, как следствие, смысловое развитие истории. А семантическое исследование прояснит нюансы исходных значений. Конечно, экзегетический анализ не обязательно проводят *по окончании* первых трех этапов; на самом деле эти мето-

<sup>1301</sup> Принадлежность Речи на горе Елеонской к «апокалиптике» — это вопрос весьма спорный. Многие полагают, что отсутствие эзотерических символов и других апокалиптических черт в Мк. 13 вызывает сомнение в том, что Иисус использовал в своей речи еврейскую апокалиптику.

<sup>1311</sup> О приеме «недопонимания» в Евангелии от Иоанна см. Carson 1982:59-91 и Кульпеппер 1983:152-65. Карсон подчеркивает исторический аспект, а Кульпеппер — литературный. На мой взгляд, они являются не враждебными, а взаимно дополняющими.

ды применяют все вместе. Например, грамматика и исследование слов — это аспекты стилистического анализа; они взаимосвязаны. Аналогично, редакционный анализ входит в арсенал экзегетических орудий, используемых при изучении повествовательной литературы. Экзегетика, с одной стороны, функционирует как обобщение всех остальных методов. С другой же, она обеспечивает своего рода контроль, так как многие исследования пренебрегают серьезной экзегезой, что приводит к неудовлетворительным результатам.

Исторические данные не менее важны в исследовании повествования. Библейские рассказы были написаны в контексте культуры, давно канувшей в Лету. И без исторических деталей можно уловить разве что поверхностный сюжет, но никак не глубинное значение. Конечно, данные этапы не осуществляют в отрыве от редакционного анализа, описанного выше. Точнее сказать, все это элементы целостного анализа повествования, включающего повествовательные приемы, авторское использование источников и грамматико-историческую конфигурацию текста.

**5. Теологический анализ.** Ученый должен отличать детально разработанные эмфазы в отдельном отрывке от основных теологических нитей, которые связывают их с основным разделом и книгой в целом. Они позволяют выделить главные и второстепенные моменты в отрывке. В рассказах представлен как драматический, так и теологический аспект; теологический аспект связан с пропозициональным компонентом, а драматический — с динамическим или коммиссивным (связанным с практикой) компонентом значения.

Толкователь должен учитывать оба аспекта в отрывке. Поскольку мы вовлечены в повествовательный мир рассказа, драма вынуждает нас взаимодействовать с сюжетом и персонажами, а также ставить себя на место подразумеваемого читателя. В то же время драму пронизывают теологические уроки, и мы познаем их, когда воспринимаем рассказ. Эти два элемента толкования не разобщены и не должны рассматриваться в отрыве друг от друга. Теология без практики бесплодна, а практика без теологии бессмысленна. Например, в своем повествовании о воскресении (см. пункты 1 и 2, рассмотренные выше) Матфей отводит центральное место христологии, уча, что Иисус есть Воскресший Господь, и подытоживая свою основную эмфазу на Иисусе как божественном Сыне Божиим, Который обладает

авторитетом Яхве (18 ст.) и вездесущ (20 ст.). В то же время он учит, что противостоять Божьему плану тщетно, и описывает преимущества учеников. И, наконец, Великое Поручение (28.18-20) выступает кульминацией эмфазы Первого Евангелия на вселенской миссии «всем народам» (19 ст.).

**6. Контекстуализация.** Данный этап — это «ядро» библейского повествования, которое побуждает читателя применять уроки к собственной ситуации. Повествование по своей сути — это контекстуализация значимости жизни Израиля (Ветхий Завет), Иисуса (Евангелия) или ранней церкви (Деяния святых Апостолов) для позднейшей общины Божьей. В отношении Евангелий существует *Sitz im Leben Jesu\** и *Sitz im Leben Kirche\*\**. Второй из этих аспектов отражает написанную евангелистом богодухновенную контекстуализацию жизни Иисуса для его церкви. Поэтому естественно будет применить ее к нашим сегодняшним нуждам.

Библейское повествование — это теология, воплощенная в живых образах и преподнесенная в форме рассказа. В то же время повествование требует осмысления самой драмы. Поэтому мы не можем читать драму, не пропуская через себя ее конфликты и не применяя к себе ее уроки. Как и ученики, мы испытываем благоговение и поклоняемся Иисусу. Вместе с Иисусом мы повинемся Отцу; и для нас также стать учеником означает «взять свой крест», даже если, как это было в жизни многих христиан, наш «крест» сопряжен с мучениями. Я уже рассмотрел этот метод в разделе о «подразумеваемом читателе». Наша задача состоит в том, чтобы «идентифицировать» себя с подразумеваемым «читателем» текста и позволить рассказу направлять наше восприятие.

Многие (например, Робинсон (Robinson 1980:123-24) полагают, что проповедование на повествование должно содержать не прямую, а непрямую контекстуализацию. Отчасти это верно, поскольку в Евангелиях истины редко излагаются явно. Но, если мы выражаемся слишком уклончиво, подразумеваемое послание теряется в море субъективизма. Я предпочитаю «предлагать способы и средства» (см. С. 591-597) и направлять применение общиной значимости рассказа к себе.

\* Жизненная ситуация Иисуса.

\*\* Жизненная ситуация церковной общины, для которой было написано каждое Евангелие.

**7. Использование повествовательной формы в проповеди.** Контекстуализация предполагает переход от экзегезы к проповеди (главы пятнадцать и шестнадцать). Применительно к библейским историям это означает то, что Грейданус (Greidanus) называет «повествовательной формой»<sup>1321</sup>. Вместо проповеди «из трех пунктов», логически построенной вокруг основных моментов текста, эта форма проповеди повторяет структуру самой библейской истории, пересказывая драму и помогая общине испытывать эту драму и напряжение повествования по мере его развития. Здесь историческая информация становится орудием проповеди, вовлекая слушателей в древнюю обстановку и тем самым позволяя им заново ощутить ее послание. Многие сторонники «повествовательной проповеди» решительно возражают против проповедования по «пунктам» (Баттрик (Buttrick) называет их «действиями») на том основании, что оно замещает эмоциональную силу текста когнитивными данными. Однако такое суждение дизъюнктивно. Если рассказ в тексте состоит из двух или трех частей (или «действий»), было бы естественно построить проповедь вокруг них.

Кроме того, я возражаю против современной тенденции отрицать теологический аспект на том основании, что повествование иносказательно. Такой подход не принимает во внимание результаты редакционной критики, ясно показавшей, что библейское повествование действительно имеет теологическую основу и призвано помочь читателю ощутить истину, заключенную в рассказе. Повествование излагает суть не так прямо, как дидактический материал, и, тем не менее, оно содержит теологический смысл и предполагает воздействие послания на читателя. На мой взгляд, библейское повествование в каком-то смысле даже больше, чем учение, применимо к жизненным ситуациям людей.

Библейское повествование содержит теологию, и, как уже говорилось, определенные принципы, предназначенные для читателя. Однако это прежде всего рассказ, и его нужно преподносить как

---

<sup>1321</sup> Greidanus 1988:148-54. Он отмечает четыре преимущества этой формы: (1) Она больше отображает библейскую форму и менее способна исказить библейский текст. (2) Она вызывает интерес тем, что постепенно развертывает проповедь до ее кульминации; (3) Она воздействует на читателя более комплексно, затрагивая не только его когнитивную и рациональную сторону, но также интуитивную и эмоциональную. (4) Она обращается к слушателям неявно и непрямо. Тем самым ей удается преодолеть их защитную реакцию и глубже вовлечь в проповедь.

таковой. Если задача проповедника — непременно вовлечь слушателей в мир текста и помочь им ощутить его силу, то в отношении повествования это справедливо вдвойне, так как это и есть его главная цель. Особенность проповеди на повествование состоит в том, что ее структура отображает сюжетную линию. Так, основные события становятся пунктами проповеди. В данном случае они скорее напоминают «действия» (или «акты» пьесы), чем пункты (более характерные для дидактической проповеди)<sup>1331</sup>.

По завершении описанных выше шести этапов проповеднику нужно воплотить эти элементы (сюжетное развитие, диалог, теологическую эмфазу, идентификацию читателя) в яркой проповеди, воссоздающей исходное контекстуализированное послание. Исторический материал в рассказе позволит слушателям прочувствовать, даже пережить его заново, а также осознать значимость его послания для их нынешних нужд. В ходе изложения применение (или читательская идентификация) будет естественным образом вытекать из рассказа. Как и в проповедовании на притчу, важно отличать «местный колорит» (аспекты самой истории) от теологических эмфаз (аспекты, которые нужно контекстуализировать ко дню сегодняшнему). Первое поможет слушателям проникнуть в суть истории и ощутить ее силу, а второе — понять ее отношение к их нуждам. Не стоит приводить иллюстрации из современной жизни. Этих иллюстраций достаточно в самом рассказе, и они логически подводят к применению. Именно поэтому проповедование на повествование обладает даже большей силой побуждения и убеждения, чем дидактическое проповедование; последнее описывает христианские истины, тогда как первое ярко разыгрывает эти истины в «жизненных ситуациях».

---

<sup>1331</sup> О различиях между дидактическими и повествовательными проповедями см. Greidanus 1988:144-54.

## ГЛАВА VII

### ПОЭЗИЯ

Только с выходом в свет Revised Standard Version в 1952 году англоязычному читателю открылось истинное место еврейской поэзии в священном каноне. Во всех прежних переводах по-этическую форму имели только Псалмы. Но в RSV вся библейская поэзия облачена в соответствующую форму. Много песен в повествовательных книгах (Быт 49; Исх 15.1-18; Втор 32; 33; Суд 5; 1 Цар 2.1-10; 2 Цар 1.19-27; 3 Цар 12.16; 4 Цар 19.21-34). Языком поэзии полностью написаны книги пророков Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, а также значительные отрывки других книг (Исаии, Иеремии, Ионы, Захарии). Ветхозаветная поэзия — это не только такие широко известные книги, как Псалмы, Притчи, Плач Иеремии, Песни Песней или книга Иова. Поэзии в Ветхом Завете гораздо больше. Поэзия часто проникает внутрь других жанров. Она, к примеру, выступает важным риторическим приемом в литературе мудрости и пророческой литературе.

Значение и теология Псалмов вызывают сегодня много споров. В нынешнем столетии укоренилась тенденция считать каждый псалом частью более общей *Sitz im Leben* (жизненной ситуации) культовой жизни древнего Израиля (например, Олбрайт (Albright), Фридман (Freedman)). Этот диахронический метод использует поэтические работы, чтобы воссоздать систему израильского поклонения. Другие, однако, следуя принципам новой литературной критики (см. Приложение I), считают каждый псалом самостоятельной единицей и изучают только его особый художественный мир (Alonso-Schokel 1960). И все же большинство ученых не разграничивают коллективное

(псалом как часть культового поклонения в Израиле) и личное (псалом как произведение конкретного автора). Они взаимосвязаны и должны изучаться неразрывно друг от друга (см. Gerstenberger 1985:424-25 и Brueggemann 1988:ix-x). Герштенбергер выделил несколько уровней, на которых шло создание гимнов: от отдельного человека — до семьи или племени — до самобытной религии нации, где основной темой гимнов был храм (Gerstenberger 1988:33-34). На самом деле есть как коллективные, так и индивидуальные псалмы, каждый из которых играет свою особую роль в формировании израильской псалмопевческой традиции.

Очень важно понимать, как функционирует еврейская поэзия. Было справедливо отмечено, что ни одну книгу Писания не читают так часто, как Псалмы. Карманный вариант Нового Завета часто дополняется книгой Псалмов, их также регулярно поют на большинстве богослужений. Частота, с которой Псалтырь цитируется в Новом Завете, показывает его важность в жизни ранней церкви. Однако псалмы поддаются пониманию не сразу. Параллелизм и метрические структуры нередко бывает сложно распознать, и иной опрометчивый читатель может привносить в параллельные места смысл, который недопустим по контексту. Кроме того, многие псалмы (например, передающие стенание или призывающие проклятие) на первый взгляд кажутся неприменимыми. К тому же ученые и пасторы часто проводят «чрезмерную экзегезу» образов или метафор в еврейской поэзии, неправомерно вкладывая в них больший теологический смысл. Чтобы понять семитские поэтические структуры, необходимо иметь некоторое представление об их формах и функциях.

### Формы еврейской поэзии

**1. Метрические структуры.** Поэзию отличают метрика или ритм, а также параллелизм грамматики и языка. Последний аспект полезен преимущественно для специалистов и почти непригоден для проповедников. Поэтому я не стану подробно на нем останавливаться. Общее знакомство с метрикой, однако, необходимо; оно позволит читателю составить общее понятие о еврейской поэзии. До сих пор никому не удалось найти формулу, способную раскрыть тайну семитского ритма. Как указывает Фридман, каждый стих, похоже, несет в себе свои особенности (Freedman 1977:10-12). Ученые расходятся во мнениях по поводу способа классификации структур. Одни

предлагают в качестве критерия ударение, другие — количество слогов. Оба способа основаны на знаниях еврейского и фонетики. Ударение связано с устной стороной поэзии. Строка получает разбиение на основании слогов, на которых еврейский читатель, произнося стих, делал ударение. Например, Псалом 102.10 делится следующим образом:

Не по беззакониям нашим/ сотворил/ нам,  
и не по грехам нашим/ воздал/ нам.

Слог — это основная единица речи, и многие ученые (такие как Фридман) считают его более точным и явным критерием структурирования стиха. Например, Псалом 112 состоит из строк, в каждой из которых четырнадцать слогов, поделенных по схеме 7.7 и иногда 8.6.

Но не все стихи так легко разделить по первому или второму методу. Причиной тому слишком большое разнообразие стихов Писания, каждый из которых требует индивидуального подхода. Самое большее, что можно сказать о ритме, это то, что он является одной из главных отличительных особенностей еврейской поэзии. Опираясь на ударение, ученые делят псалмы на структуры 2.2, 3.2, 2.3 и многие другие. Деление по слогам дало множество структур, действующих строки из десяти, двенадцати или четырнадцати слогов. Кроме того, строфы включают от двух (как в Пс 102.10, приведенном выше) до пяти строк параллельных идей. Внутри них возможны мириады форм, так как метрическая структура и параллелизм переплетаются между собой. Многие ученые полагают, что эти две системы могут представлять собой этапы в развитии еврейской поэзии. Хотя это остается непроверяемой гипотезой, очевидно и то, что древние поэты при выборе языка руководствовались в какой-то степени метрическими соображениями. В то же время звучание (помимо метрики включающее устное чтение, аллитерацию, оноματοпею и тому подобное) часто играло решающую роль при выборе и объединении слов в строфы стиха (Gerstenberger 1985:413-16).

Одним словом, толкователь не вправе приписывать отдельным терминам больше смысла, чем позволяет контекст всего псалма. Исследование слов — не такой решающий фактор в Псалмах, как в новозаветных посланиях. Значение в Псалмах выводится не из частей, а из целого. Исходя из всех этих причин, мы должны сосредоточить основное внимание на параллелизме, а не на метрике.

**2. Параллелизм.** В 1750 году епископ Роберт Лаут (Lowth) разработал теорию о трех основных типах параллелизма: синонимическом, синтетическом и антитетическом. Его система находит многих сторонников и сегодня (например, Гершгенбергер, Мерфи (Murphy), Грей (Gray)). Однако все большее число ученых (например, Кугель (Kugel), Олтер, Лонгман) ставят эту теорию под сомнение. По их мнению, она фактически сводит поэзию к прозе, «разглаживая поэтические строки» (Лонгман). Они утверждают, что вторая строка всегда вносит дополнительное значение, она, так сказать, поясняет первую. Этот подход не только завоевывает сегодня все новые и новые позиции; к нему склоняются практически все молодые ученые. Он, как говорится, «одерживает полную победу». Однако у меня есть предчувствие, что лет через двадцать ученые могут возвратиться к «золотой середине». Истина и вправду может находиться где-то между этими двумя подходами.

Как и во многих других сферах, указанные два типа — синонимический (где термины означают одну и ту же идею) и синтетический (где второй вносит новую идею) не существуют в голом виде. Между ними множество градаций. Одни отрывки обнаруживают фактически идентичные значения (см. ниже), в других же второй термин вносит небольшой нюанс. Есть и такие, в которых второй термин значительно обогащает смысл первого. Я постараюсь продемонстрировать это ниже.

Многие ученые, исследующие пары слов (устойчивые группы синонимов, которые постоянно были в обиходе), не согласны с тем, что последующая строка всегда развивает предыдущую (всестороннее исследование см. LaSor, Hubbard, Bush 1982:314-15\*). Такие пары, как земля/прах, враг/противник, Иаков/Израиль, голос/речь, народ/нация и подобные сочетания иногда указывают на синонимический параллелизм. Контекст, как всегда, выступает решающим фактором в каждом случае.

а. *Синонимический параллелизм* состоит в том, что вторая строка повторяет первую, будучи тождественной или сходной с ней по значению. Это явление часто включает грамматические параллели, так как вторая строка дублирует грамматическую структуру первой

---

\* См. русский перевод книги: ЛаСор У. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У. Обзор Ветхого Завета: Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. — Одесса: Одесская богословская семинария ЕХБ, Богомыслие, 1998. — 616 с.

(по таким параметрам, как предложный оборот, подлежащее, сказуемое, дополнение) и, возможно, дублирует также ее значение. В некоторых случаях толкователю не следует придавать слишком большое значение семантическому различию между двумя строками, поскольку оно могло быть задумано скорее как стилистическое изменение с усилительной целью. С другой стороны, вторая строка нередко вносит дополнительный смысл, и это дает основания Олтеру, Берлин и другим оспаривать традиционный подход. Например, многие приводят отрывок Пс 2.2-4 в качестве примера синонимии. Рассмотрим каждую пару по отдельности. Пс 2.2а гласит:

Восстают цари земли,  
и князья совещаются вместе

Хотя подлежащие («цари земли»/«князья»), как видно, синонимичны, между «восстают» и «с совещаются» наблюдается развитие, так как второе предполагает переговоры, сменяющие «восставание». Го же самое происходит и в стихе 3:

«Расторгнем узы их,  
и свергнем с себя оковы их».

Очевидно, что «узы» и «оковы» означают одно и то же, но между «расторгнем» и «свергнем» заметно развитие. Вряд ли это чисто стилистические различия. С другой стороны, посмотрите на отрывок Ис 53.5:

Но Он изъязвлен был за грехи наши  
и мучим за беззакония наши;  
наказание мира нашего *было* на Нем,  
и ранами Его мы исцелились.

Первые две строки, скорее всего, демонстрируют синонимический параллелизм, так как в парах слов «изъязвлен/мучим» и «грехи/беззакония» расхождение в значении несущественно. Сторонники синтетического подхода утверждают, что вторая строка усиливает первую, и поэтому она не просто синонимична. Между тем она не носит никакой новой идеи; значит, этот случай все же можно назвать синонимическим параллелизмом». Последние две строки явно синтетичны. В третьей строке говорится о средстве, а в четвертой — о результате. Более сложную параллельную идею содержит Пс 102.3.

Он прощает все беззакония твои,  
исцеляет все недуги твои;

Некоторые утверждают, что во второй строке речь идет о физическом исцелении. Несомненно, в Библии прослеживается взаимосвязь между духовным и физическим исцелением; они нередко сочетаются в чудесах исцеления, совершаемых Иисусом (например, Лк 5.20). Однако нужно избегать «чрезмерной экзегезы» поэтического параллелизма в этом плане. Хотя указанное явление, безусловно, возможно, в Пс 102 оно довольно спорно. Эти две пары слов — прощать/исцелять и беззакония/недуги — часто синонимичны в Писании. И в данном контексте, я уверен, не следует примешивать к духовному исцелению физическое. Параллелизм может быть слишком сильным, и, отсюда, глагол означает духовное исцеление. Однако в последнее время принято считать, что вторая строка означает физическое исцеление.

б. *Ступенчатый параллелизм* также носит название «синтетический параллелизм» и обозначает такое смысловое развитие, при котором вторая строка привносит в первую новые идеи. Некоторые ставят под сомнение состоятельность этой категории, так как дополнительное значение нарушает саму идею «параллелизма». Однако это одна из поэтических форм и поэтому заслуживает рассмотрения. Интересен тот факт, что синтетический параллелизм встречается гораздо чаще синонимического. И наглядный тому пример — отрывок Пс 1.3:

И будет он как дерево, посаженное при потоках вод,  
которое приносит плод свой во время свое,  
и лист которого не вянет;  
и во всем, что он ни делает, успеет.

В этом отрывке можно наблюдать три «ступени»: насаждение (строка 1) — плодоношение (строка 2) — стойкость (строка 3) — обильный урожай (строка 4, которая завершает метафору). Развитие в отрывке бывает таким стремительным, что многие даже отрицают наличие в нем параллелизма. Например, Иер 50.19 гласит:

И возвращу Израиля на пажить его,  
и будет он пастись на Кармиле и Васане,  
и душа его насытится  
на горе Ефремовой и в Галааде.

В первых двух стихах прослеживается некоторое развитие (кто-то даже назвал бы их синонимичными, но мысль о возвращении сме-

няется мыслью о мирном пребывании на пастбище, ожидающем Израиль). Вторая пара, вероятно, повторяет идею второй строки, причем параллелизм ее основан на метрике, а не на значении. Между тем налицо переход от пребывания на пастбище к результату (душа насытится). Но рассмотрим еще отрывок Пс 138.4:

Еще нет слова на языке моем, —  
Ты, Господи, уже знаешь его совершенно.

Параллелизм в нем отсутствует, поскольку вторая строка довершает идею первой.

Итак, читатель всегда должен позволять строкам самим указывать, какое они занимают место на шкале «синонимический — синтетический — непараллелизм (метрический)». Признаюсь, мое собственное исследование убедило меня, что Берлин и Лонгман в общем-то правы, говоря о тенденции в еврейской поэзии вносить дополнительные нюансы во вторую строку. Почти все так называемые примеры синонимии, взятые мною для исследования (такие как Пс 18.2; 102.7, 11-13), действительно обнаружили синтетическое развитие. Олтер выражает основной принцип этой школы мысли, утверждая, что «довод в пользу динамического развития от одного стиха к другому — [sic] был бы гораздо ближе к истине, гораздо ближе к тому способу, каким, по мнению библейских поэтов, аудитория лучше всего воспринимала их слова» (Alter 1985:10). Но, хотя такой принцип и в самом деле «ближе к истине», утверждение новой школы, что движение присутствует «всегда», явно преувеличено.

Рассмотрим Пр 3.13-20, еще один отрывок, который часто используют как пример синонимического параллелизма. Почти все пары фактически обнаруживают ступенчатый параллелизм. Например, стих 16:

Долгоденствие в правой руке ее,  
а в левой у нее богатство и слава.

Или стих 17:

Пути ее — пути приятные,  
и все стези ее — мирные.

Но стих 14 действительно синонимичен:

Потому что приобретение ее лучше приобретения серебра,  
и прибыли от нее больше, нежели от золота.

Кто-то возразит, что вторая строка делает первую более яркой (то же можно сказать и об Ис 53.5), но это не то же самое, что различие в значении. Одним словом, я бы заключил, что в некоторых случаях (как, например, в Ис 53.5; Пр 3.14) дополнительное пояснение отсутствует. Это примеры «синонимического параллелизма» в чистом виде. Хотя тот или иной нюанс может добавляться (яркость или конкретность), это по-прежнему синонимия. При добавлении значения степень синтетического (или формального) развития в каждом случае будет разной; чтобы ее определить, нужно провести экзегетическое исследование.

*в. Климатический параллелизм* — это разновидность ступенчатого параллелизма, но в данном случае мысль получает развитие и доводится до кульминации. Рассмотрим, к примеру, Пс 8.4-5 (стихи 4-5 процитированы в Евр 2.6б-8а):

Когда взираю я на небеса Твои, —  
 дело Твоих перстов,  
 на луну и звезды,  
 которые Ты поставил,  
 То что *есть* человек,  
 что ты помнишь его,  
 и сын человеческий,  
 что ты посещаешь его?

Первые четыре строки развивают одна другую, постепенно подводя к кульминационной развязке в параллельных строках стиха 5. Отто Кайзер указывает на особый вид климатического параллелизма, при котором во второй строке повторяется ключевое слово первой, после чего добавляется кульминационная мысль (Kaiser 1975:322). Например, Пс 28.1-2:

Воздайте Господу, сыны Божии,  
 воздайте Господу славу и честь.  
 Воздайте Господу славу имени Его;  
 поклонитесь Господу в благолепном святилище *Его*.

*г. Антитетический параллелизм* — это третий основной тип параллелизма (наряду с синонимическим и синтетическим), обратный двум другим. Вторая строка не развивает идею, а противопоставляется первой. И все же это явление относят к параллелизму, так как вторая строка повторно формулирует идею первой, утверждая при этом обратное. Например, отрывок Пр 3.1 гласит:

Сын мой! наставления моего не забывай,  
и заповеди мои да хранит сердце твое.

Обе части утверждают одну и ту же идею, но противоположными способами. Однако в иных случаях антитеза содержит элементы синтетического параллелизма, где вторая строка вносит дополнительное пояснение; к примеру, в отрывке Пс 19.8 говорится:

Иные — колесницами, иные — конями,  
а мы именем Господа, Бога нашего, хвалимся.

Первая строка говорит о том, на что не следует полагаться, а вторая — на что следует полагаться. Отметим также Пр 1.7:

Начало мудрости — страх Господень;  
глупцы только презирают мудрость и наставление.

Мудрые и глупые составляют основной контраст в книге, но явно прослеживается развитие от «страха Господня» (строка 1) к «мудрости» (строка 2). Этому контрасту служит параллелью другой контраст «праведные/нечестивые», как в 3.33:

Проклятие Господне на доме нечестивого,  
а жилище благочестивых Он благословляет.

д. *Интровертивный параллелизм* — это особый вид антитетического параллелизма, в котором две строки противопоставляются двум другим. Нередко он имеет хиастическую структуру, где внешние пары противопоставляются внутренним (АБ БА).

Примером служит Пс 29.9-11 из Масоретского текста (Mickelsen 1963:326):

Тогда к Тебе, Господи, взывал я,  
и Господа умолял:  
«Что пользы в крови моей,  
когда я сойду в могилу?  
будет ли прах славить Тебя?  
будет ли возвещать истину Твою?  
Услышь, Господи, и помилуй меня;  
Господи! будь мне помощником».

е. *Неполный параллелизм* состоит в том, что один из компонентов первой строки опускается во второй строке; это обычно происходит в синонимичных строках, как, например, в Пс 23.1, где отсутствует сказуемое.

Господня — земля  
и что наполняет ее,  
вселенная и все живущее в ней.

ж. *Балластный вариант* состоит в том, что вторая строка восполняет недостающий компонент путем внесения добавочной мысли (Kaiser 1981:220, из работы Сайреса Гордона (Gordon)). Балластный вариант встречается даже чаще неполной формы. Примером служит Пс 17.18:

Избавил меня от врага моего сильного  
и от ненавидящих меня, которые сильнее меня.

**3. Поэтический язык и образы.** Авторы псалмов употребляли многие из тех риторических приемов, которые были рассмотрены в предыдущих главах. Среди них синонимия, кульминация и хиазм. Они употребляли также парономазию (игру слов), аллитерацию (где строки начинаются с одной и той же буквы алфавита), акростихи (где первые буквы каждой строки идут по алфавиту) и ассонанс (сходные по звучанию слова). Парономазия представлена в отрывке Ис 5.7: «И ждал Он правосудия [*mišpāt*], но вот — кровопролитие [*mišpāh*]; ждал правды [*š'dāqâh*], и вот — вопль [*š'āqâh*]». Псалом 118 служит яркой иллюстрацией, как аллитерации, так и акростиха. Строфы этого величественного гимна, прославляющего Слово Божие, начинаются с идущих по порядку букв алфавита, а внутри каждой строфы все строки начинаются на одну и ту же букву (другие примеры акростиха — Пс 24; 33; 36; 110; 111; Плач 3). Ассонанс мы встречаем в отрывке Иер 1.11-12, где Бог показывает Иеремии «жест миндаляного дерева» (*šāqēd*), связывая его с обещанием, что Он «бодствует над» (*šōqēd*) Своим народом. Кайзер подбирает английский эквивалент: «God showed Jeremiah a “pussy-willow branch” and said, “This is what I *will-a-do* to my people if they do not repent» («Бог показал Иеремии *вербовую* ветвь и сказал: «Вот что Я *сделаю* с Моим народом, если он не раскается») (Kaiser 1981:227; курсив его).

В поэзии метафорических образов особенно много. Поэты постоянно обрисовывают картины из повседневной жизни людей, чтобы проиллюстрировать духовные истины. В Пс 1.3-4 автор псалма противопоставляет праведных, которые «как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое», нечестивым, которые «как прах, возметаемый ветром». Подобные сравнения

встречаются в поэзии очень часто (Иов 30.8; Пс 31.10; Пр 11.12; Ис 1.30). Еще чаще встречаются метафоры. Особо удачную метафору употребляет при обращении Амос (4.1): «телицы Вассанские ... притесняющие бедных ... говорящие господам своим: «подавай, и мы будем пить!» В Пс 18.2-3 творение персонифицировано и представлено в виде вестника («Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь») и иностранного эмиссара («Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их»). Особенно удачны, конечно же, метафоры, описывающие Бога. Бог изображается как царь, восседающий на престоле, пастырь, воин, отец, скала, возничий на колеснице, живительный источник и во многих других образах.

Такие образы вовлекают читателей в текст и помогают им по-новому представить себе истину. В Пс 34.2 Давид просит Бога избавить его от бывших друзей, которые теперь клеветают на него: «Возьми щит и латы и восстань на помощь мне». Образ Бога как победоносного воина, который сражается на стороне Своего народа, обогащает значение этого псалма. А возможности использования таких образов в проповедовании и в самом деле огромны! Каждый из них — это го-товая иллюстрация, которая только того и ждет, чтобы ее открыли.

Итак, определение типа параллелизма значительно облегчает толкование. Оно не дает привносить чересчур много смысла в последовательные строки и помогает установить ключевые элементы отрывка. Структуры в соединении с заключенными в них образами обеспечивают богатые плоды, как в проповедовании, так и в личном назидании. Однако яркость и образность, достигаемые посредством метафор, влекут за собой одну проблему — недостаток конкретности и точности. Как указывает Герштенбергер: «Поэтический язык выходит за рамки рационалистического мировоззрения, интуитивно проникая в самую сущность вещей. Вот почему использование сравнительного, индуктивного и образного языка крайне важно для поэта» (Gerstenberger 1985:416-17). В таких случаях нужно искать не «буквальное», а скорее «подразумеваемое» значение, то есть значение, подразумеваемое в контексте стиха. Например, в Пс 43.20 мы читаем: «Когда Ты сокрушил нас в земле драконов», что означает в пустынном безлюдном месте. Сам псалом повествует о сокрушительном военном поражении (см. 10-17 ст.), и вышеприведенный стих подводит итог этому поражению, опротестовывая невиновность Израиля перед Богом (18-23 ст.). Хотя поражение и в самом деле было

тяжелым, такие метафоры, как «земля драконов» и «овцы, *обреченные* на заклание» (22 ст.), говорят о поэтической вольности в описании неослабной ненависти, которую питали к Израилю враждебные народы, причинявшие ему столько страданий.

### Виды поэзии

Семитская поэзия берет свое начало в духовной жизни народа, как коллективной, так и индивидуальной. Прозой невозможно было выразить высокие душевные порывы, и поэзия, будучи эмоциональным, глубоким выражением веры и поклонения, стала необходимостью. Многообразие духовных нужд требовало различных видов гимнов. Еврейская поэзия играла не развлекательную, а функциональную роль в жизни народа и его взаимоотношениях с Яхве. Поэзия имела функцию поклонения, объединяя народ с Богом, и назидательную функцию, напоминая народу о его обязанностях перед Богом. Псалмы, к примеру, играли не второстепенную роль, часто отводимую гимнам сегодня, но были главным элементом богослужения, как в храме, так и в синагоге. Недаром Божьи пророчества часто изрекались в поэтической форме. Они не только легче запоминались. Благодаря такой форме их послание получало дополнительную эмотивность и силу.

**1. Военные песни.** Военные песни — одна из древнейших форм поэзии. Призыв к оружию Исх 17.16, военный клич Суд 7.18, 20 (и, наверное, Чис 10.35-36), по мнению многих, имеют поэтические черты. Самые известные в этой категории — победные песни Моисея (Исх 15.1-18) и Деворы (Суд 5); заметьте также песнь, воспетую после победы над Моавитянами в Чис 21.27-30, и возглас в похвалу воинской доблести Давида (1 Цар 18.7; 21.11; и 29.5, «Саул победил тысячи, а Давид — десятки тысяч!»). Хотя в последнем случае не упомянуто упование на Бога, в большинстве остальных случаев восторженно воспевается рука Божья, простертая против врагов Израиля. Хвала принадлежит Яхве, разделяющему военную добычу и славу со Своим народом.

**2. Любовные песни.** Любовные песни составляют вторую категорию поэзии. Сразу приходит на ум Книга Песни Песней Соломона, на протяжении многих веков остававшаяся для ученых загадкой. Чайлдс отмечает пять различных способов, которыми толковали эту книгу на протяжении истории (Childs 1979:571-73):

- (1) иудаизм и ранняя церковь (а также Вотчман Ни (Nee) среди прочих в современное время) толковали ее аллегорически как изображение непостижимой любви Бога или Христа к Своему народу;
- (2) Мидраш, или раввинские комментарии о божественной любви, написанные после вавилонского плена (сходный с первым способ);
- (3) согласно распространенному мнению, это драма, участники которой либо девица со своим возлюбленным (традиционное мнение), либо три персонажа (король ищет способ увести девицу у ее возлюбленного);
- (4) современные критики отрицают наличие структурного развития в книге и считают ее собранием мирских любовных песен, созданных, вероятно, по образцу хвалебных гимнов;
- (5) некоторые полагают, что книга изображает любовные образы в целях культового ритуала и ее использовали на израильских празднествах.

Из всех этих точек зрения наиболее вероятны третья и четвертая; лично я расцениваю книгу как лирическую поэму, описывающую любовные отношения прекрасной девицы и ее возлюбленного, представляющего то в образе сельского пастуха, то в образе царя. Поскольку оба образа относятся к Давиду и, как видно, к его сыну Соломону, я не вижу причин придерживаться более сложной (и запутанной) теории о драме в трех лицах. Кроме того, я не считаю структуру книги настолько свободной, чтобы ее можно было рассматривать просто как собрание стихов. Основное событие в ней, конечно же, любовь двух людей. В поэме лишь слегка вырисовывается сюжетная структура, а любовные отношения в начале так же сильны, как и в конце. Поэтому это преимущественно любовная песня<sup>11</sup>, и ее хорошо было бы рассматривать на семинаре по вопросам брака<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Ласор, Хаббард, Буш (LaSor, Hubbard, Bush 1982:604-605) описывают виды любовной поэзии: описательные песни, в которых каждый из влюбленных превозносит красоту другого (4.1-7; 5.10-16; 6.4-7; 7.1-9); песни, выражающие восхищение (1.9-11; 4.9-11; 7.7-9); песни, выражающие сильное желание (1.2-4; 2.5-6; 8.1-4, 6-7); повествования о поисках, в которых женщина страстно ищет своего возлюбленного (3.1-4; 5.2-7); любовные игры (5.8-6.1, следует за поисками 5.2-7); поддразнивания, в которых влюбленные добродушно подшучивают друг на другом (2.14-15; 5.2-3); хвастливые песни, восхваляющие возлюбленных (6.8-10; 8.11-12); заигрывания (2.5, 17; 4.16; 7.11-13; 8.14).

<sup>12</sup> Многие ученые считают, что этот любовный стих изначально был частью из древнего свадебного обряда и литургии. Хотя эту идею нельзя доказать, она имеет свои положительные стороны.

**3. Плач.** Плач — это самый распространенный тип псалма. Псалтырь содержит более шестидесяти плачей, как индивидуальных (например, Пс 3; 5–7; 12; 16; 21; 24–27; 30; 37–39; 41–42; 50; 53–56; 68–71; 119; 138; 141), так и коллективных (например, Пс. 9; 11; 43; 57; 59; 73; 78–79; 93; 136), в которых отдельный человек или народ изливает свою скорбь Богу. Давид помимо псалмов произнес еще два плача, по Саулу и Ионафану (2 Цар 1.17-27) и по Авениру (2 Цар 3.33-34). Подобные гимны не только передают испытываемые страдания, но и молят Бога о помощи.

Хэйес указывает семь типичных структурных компонентов плача (Hayes 1976:58-59):

- (1) обращение к Богу (как, например, крик оставленного, вознесенный в Пс 21.2, «Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?») часто с исповеданием веры (Пс. 70.1, «На Тебя, Господи, уповаю; да не постыжусь вовек»);
- (2) описание страданий, часто с высокой степенью образности (Пс 56.5, «Душа моя среди львов ... у которых зубы — копья и стрелы»), иногда представленное как тревога за себя (Пс 68.3, «Я погряз в глубоком болоте») или даже недовольство в адрес Бога (Пс 43.10, «Но ныне Ты отринул и посрамил нас»);
- (3) мольба об освобождении, то есть об избавлении (Пс 3.8а, «Встань, Господи! спаси меня, Боже мой!»; в NIV «избавь меня») и поражении врагов (3.8б, «Ибо Ты поражаешь в ланиту всех врагов моих, сокрушаешь зубы нечестивых»);
- (4) выражение доверия Яхве и твердого упования на Него (Пс 11.8, «Ты, Господи, сохранишь их, соблюдешь от рода сего во век»);
- (5) исповедание греха (Пс 24.11б, «Прости согрешение мое, ибо велико оно») или утверждение невинности (Пс 16.3-5, «Ты испытал сердце мое ... и ничего не нашел ... я охранял себя от путей притеснителя ... да не колеблются стопы мои»);
- (6) клятва или обет сделать что-то, если Бог исполнит просьбу (Пс 55.13, «На мне, Боже, обеты Тебе; Тебе воздам хвалы»), часто вместе с напоминая Богу о Его обязательствах по завету (Пс 73.18, «Вспомни же ...»);
- (7) заключение в форме восхваления (Пс 56.12, «Будь превознесен выше небес, Боже, и над всею землею да будет слава Твоя!») или повторного произнесения просьбы (Пс 79.20, «Господи, Боже

сил! восстанови нас; да воссияет лице Твое, и спасемся!»). Но немногие псалмы содержат все перечисленные компоненты. И все же это основные составляющие плача.

Значение таких псалмов для каждого верующего вполне очевидно. Болен ли кто (Пс 6; 12; 30; 37; 38; 87; 101), окружен ли врагами (3; 9; 12; 34; 51–56; 61; 68; 85; 108; 119; 138) или терзаем сознанием греха (24; 37; 38; 40; 50), плачи не только даруют таковым ободрение, они служат образцами молитвы. Многие утверждают, что это готовые молитвы, и ими нужно молиться слово в слово; я, пожалуй, соглашусь, но только наполовину. На мой взгляд, такие псалмы нужно хорошо обдумывать, контекстуализировать и только тогда ими молиться в той мере, в какой они отражают мою ситуацию.

**4. Гимны, или хвалебные песни.** Из всех типов библейской поэзии гимны, или хвалебные песни, наиболее близки к поклонению в чистом виде. Они не порождения печали и нужды; они прямо воспевают радость поклонения Яхве. Это важное напоминание подлинной цели христианской жизни, обозначенной в Вестминстерском Исповедании (Westminster Confession). Согласно ему цель человека состоит в том, чтобы «прославлять Бога и всегда радоваться в Нем». Почти все гимны имеют одну и ту же структуру: воззвание к Яхве (138.1, «Господи! Ты испытал меня и знаешь»); призыв к поклонению (110.1, «Славлю Тебя, *Господи*, всем сердцем *моим*»; в NIV «Восхваляю Господа всем сердцем моим»); мотивационное предложение, содержащее восхваление Яхве и указание причин для поклонения, часто делающее упор на достоинствах и великих делах Бога (110.2, «Велики дела Господни»); и заключение в виде повторного призыва к восхвалению; часто включает ряд благословений (110.10, «Хвала Ему пребудет вовек»).

Фи и Стюарт отмечают три особых типа гимнов (Fee and Stuart 1981:176-77), в которых Яхве прославляется как Творец (Пс 8; 18; 103; 148), как защитник и покровитель Израиля (65; 99; 110; 113; 149) и как Господь истории (32; 102; 112; 116; 144–46). Несколько гимнов подробно описывают Бога как вершителя истории, перечисляя великие события в жизни Израиля (77; 104–105; 134–135). Эти псалмы перечисляют отступления Израиля и противопоставляют их Божьей верности, призывая народ к обновлению завета. Такие песни исполнялись на празднике урожая, при паломничествах в храм (83; 86;

121; 131), после военных побед (Пс 67; 1 Макк 4–5) и в особо радостных случаях. Хвалебные псалмы (112–117) занимали особое место на праздновании Пасхи и неизменно исполнялись на богослужениях в синагоге. Последовательность этих псалмов от Божьего сострадания к угнетенным (112) до Его избавительной силы (113) и помощи Израилю (114) до хвалы и благодарений, возносимых Яхве Израилем (115–117) служит сегодня таким же живым и ярким примером поклонения, как и тогда, когда они были впервые написаны и спеты.

**5. Благодарственные гимны.** Благодарственные гимны касаются более узкой сферы, чем просто гимны, или хвалебные песни. Они возносят благодарность Богу за ответы на конкретные молитвы. Они, если можно так сказать, образуют «до» и «после» духовной веры: плач раскрывает проблему Богу, а благодарение восхваляет Его за ответ. Как и плачи, благодарственные гимны делятся на индивидуальные (Пс 17; 29; 31; 33; 39; 65; 91; 102; 115; 117; 137) и коллективные (64; 66; 74; 106; 123; 135). В народе они исполнялись, когда Бог избавлял его от бед, приведших к плачу. Именно такую молитву вознес Иона, находясь в чреве кита (2.2-9). В своем благодарении он заново описывает постигшую его беду (2-5 ст.) и свое раскаяние (6-7 ст.), после чего дает обет принести жертву Яхве и уплатить долг (9 ст.).

Помимо благодарения за Божье избавление, такие псалмы, как правило, содержат торжественное обещание сохранять верность и поклоняться Богу в дальнейшем (Пс 17.50, «...буду славить Тебя, Господи, между иноплеменниками...»), а также воздают славу Яхве за поражение врагов псалмопевца (Пс 17.40, «Ибо Ты препоясал меня силою для войны и низложил под ноги мои восставших на меня») или за его выздоровление (Пс 29.4, «Господи! Ты ввел из ада душу мою и оживил меня, чтобы я не сошел в могилу»).

Можно выделить шесть структурных элементов благодарственных песен (Gerstenberger 1988:15; см. также LaSor, Hubbard, Bush 1985:519-20):

- (1) Побуждение принести благодарность и хвалу Яхве (Пс 29.2, 5; 33.2-4; 117.1-4)
- (2) Сообщение о беде и спасении (Пс 17.5-21; 31.3-5; 39.2-4; 40.6-11; 114.3-4; 117.10-14)
- (3) Восхваление Яхве, признательность за Его спасительное деяние (Пс 17.48-50; 29.3-5, 12-13; 39.7; 91.6-7; 117.14, 28-29)

- (4) Формулировка при жертвоприношении (Пс 117.21; 129.2; 137.1-2; Ис 12.1)
- (5) Благословения на участников церемонии (Пс. 21.28; 39.6; 40.3; 117.8-9)
- (6) Наставление (Пс 31.8-9; 33.11, 13-16; 39.6; 117.8-9)

Несколько псалмов (10; 15; 22; 24; 26; 61; 90; 110; 124; 130) восхваляют Бога за Его великодушную защиту и призывают к вере в Его нежную заботу. Эти гимны имеют большое значение в стрессовых ситуациях и служат важными параллелями к новозаветному учению о доверии Богу (как, например, 1 Пет 5.7).

**6. Песни празднования и провозглашения.** Песни празднования и провозглашения охватывают несколько типов гимнов, которые восхваляют отношения Бога с царем и народом, установленные по завету (Fee and Stuart 1981:176-77). Эти гимны отображают присущее Израилю чувство самосознания, и поэтому их по праву можно отнести в одну рубрику, хотя большинство ученых все же разделяют их. Важнейшие псалмы в этой категории — псалмы обновления завета (49; 80), которые пелись, по всей видимости, на ежегодной церемонии обновления завета и полезны в плане духовного обновления сегодня. Давидовы псалмы завета (88; 131) восхваляют выбор Богом потомков Давида и имеют мессианский подтекст. Как таковые эти псалмы провозглашают избрание и призвание Израиля в качестве особого народа Божьего.

Царские псалмы включают несколько типов. Коронационные псалмы (2; 71; 100; 109) и псалмы возведения на престол (23; 28; 46; 92; 94–98) описывают все, что было связано с вступлением на престол, то есть ритуальную коронацию, приведение к присяге перед Яхве, помазание на царство и клятву народа в верности царю. Псалмы возведения на престол, возможно, сопровождали не только коронацию, но исполнялись также во время ежегодной церемонии празднования царства. Мнение некоторых ученых, что они отображают также воцарение Яхве над Израилем, основано на скудных доводах и поэтому маловероятно. Явный мессианский подтекст этих псалмов часто затмевает глубокий теологический смысл каждого из них в жизни народа. Прежде чем выяснять их эсхатологические особенности, нужно сначала постараться понять их историческое значение. К царским псалмам относятся также следующие типы: плач (88; 143),

благодарение за победу (17; 117), подготовка к войне (19; 26) и царское бракосочетание (44). Во всех случаях центральное место отводится царю.

Еще один тип псалмов, Песни Сиона, восхваляет Бога за Его дар святому граду Иерусалиму. В таких псалмах воспевается история Иерусалима, от его роли во дни Авраама и Моисея до выбора его Давидом в качестве новой столицы, причем на первом плане — его святое название Сион. Хэйес разрабатывает темы более детально (Hayes 1976:42-52).

Ежегодное паломничество, обязательное согласно Торе, священное и радостное событие, — основная тема Пс 83 и 121. Вхождение во святилище после паломничества празднуется в Пс 14 и 23. Песни Сиона (45; 47; 75; 86; 124), по сути, провозглашают Божье избрание, защиту Им священного города и храма и безопасность города от врагов. Поэтому паломники, да и весь народ в целом получают повеление созерцать в нем дела Божии.

**7. Псалмы мудрости и дидактические псалмы.** Псалмы этой категории (1; 35; 36; 48; 72; 118; 126; 127; 132) находят параллели в Книге Притчей, поскольку они восхваляют мудрость как великий дар Божий Своему народу и ее связь с написанным на скрижалях Словом и Торой. Они призывают народ вновь осознать свою привилегию и обязанность держаться божественной мудрости посредством духовной чистоты и повиновения. Как и в Книге Притчей, путь праведных противопоставляется пути нечестивого (Пс 1; 48; 72) и верным обещано процветание (Пс 1; 111; 118; 126–127). Высокие нравственные принципы, заложенные в этих песнях, делают их вполне понятными и применимыми для современных христиан.

**8. Псалмы-проклятия.** Псалмы-проклятия (11; 34; 51; 56–58; 68; 69; 82; 108; 136; 139) — это, как правило, плачи, в которых особо ярко выражены горечь автора и его жажда справедливости. Этим объясняется появление таких отрывков, как Пс 136.9: «Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень». Такие заявления, конечно, шокируют современную чувствительность и вынуждают многих усомниться в моральных устоях библейских авторов. Однако необходимо сделать несколько оговорок. На самом деле автор изливает свою жалобу Богу по поводу изгнания, как мы видим в Пс 136. Он также следует божественному повелению, записанному во

Втор 32.35 (Рим 12.19): «У Меня отмщение и воздаяние». И, наконец, как отмечают Фи и Стюарт, автор требует справедливого суда в соответствии с проклятиями завета (Втор 28.53-57; 32.25). Эти проклятия предусматривают полное истребление нечестивых, включая членов их семей. Гиперболический язык, как указывалось выше, обычен для таких эмоциональных отрывков.

Одним словом, псалмы-проклятия не противоречат учению Нового Завета о любви к врагам. Когда чувство злобы изливается Богу, это действие само по себе открывает путь проявлениям любви, сродни тем, что описаны в Рим 12.20 (Пр 25.21-22). И, конечно, размышление над применением этих псалмов окажет благотворное воздействие на тех, кому довелось пережить болезненную травму (например, жестокое обращение в детстве). Изливая накопившуюся горечь Богу, жертва делается способной «любить врагов». Мы должны помнить, что тот самый Давид, чьей рукой написаны все из приведенных псалмов, кроме Пс 82 и 136, проявил великую милость и любовь по отношению к Саулу.

### Поэзия в Новом Завете

Хотя гимнов и поэтических отрывков в Новом Завете не так уж много, они, несомненно, есть и играют важную роль. Гебелайн выделяет пять видов поэтических отрывков (Gaebelien 1975:813-14):

- (1) цитаты из древних поэтов (Деян 17.28, цитата из Эпименида, произнесенная Павлом в ареопаге; 1 Кор. 15.33, афоризм Менандра из Афин);
- (2) фрагменты гимнов (1 Тим 3.16; Фил 2.6-11);
- (3) поэтические отрывки, имеющие древнееврейские формы (гимны в Лк 1-2);
- (4) отрывки, лишенные размера, но содержащие возвышенные поэтические выражения (блаженства в Мф 5.3-12 или пролог в Ин 1.1-18);
- (5) апокалиптические образы, содержащие отрывки из гимнов (Отк 4.8, 11; 5.9-10, 12-13). Из всех этих видов отрывков самыми важными для наших целей являются два — гимны в Лк. 1-2, а также символы веры и гимны в Посланиях.

Очевидно, что новозаветная поэзия имеет близкое сходство с ветхозаветными структурами. Большинство описанных выше осо-

бенностей можно обнаружить и в Новом Завете. Один только гимн Девы Марии\* содержит:

(1) синонимический параллелизм

Величит душа Моя Господа,  
И возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем (Лк 1.46-47)

(2) синтетический параллелизм

Явил силу мышцы Своей;  
рассеял надменных помышлениями сердца их (Лк 1.51)

(3) антитетический параллелизм

Низложил сильных с престолов  
и вознес смиренных (Лк 1.52)

В Новом Завете, и особенно в Посланиях, теология гимнов выражена наиболее ярко. Написанные в поэтической форме, символы веры и гимны преподносят важнейшие новозаветные доктрины, особенно христологическую истину, часто выносящую на первый план уничижение и превознесение Христа (Фил 2.6-11; 1 Тим 3.16; 1 Пет 3.18, 22; см. также Еф 2.14-18; 5.14; 1 Кор 13.1-13; Евр 1.3-4; и, возможно, Ин 1.1-18). Эти гимны убедительно доказывают возможность соединения поэтической формы и в высшей степени теологического послания в библейские времена.

### Теология Псалмов

Многие современные критики, делающие упор на «поэзии» и «искусстве» Псалмов, приводят доводы против их теологического содержания и предпочитают рассматривать «мир», изображенный в Псалмах. Но верно и то, что в библейской поэзии находят выражение мельчайшие грани веры древнего Израиля, особенно план Божий. На самом деле основное в библейской поэзии — это ее теология. Израильские культовые гимны так многочисленны, что всякая попытка систематизировать их никогда не сможет отобразить все их величие и глубину. Однако же центральные темы Псалмов, определенно, стоят таких усилий. Основной темой Псалмов является поклонение и молитва;

---

\* Также называемый Magnificat по первому слову этого гимна на латинском языке «Magnificat anima mea Dominum...», что означает «Величит душа Моя Господа...» (Прим. переводчика).

из всех библейских жанров в них наиболее ярко показано осознание и понимание Израилем важности Божьего покровительства. В них нет прямых теологических положений, но их почти безраздельное внимание к Богу само по себе высоко теологично. Все сферы жизни связаны с Богом, и Он представлен как владыка над всем. По словам Крейги, объяснением этому служит понятие завета: «Их познание Бога уходит своими корнями в завет; они обращаются к Богу в молитве, в хвале или в конкретных жизненных ситуациях в силу установленных по завету отношений, благодаря которым такое обращение возможно» (Craigie 1983:40). Бог, заключивший завет со Своим народом, изображен в близких отношениях с ним, и в этом смысле псалмы отражают народную религию, поскольку отражают живую веру, необходимую каждому верующему, будь то царь или обычный человек.

Первый этап в определении теологии псалмов, взятых как единое целое, равно как и отдельных псалмов, — это установление жанра. Каждый тип имеет свое особое послание. Плач посвящен в основном страданиям и испытаниям, царские псалмы — царю (а иногда и Мессии), псалмы-проклятия — отношению к врагам. Однако во всех случаях центральное место занимают божественное владычество и обетования завета. Кроме того, Псалмы воспевают моральную ответственность Божьего народа, состоящую в том, что он строит с Ним взаимоотношения по вере и практикует их в каждодневной жизни. «Праведность» в псалмах тесно связана с жизнью и подразумевает моральную жизнь тех, кто испытал на себе Божью милость. Это, прежде всего, установление взаимоотношений с Богом и, как следствие, жизнь по вере.

Вторым ключом к пониманию теологии выступает целостная экзегеза. В силу высоко поэтической природы Псалмов и многочисленных метафор толкователь должен рассматривать части в свете целого. Гиперболы (в проклинаящих псалмах) встречаются очень часто, и, чтобы правильно разработать исходные положения, нужно исследовать псалом как целое и установить общую теологическую нить, связывающую различные псалмы со сходными положениями.

В-третьих, все указания в отношении литературы мудрости применимы также и к Псалмам. Читатель не вправе толковать отдельные высказывания, наподобие обещания сплошного процветания для праведных в Псалме 1, в отрыве от широкого контекста всех Псалмов,

взятых как единое целое. Некоторые псалмы (например, Пс 1) делают упор на позитивной стороне жизни по вере; другие же (например, Пс 37) подчеркивают негативную сторону, эфемерность бытия. Как указывают Риддербос и Крейги, «Псалмы, взятые как единое целое, отображают всеобъемлющее познание природы человеческой жизни во взаимоотношениях с Богом, меж тем как отдельные Псалмы могут содержать только фрагмент общей картины» (Ridderbos and Craigie 1986:1038).

И, наконец, любой аспект так или иначе связан с культом Израиля, с его системой ритуального поклонения. Даже отрывки, посвященные мудрости, в первую очередь отображают воспевание Израилем своей жизни и хождения перед Богом. В этом смысле Псалмы — это воспевание жизни, подчеркивающее тот факт, что бытие не имеет смысла без божественного присутствия и одобрения. Большинство ученых сходятся во мнении, что все псалмы использовались в израильском поклонении. Коллективные плачи и благодарственные гимны более всего отвечают такой целевой установке, но даже отдельные псалмы были косвенным образом связаны с культом. Толкование должно учитывать эту формальную обстановку, так как теология вытекает из этой цели.

### Герменевтические принципы

Хотя описание всех категорий библейской поэзии было, несомненно, полезным, оно все же не указало нам точный подход к поэтическим отрывкам и их толкованию.

1. *Определите строфические (stanza) структуры стиха или гимна.* Как уже отмечалось, установление структуры — это первый этап экзегезы. Главный элемент еврейской поэзии — это организация параллельных строк и строф. Современные переводы помогают читателю тем, что располагают строки друг подле друга, выделяя параллелизм и оставляя интервал между строфами. Самый важный критерий в определении разрывов между строфами — смысловое развитие. Например, в Псалме 30 первая строфа — это Давидова мольба о помощи (2-6 ст.), вторая содержит его выражение веры (7-9 ст.) и третья — его жалобу (10-14 ст.). Стилистические изменения также указывают на новую строфу. В Пс. 29 первая строфа содержит обращение к Богу (2-4 ст.), вторая — к святым (5-6 ст.), третья возвраща-

ется к взаимоотношениям псалмопевца и Господа (7-8 ст.), четвертая (9-11 ст.) представляет собой молитву и пятый (12-13 ст.) описывает результаты. К тому же разделение на строфы может быть обусловлено хиазмом или аллитерацией.

В Пс 118 отчетливо видна форма акростиха, где каждая строфа состоит из восьми строк, и первые строки каждой строфы начинаются с идущих по порядку букв алфавита. Роль *selah* более спорна, так как его значение пока еще точно не установлено. Кайзер справедливо призывает к осмотрительности, ссылаясь на использование этого термина в неожиданных местах (например, в заголовках или в середине строф), но гипотетически допускает его употребление в некоторых случаях для разграничения строф (в Пс 45, но не в Пс 56; 66-67)<sup>31</sup>.

2. *Сгруппируйте параллельные строки.* Поэт выражает свою мысль в больших текстовых отрывках, пользуясь эмотивным, ярким языком. Как уже отмечалось, толкователь должен идти по узкой тропе, пролегающей меж двух опасностей — опасностью привносить слишком много смысла в отдельные строки, с одной стороны, и предполагать синонимию всякий раз, когда мысли похожи, — с другой. Дауд приводит тысячу словесных пар или синонимичных терминов, которые используются и в угаритской и в еврейской поэзии (Da hood 1976:669). Читатель вопреки соблазну не должен усматривать слишком большую разницу в значении в таких случаях. Но в то же время контекст должен подсказывать, синонимичны предложения полностью или нет. Например, три строки Пс 22.2-3а образуют единый смысловой блок, и поэтому их нужно толковать вместе:

Он покоит меня на злчных пажитях  
и водит меня к водам тихим,  
Подкрепляет душу мою.

Давид не соблюдает хронологический порядок. «Подкрепление души» в строке третьей формулирует основное значение образов, представленных в первых двух стихах. К тому же важно отметить тип параллелизма. В этом отрывке мы имеем не чистый синонимический параллелизм. Как указывает Крейги (Craigie 1983:207), «луга» напо-

<sup>31</sup> Kaiser 1981:215. Большинство ученых считают это слово музыкальным термином, значение которого было утрачено. Следовательно, они не имеют отношения к структурным соображениям.

минают «святую пажить» (Исх 15.13\*), которая была целью выхода из Египта, а «воды тихие» наводят на мысль о «месте, где остановиться», к которому вел ковчег во время хождения по пустыне. Поэтому образы добавляют идею Божьего водительства и Божьей защиты из исхода и хождений по пустыне к настоящему опыту Давида. Основная идея похожа, но вторая строка привносит смысловой нюанс в первую.

3. *Изучите метафорический язык.* В поэзии образный язык гораздо более распространен и временами более сложен для понимания, чем в прозе. Пс 18, где «небеса проповедуют славу Божию» отнюдь не излагает еврейскую космологию, так же как и Пс. 120.1 («Возвожу очи мои к горам») не означает, что там живет Бог. Однако происхождение таких образов обогащает и углубляет значение псалма. Едва ли можно переоценить красоту Псалмов 22 или 120, представленную в яркой символической образности пастуха и Синая. Однако образную систему псалмов-проклятий (см. выше) нужно тщательно изучать с позиции проклятий завета.

Теология редко вытекает из самой метафоры. Она, как правило, вытекает из всего контекста, в состав которого эта метафора входит. В данном случае структурные соображения подскажут читателю, как метафора вписывается во все послание. Определение организации псалма (климактический параллелизм, хиазм, инклюзия или повторение) — это первый шаг к выяснению того, как метафоры в соединении создают послание псалма.

4. *По возможности определите исторический контекст псалма.* Во многих случаях такую информацию сообщает традиционный заголовок псалма. Хотя заголовки были добавлены позднее и не являются частью канонических Писаний, они, как правило, представляют собой достоверные традиции. И, тем не менее, ученые расходятся во мнениях относительно степени их достоверности. Они содержат пять разных видов данных: автор псалма или лицо (лица), о котором идет речь в псалме; исторический контекст; вид музыкального сопровождения; литургические комментарии и тип псалма (например, Пс 119, «Песнь восхождения»). Из этого списка нас сейчас интересуют исторические данные, представленные в заголовках четырнадцати псалмов (3; 7; 17; 29; 33; 50; 51; 53; 55; 56; 58; 59; 62; 141),

\* В NIV — «святое обиталище», в РСП — «жилище святыни». (Прим. переводчика).

все из которых связаны с жизнью Давида. Многие подвергают сомнению подлинность заголовков, утверждая, что они были добавлены на более позднем этапе образования традиции; точнее, когда они были добавлены к канону, указывая тот факт, что ко времени Христа (как засвидетельствовано в Септуагинте) большинство псалмов имели заголовки (см. Childs 1971:137-50). Другие придают заголовкам каноническую силу и отстаивают их полную подлинность, ссылаясь на отсутствие доказательств, что эти псалмы когда-либо существовали без заголовков (см. Archer 1964:428-33).

Но, наверное, разумнее всего подойти к заголовкам оптимистично, но осмотрительно (см. Longman 1988:40-42, а также Ridderbos and Craigie 1986:1031). В целом нет особых причин сомневаться в достоверности заголовков; такого рода информация была обнаружена в подобных древних псалмах, и это, скорее всего, был распространенный древний обычай. Но в то же время нельзя ожидать, что Масоретские традиции всегда были точными, и поэтому нужно проверять историческую запись по контексту. В большинстве случаев заголовков вполне согласуется с фактами в контексте. Однако в некоторых случаях возникают сложности. Например, Пс 29 — это гимн благодарения за исцеление от тяжелой болезни, однако же в заголовке он назван «песню при обновлении дома». Исходя из заголовка, некоторые связывают этот псалом с 1 Пар 21–22, считая особым доводом то, что Бог послал язву в 21.14-30, по окончании которой началась подготовка к построению храма в главе 22. Но другие (к примеру, Крейги и Лонгман) считают эту теорию сомнительной, так как речь идет об отдельном псалме, который, по их мнению, не имеет прямого отношения к храмовой литургии и поклонению. В целом, разумно в таких случаях проявлять осмотрительность.

Комментарии также помогут читателю в разрешении этих вопросов. Содержание самого псалма оказывает еще большую помощь. Добавление исторического материала из библейских записей делает послание псалма более ярким. Например, заголовок сообщает, что Давид написал покаянный Псалом 50 после того, как Нафан вменил ему в грех его любовную связь с Вирсавией (2 Цар 12). Глубина духовных мук и покаяния Давида получают дополнительное значение в свете исторической обстановки отрывка. Служителям, занятым в душепопечении, не мешало бы ввести этот псалом в обязательное чтение для тех, кто падает жертвой сексуального искушения и грехов

Если проповедовать несколько псалмов Давида, повествующих о различных случаях из его жизни, в хронологическом порядке (на основании надписей), получится прекрасная серия проповедей.

5. *Изучите псалом, принимая во внимание его тип и основную целевую установку.* Каждую из вышерассмотренных категорий псалмов (плач, хвалебный, царский) нужно изучать по-разному. Некоторые из них смешиваются (например, царский плач) и должны толковаться соответственно. Высказывания о Боге и Его взаимоотношениях со Своим народом в каждом типе имеют свои отличительные особенности, и применение к сегодняшним обстоятельствам также меняется. Тот, кто желает поклоняться Богу, предпочтет хвалебный псалом плачу, тот же, кто поддался унынию из-за кажущегося отсутствия Бога в его жизни, явно нуждается во втором.

6. *Изучите мессианские псалмы в свете их исторического назначения до того, как определять их эсхатологический смысл.* Псалмы 2; 8; 15; 21; 39; 44; 68; 71; 88; 101; 108; 109 и 131 частично или полностью были сочтены мессианскими. Но они имеют также историческую важность, и, прежде всего, когда речь идет о ситуациях из жизни Давида. Чтобы постичь значение текста в полной мере, нужно установить оба аспекта и рассмотреть их во взаимосвязи друг с другом. Толкователь должен сначала провести экзегезу псалма, чтобы определить авторское исходное значение. Многие из «мессианских псалмов», возможно, вовсе не были задуманы как мессианские, но были истолкованы как таковые в типологическом смысле (см. Osborne 1988:930-31). В таких случаях нужно в первую очередь рассмотреть псалом в его изначальном смысле, и только после этого в его каноническом/мессианском смысле. Конечно же, подробное обсуждение здесь привести невозможно, но это общее предостережение может оказаться полезным (см. также Payne 1975:940-44).

7. *Изучите псалом как единое целое, прежде чем делать выводы.* Смысловое развитие псалма играет решающую роль в понимании его значения. Этот этап осуществляется в соответствии с принципами общей герменевтики, рассмотренными в главах 1–5. Определив основную структуру отрывка и проведя экзегезу деталей, необходимо возвратиться и заново проработать целое, прежде чем выводить его значение. Псалмы надлежит понимать как отдельные литературные произведения, так как они были написаны по отдельности

и посвящены единичным случаям. Поэтому в поэзии еще больше, чем в прозе, справедлив принцип, что целое является ключом к пониманию частей.

8. *Новозаветную поэзию нужно изучать на двух уровнях.* Поскольку в ней часто цитируются символы веры и гимны, не исключено, что они имели литургическое значение в жизни церкви до того, как были включены в конкретный новозаветный отрывок. Более того, каждый из них имел «канонический» статус, так что это значение для нас также важно. Первый уровень — это оригинальное теологическое значение, а второй — использование символа веры или гимна в отдельном контексте. Фил 2.6-11, например, следует понимать, во-первых, как гимн воплощения (его оригинальное значение) и, во-вторых, как образец христианского отношения, образа мыслей и поведения (его использование в контексте Фил 2.1-11).

## ГЛАВА VIII

# МУДРОСТЬ

Литература мудрости относится к числу наименее известных библейских жанров. Она объединяет в одну рубрику такие ветхозаветные книги, как Иова, Притчи и Екклесиаста. Я бы добавил к ним также апокрифы Премудрость Иисуса, сына Сирахова и Книгу Премудрости Соломона. Мало кто вполне сознает истинное применение этих книг, и еще меньше проповедей можно слышать на их отрывки. Когда они все же излагаются, их нередко ошибочно принимают за одобрение мирского образа жизни. Причиной тому — затрагиваемые в них темы. Проповедники обычно определяют мудрость как «применение на практике знаний, получаемых от Бога». Но Джордж Форер, со своей стороны, определяет ее как «разумные, обдуманые, пережитые на опыте и компетентные действия, направленные на освоение мира и постижение разных жизненных вопросов и самой жизни» (Fohrer 1971:476). Цель ее — правильное использование Божьего творения и наслаждение нынешней жизнью под Его опекой. Так как книги мудрости в основном затрагивают прагматическую сторону жизни, легко усмотреть в них одобрение образа жизни, ограниченного земными интересами.

Однако именно этот аспект делает литературу мудрости такой полезной для современных христиан, ищущих подходящую религию. Иисус и ранняя церковь понимали это, и Новый Завет содержит множество положений о мудрости (см. ниже). Все древние религии были вынуждены разрешать жизненные вопросы, поэтому в каждой из них сформировалось учение о мудрости. Свои традиции мудрости

были в Египте и во всей области Месопотамии. Вполне вероятно, что израильтяне позаимствовали эти традиции и переработали их в соответствии с теологией Яхве. Центральное место во всех этих традициях отводится понятию «мудрого человека», который не избегает мира, но учится жить в мире при Божьем водительстве и с Его помощью. Ни один жанр литературы не отличается такой практической направленностью, как мудрость. Именно в этом и заключается ее огромная ценность.

### Характеристика мудрости

Ученые до сих пор пытаются выяснить, что представляет собой мудрость в первую очередь — взгляд на жизнь, и, отсюда, систему теологических истин, или род литературы (заметьте сходство с обсуждением апокалиптики). По моему мнению, мудрость — это, прежде всего, образ жизни и потом уже жанр. Это в первую очередь теологический образ мыслей, который применяет «мудрость» Божию в вопросах практической жизни. Такое применение приводит к появлению мудрых изречений и объемных литературных трудов, которые представляют собой собрания таких изречений (например, Книга Притчей Соломона, Премудрость Иисуса сына Сирахова\*) или обсуждают критерии мудрости (например, Книга Иова, Книга Екклесиаста). Ниже будут рассмотрены жанровые аспекты. Характерные особенности, которые определяют «мудрое понимание действительности» (фон Рад (von Rad), Шеппард (Sheppard), Мерфи (Murphy)), являются темой данного раздела. Чтобы правильно провести экзегезу мудрых изречений, важно сначала понять, как они функционируют в жизни и идеологии Израиля.

**1. Практическая направленность.** Практическая направленность — это основное качество мудрого мышления. Притчи (пословицы)\*\* и поговорки помогают молодым занять подобающее место в обществе. «Мудрость» прошлого передается новому поколению, обеспечивая нерушимость общественных устоев и нравов. Вот почему собранные изречения отдают предпочтение таким темам, как поведенческий и речевой этикет («Видал ли ты человека, опрометчивого в словах своих?

\* Также известен как Иисус Бен-Сира. (Прим. ред.).

\*\* Здесь слово «притча» — традиционный перевод и имеет значение «поговорка». Сравните с англ. словом «proverb» — «поговорка». (Прим. переводчика).

на глупого больше надежды, нежели на него» Прит 29.20), самообладание («Что город разрушенный, без стен, то человек, не владеющий духом своим» 25.28), семейные отношения («Сын мудрый радуется отцу, а сын глупый — огорчение для его матери» 10.1), материальный достаток («Не поможет богатство в день гнева, правда же спасет от смерти» 11.4; но сравните с «Благословение Господне — оно обогащает, и печали с собою не приносит» 19.22), а также таким вопросам, как причины страданий праведных (Иов) и процветания нечестивых (Пс 48; 72). Киднер отмечает следующие темы, рассматриваемые в Притчах: Бог и человек, мудрость, глупость, леность, дружба, слова, семья, жизнь и смерть (Kidner 1964:31-56). Эти темы свидетельствуют о прагматическом характере книг мудрости. Их польза для нынешней христианской жизни вполне очевидна; немногие книги Писания имеют более непосредственное применение к современному веку.

Однако важно принять во внимание серьезное предупреждение, сделанное Фи и Стюартом (Fee and Stuart 1981:188). Они указывают три способа неверного применения книг мудрости. Во-первых, изречения часто отрывают от контекста и применяют буквально. Например, отрывок Прит 10.22 (о том, что Божье благословение обогащает) понимают так, будто Бог желает материального процветания всех верующих. На самом же деле он является частью контраста между праведными и нечестивыми в главе 10, и его нужно рассматривать в сочетании с другими отрывками о месте бедности (см. 17.5; 18.23) в Божьем плане. Во-вторых, многие христиане неправильно понимают термины мудрости, такие, например, как «глупый» в Прит 14.7 («Отойди от человека глупого, у которого ты не замечаешь разумных уст»). «Глупый» относится к неверующему язычнику, который живет в соответствии со своими эгоистичными прихотями, не признавая авторитет Бога; этот термин нельзя применять к необразованным или другим людям, считающимся «глупыми» в силу теологических различий. В-третьих, людям часто не удается понять линию аргументации в тексте, и в результате они применяют то, что на самом деле представлено как неправильное. Например, отрывок Иов 15.20-22 («Нечестивый ... во все дни свои ... не надеется спастись от тьмы») часто понимают так, будто неверующие — обязательно несчастные люди. Но Иов опровергает (17.1-16) эти слова Елифаза, а практический опыт (равно как и учение Кальвина об общей благодати) доказывает ошибочность данного утверждения.

Применяя учение о практической мудрости, важно использовать имеющиеся экзегетические орудия, чтобы установить, что текст обозначал изначально до того как применять его к современной ситуации. Опасно применять изречения мудрости наугад, не выяснив их суть до конца. Но в тех случаях, когда авторское подразумеваемое значение прямо применимо к нынешним христианам, оно — настоящее сокровище. На отрывки из этих книг Писания нужно готовить больше проповедей. Кроме того, изречения мудрости нужно гораздо чаще использовать как вспомогательные тексты, дополняющие применение других текстов Писания.

**2. Зависимость от Бога.** Зависимость от Бога — это второй важный принцип книг мудрости. В прошлом ученые часто утверждали, что этот жанр изначально был мирским и вошел в религиозную сферу только на позднейшем этапе своего развития. Однако немногие сегодня относят это явление к жителям Месопотамии или Египта (см. ниже), не говоря уже о евреях. Как отмечает Морган, «Имеющиеся свидетельства подтверждают ту точку зрения, что мудрость Израиля, какой она дошла до нас в книгах мудрости и некоторых других, обнаруживает полное соответствие с теологией Яхве» (Morgan 1981:145). Множество перемен и парадоксов в жизни приводило мудрых к осознанию своей ограниченности и зависимости от Бога как истинного источника мудрости. Об этом говорит отрывок Прит 9.10 (сравните 2.5): «Начало мудрости — страх Господень, и познание Святого — разум». Бог представлен как верховный глава (Прит 16.4, 9; 19.21; Иов 38—42), всемогущий (Иов 38.31-33; Книга мудрости Соломоновой 6.7; 8.3), всеведущий (Прит 15.3; 21.2), а также одновременно как Творец (Прит 14.31; Иов 28.23-27; 38.4-14) и Судья (Прит 15.11; 16.2).

Креншоу отмечает три аспекта, отображающих связь мудрости с религией (Crenshaw 1976:24-25). Хотя он считает их последовательными этапами «теологизации», я склонен расценивать их как параллельные компоненты мудрого мышления. Во-первых, мудрость связывает жизненный опыт с центральностью Божьего завета. Поскольку только Яхве вознаграждает добродетели и карает пороки, верные должны доверить Его заботам все стороны своей жизни — семейной, общественной и духовной. Во-вторых, божественное присутствие не является прерогативой пророческой, жертвенной и священнической

сфер. Божественное присутствие ощущается и в практической жизни народа Божьего; божественная Мудрость пребывает среди него. В-третьих, мудрость часто отождествлялась с Торой. Хотя Креншоу считает, что это воззрение сформировалось относительно недавно и фигурирует главным образом в писаниях Иисуса сына Сирахова, связь с Торой прослеживается в нескольких местах, например, во взаимосвязи «заповедей» и мудрости в Прит 3.1-12 и 4.4-5. Одним словом, связь Торы с мудростью обозначилась в более ранний период, но явное выражение получила позднее.

Я бы добавил еще и четвертую особенность — тенденцию персонифицировать мудрость как продолжение Самого Бога. Она представлена в образе «художницы», стоящей рядом с Богом и помогающей Ему создавать мир (Прит 8.29-30), наставницы, призывающей учиться у нее при входах в городские ворота (Прит 1.20-21; 8.1-36) и хозяйки дома, созывающей гостей на пир (9.13-18).

Центральное место в мудрости занимает понятие «страха Господня», соединенное в Иов 1.1; 28.28, а также в Прит 3.7; 8.13; и 16.6 с максимальной нравственной характеристикой «удаляйся от зла». Это две стороны одной монеты. Нел исследует соединение этической («страх», характеризующий прежние взаимоотношения с Богом) и культовой сфер («страх», показывающий подчинение Торе и религиозному культу) Израиля с его литературой мудрости (Nel 1982:97-101). «Страх Господень» — это среда или сфера, где достигается подлинная мудрость. Так, мудрость не предполагает приобретение когнитивного знания, ею руководствуются как этическим понятием. Она проистекает из «слушания» Господа<sup>111</sup> и исполнения Его заповедей (Прит 1.5, 8; 2.2). С другой стороны, это усиленное противостояние злу. «Нечестивые» — это антитеза мудрых (Иов 27.13-23; Пс 1.1-6; Пр. 1.20-33). Они неумолимо движутся навстречу собственной гибели (Прит 5.23; 10.21). Зло изображено в виде распутной женщины, зазывающей глупых на путь смерти (Прит 2.16; 5.1-14; 9.13-18). Мудрые избегают зла и противостоят ему (Прит 14.16; 16.6). И вновь мы видим, что нельзя рассматривать религиозную сторону, не обсудив сначала практический этический подтекст. Оба аспекта тесно связаны друг с другом.

---

<sup>111</sup> Циммерли (Zimmerli 1933:179) называет это понятие центральным в приобретении мудрости.

**3. Непрямой авторитет.** В прошлом многие были убеждены в отсутствии авторитета и объясняли влияние мудрости традицией или ее практической ценностью (тем, что она реально помогала). Это мнение радикально изменилось. Причиной стало осознание первостепенной роли теологии Яхве в традиции мудрости. И все же имя Яхве, как видно, не было источником самой традиции мудрости (в отличие от пророчества). Не находим мы также и явных формул, наподобие тех, что использовались пророками (например, «Так говорит Господь»). Таким образом, божественный авторитет предположен, но выражен неявно. Иные называют источником авторитета семью и систему образования. Но едва ли это возможно. Если даже эти институты и играли важную роль в развитии мудрой мысли (см. ниже), ни один из них не упоминается как сила, давшая начало самому движению.

Нел не далек от истины. Он отмечает, что каждое мудрое изречение черпает авторитет изнутри, в особенности из примыкающего к нему мотивационного предложения (Nel 1982:90-92). Это «внутренняя истина», заложенная в изречение, требующее повиновения. Итак, все три вышеупомянутых источника (Бог, традиция, опыт) в известном смысле обусловили не прямой авторитет воззваний к мудрости.

Например, отрывок Прит 2 требует от читателя прилепиться к мудрости, мотивируя это требование тем, что Бог есть источник мудрости (6-8 ст.), что мудрость будет приятна душе (10-11 ст.), что зло («жена другого», «чужая»; сравните с 12-17 ст.) губит (18-19 ст.), а праведные наследуют землю (21-22 ст.). Понятно, что за всем этим стоит Бог. Но воззвания подчеркивают практическую пользу мудрости, и по идее читатель должен внять этим воззваниям по названным в них причинам.

**4. Теология творения.** Акцент на творении — это часть базовой структуры мудрости в Ветхом Завете (см. Zimmerli 1976:175-99 и Hermisson 1978:118-34). Здесь оно обнаруживает близкое сходство с египетской мудростью, построенной на «порядке» жизни. Это, конечно же, самая суть теодицеи Иова. Главный ее тезис в том, что Бог сотворил мир, как посчитал нужным, и люди не должны ставить под сомнение установленный Богом порядок. Не только Иов, но и все книги мудрости развивают эту мысль. Каждый должен занять надле-

жащее ему место во вселенной, найти себя в жизни и оптимально ею распорядиться. Так как Господь сотворил и «ухо слышащее и глаз видящий» (Прит 20:12), человек должен использовать все свое сознание в соответствии с установленными Богом правилами.

Рассмотрим два аспекта этой теологии. Во-первых, Вселенной управляет принцип Божьего возмездия. Тот самый Бог, Который сотворил Вселенную, продолжает управлять ею; праведные и нечестивые только Ему в итоге дадут отчет о своих действиях. Поскольку Бог не только правитель, но и судья мира, Он вознаградит праведных и покарает нечестивых, как записано в Прит 11.21, «Можно поручиться, что порочный не останется ненаказанным; семя же праведных спасется» (см. также Прит 10.27; 12.21; 13.25). Конечно, жизненный опыт часто убеждал в обратном, и авторам приходилось разрешать проблему процветания нечестивых. Они объясняли, что их благоденствие обманчиво и их безрассудство обнаружится в день неизбежного суда Божьего (Пс 72.18-20, 27). Смерть, великий уравниватель, покажет эфемерный характер их так называемой славы (Пс 48.15-21). Поэтому мудрые желают постичь волю Божью и полностью подчиниться ей (Прит 16.1-3).

Тесно связан с предыдущим второй аспект теологии творения, полемика, отстаивающая понятие Божьей справедливости. Креншоу отмечает единство теологии творения с теодицеей Иова и Екклесиаста (Crenshaw 1976:28-32). Обе книги рассматривают так называемый кризис теологии мудрости, а именно две сходные проблемы: зло и страдание невинных. Обе книги указывают один и тот же ответ — нашу неспособность постичь божественный порядок. Божья справедливость находится за пределами человеческого понимания, поэтому наш удел — ожидать Его ответов. Нужно, наконец, осознать, что мы не вправе устанавливать законы созданного Богом порядка, (Креншоу называет это «титанизмом») и смиренно подчиниться великой мудрости Божьей.

### **Формы литературы мудрости**

В этой категории литературы можно выделить несколько поджанров, каждый из которых имеет свои особенности и правила идентификации. Рассмотрение этих особенностей поможет подобрать правильный герменевтический подход к изречениям мудрости.

**1. Притчи.** Основную и самую известную форму мудрости, «притчу» (Евр. *mashal*) можно определить как короткое выражение общепринятой истины, сформулированной удобным для запоминания способом. Как отмечалось выше, притчи можно найти в Писании не только в Книге Притчей, но и в некоторых других (например, Быт 10.9; 1 Цар 24.14). Есть много различных видов изречений. Некоторые из нижеописанных жанров называют в Ветхом Завете *meshallim*. Среди них отмечают аллегорию (Иез 17.1-10), афоризмы (Ек 9.17–10.20), народные поговорки (Иер 23.28), рассуждение (Чис 23.7, 18) или сравнение (1 Цар 10.11). Есть также несколько видов самих притч, к примеру, наставление (Прит 22.17–24.22), мудрое изречение или мудрая речь (9.1-6), увещевание или запрещение (8.24-31, 33), поучение или совет (22.28), числовая притча (6.16-19), синонимические (22.22-27) или антитетические (11.1-31) притчи и выражения, основанные на фактах или опыте (17.27).

Усвойте важную истину: мы не вправе приносить в провербильное (пословичное) выражение какой-то особый смысл, если его там нет. По своей природе это обобщенное высказывание, и цель его — давать совет, а не устанавливать систему строгих правил, по которым действует Бог. Как указывает Хаббард, древняя мудрость «особо отмечает успех и благосостояние человека» в отличие от «пророков, делающих акцент на духовной жизни страны и общества» (LaSor, Hubbard, Bush 1982:545).

Например, отрывок Прит 16.3 гласит: «Предай Господу дела твои, и предприятия твои совершатся». Может показаться, что данный отрывок сулит неиссякаемый поток всевозможных благ. Но, как отмечают Фи и Стюарт, он ни в коей мере не допускает предание Богу каких-то необдуманных планов: «Поспешный брак, опрометчивое деловое решение, непродуманный выбор профессии — все может быть предано Богу, но, в конечном счете, привести к несчастью» (Fee and Stuart 1982:198). Как в И. Нав 1.8 или Пс 1.3, значение понятий «успех» и «процветание» нужно понимать, прежде всего, в свете божественной воли и только потом в материалистическом смысле. То, что успешно в глазах Бога, может представлять собой нечто обратное по мирским канонам. Толкователь должен понимать общий характер этих выражений и применять их по аналогии с Писанием, то есть в соответствии с другим библейским учением, глубже раскрывающим данную истину.

**2. Поговорки.** Хотя поговорки входят в ту же категорию, что и притчи (см. Murphy 1982:4-5), я решил рассмотреть притчи отдельно, так как они составляют основу литературы мудрости. Поговорка по сравнению с притчей имеет меньшую смысловую оформленность и не содержит законченное суждение. Поговорки часто имеют местное значение, связаны с конкретной обстановкой в жизни людей (например, Быт 35.17; 1 Цар 4.20) и носят дидактический характер. Мерфи отмечает два вида поговорок. Первый вид — поговорка, основанная на опыте. Она описывает реальные ситуации, но не дает их пояснения. Это скорее наблюдения, чем непреложные правила. Например, Прит 11.24 («Иной сыплет щедро, и ему еще прибавляется; а другой сверх меры бережлив, и однакоже беднеет») не дает совет, а просто сообщает то, что подчас случается. Отрывок Прит 17.28 («И глупец, когда молчит, может показаться мудрым, и затворяющий уста свои — благоразумным») описывает частный случай, а не всеобщее правило. Второй вид — дидактическая поговорка. Она носит более конкретный характер и призвана прививать то или иное достоинство. Например, Прит 14.31, «Кто теснит бедного, тот хулит Творца его; чтущий же Его благодворит нуждающемуся». Поведение, которое ожидается, очевидно; этот вид поговорки более близок к притче, так как больше отшлифован в литературном плане.

Часто такие поговорки объединены общей темой в целое обсуждение или наставление. Яркий тому пример — отрывок Прит 1—9, всесторонне обсуждающий тему мудрых в сравнении с глупыми и праведных в сравнении с нечестивыми. Также можно отнести в данную рубрику псалмы о мудрости и книгу Екклесиаста. Наставление часто завершается кратким утверждением, которое Чайлдс называет «итоговой оценкой» (Childs 1967:129-36). Он особо отмечает его в Ис 14.26-27; 17.14б; и 28.29 и находит параллели мудрости в Ps 48.14; Иов 5.27; 8.13; 18.21; 20.29; 27.13; Ек 4.8; Прит 1.19 и 6.29. Прит. 1.19 подводит итог обсуждению пути грешного (10-18 ст.) утверждением «Таковы пути всякого, кто алчет чужого добра: оно отнимает жизнь у завладевшего им».

**3. Загадка.** В чистом виде загадки встречаются только в книге Судей 14.10-18 (загадка о меде и льве, которую Самсон загадал Филистимлянам). Они, конечно, сами по себе не являются литературой мудрости. Но широкое употребление загадок на древнем Ближнем Востоке

позволило многим ученым допустить форму загадки в основе таких числовых притч, как Прит 6.16-19 (шесть, что ненавидит Господь) и 30.15-31 (15-17, четыре, которые не скажут «довольно»; 18-20, четыре непостижимые вещи; 21-23, четыре вещи, от которых трясется земля; 24-28, четыре малых, но мудрых; 29-31, четверо стройно выступающих).

**4. Увещевание.** Нел доказал, что увещевание является еще одной основной формой мудрости (Nel 1982). В обычном виде увещевание сопровождается мотивационным предложением, сообщающим слушателям, почему они должны внять повелению. Это наглядно показывают параллельные утверждения в Прит 9.9:

#### Увещевание

Дай наставление мудрому,  
научи праведного,

#### Мотивация

и он будет еще мудрее;  
и он приумножит знание

Увещевание бывает позитивным (повеление) и негативным (запрещение, например, в Прит 22.24-25), меж тем как мотивационное предложение в обоих случаях сообщает практические последствия поступка. Все утверждение призвано убедить слушателя в том, что последовать указанию мудро. Иногда мотивационное предложение опущено совсем (Прит 20.18)<sup>121</sup> или выражено неявно (Прит 24.17-18; 25.21-22), но всякое повеление нацелено на то, чтобы вызвать соответствующий отклик и повиновение.

**5. Аллегория.** Хотя аллегория широко представлена в мудрости Месопотамии и Египта, она явно выражена в Ветхом Завете только дважды: в ряде образных выражений о злосчастиях прелюбодеяния и благословениях брака в Прит 5.15-23 и в расширенной метафоре о старости и смерти в Ек. 12.1-7. В отрывках, написанных высоко образным языком (см. главу семь), важно расшифровать образную систему и попытаться установить ее реальную сущность. Образы,

<sup>121</sup> Нел (Nel 1982:62-64) утверждает, что даже если мотивационные предложения отсутствуют (он рассматривает Прит 23.12; 27.2; 31.8-9), они подразумеваются. Однако я не нахожу этот аргумент убедительным. Он усматривает мотивацию в первой половине стиха 20.18 («Предприятия получают твердость чрез совещание»), но на формальных основаниях это выражение представляет собой не следствие, а наставление, которое применяется к конкретному обстоятельству во второй половине стиха («и по совещании веди войну»). В подобных предложениях мотивация как таковая отсутствует (см. также 17.14; 20.19; 24.27, 29).

обрисованные в Ек 12.1-7, довольно сложные. Возьмем, к примеру, стих 5. Трудно сказать, обозначает «миндаль» седые волосы, а «кузнечик» дряхлые руки и ноги стариков или это более буквальные образы, символизирующие престарелые годы жизни. Так или иначе, значение стихов 5-6 — это, определенно, картина престарелого возраста, ведущего к смерти<sup>131</sup>.

**6. Гимны и молитвы.** В древней литературе мудрости очень много гимнов и молитв (см. Crenshaw 1974:47-53). Они встречаются не только в псалмах мудрости, но и во многих других поэтических отрывках книг мудрости (Иов 5.9-16; 9.5-12; 12.13-25; 26.5-14; 28; Прит 8; Сир 24.1-22; Прем 6.12-20; 7.22—8.21; 11.21—12.22). Две важные темы гимнов мудрости — это прославление мудрости и благодарение Бога как Творца и Искупителя. Мудрость позволяет нам ощутить созидательную силу Бога и испытать Его избавление. Молитвы мудрости основаны на молитвах в прозе Соломона (при посвящении им храма, 3 Цар 8.23-53), Ездры (Езд 9.6-15) и Даниила (Дан 9.4-19). В развернутой форме их можно найти только в неканонической литературе (например, в Сир 22.27—23.6; 36.1-17; 51.1-12; или Прем 9.1-18).

**7. Диалог.** Хотя в книге Иова представлено несколько жанровых форм (например, плач, судебная драма, исповедание), диалог, несомненно, является ее основным поджанром. Книга построена вокруг ряда диалогов между Иовом, его друзьями и Богом. Креншоу связывает эту форму с «воображаемой речью», где мысли противника изложены риторически, а затем опровергнуты<sup>141</sup>. Такой прием использован также в Прит 1.11-14, 22-23; 5:12-14; 7.14-20; 8.4-36 и Прем 2.1-20; 5.3-13.

**8. Исповедание.** Исповедание носит автобиографичный характер и повествует о трудностях, пережитых мудрецом. Их описание приводится в качестве примера для других. Екклесиаст, определенно, подойдет в качестве примера. В этой книге Соломон искренне исповедует свои попытки осознать присутствие Божье и найти смысл в су-

<sup>131</sup> Сходная с аллегорией форма, басня, часто встречается в мудрости Ближнего Востока, но не употребляется в Ветхом Завете. Поэтому мы ее не рассматриваем в данном разделе.

<sup>141</sup> Crenshaw 1974:255-560. Я не хочу сказать, что они являются неисторическими. «Воображаемая речь» — это формальная категория, а не историческое суждение.

етном мире. Это особенно ярко выражено в отрывке 1.12–2.26, который на основании египетских параллелей был назван «царским исповеданием», так как показывает пустоту жизни, часто окружающую престол. Иногда Иов изливает душу своим друзьям и Богу (29–31; 40.4-5; 42.1-6). И, наконец, Прит 4.3-9 (с малых лет Соломона учили искать мудрость) и 24.30-34 (Соломон своими глазами видит опасность лености) можно считать исповеданиями. Во всех этих эпизодах используется личный опыт мудреца, чтобы доказать правильность довода.

**9. Ономастика.** Перечисление мудрости, или ономастика, было признано с выходом в свет работы фон Рада (Rad 1955:267-77). Он показал, что ряд вопросов, поднимаемых Богом в книге Иова 38, находит параллели в египетском труде мудрости «Поучения Аменемопе» (*Onomasticon of Amenemope*). В обоих случаях перечисляются действия богов по сотворению вселенной. Фон Рад предусмотрительно не берется утверждать прямую связь между ними, он лишь указывает, что этот жанр был общим для двух культур. Он отмечает параллели в Пс. 147, а также в Сир. 43. Креншоу добавляет к ним Иов 28; 36.27-37, 40–41; Пс 103 и другие апокрифические параллели (Crenshaw 1974:258-59). Они охватывают широкий круг вопросов, от сотворения до таких сфер, как психология и даже ремесла (Сир. 28.24–29:11) или типовая программа обучения мудреца (Прем 7.17-20).

**10. Блаженства.** Часто встречающиеся блаженства вносят ясно различимый теологический оттенок. Один из наиболее известных примеров — отрывок Пс 1.1, «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых». Явно религиозные — отрывок Пс 111.1, «Блажен муж, боящийся Господа» и Прит 28.14, «Блажен человек, который всегда пребывает в благоговении» (см. также Ек 10.17; Прит 3.13; 8.32-34; 14.21; 16.20; 20.7; 19.18). Приведенные в скобках отрывки — более общие, переходящие, пожалуй, в мотивационные предложения, обещания счастливой и благополучной жизни и последующих Божьих благословений.

### Мудрость в Новом Завете

В последнее время стало тенденцией именовать большую часть Нового Завета «мудростью», считать Иисуса «учителем мудрости» и называть целые книги (например, Послание к Евреям или Послание

Иакова) литературой мудрости. Хотя заявления о том, что учение Христа основано на традициях мудрости, несколько преувеличенны, они явно содержат долю истины. Определение мудрости как этических наставлений, или максим, показывающих центральность Бога в каждодневных житейских делах, вполне соответствует учению Нового Завета. Аспекты Нагорной проповеди (например, антитезы в Мф 5.21-48) и акцент на благочестивом образе жизни находят параллели в еврейской мудрости. Практические наставления, например, Рим 12; Иак 1-3; параэнетические отрывки Послания к Евреям (3.12-19; 4.11-13; 6.1-12), свод общественных норм (Еф 5.22-6.9; 1 Пет 2.11-3.7), перечни добродетелей и пороков (Гал 5.19-23; Кол 3.5-17) — все отмечено печатью мудрости. Кроме того, 1 Кор 1-3 выносит на первый план проблему мирской мудрости в сравнении с мудростью божественной (крест как венец божественной мудрости), а 1 Кор 13 — это исполненный мудрости план любви. Как и поэзия, новозаветная мудрость носит сходство с ветхозаветной мудростью. Поэтому герменевтические критерии ее толкования остаются теми же.

### Герменевтические принципы

Как мы уже убедились, книги мудрости бывает непросто истолковать и применить. Основной герменевтической ошибкой в наши дни является рассмотрение библейских утверждений в отрыве от контекста. Утверждения общего характера становятся обязательными повелениями, если толкователь не изучает свой вопрос в контексте всего Писания, который заметно поясняет суть этого вопроса. К примеру, многие сегодня расценивают отрывок Прит 1.8 («Слушай, сын мой, наставление отца твоего, и не отвергай завета матери твоей»; сравните с Прит 6.20) как предписание, обязывающее детей беспрекословно повиноваться родителям при любых обстоятельствах и верить, что Господь обратит на пользу любое ошибочное учение или повеление со стороны родителей. Иные утверждают, что, если отец или мать велит ребенку больше не посещать церковь и не участвовать в христианских мероприятиях, ребенок обязан повиноваться. Но это не что иное, как привнесение в отрывок добавочного смысла, которого нет в оригинале, и игнорирование многих других притч, призывающих родителей к ответственности (например, 4.1-9; 22.6). Вдобавок ко всему, такое толкование упускает из виду пример учеников (Деян 4.19; 5.29), которые, выслушав повеление Синедриона оста-

вить свой христианский долг, произнесли в ответ: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человеку»<sup>151</sup>. Может показаться смешным, но тем, кто требуют полного повиновения родителям, отнюдь не приходит в голову обязывать детей следовать родительскому учению о гуманизме и сексуальной свободе; но ведь эти притчи, по сути своей, — поучения, а не повеления! В свете этих и других толковательных трудностей, рассмотрим несколько основных герменевтических принципов.

1. *Определите форму изречения мудрости.* Притча это или длинная дидактическая поговорка? Носит ли она аллегорический характер? Если изречение является частью диалога или воображаемой речи, то представлено оно как верное или как неверное высказывание? Как уже отмечалось, в рамках каждого поджанра действуют свои правила толкования, и определение типа изречения значительно облегчает его понимание. Например, когда Прит 15.25 гласит «Дом надменных разорит Господь, а между вдовы укрепит», читатель должен увидеть в высказывании метафору. Неверно понимать его буквально. «Эта короткая притча вдохновлена Святым Духом, чтобы показать с помощью образов «дома» и «вдовы» общий принцип, согласно которому Бог *в итоге* исправит несправедливости этого мира, смилив надменных и воздавши тем, кто благочестиво переносил страдания (сравните Мф 5.3, 4)» (Fee and Stuart 1981:200).

2. *Проверьте, важен ли контекст.* Притчи 1—9 и 30—31 написаны в форме рассуждения, и контекст играет в них важную роль. Остальная часть книги — это в основном собрания притч, поэтому контекст в них имеет меньшее значение. Я бы толковал Притчи 10—29 на основании параллелизма каждой из них (параллели объясняют одна другую) и сопоставил бы похожие притчи, истолковывая их все вместе. Несмотря на важность контекста, полезно объединять различные притчи по темам и устанавливать перекрестное влияние сходных выражений друг на друга\* (комментарий Киднера (Kidner) на Притчи наглядно иллюстрирует то, о чем идет речь).

Этот принцип играет важную роль в выражении Прит 13.24, которое неправильно применяют, пожалуй, чаще всех остальных: «Кто

<sup>151</sup> Заметьте, что верующему дано повеление «повиноваться» и правительству (Рим 13.1-7; 1 Пет 4.13-17), и родителям (Еф 6.1-4; Кол 3.20). Принцип один и тот же.

\* То есть составлять своего рода таблицу перекрестных ссылок. (Прим. перевод.).

жалее розги своей, тот ненавидит сына»\*. Во-первых, слово «портит» не совсем верно; стих должен звучать «Кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына». Во-вторых, контекст добавляет поясняющее утверждение: «А кто любит, тот с детства наказывает его». Это выражение — отнюдь не предписание жестоких побоев, практикуемых в некоторых современных сектах. Совсем наоборот. Оно призывает к наказанию с заботой и любовью. В-третьих, это одно из тех мест в главах 10—29, где контекст действительно важен. Данное выражение расположено в самом позитивном контексте главы 13, повествующей о сыне, который слушает наставление отца (С. 1). Особый акцент сделан на пути праведности. Поэтому телесное наказание — это только часть большей структуры благоприятного учения, направленного на то, чтобы воспитать ребенка «в учении и наставлении Господнем» (Еф 6.4).

Не менее важен контекст при толковании книг Иова и Екклесиаста. Мы уже рассматривали книгу Иова, и теперь обратимся к Екклесиасту. Вся книга вплоть до заключительного утверждения представляет собой многословное, порою бессвязное рассуждение о бессмысленности и тщетности земного существования (сравните слово «суета» в 1.2; 12.8, которое многие изъясняют как «бессмысленность» или «тщетность»).

Периодически в рассуждении появляются и более позитивные утверждения, но в целом призрак смерти заставляет проповедника усомниться в целесообразности благочестивой жизни (сравните 2.15; 3.19; 5.16; 8.14). Некоторые усматривают в книге намеки на оптимистическое восприятие жизни<sup>161</sup>, тем более что сам автор ни в коей мере не отрицает присутствие Божие или возможность счастья в жизни. Однако же Соломон пишет как человек с мирским воззрением на жизнь. Его совет брать от жизни все (5.11-15; 8.15; 11.8-10; 12.1-8) всецело раскрывает его подход. Он также добавляет, что смерть

\* В оригинале «spoil» — «портит, балует» сына. (Прим. переводчика).

<sup>161</sup> Кайзер (Kaiser 1979: passim; 1981:73) утверждает, что рефреном «Есть, пить и наслаждаться от трудов своих, то это — дар Божий» (Ек 2.24-25; 5.18-20; 8.15) отмечены четыре раздела в Книге Екклесиаста. В основе своей он отображает позитивное восприятие жизни. Однако нет уверенности в том, что этот рефрен действительно разграничивает четыре раздела данной книги. И, хотя он содержит позитивные мотивы (заметьте также Божье всемогущество в стихе 3.14 и необходимость страха Божьего в стихе 8.12), более вероятно то, что основная часть книги призвана показать тщетность жизни, ограниченной земными интересами.

сведет на нет всякую жизненную ценность (сравните 2.16; 9.5-10; 11.8). На первый взгляд такое восприятие жизни может показаться чуть ли не шизофреничным, так как автор в одном месте подтверждает важность благоговения перед Богом и упования на Него, а в другом — выказывает пессимистический гедонизм.

Однако же все обстоит иначе. Ключ к пониманию дан в эпилоге (12.9-14), написанном от третьего лица как «теологический комментарий» ко всей книге (Sheppard 1977:182-89). Книга завершается словами: «Бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека» (12.13)<sup>17</sup>. Стих 13 показывает, что вся книга была написана с той же целью, что и Рим. 7—8, то есть, чтобы показать пустоту жизни без Бога и мудрость жизни в страхе Божьем. Негативные стихи нужно понимать в свете более широкого контекста, особенно в свете позитивных утверждений и эпилога. В проповедях на книгу Екклесиаста можно использовать современные критические статьи об обществе (таких авторов, как Генри Фейрли «Семь смертных грехов в наши дни» (Henry Fairlie, *The Seven Deadly Sins Today*) или Кристофер Лаш «Культура нарциссизма» (Christopher Lash, *The Culture of Narcissism*)). Это поможет составить весьма актуальные серии посланий.

3. *Определите, есть ли в тексте гиперболы.* Во многих выражениях излагаемая истина умышленно преувеличена и обобщена, и такие случаи нужно уметь распознавать. Например, отрывок Прит 3.9-10 гласит: «Чти Господа от имения твоего ... И наполнятся житницы твои до избытка». Его опрометчиво можно принять за гарантию, что фермер или бизнесмен, будь он христианином, непременно будет благословлен обилием подобных мирских благ. Но уже следующих стих повелевает не отвергать «наказания Господня», а отрывок 23.4-5 гласит: «Не заботься о том, чтобы нажить богатство ... Устремишь глаза твои на него, и — его уже нет». Предыдущий отрывок говорит попросту о том, что Бог восполнит все, что человек жертвует Ему. Фи и Стюарт отмечают, что такие притчи не являются «юридическими гарантиями от Бога» и не предполагают абсолютное исполнение (Fee

<sup>17</sup> Хотя многие утверждают, что данный эпилог имеет второстепенное значение (Sheppard; Gordis 1968:349-50) в силу того, что он в отличие от всей книги написан от третьего лица, большинство его терминов встречаются в основной части книги. А изменение стиля вполне может объясняться попыткой привлечь внимание к важности заключительного раздела.

and Stuart 1981:198-99). На самом деле это общие максимы, в основе которых — повеление с обетованисем, сформулированное гиперболическим языком.

Изречения мудрости рассчитаны на запоминание. Потому это обычно краткие утверждения, где точность имеет больший вес, чем риторическое мастерство. «Притчи стараются передавать знание, способное запечатлеться в памяти, а не философию, способную впечатлить критика» (Fee and Stuart 1981:201). Читателю предстоит проникнуть сквозь поверхностную структуру к глубинной истине. Например, отрывок Прит 22.26-27 казалось бы отрицает право получения закладной на дом: «Не будь из тех, которые дают руки и поручаются за долги. Если тебе нечем заплатить, то для чего доводить себя, чтобы взяли постель твою из-под тебя?» Однако широкое распространение долговых обязательств и бартерных сделок в обиходе Израильтян доказывает, что это выражение не понималось буквально. В действительности притча учит быть осмотрительным в делах, чтобы не наделать слишком много долгов и не потерять в итоге все свое состояние.

4. *Малопонятные отрывки нужно кросскультурно применять к аналогичным ситуациям в наше время.* Многие изречения мудрости основаны на древних обычаях и не могут быть поняты с позиции современности. Вечные истины, заключенные в таких изречениях, должны быть извлечены и заново применены к нынешним ситуациям. Безусловно, этот принцип справедлив в отношении всех отрывков мудрости, более того, в отношении всего Писания (см. главу пятнадцать). Но, поскольку «мудрость» древних в силу своего практического характера была тесно связана с этой давно отжившей культурой, то нужно быть предельно осторожными при анализе и применении материала.

Например, отрывок Прит 11.1 («Неверные весы — мерзость пред Господом, но правильный вес угоден Ему») основан на назначении весов определять вес и стоимость товара и призывает сегодня честно вести коммерческую деятельность. Аналогично, Прит 25.24, утверждая, что «лучше жить в углу на кровле, нежели со сварливой женою в просторном доме», описывает плоскую крышу древнего дома, где в библейские времена семьи часто делили трапезу. Мы бы сегодня сказали «лучше жить на чердаке». Слова Прит 26.8 «Что влагающий драгоценный камень в пращу, то воздающий глупому

честь» отображают применение пращи в качестве оружия. Они означают, что подобная честь будет выброшена вон, словно камень. Мы могли бы перевести: «Воздавать честь глупому все равно, что вкладывать пулю в пистолет; одно мгновение — и она вылетит и скроется из виду». Чтобы извлечь на поверхность глубинную истину, важно отыскивать подобные ситуации в нынешнее время.

### Экскурс: история учения мудрости

Никто не знает подлинных истоков мудрости как движения. Месопотамские, шумерские и аккадские архивы содержали множество трудов, наподобие притч и этических учений, научающих народ тому, как преуспеть в жизни. Эти формы получили дальнейшее развитие у ассирийцев и вавилонян, в результате чего подобная литература стала появляться в большом объеме.

Как отмечает Мерфи, шумерская литература мудрости отличалась от еврейской большим разнообразием форм, среди которых можно назвать пословицы, народные сказки, рассказы, загадки, диалоги, афоризмы, басни, притчи и многие другие (Murphy 1981:9). У шумеров и вавилонян был профессиональный класс книжников, или мудрецов, которые собирали и переписывали выражения. Сходство обнаруживают такие работы, как Советы мудрости и Книга Притчей, Вавилонская теодицея и Книга Иова. Однако же степень влияния этой литературы сегодня под вопросом. Класс «мудрецов» или учителей мудрости служит более явной параллелью. В отрывке Иер 18.18 (сравните 1 Цар 14.27) они упоминаются наряду со священником и пророком как видные общественные фигуры в Израиле, исполнявшие, по всей видимости, обязанности царских советников и чиновников. Позднее они взяли на себя роль книжников. Во всем древнем мире такие учителя оказывали сильное моральное влияние на общество. Но Израиль был уникальным в своем роде народом благодаря центральности религии в его жизни. Хотя месопотамская мудрость имела тесную связь с богами, сами учителя были светскими фигурами, и их учение носило чисто практический характер. Только в Израиле больше стремились угодить Богу (Прит 3.7), чем преуспеть в обществе.

Египет имел древнюю и процветающую традицию мудрости. Главным ее понятием было *maat*, «порядок» или «истина» — необходимое условие для жизни в согласии с божественным «порядком»

вещей. Особенностью этой традиции было обесценивание личного опыта и требование полного подчинения воле богов. Мудрым египтяне считали того, кто соблюдал заведенный порядок. Они называли его специальным термином «спокойный человек», то есть человек, отличающийся полным самообладанием и избегающий крайних проявлений чувств путем полного подчинения *maat*. Ему противопоставляли «страстного человека», который прожигает жизнь и не имеет «порядка». Поначалу ученые расценивали египетскую мудрость как чисто мирскую, полностью лишённую религиозного смысла. Это объяснялось тем, что многие ее наставления носят утилитарный характер и, казалось, в первую очередь учат молодежь тому, как пробить себе дорогу в жизни. Однако недавние исследования убедительно доказали наличие религиозных предпосылок (см. Wurtwein 1976:116-20). И все же этот *maat*, или порядок, не был получен как откровение свыше, а перешел по традиции от тех учителей, которые рассматривали его прагматически. Словом, успех в этой жизни и награда в грядущей ожидают лишь того, кто повинуется.

Степень влияния мудрости Египта и Месопотамии на Израиль еще не установлена окончательно. В свете непрерывных взаимосвязей между древними народами (военных, политических и торговых), некоторое влияние, конечно, допустимо. Эти связи были особенно тесными во дни Соломона. Соломон брал в жены принцесс из Египта, Месопотамии и многих других стран, и его двор изобиловал чужеземными новшествами. Но неверно думать, будто Израиль не имел собственной традиции, и заимствовал ее всю у соседних языческих народов. Результаты недавних исследований показали, что Израильская мудрость сформировалась задолго до Соломона, а Соломон на самом деле — это наиболее выдающийся среди многих других учителей мудрости, бывших до и после него (1 Цар 24.14 свидетельствует о том, что «мудрость» восходит, по меньшей мере, к началу монархии).

Кроме того, несмотря на существующие параллели, разница между приоритетами Израиля и его соседних народов просто поразительна. Например, в Израиле специальный термин «спокойный» не был употребителен, вместо этого первостепенное значение придавалось личному опыту и подчинению Яхве (на самом деле «мудрый» воплощал в себе единство этих двух особенностей). Создается впечатление, что категории мудрости в древнем мире формировались

более или менее независимо друг от друга, иногда их темы пересекались, но в полном объеме традиции не заимствовались никогда. Но в иных случаях влияние других традиций мудрости ощущается очень сильно. Например, мы находим египетские темы в основе Прит 22.17–24.22, а также параллели с метафорами, среди которых Бог, взвешивающий сердца, праведность как основание престола и венец славы (Crenshaw 1975:7). Имеются также свидетельства того, что иудеи считали себя частью международного движения мудрости. Об этом говорит признание ими «волхвов», или мудрецов, в Египте и других народах (Быт 41.8; 4 Цар 4.30; Ис 19.11–15). Многие полагают, что загадки, которыми царица Савская испытывала Соломона (3 Цар 10) были связаны с его репутацией учителя мудрости. В книге пророка Иеремии 18.18 волхв стоит в одном ряду со священником и пророком как Израильский лидер (см. Sheppard 1988:1076–77).

Одним из возможных свидетельств домонархических истоков мудрости служит наличие семейной или клановой мудрости на древнем ближнем Востоке. Хотя эти истоки можно считать только гипотезой, а отнюдь не доказать, воспитательный процесс в древнем Израиле ложился, прежде всего, на плечи отца и потом уже входил в обязанность племени или клана. Целью его было воспитание из ребенка ответственного и самостоятельного взрослого. Основным руководством в этом процессе служила Тора\*. Помимо нее воспитанникам давали советы в вопросах практической жизни. Авторитет семьи и клана во дни патриархов и Моисея не вызывает сомнений и служит важным источником развития прагматической мудрости. Хотя многие ученые заходят настолько далеко, что практические приравнивают мудрость к Торе на самой ранней стадии (см. Morgan 1981:39–41), некоторые факторы действительно указывают на семью и клан как на колыбель традиции мудрости. Конечно, это вовсе не означает, что она была бурным движением на ранних стадиях. И, тем не менее, употребление метафоры «отец–сын» в египетских и иудейских пословицах (то есть притчах) и центральность семьи во всей мудрости древнего Ближнего Востока подтверждают данный тезис.

Сложнее оценить то мнение, что древнейшим средоточием учения мудрости была израильская школа. У этой точки зрения есть несколько слабых сторон. К примеру, до сих пор не доказано суще-

---

\* «Закон» или «учение» (иврит), термин обозначающий Пятикнижие Моисеево, первые пять книг Ветхого Завета. (Прим. ред.).

ствование школ в ранние годы Израиля<sup>181</sup>. Самый веский довод в ее пользу — исторические параллели, показывающие влияние систем образования Египта и Месопотамии. Однако ученые не спешат относить его к домонархическому периоду.

Мы уже сталкивались с подобной трудностью при обсуждении семейной или клановой мудрости: всякое решение остается только гипотезой, прямые доказательства отсутствуют. Было бы вполне закономерно, если бы носителем традиций мудрости официально выступала школа (если она существовала) и семья, и, конечно «высокое художественное мастерство выражений» указывает на их возможные «истоки, или, по крайней мере, развитие в среде книжников, которые имели некоторый опыт в области слов и мыслей» (Murphy 1981:8). Однако такой источник, как школьная система — это только вероятность, вероятны также учебные занятия в храме и при дворе, введенные в эпоху Соломона (см. Sheppard 1974:228-29). Еще раз повторю, это только вероятность и не более. Я согласен с мнением Шеппарда, что известные нам данные допускают наличие публичного преподавания, но никакой официальной школьной системы, как видно, не было. Образование велось главным образом через семью и иногда через назначенных волхвов, которые «учили народ» (2 Пар 17.7-9; Ек 12.9). Первая летописная запись о «школе» называет школу Бен Сира, датируемую вторым веком до н.э. (Сир 51.23). До того времени центром иудейского образования, вероятно, была синагога<sup>191</sup>.

Важно обсудить также возможность влияния мудрости на прочую раннюю литературу, например, на исторические книги. Основную сложность представляют критерии оценки таких выражений. Как отмечает Шеппард, «Влияние мудрости сегодня трудно установить. Причиной тому отсутствие достаточных исторических данных и критериев» (Sheppard 1980:12). Особенно это касается взаимосвязи

<sup>181</sup> Самые убедительные доводы в пользу сформированной системы с точки зрения мудрости см. Hermissor 1968:97-136, и с общей точки зрения, см. Risner 1984:123-99.

<sup>191</sup> См. Sheppard 1988:1077. Blenkinsopp (1983:11-14) утверждает, что книжники основали ряд школ по египетскому образцу для обучения элиты израильского общества. Хотя такое вполне возможно, нет достаточных свидетельств, подтверждающих эту гипотезу. Томпсон (Thompson 1986:243, 245) высказывает мысль, что детей, по всей видимости, учили читать, но не в официальных школах, а в семье (или в частных домах), и иногда в академиях книжников. В отрывке Ис 28.9-10, например, проводится аналогия с детьми, пишущими алфавит. Однако она достаточно туманна и не свидетельствует о высоком уровне грамотности в Израиле.

формы и функции. Выражение может иметь форму притчи и, однако же, не функционировать как изречение мудрости. Примером тому служит известный отрывок Исх 23.8 (сравните Прит 16.19): «Дары слепыми делают зрячих и превращают дело правых». Это выражение имеет форму притчи, но усматривать в нем изречение мудрости было бы спекулятивно, так как оно высказано в контексте сугубо правовой, а не народной мудрости.

Много притч можно встретить в исторических книгах (например, Быт 10.9; Суд 8.21; 15.16; 1 Цар 16.7; 24.13). Но их нельзя слепо относить к древней мудрости. Многие сегодня считают притчу основной формой мудрости. Но, помимо всего прочего, это самостоятельный поджанр, который может быть использован во многих других традициях. Креншоу пытается исправить ситуацию путем создания методологии (Crenshaw 1969:129-42). Он начинает с того, что разграничивает типы мудрости: семейная мудрость, правовая мудрость (возможное основание для Исх 23.8, приводимого выше), придворная мудрость, мудрость книжников и дидактическая мудрость. Однако в остальной части своей работы он критикует методологии других ученых вместо того, чтобы разработать точный набор позитивных критериев. Современные методологии имеют два основных недостатка: обратное рассуждение (поиск формы мудрости подгонкой под нее функции мудрости) и игнорирование возможности «общеупотребительной лексики» (например, пословиц), переходящей жанровые границы (см. Crenshaw 1975:9-10). Данное замечание имеет герменевтическое значение не только для литературы мудрости, поскольку эти две ошибки часто допускают во всех жанровых решениях.

И все же некоторые признаки помогают определить изречение мудрости. Один из основных видов мудрости, как уже говорилось, — притча. Мудрость могут отличать и такие стилистические особенности, как персонификация («мудрость» как нечто одушевленное), антитезы (резкий контраст между двумя путями или силами, например, «мудрый-глупый»), «земные» метафоры (к примеру, путь глупого, изображенный в виде соблазняющей проститутки в Прит 9:13-18) и, прежде всего, прагматический характер учения. Последнее, определенно, граничит с функцией, поэтому эти два аспекта (форму и функцию) нужно сочетать друг с другом, только при таком условии они помогут определить, является ли высказывание мудростью как таковой.

Вообще указанные выше провербиальные выражения могут представлять собой зарождающуюся мудрость, хотя многие из них (например, 1 Цар 10.12, «Посему вошло в пословицу: «неужели и Саул во пророках?» или Быт 10.9 («Потому и говорится: сильный зверолов, как Нимрод, пред Господом») скорее местные поговорки, чем мудрость. Отрывки Суд 8.21 («По человеку и сила его») и 1 Цар. 24.14 («От беззаконных исходит беззаконие») — оба имеют форму и функцию изречения мудрости и вполне могут служить доказательством ранней традиции.

Выражаясь словами Нела, мудрость возникла в Израиле в глубокой древности, но стала закрепленной традицией только с установлением монархии (Nel 1982:1-2). Иначе и не могло быть; в самом начале Израиль всеми силами боролся за выживание и едва ли мог сформировать такое интеллектуальное движение.

Две области интересно рассмотреть с герменевтической целью. Во-первых, последняя тенденция находить изречения мудрости почти в каждой книге обоих заветов основана на весьма неоднозначных критериях и производит сомнительные результаты. Нужно подходить к подобным попыткам предельно осторожно и подвергать их тщательной проверке. Во-вторых, изречения мудрости, бесспорно, играли важную роль в древнем мире, и нужно уделять больше внимания этой чрезвычайно полезной категории литературы. Движение мудрости, скорее всего, зародилось в самом начале Израильской истории, но в дни Давида (вспомните псалмы мудрости, упомянутые в предыдущем разделе) и Соломона достигло своего апогея.

## ГЛАВА IX

### ПРОРОЧЕСТВО

**П**ророчество сегодня, так сказать, вошло в моду, стало объектом бесчисленных проповедей, книг и даже целых служений (например, Джек ван Импи (Jack van Impe) и Хэл Линдсей (Hal Lindsay)). Но сплошь и рядом замечаешь неверное понимание сути и назначения библейского пророчества; цель данной главы — не только исправить эти ошибочные взгляды, но и повысить значение и силу библейского пророчества для дня сегодняшнего. Пророчество было широко распространено не только в конце ветхозаветного периода, но также и в новозаветную эпоху. Интересно отметить, что пророки записывали сказанное Богом в течение только трех веков (с восьмого по пятый век до н.э.), однако же создали за это время одни из самых значительных книг Писания. Только новозаветная эпоха (продолжительностью лишь в одно столетие!) может сравниться с этим периодом силой и числом создаваемых работ. Поэтому его по праву можно назвать «пророческой» эрой.

Микельсен сознает всю сложность герменевтической задачи применительно к пророчеству и призывает искать «подход, который не привносил бы в пророчество ничего лишнего, разъяснял бы все сказанное или написанное пророком своему народу и применял бы правильно истолкованное послание пророка к нашему времени. Это немалая задача» (Mickelsen 1963:280). И, чтобы выполнить эту задачу, нужно обсудить много связанных с ней вопросов. Среди них сущность пророческой миссии, истоки и формы пророческого послания, виды пророческой литературы и принципы толкования пророчеств.

## Сущность пророческой миссии

Прежде чем приступить к толкованию пророческих отрывков, нужно выяснить суть и назначение миссии самого пророка. Всякое пророческое послание обусловлено призванием и ролью пророка в современном ему обществе. Многие признают сегодня, что пророк в первую очередь был «правду сказателем» и потом уже «предсказателем»\*, причем последнее дополняло и усиливало его основную роль.

**1. Призыв пророка.** Бог призывал пророков по-разному. В одних случаях это было особое откровение свыше, как в жизни Исаии (Ис 6.1-13) и Иеремии (Иер 1.2-10), а иной раз — какой-то естественный способ — милоть, которую Илия набросил на Елисея в знак передачи ему авторитета и власти (3 Цар 19.19-21). Иногда Бог велел помазать Своего избранника (3 Цар 19.16). В отличие от священника и царя, «должность» никогда не доставалась пророку по наследству. Он всегда получал ее как проявление божественного волеизъявления. Призыв всегда означал только одно: с этого момента пророк больше не был хозяином своей судьбы и всецело принадлежал Яхве. Он говорил не от своего имени, а порой и вовсе не хотел произносить послание (см. Иер 20.7-18). Но он находился в полном распоряжении Яхве, призванный провозглашать божественное послание народу.

Бог часто избирал какое-то символическое действие, чтобы донести эту истину до пророка. К Исаии, например, был послан серафим, коснувшийся его уст горящим углем; это означало очищение его послания (Ис 6.7). Иезекиилю было велено съесть свиток по вкусу «как мед» (Иез 3.3), означавший радость провозглашения слов Божиих. Но самое главное — это прямое участие Бога и богодухновенность пророческого послания. Два ветхозаветных жанра сообщают чувство непосредственного откровения Божьего: Тора (Закон, или Пятикнижие, содержащее свод правил и предписаний) и пророки. Это единственные ветхозаветные жанры с таким непосредственным чувством авторитета. Вопрос авторитета весьма важен в герменевтике (см. С. 15), и пророки дают важное его истолкование. Пророк был «исполнен Духа Божия» (Иоил 2.28; Ис 61.1; 2 Пар 15.1; 20.14; 24.20; Иез 2.2). На этом чувстве богодухновенности и был основан пророческий авторитет<sup>11</sup>.

\* То есть главной его функцией было говорить от имени Бога с Его народом. (Прим. переводчика).

<sup>11</sup> Однако это положение также стало предметом жарких споров. Фишбейн (Fishbane)

**2. Многоплановость роли пророка.** Роль пророка была сложной и многоплановой. Это, прежде всего, был вестник от Бога, посланный призывать народ вернуться к взаимоотношениям с Яхве, установленным по завету. Петерсен исследует понятия «должность» и «харизма», которыми различные ученые обозначают роль пророка (Petersen 1981:9-15). Два этих понятия часто противопоставляют друг другу, утверждая, что должность — в основе своей институциона, а харизма — антиинституциона. Петерсен уверяет, что пророки, так сказать, играли роль, а не занимали должность. И он, по сути, прав, так как у нас почти нет доказательств институционализации среди Израильских пророков (в отличие от таких соседних народов, как Филлистимляне). Иудейские пророки, подобно Илии и Иеремии, были индивидуалистами. Они были призваны непосредственно Богом, и не принадлежали ни к какому «институту». В известном смысле их можно назвать «харизматическими», так как они были исполнены Духа Божия, то есть побуждение действовать исходило от Бога, а не от них самих. Они не определяли свою роль сами, а покорно следовали Божьим указаниям.

Некоторые ученые выдвигают теорию о пророческих гильдиях, основанную на упоминаниях об общей пище пророков во 4 Цар 4.38-41 и группах пророков (выражение «сыны пророческие» семь раз встречается в отрывке 3 Цар 20 – 4 Цар 9)<sup>12</sup>. Иные даже выдвигают гипотезу о пророческой «школе», построенную отчасти на ошибочном переводе выражения «вторая часть» Иерусалима как «колледж» в КJV (4 Цар 22.14; 2 Пар 34.22). Однако доводы в пользу гильдии, равно как и школы, довольно спорные. Конечно, иногда пророки действительно присоединялись к таким группам (как Самуил в 1 Цар

---

1985:435-40) исследует пророческое толкование Торы и заключает, что прямой авторитет заключается не в самом пророческом предсказании, а в «традиции» закона Моисеева в его основе. Так как пророки контекстуализировали смысл «авторитетного текста» (традиции Моисея и Второзакония), пророки, по мнению Фишбеина, разрабатывали «аггадическую экзегезу», традицию, которая исследовала теологический подтекст принятой традиции и применяла его к новым контекстам и обстоятельствам. Однако эти два аспекта (прямое божье вдохновение и аггадическая экзегеза Торы) не являются взаимно исключающими. Как будет показано ниже, пророки призывали народ вновь обратиться к Торе и завету. Как таковая пророческая экзегеза священных текстов является аггадической, но теологическая контекстуализация, которую пророки осуществляли, исходила непосредственно от Бога.

<sup>12</sup> Линдблом (Linblom 1962:69-70); Соьер (Sawyer 1987:18-19) отстаивает существование пророческих гильдий на основании ближневосточных параллелей (таких как 450 пророков Ваала в 3 Цар. 18).

10; 19 или Елисей в 4 Цар 4–6). Но они были временными, а не постоянными. Группы пророков не играют решающей роли в библейском тексте; скорее всего, это просто были благочестивые мужи, желавшие служить Яхве и помогать пророкам. Это только помощники, а не члены одной гильдии. У нас нет оснований утверждать, что сами пророки принадлежали к подобным группам или даже были выходцами из них.

Понятие пророк в Писании обозначено разными терминами: «провидец» (*rō'eh*), «пророк» (*nābî'* или *hōzeh*) или «человек Божий» (*ʾîš'elōhîm*). Они не отражают различные стороны пророческой функции. Это просто термины, которые использовались в разные временные периоды или в разных местах. Все они называют главную роль пророка — роль Божьего глашатая. Петерсен (Petersen 1981) отмечает несколько функций, построенных вокруг двух особых аспектов пророческой миссии: «периферийный пророк» — странствующий святой, который не входит ни в одну из общественных формаций и возвещает о Яхве (например, Илия, Елисей); и «морализирующий пророк», который узаконивает и упрочивает основные нравы общества Яхве, призывая народ вернуться к Богу (Исаия, Амос). Однако это деление слишком редуccionно, и лично я сомневаюсь, можно ли проводить такое различие между служениями Илии и Амоса, например.

Многие другие ученые различают пророков, передающих послание устно и письменно. Но у Амоса явно было устное служение. Между тем его обличение социальной несправедливости не имеет резких отличий от осуждения Илией двора Ахава.

Как утверждает Клементс:

«Наблюдается заметное сходство в действиях и особенностях проповедования между самыми древними пророками, упоминающихся в Ветхом Завете, такими как Валаам, или же теми, которые упоминаются в историях Саула и Давида, и позднейшими каноническими пророками» (Clements 1975:3).

Правильнее, думается, связывать разницу в служении или послании не с наличием разных *типов* пророков, а с потребностями времени, то есть с религиозно-социальными грехами того или иного общества. Поэтому мы будем рассматривать функции пророков как единого класса, не прибегая к искусственному делению их на различные типы.

а. *Получение и передача откровений от Бога* — это их основное назначение. Здесь как раз можно выделить пророков, передающих послание устно и письменно. Грудем (Grudem 1982:9-10) считает, что пророческое послание обладало двумя сторонами авторитета: авторитетом действительных слов (в котором пророк заявлял, что открывал действительные слова Божьи) и авторитетом общего содержания (в котором пророк заявлял, что от Бога были мысли, а не сами слова). Оба пророческих служения носили характер откровения, и Яхве равным образом участвовал в обоих. В то же время пророки, передающие послание письменно, в отличие от первой группы, выполняли каноническую функцию. Нужно помнить, что из всего множества пророков, избранных Богом, только шестнадцать были вдохновлены собрать и «опубликовать» свои послания в письменной форме. Что касается «устных» пророков, то мы знаем больше об их делах, чем о самих посланиях. Безусловно, некоторые пишущие пророки (например, Даниил, Иона) тоже известны нам не только своими словами, но и делами. Однако же многие из пишущих пророков (например, Авдий) перечисляют свои послания в хронологическом порядке, оставляя без внимания их исторический контекст. Как результат, современному читателю сложно понять послание из-за отсутствия данных об исторической обстановке, в которой оно было создано. Вернемся к этому вопросу чуть позднее.

Во многих кругах стало популярно называть пророков революционерами или, по меньшей мере, городскими общественными реформаторами. Однако это неверно. Хотя пророки действительно обличали общественные грехи своих современников, они не делали это самоцелью. Таким способом они стремились донести свое подлинное послание — духовное отступничество нации. Это были не общественные труженики, а, прежде всего, проповедники, Божьи посланники, представлявшие Его перед народом, который отступил от Его путей. Они излагали не собственные послания, а послания Яхве, и вступительные формулы («Так говорит Господь», «И сказал мне Господь») показывают их осознание того факта, что они были только средством передачи Божьих посланий.

б. *Реформация, а не инновация* определяет основное назначение пророков (см. Wood 1979:73-74). В прошлом (Вельгаузен (Wellhausen), Скотт (Scott), Уитли (Whitley)) бытовало мнение, что пророки играли формирующую роль в развитии израильской религии. Им

фактически приписывали роль основателей этического монотеизма. Современные ученые, однако, признают недостаток оснований для такой теории. Пророки не создавали новое послание, они применяли истины прошлого к современной общественной обстановке. Их служение состояло в противостоянии, а не создании нового. Они были не богословами-новаторами, а «возрожденцами», стремящимися вернуть народ к Яхве и традиционным истинам веры Яхве. К примеру, не пророки сформулировали доктрину о мессианской надежде; она существовала еще со времен Моисея (Втор 18.18). Они разработали ее более детально, но никак не сотворили мессианство *ex nihilo*\*.

в. *Сохранение традиции* поэтому было важной сопутствующей целью пророческого служения. Об этом свидетельствует не только пророческое воззвание к Израилю вернуться к тому поклонению Яхве, каким оно было в дни отцов, но и зависимость позднейших пророков от принятых положений Торы и более ранних пророков. Иезекииль, к примеру, цитирует Иеремию, Иеремия — Исаию, а Осия и Исаия — Амоса (см. обсуждение данного вопроса у Fishbane 1985:292-317). В их задачу входила «передача» «принятой» традиции (ср. с 1 Кор 15.3; 2 Тим 2.2).

Я не отрицаю особый вклад пророческого движения в формирование иудейской религии. Я только исправляю чрезмерное подчеркивание этого вклада со стороны многих ученых критиков. Призыв Израиля к переосмыслению храма и культа (ритуального поклонения) у Иезекииля был отнюдь не новым посланием, но он ознаменовал собой новую эру в постизгнанническом Израиле. Клементс демонстрирует взаимосвязь традиционных, или культовых, элементов и индивидуалистических, или динамических, черт в самом волнующем событии жизни пророка — в призыве Божьем<sup>131</sup>. Анализ призвания Исаии (глава 6) и Иеремии (глава 1) показал наличие культовых особенностей в обоих случаях. Иначе говоря, их особое призвание имело своим фоном традиционные обычаи, что связывало пророческую роль не только с настоящим и будущим, но и с прошлым.

---

\* «Из ничего» (лат.). (Прим. ред.).

<sup>131</sup> Клементс (Clements 1975:37-39). Клементс и некоторые другие ученые утверждают, что так называемое второзаконническое движение сыграло решающую роль в преобразовании пророческо-законнической традиции. Возражение против этой точки зрения см. Smith 1986:996.

Связь пророков с культовой религией Израиля до сих пор стоит под вопросом (см. всесторонний обзор у Smith 1986б:992-93). В прошлые годы ученые критики (например, Велльгаузен) доказывали радикальную оппозицию между пророком и священником на основании таких отрывков, как Ис 1.10-15; Иер 6.20; 7.22-23; Ам 5.21-25; Ос 6.6; Мих 6.6-8. Однако они игнорировали многие отрывки, показывающие связь между пророком и скинией или храмом (например, 1 Цар 3.1-21; 9.6-24; 2 Цар 7.4-17; Ам 7.10-17; Иер 2.26; 5.31; 8.10). В итоге другие ученые (такие как Мовинкель (Mowinkel)) бросились в другую крайность — стали считать пророков служителями храма. Большинство ученых сегодня придерживаются «золотой середины», полагая, что пророки признавали центральность храма и культа, но призывали к реформе. Пророки действовали в рамках установленной религии, но стремились искоренить поразившие общество нерелигиозные и неэтичные обычаи и призывать народ и священников вернуться к древним истинам.

Основное послание, объясняющее, почему Северное царство было сослано в изгнание, обозначено в 4 Цар 17.13-14: Господь чрез всех пророков Своих, чрез всякого прозорливца, предостерегал Израиля и Иуду, говоря: возвратитесь со злых путей ваших, и соблюдайте заповеди Мои, уставы Мои, во всему учению, которое Я заповедал отцам вашим и которое Я преподал вам чрез рабов Моих, пророков. Но они не слушали и ожесточили выю свою, как была выя отцов их, которые не веровали в Господа, Бога своего. Акцент на религии отцов, а также обозначение Моисея и других лидеров прошлого «пророками» показывает место традиции в пророческом послании.

г. Нужно также отметить *центральность завета и Торы*. Фи и Стюарт (Fee and Stuart 1981:151-52) называют пророков «посредниками выполнения завета»<sup>141</sup>, ссылаясь на наличие в пророках благо-

<sup>141</sup> Клементс (Clements 1975:88) выражает сомнение, что роль «посредника завета» или «глашатая закона» можно подтвердить. Однако это объясняется тем, что он принимает редакционно-критические выводы относительно вторичного характера отрывков, касающихся завета. Я вижу определенное циклическое рассуждение во всем этом процессе. Например, Клементс (Clements 1975:43-45) принимает заключение Г. В. Вольфа о том, что редакторы Второзакония добавили акцент на завете в книги Осии и Амоса. В то же время Клементс полагает, что книга Осии сыграла формирующую роль в развитии самой второзаконической традиции. Однако если акцент на завете был сделан самим Осией, нет необходимости отстаивать, что его книга прошла длительный процесс редакторской обработки. Я согласен с критическими замечаниями Крейги (Stagie 1986:140-43) относительно теории о редакторах Второзакония в пророческий период.

словений (позитивное осуществление; сравните Лев 26.1-13; Втор 4.32-40; 28.1-14) и проклятий или наказаний (негативное осуществление; сравните Лев 26.14-39; Втор 4.15-28; 28.15—32.42), оговоренных в завете и Торе со времен Авраама и Моисея. Следуя синайской модели, пророки предостерегали людей о тех опасностях, которые влечет за собой нарушение заповедей.

Фи и Стюарт выделяют в библейском материале шесть общих категорий благословений (жизнь, здоровье, процветание, урожайность, уважение и безопасность) и десять типов наказаний (смерть, болезнь, засуха, голод, разорение, военное поражение, изгнание, лишения, позор). Пророческое послание опиралось на эти категории и применяло их в зависимости от обстоятельств. «Мессиаанское» обетование таких отрывков, как Ам 9.11-15 высказано с помощью метафор процветания (11-12 ст.), богатого урожая (14 ст.) и безопасности (15 ст.). А проклятия Наум 3.1-7 связаны с опасностью (2 ст.), разорением и смертью (3 ст.), позором и лишениями (5-7 ст.). Особое ударение на завете мы впервые встречаем в отрывке Ос 6.7; 8.1, который осуждает Израиль за «нарушение завета». Иеремия развивает эту тему и разрабатывает детальную теологию завета, начиная с его строгих условий (11.6-7), которые Иуда нарушил (11.8-10). Поскольку завет был необходим как гарант милости Яхве (14.21), а прежний завет уже не имел силы (31.32), Яхве обещает заключить новый и лучший завет (31.31-34).

Место Торы и культа установить сложнее. На первый взгляд оно довольно противоречиво. Согласно одним отрывкам, ритуальное поклонение — это, казалось бы, обязательный элемент пророческой религии (пророки на высоте в 1 Цар 10, центральность жертвенника в борьбе Илии с пророками Ваала на горе Кармил в 3 Цар 18). Самуил воспитывался и был призван Богом к пророческому служению в Силоме (1 Цар 3), а Давид совещался с пророком Нафаном о постройке храма (2 Цар 7). Но в то же время другие отрывки осмеивают жертвенное поклонение, утверждая, что оно не угодно Яхве (к примеру, Ос 6.6; Ам 5.21-23; Мих 6.6-8; Ис 1.11-14; Иер 6.20; 7.21-23). Амос, например, отрекается от установленной религии священников (см. 7.14).

Обе теории имеют своих сторонников. Одни ученые убеждены, что пророки были всего лишь ответвлением ордена священников (Мовинкель (Mowinckel), Эйсфельдт (Eissfeldt)), другие уверяют,

что они ратовали против святилищ и культа (большинство объясняют это тем, что на ранней стадии пророческое движение соблюдало ханаанские обычаи; см. Робертсон Смит (Robertson Smith)). Однако ни одна из позиций не верна, и большинство ученых сегодня находятся в поиске более согласованной теории (Smith 1986б:992-93; Sawyer 1987:19-22). Пророки не выступали против иудейской системы, они боролись с отступничеством и обычаями лжерелигий в Израиле и Иудее. Пророки были защитниками Торы и культа. А осуждали они израильское поклонение потому, что оно было нечистым.

**3. Характеристика лжепророков.** Представление о лжепророках глубже раскрывает истинную миссию пророка. Более того, их характеристика имеет герменевтическую ценность, так как объясняет нам, чему противостояли истинные пророки. Наличие конфликта между группами пророков — это несомненный факт. Еще в глубокой древности Михей яростно выступил против 400 пророков за то, что они предсказывали успех в битве (3 Цар 22.19-23), а Осия обличил лжепророков в том, что они заставляли народ «спотыкаться» на путях своих (4.5). Как и следовало ожидать, число псевдопророков возросло по мере того, как разделенное царство приближалось к периоду изгнания. Иеремия (6.13-14; 8.10-11; 14.14; 23.10-22), а вслед за ним Иезекииль (2.14; 4.13; 13.1-23) высказывают ряд самых резких обвинений.

Не раз говорилось об особых «критериях», по которым в древности определяли лжепророков. Но Креншоу справедливо подвергает их сомнению, напоминая, что слишком много вопросов до сих пор остается без ответа (Crenshaw 1971:13-14). Означает ли неисполнение пророчества, что пророк ложный? Считать ли пророка ложным, если он ошибочно оценивает обстановку? Мог ли пророк колебаться между истиной и ложью (см. 3 Цар 13). На самом деле никогда не существовало критерия, по которому можно было бы безошибочно отличить правду от лжи. И вместе с тем имелись особые «знамения» и «признаки», которые указывали на истинного или ложного пророка. Возможно, ими и руководствовались в особых случаях, чтобы отличить одного от другого (см. Crenshaw 1975:49-661; Tan 1974:78-82; Wood 1979:109-112; Smith 1986а:985-86).

а. К *прорицанию* часто прибегали лжепророки (Иер 14.14; Мих 3.7; Иез 12.24). Оно решительно запрещено во Втор 18.9-14, но сами

приемы были впечатляющими (прохождение чрез огонь, ворожба, вызывание духов или вопрошение мертвых). Языческие пророки применяли их постоянно.

б. *Исполнение* пророчества упомянуто во Втор 18.22, а Михей использует этот способ, чтобы доказать противникам истинность своего послания (3 Цар. 22.28). Исаия (30.8), Иеремия (28.9) и Иезекия (33.33) настаивают на этом критерии. Следовательно, нельзя отрицать его важность в библейский период. Конечно, использовать его необычайно сложно. Кроме того, он неприменим в отношении мессианских и долгосрочных пророчеств или же многих пророчеств, носящих условный характер (см. С. 213-14). Но это не повод критиковать его. Ведь известно, что пророки применяли его только в отношении конкретных или краткосрочных пророчеств. Хотя этот критерий и несколько ограничен, в отдельных случаях он все же был показателем.

в. *Стремление угодить* ясно отличало лжепророков. Они говорили народу то, что он хотел слышать, а не то, что сказал Яхве. Истинный же пророк, напротив, изрекал Божье послание в нужное время и в нужном месте, не взирая ни на какие последствия. В ту пору, впрочем, как и теперь, все зависело от того, желал человек добиться общественного признания или служить Богу. Истинный пророк всегда оставался верен Божьему слову, даже если это стоило ему жизни. Лжепророк ради собственной выгоды готов был произнести все, что угодно. Линкольн Геттисберг (Gettysburg) привел в своей речи цитату из Иеремии, ярко отражающую эту истину («говоря: «мир, мир!» а мира нет» 8.11; сравните 14.13; 23.17; Иез 13.10). Михей (3.5) обвиняет противников в том, что они за достаточную плату восклицают «мир», а, не получив вознаграждения, предвещают войну. В погоне за наживой и славой лжепророки забывали о долге служения (Мих 3.11). Они не хотели подвергать себя гонению за истину, которое довелось претерпеть Иеремии (38.1-23) и Михею (3 Цар 22.27-28). Они жаждали известности и роскошной жизни, поэтому и пророчествовали соответственно.

г. *Характер откровения*, свойственный пророчеству, был решающим показателем его подлинности. Сама форма (транс, видение, сон) играла не такую важную роль, как характер послания. Если пророк вводил народ от Бога, призывая служить иным богам (Втор 13.1-3),

или не мог убедить народ раскаяться, послание явно исходило не от Бога. Чувство Божьего призыва было необходимо (см. Ам 7.14-15; Мих 3.8). Обличая Ананию в обмане, Иеремия вполне закономерно опроверг его призыв (Иер 28.15).

д. *Связь послания с Торой и другими истинными пророчествами* была еще одним важным критерием. Если пророчество противоречило традициям, оно было неприемлемо. И наоборот, если оно согласовалось с этими принятыми истинами, его считали действительным. Старейшины земли поддержали пророчество Иеремии о падении Иерусалима на том основании, что оно совпадало с пророчеством Михея, приведшим к покаянию Езекии (Иер. 26.17-19).

е. *Удостоверение подлинности* посредством чуда не считалось истинным критерием, поскольку лжепророки могли совершать такие же чудеса (Исх 7.11-12, 22; сравните Мк 13.22; 2 Фес 2.9). И все же пророки иногда применяли чудо как знамение. Это, в частности, показывают Илия и Елисей (например, испытание Илии и пророков Ваала на горе Кармил, 3 Цар. 18).

ж. *Моральные качества* пророка также указывали на подлинность его послания. Лжепророков обвиняли во лжи (Иер 8.19; 14.14), пьянстве (Ис 28.7), аморальности (Иер 23.14), подделке пророческих посланий (Иер 23.16), вероломстве (Соф 3.4) и даже преследовании других пророков (3 Цар 22.24; Иер 26.7-9). Безусловно, это тоже не идеальный показатель. По словам Смита, женитьба Осии на блуднице может показаться подозрительной, к тому же ни Иеремия (38.14-28), ни Елисей (4 Цар 8.7-15) не были всегда честны до конца (Smith 1986a:985). И, тем не менее, этот критерий в большинстве случаев был показательным; даже Иисус признавал его силу (Мф 7:17-20).

з. *Распознавание*, способность людей, водимых Духом, показано в эпизоде, где Иосафат спрашивает о «человеке, чрез которого можно спросить Господа» после того, как свое слово сказали лжепророки (3 Цар 22.7). Особенно большое значение придается этому критерию в Новом Завете (см. Ин 10.4-5; 1 Кор 2.14). Согласно 1 Кор 14.29, 32, пророкам должно судить о других пророках, так как «духи пророческие послушны пророкам». А в 1 Ин 4.2 верующему сказано «испытывать духов, от Бога ли они». Так, все сходятся во мнение, что только водимые Духом люди способны четко различать, истинно ли пророк или проповедник от Бога.

## Сущность пророческого послания

Многое из сказанного в предыдущем разделе в равной мере относится и к посланию пророка, так как роль его нельзя отделять провозглашаемых слов. Но есть несколько вопросов, связанных непосредственно с самим посланием. Основное заблуждение относительно пророческой литературы Ветхого Завета, состоит в том понятии, что она касается главным образом будущего. Сложилось мнение, что «предсказание» — это почти определение пророчества. Между тем оно в корне неправильно. Пайскер отмечает, что ни еврейское, ни греческое слово не связано с ориентацией на будущее (Peisker 1978:74-84). *Nabi'* имеет активную и пассивную сторону: в пассивном смысле пророк исполняется Духа и получает Божье послание; в активном — он истолковывает или провозглашает Божье послание другим. Возможно, пассивная сторона преобладала, но присутствовали обе стороны: пророк — это человек, вдохновленный Яхве проповедовать Его послание народу.

**1. Взаимосвязь настоящего и будущего.** Хотя послание и не ориентировано на будущее, «пророчества» часто оповещали о будущих событиях. По утверждению Фи и Стюарта, менее двух процентов ветхозаветных пророчеств являются мессианскими, менее пяти процентов относятся к эпохе Нового Завета и менее одного процента описывают события, которым еще предстоит случиться (Fee and Stuart 1981:150). Конечно, эти цифры в значительной мере опираются на экзегетические выводы о подлинности мессианских пророчеств. Ведь известно, что не все пророчества, считающиеся мессианскими, являются таковыми по Божьему замыслу. Но, так или иначе, процент их в любом случае был бы сравнительно невысок. Большинство будущих пророчеств относилось к ближайшему будущему Израиля, Иуды и других народов. Кроме того, будущие пророчества были составной частью центрального послания Божьего. Поэтому их главной целью было призывать народ вернуться к Богу, напоминая ему, что будущее зависит от Него<sup>151</sup>. Словом, пророк в первую очередь был «правду сказателем», чье послание адресовалось народу и

---

<sup>151</sup> Вопреки мнению Такера (Tucker 1985:339), который наряду с некоторыми другими учеными (такими как Wolf, Warmouth) утверждает, что «основной ролью пророков было провозглашение будущего как слова Божьего; они не были в первую очередь проповедниками покаяния».

современной ему обстановке. А «предсказание» на самом деле являлось частью его основной цели. В этой связи нужно обсудить несколько вопросов.

а. *Историческая дистанция* затрудняет толкование, так как пророческие книги употребляют аналогии и язык, восходящие ко времени их написания. Нам приходится воссоздавать историческую обстановку в основе пророчеств и не удается понять их до конца, если мы этого предварительно не сделали. Такие пророки, как Авдий, Иоиль или Иона не дают никаких исторических ссылок, и поэтому поиск исторических данных сопряжен с определенной долей субъективности (хотя 4 Цар 14.25 датирует книгу пророка Ионы началом восьмого века — периодом правления Иеровоама II). Но при всем при том, он позволяет допустить, что вторжение в Иерусалим и соучастие в нем едомитян, о котором идет речь в коротком труде Авдия, могло произойти во время правления Иорама (853-841 гг. до н. э.), когда филистимляне и аравитяне увели в плен царских сынов и часть армии (2 Пар 21.16-17); во время правления Ахаза (743-715 гг. до н. э.), когда Едом принял участие в филистимском вторжении (2 Пар 28.16-18); или во время окончательного падения Иерусалима при Навуходоносоре в 586 г. до н. э. (4 Цар 25.1-21). Первый вариант — единственный из всех, который объединяет вторжение в Иерусалим и соучастие едомитян, и поэтому наиболее вероятный. Хотя основной смысл текста можно уловить и без этих данных, они значительно углубляют понимание и позволяют предельно точно восстановить историческую обстановку в основе отрывка. Фи и Стюарт называют три причины, почему пророки появились именно в этот период истории (Fee and Stuart 1981:157):

- (1) беспрецедентные политические, военные, экономические и социальные перевороты привели к глубокому кризису;
- (2) наступил резкий упадок духовности, так как разделенное царство все больше отходило от Яхве и Его завета, чтобы служить языческим богам;
- (3) колебание численности населения и смещение национальных границ создали нестабильную обстановку в стране.

В таких условиях Божье послание должно было быть обновлено, и Бог избрал пророческую среду действовать в Израиле и пробудить его от духовной спячки. Очень важно, чтобы современный читатель,

подходя к тексту, понимал эту историческую обстановку. В отдельных случаях тот или иной ее аспект будет иметь принципиальное значение. И читателю придется тщательно изучить отрывок, чтобы определить, какой именно самый подходящий вариант. Таковы обязанности, возлагавшиеся на пророков, и исторические события, на фоне которых создавались их послания.

б. *Вопрос исполнения* также довольно сложен. Мы уже обсуждали его в третьей главе, теперь же обратимся к спорам о «повторном исполнении» или «многократном исполнении» пророчеств в таких отрывках, как Дан 9.27; 11.31 и 12.11 («постановление мерзости запустения»). Это пророчество сбылось, когда Антиох Епифан принудил Иудеев приносить в жертву свиней и вошел в Святое Святых в 167 г. до н. э. Но оно снова сбылось, когда римляне разрушили Иерусалим, и сбудется в третий раз при событиях последнего времени (Мк 13.14 и параллельные места; сравните с Отк 13.14). То же самое касается и пророчества Иоила (2.28-32), на которое ссылается Петр в день Пятидесятницы (Деян 2.17-21). Оно также, помимо Пятидесятницы, относится к эсхатону.

Это явление, думается, нельзя объяснить однозначно. Прежде всего, термин «аналогичное (или типологическое) исполнение», на мой взгляд, более точно отражает динамику обетование – исполнение. Термины «повторное» или «многократное» не годятся, ведь суть вопроса в том, что новозаветные авторы наблюдали аналогичные обстоятельства в истории спасения и связывали их с пророчествами. Во-вторых, ключом к пониманию этого явления служит иудейское понятие о стяжении времени. В том, что касалось Божьих деяний на протяжении истории, концептуальная связь приравнивала аналогичные обстоятельства (утверждение 2 Пет 3.8, «тысяча лет как один день» связывает воедино прошлое, настоящее и будущее). Так, Новый Завет мог объединить Антиоха Епифана (прошлое), разрушение Иерусалима (настоящее) и эсхатон (будущее).

Микельсен рассматривает два родственных вопроса (Mickelsen 1963:289-94). Во-первых, пророчество — это не просто история, записанная либо после (либералы), либо до (евангельские христиане) определенного события. Первое понятие является следствием реакции против сверхъестественного, второе — просто преувеличение. Оба отражают неспособность постичь таинственный характер пророчества, которое открывает отдельные подробности будущих событий,

но в то же время о многом умалчивает. И ветхозаветное и новозаветное пророчество по своей природе неопределенно и порой двусмысленно. Указывая на действительные исторические события, оно не раскрывает их полностью. Толкователь должен осмотрительно подходить к вопросу исполнения, следя за тем, чтобы толкование было продиктовано самим текстом, а не нынешними событиями<sup>161</sup>.

Второй вопрос касается прогрессивного характера пророчеств. Позднейшие пророчества часто проясняют детали более ранних, а исполнение само по себе больше всех предшествующих обетований вместе взятых. Особенно ярко иллюстрируют эту истину мессианские пророчества. Даже при всех подробностях, предсказанных целой вереницей пророков, иудеи все же не были готовы принять Иисуса (вспомните упорное непонимание учеников), и действительность намного превосходила ожидания. Дело в том, что Бог являл пророкам только малые фрагменты, никогда не открывая целостной картины. Как отмечает Петр: «Пророки ... неустанно исследовали, на кого или на какое время указывал сущий в них Дух Христов» (1 Пет 1.10-12). Таким должен быть девиз и современных толкователей. Стремясь понять исполнение событий последнего времени, им нужно, отринув от себя догматизм, облечься в смирение. Выражаясь словами Павла (в отрыве от контекста), применяя пророчество, мы тоже «видим как бы сквозь *тусклое стекло*».

в. *Условие* часто ставится Богом в послании, и исполнение отдельных пророчеств зависит от выполнения этого условия. Бог отворотил Свой гнев и аннулировал пророчество о разрушении Ниневии, когда царь и народ раскаялись. (Иона 3.4-10). Но при этом пророчество нельзя назвать несбывшимся, так как оно носило заведомо условный характер. Данный принцип ясно раскрыт в отрывке Иер 18.7-10, утверждающем, что Бог не исполнит губительное намерение, если народ раскается, и отменит обетования, если он отступит от Его путей. Многие из так называемых несбывшихся пророчеств (как, например, пророчество о полном разрушении Дамаска — Ис 17.1; или

---

<sup>161</sup> Жаль, что Тэн (Тан 1974:201-2) называет подход Микельсена «небуквальным» и намекает на то, что он отрицает всякую связь с историей. Пусть меня назовут «буквалистом», но я все же убежден, что предостережения Микельсена в самом деле сходны с мнением Тэна, который признает, что пророчеству нельзя позволять «выходить за рамки того, что может подтвердить нынешняя история» (С. 206) и что его никогда нельзя использовать для установления дат или спиритуализации текста (С. 208-9).

предсказание Олдамы, что Иосия будет положен в гробницу в мире — 4 Цар 22.18-20), бесспорно, можно объяснить согласно с этими принципами<sup>71</sup>.

**2. Способы передачи откровения отличались.** Способ, которым послание передавалось пророку, избирался в зависимости от обстоятельств. Иные способы могли разительно отличаться друг от друга.

*а. Видения и сны* часто являлись той средой, через которую поступало послание. Ученые критики (Wellhausen, Holscher) долгое время настаивали, что израильские пророки обучились приемам «экстатических трансов» и галлюцинаций у хананеев. Такое заявление, однако, беспочвенно. Вуд исследует основные отрывки по данному вопросу (Чис 11.25-29; 1 Цар 10.1-13; 18.10; 19.18-24; 3 Цар 18.29; 22.10-12; 4 Цар 9.1-16; Иер 29.26; Ос. 9.7) и не находит никаких оснований для подобных заключений (Wood 1979:39-59). Частичное раздевание и оцепенение Саула в 1 Цар 19 едва ли подтверждает этот тезис; Саул не был пророком, и остальные не следовали его примеру. Неистовство, сопровождающее «экстатическое состояние», в действительности не наблюдалось. Хотя языческие пророки и проявляли такое неистовство (см. 3 Цар 18.29), у израильских пророков оно отсутствовало. Линдблом допускает экстатические состояния в практике ранних устных пророков, но не в жизни позднейших классических пророков (не исключая, однако, такую возможность в отношении Иезекиила; Lindblom 1962:47-54, 122-23). У позднейших пророков были видения, но не экстатические галлюцинации. Петерсен заключает, что такое поведение было чуждо израильской пророческой традиции (Petersen 1981:29-30), и я согласен с его оценкой.

Между видением и галлюцинацией есть существенная разница. Видение — это сверхъестественное проявление, отображающее тот

<sup>71</sup> См. список, приведенный Кюененом (Kuenen 1977:98-275), а также более краткое обсуждение Креншоу (Crenshaw 1971:51-52). Креншоу (С. 14-15) берет за основу влиятельную работу Гемпеля (Hempel 1930:631-60), согласно которой несбывшиеся пророчества становились причиной крушения веры. Чтобы избежать этого, пророки начинали приспособлять свои послания к новым обстоятельствам. Это хорошо демонстрирует переработка пророчества о Кире (Ис. 44.28; 45:1) в песни рабов Божиих, когда Кир отказался признать, что одержал победу над вавилонянами благодаря Яхве. Подобные тезисы, однако, весьма спекулятивны и необоснованны. Текстовых свидетельств в пользу таких преобразований попросту нет. Да, «крушение веры» имело место, но причиной его было все усиливающееся отступничество народа и знамения Божьего наказания, которыми оно сопровождалось.

или иной аспект объективной реальности. Галлюцинация же, или «состояние транса», напротив, субъективна и иррациональна. Действительно, Числ 12.6 указывает, что Господь будет «говорить» с пророками в «видении» и во «сне». Иногда это были «ночные» видения (например, Иов 4.13; 20.8; Ис 29.7; Дан 7.2), но обычно они случались днем. Подобные видения часто содержали эзотерические образы, в том числе апокалиптические, которые требовали истолкования (например, сухие кости в Иез 37 или небольшой рог в Дан 8). Что очень важно, пророк находился в сознательном состоянии, и видение поступало прямо от Бога (Иез 37 даже не упоминает обстановку, в которой было дано видение; сравните с Иез 1.1; 8.3). Сны отличались от видений тем, что пророк не находился в сознании. Но и те, и другие посылались Богом. Пророк Нафан видел такой сон о царстве Давида (2 Цар 7.4-17), а Даниил получил сон о четырех зверях (7.1-14), хотя последний назван также видением (2, 15 ст.).

б. *Прямое откровение* было самым распространенным способом. Вновь и вновь Яхве явственно говорит с пророками, взывая к ним голосом. За формулой «И было слово Господне к» (4 Цар 20.4; Иер 1.2; 2.1) следовали формулы «Выслушай(те) слово Господне» (4 Цар 20.16; Иер. 2.4) или «Так говорит Господь» (4 Цар 20.5)<sup>181</sup>. Это играет важную роль в понимании пророческого авторитета и инспирации. Нередко откровение касалось конкретных исторических событий, например, когда Нафан уличил Давида в грехах, связанных с Вирсавией и Урией (2 Цар 12.7-12), и когда Иеремия предсказал беду Седекии во время войны с Навуходоносором (21.3-14).

**3. Формы пророческого послания отличались.** Они имеют принципиальное значение в герменевтическом исследовании, ибо, как и формы литературы мудрости, каждый вид имеет свои особые принципы толкования.

а. *Пророчество об осуждении* — основная форма пророческого послания. Как показал Вестерман (Westermann 1967:129-63), пророчество о гибели обычно начинается вступительной частью, уполномочивающей пророка (Ам 7.15, «Иди, пророчествуй»). Она сменяется подробностями обвинения или описанием обстоятельств, привед-

<sup>181</sup> Довольно полный список формул и отрывков, в которых они встречаются, см. Mickelsen 1963:81-84.

ших к осуждению (7.16, «Ты говоришь: «не пророчествуй на Израиля...»). Затем произносится формула глашатая (7.17а, «За это, вот, что говорит Господь») и предсказание несчастья (7.17б, «Жена твоя будет обесчещена в городе; сыновья и дочери твои падут от меча; земля твоя будет разделена межевою вервью, а ты умрешь в земле нечистой, и Израиль непременно выведен будет из земли своей»). Конечно, это только основная формула. По словам Хэйеса, тексты, в точности соответствующие этой структуре, могут быть скорее «исключением, чем правилом» (Hayes 1979:277). Между тем указанные аспекты свойственны большому числу текстов и облегчают их понимание.

б. *Пророчество о благословении или избавлении* (см. Ис 41.8-20; Иер 33.1-9) по форме весьма сходно с первым видом с той лишь разницей, что описание обстоятельств сменяется благословением<sup>191</sup>. Особый акцент в таком пророчестве сделан на Божьей милости. Пророки ясно заявляют, что избавление получено только благодаря вмешательству Самого Бога. Некоторые ученые (March 1974:163) разграничивают понятия «пророчество о спасении» (нынешнее избавление) и «возвещение о спасении» (будущее избавление). Но такое разделение довольно сомнительно, так как различия между ними (например, наличие слов «не бойся» в пророчестве и формы плача в возвещении) обусловлены скорее самой ситуацией, чем формой.

в. *Пророчество о горе* (Ам 5.18-20; Ис 5.8-24; Мих 2.1-4; Авв 2.6-8) — особый вид пророчества об осуждении. Оно содержит *hou*, за которым следует ряд причастий, детализирующих подлежащее, описание преступления и суда. Для израильтян «горе» означало трагедию и неизбежную скорбь. Это был особенно выразительный способ объявлять погибель, и главный акцент в нем стоит на неизбежности осуждения, а не на последующей скорби (то же справедливо и в отношении «горя» в Лк 6.24-26). Было сделано много попыток установить происхождение «горя». Одни усматривали в «горе» противоположность блаженства, другие — дидактическое средство народного обучения. Согласно нынешней тенденции, истоками «горя» считается похоронный плач как пророческая реакция на неминуемость грозящего осуждения (см. Tucker 1985:339-40; Sawyer 1987:30).

<sup>191</sup> Надо сказать, что Сойер (Sawyer 1987:25-29) сводит оба типа в одну общую категорию «предсказания», а именно «речь глашатая».

г. *Символические действия* также были распространены в пророческую эру. Их можно назвать «инсценированными притчами». Они служили предметными уроками для зрителей. Иеремия и Иезекииль особенно часто прибегают к этому способу. Иеремия использует глиняный сосуд, чтобы проиллюстрировать верховенство Бога (18.1-10; сравните Рим. 9.20-23), а Иезекииль (5.1-4) отрезал у себя прядь волос, третью часть ее сжег огнем, третью часть изрубил мечем, и развеял третью часть по ветру, показывая три вида наказания, которые Бог пошлет на Израиль. Подобные действия были выразительными иллюстрациями Божьего гнева на Его своенравный народ.

д. *Юридические или судебные пророчества* (Ис 3.13-26; Ос 3.1-12; 4.1-19) содержат возвешение о законном суде Божьем, обстановку суда, куда вызываются свидетели, и особо внушительное описание вины Израиля или народов и должного осуждения или приговора. Ученые не могут с определенностью сказать, откуда данная форма ведет свое начало: от хеттейских вассальных договоров, завета (covenant) или небесного «судебного разбирательства» (*rib*), бытовавших правовых обычаев или литургии обновления завета в Израиле. Скорее всего, нам так и не удастся точно выяснить эту деталь. Вполне вероятно, что эта пророческая форма отображала общую структуру многих, если не всех, вышеперечисленных источников. Марч отмечает (March 1974:165-66), что она применялась, чтобы выразить осуждение Богом иноплеменных богов (Ис 41.1-5, 21-29; 43.8-15; 44.6-8) или самого Израиля (Ис 42.18-25; 43.22-28; 50.1-3). И снова-таки не все из них имеют точную форму, так как тот или иной ее элемент опускается. Например, Ис 41.21-29 начинается призывом языческих богов к суду и требованием представить свои доказательства (21-23 ст.). Далее звучит обвинение, что они «ничто» (24 ст.), и свидетели доказывают их вину (25-28 ст.). И в конце оглашается приговор: «все они — ничто, ничтожны ... ветер и пустота» (29 ст.).

е. *Прения* (Ис. 28.14-19; Иер. 33.23-26; Иез. 18.1-20) были подробно изучены Грэффи (Graffy 1984). Они применяются главным образом для того, чтобы обратить собственные слова народа против него же и с помощью его же утверждений доказать его заблуждение. Они состоят из трех частей: (1) вступительная формула («и было ко мне слово Господне»), (2) цитирование оппонентов, чтобы показать их заблуждение (часто содержащее хиазм) и (3) опровержение, которое

указывает на ошибку в их суждении и подробно описывает Божье вмешательство в ситуацию. Иеремия 31.29-30 применяет эту форму как вступление к пророчеству о новом завете в стихах 31-34. Ее временная обстановка — будущее («в те дни»), а в самой цитате использована местная пословица о всеобщем наказании среди народа («отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах — оскомина»). Опровержение ориентировано на Новый Век, когда наказание будет индивидуальным и дети будут страдать за собственные грехи («Но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет»). Это вступление подготавливает почву для индивидуализма эпохи нового завета в стихе 34.

ж. *Поэзия* широко представлена в пророках. Древний Ближний Восток был весь проникнут поэтическим выражением. Поэзии всегда отдавалось предпочтение, так как она легко запоминалась и звучала более выразительно. Многие из приемов, описанных в главе седьмой (о ветхозаветной поэзии), будут полезны в изучении и этого жанра. Внутри пророческих книг встречаются плачи (Иер 15.5-21; 20.7-18), благодарственные песни (Иер 33.11), гимны поклонения (Ис 33.1-24) и гимны раскаяния (Мих 7.1-12). Даже беглый взгляд на пророческие книги в современном переводе позволит увидеть, как широко употребляют они поэзию.

з. *Мудрость* издревле являлась неизменным спутником пророческого движения (см. Crenshaw and Clements), и некоторые из ее форм, упомянутых в главе восьмой, встречаются также и в пророческой литературе. Особенно часто используются пословицы. В одной из них, к примеру, задается вопрос: «Неужели и Саул во пророках?» (1 Цар 10.11-12; см. также Иер 31.29-30 [Иез 18.1-2], рассмотренные в пункте е). Кроме того, употребляются народные поговорки (Иер. 23.28) и даже аллегории (особенно много их у Иезекииля в главах 16, 20, 23).

и. *Апокалиптика* встречается в позднейших пророческих книгах таких авторов, как Иезекииль, Даниил и Захария. Связь между этими двумя жанрами будет подробно рассмотрена в следующей главе. Пока заметим лишь, что употребление самой формы в Ветхом Завете ограничено рамками пророческих работ, созданных в изгнаннический и постизгнаннический период.

### Герменевтические принципы

В свете вышележащих общих сведений нужно теперь избрать верный подход к пророческой литературе, чтобы двигаться точно по спирали от текста к контексту. У Кайзера мы находим интересное обсуждение четырех способов, как *не* следует проповедовать пророчества (Kaiser 1982:186-93):

- (1) В пророческой типологии текст полностью подчинен современной обстановке, а не наоборот. Это особенно заметно в теологии освобождения, где отрывки, клеймящие социальную несправедливость, приводятся в поддержку современных революционных движений.
- (2) Проповедь, основанная на пророческих действиях, обращает персонажей и эпизоды рассказа в символы современных событий и понятий. Этот способ снова-таки не учитывает действительное значение текста, и тексту навязывается современная структура. Например, рассказ об Ахаве и винограднике Навуфея в 3 Цар 21 используют как иллюстрацию «маленького человека» в сопоставлении с институционализмом или государством.
- (3) Проповедь, основанная на пророческих лозунгах, выхватывает из широкого контекста одно-два утверждения (например, из 3 Цар 21) и составляет послание, предлагая их в качестве девиза. Например, стих 7 («Я (Иезавель) достану тебе виноградник») делается трамплином для проповеди об эмансипации женщин, несмотря на то, что по контексту Иезавель злодейка, а не героиня.
- (4) Проповедь на основании пророческой притчи строит современную притчу по аналогии с сюжетом истории. Но и тут ошибка состоит в том, что поверхностные параллели приводятся без глубокого понимания действительной ситуации. Конечно, имеется много аналогий и ситуаций, в которых крупные организации и им подобные выгоняют людей из дому. Но это опять-таки игнорирует пророческий элемент и саму экзегезу текста.

Я бы добавил еще и пятый тип ошибочного проповедования — «газетный» метод многих так называемых проповедников пророчеств. Эта школа полагает, что пророчества были предназначены не для древней, а для современной обстановки. Как ни удивительно, их

часто относят к ситуации в Америке после 1948 года (после того, как Израиль стал государством) (см. также десятую главу, раздел «Толкование символов»). Подобные проповедники забывают о том, что Бог избрал все символы и отрывки с учетом древних событий в Израиле, и современные люди должны сначала понять их в древнем контексте и только потом применять ко дню сегодняшнему. Как будет показано ниже, современному толкователю нужно отличать мессианские пророчества от временных (предназначенных для исторической обстановки древнего Израиля). «Газетные» проповедники вырывают пророческие отрывки из контекста и переключивают их так, чтобы они подходили к современной обстановке. Но это, как правило, приводит к субъективной «эйзегезе» (привнесению значения в текст), способной до неузнаваемости исказить библейский текст в угоду толкователю. Нам нужны экзегетические принципы, которые бы верно раскрыли текст и позволили современному христианину вновь услышать пророческое Слово Божье. С этой целью предлагаются следующие семь этапов.

1. *Определите границы и смысл отдельного высказывания.* Как отмечают Фи и Стюарт, нужно учиться «мыслить пророчествами». Дело в том, что многие разделы пророческих книг состоят из ряда утверждений, произнесенных в разное время и в связи с разными обстоятельствами, но граница между ними не указана. (Fee and Stuart 1981:158-59). При этом читателю нелегко определить конец одного пророчества и начало следующего. Кроме того, нельзя точно выяснить, адресованы ли идущие подряд пророчества одной и той же аудитории или ситуации. Здесь мы вступаем на зыбкую почву догадок. В анализе подобных вопросов исследователю, разумеется, понадобится помощь. Хорошим подспорьем послужит ему авторитетный комментарий. Нельзя искажать значение ряда пророчеств, рассматривая их все вместе и ошибочно применяя контекст одного для толкования другого. В тех случаях, когда дается историческая обстановка, например, в Иеремии или Исаии, задача учащегося намного упрощается. Если же описание ее отсутствует и высказывания собраны все в одну кучу, задача гораздо сложнее. Песни рабов Божьих в Исаии 41–53 расположены в контексте ряда стихотворений (Ис 40–66) без исторических ссылок. Толкователь должен рассмотреть каждый стих отдельно, прежде чем объединять их в целые разделы (такие как 40–55; 56–66).

2. *Определите тип пророчества.* Как отмечалось выше, каждому поджанру свойственны свои особые языковые правила. Поэтому, приступая к толкованию пророчеств, важно сначала выяснить литературный жанр каждого из них. Понимание, что пророчество содержит образы «судебного разбирательства» или элементы «мудрости», не только обогащает его значение, но и позволяет читателю увидеть в нем определенную структуру или главные мысли в зависимости от типа высказывания. Это важно и для проповеди. Когда проповедники различают в пророчестве «судебное разбирательство» или «прения», они могут подобрать иллюстрации, которые одновременно разъясняют текст и делают его более выразительным и убедительным для собрания.

3. *Проанализируйте соотношение исторического и предсказательного.* Рамм предлагает три вопроса по содержанию отрывка (Ramm 1970:250): Он предсказательный или дидактический? (например, отрывок Зах 1.1-6 дидактический, а 7-21 — предсказательный). Он условный или безусловный? Он сбывшийся или несбывшийся? В последнем вопросе нужно проявить осторожность в силу таинственного характера пророчеств. В первом веке иудеи считали страдания народа исполнением пророчества Ис. 53, не сознавая, что оно было мессианским. Сегодня мы тоже можем трактовать пророчество узко, не понимая истинного смысла обетования. Чтобы избежать подобных ошибок, нужно провести подробную грамматико-историческую экзегезу отрывка. Прежде чем делать какие-либо выводы, нужно тщательно изучить предпосылки не только тезисов, но и более общих вопросов. Многие сегодня опрометчиво хватаются за футуристическое толкование отрывков, которые, однако, относились к современной автору обстановке.

4. *Определите наличие буквального или символического значения.* Сегодня не прекращаются споры между сторонниками «буквально-го» подхода к пророчеству и теми, кто занимает «символическую» позицию, отчасти ориентирующимися на учения диспенсационных и амилленаристских школ толкования. Хотя библейские символы будут рассмотрены в следующей главе, я все же скажу несколько слов по этому вопросу. Есть три возможных подхода к данному вопросу. Чисто буквальный подход, при котором каждый символ относится к конкретному человеку или конкретному времени. Между тем никто не избирает чисто буквальный подход, полагая, что в будущем

действительно появятся огнедышащие кони-чудовища с разноцветной броней и львиными головами (Отк 9.17). Большинство ученых делят события на буквальные и символические по своему усмотрению, часто без каких бы то ни было критериев для этого. В фильме «Далекий гром» (Distant Thunder) о периоде великой скорби, например, Зверь (Отк 13) предстал перед зрителями в образе солидного джентльмена в костюме-тройке, меж тем как саранча (Отк 9) имела свой обычный вид, но размеры ее не уступали реактивному самолету!

Второй, символический подход, усматривает в символах идеи, то есть вечные истины, свободные от преходящего или частного значения. Немногие избирают чисто духовный подход, изымая референт (объект ссылки) из всех пророческих отрывков с тем, чтобы они обозначали только духовные истины, а не события. Например, даже те, (R. T. France), кто толкует Мк 13.24 (приход Сына Человеческого) как разрушение Иерусалима, а не второе пришествие Христа, признают в основе пророчества событие. Только убежденный экзистенциалист будет видеть одно лишь духовное значение в основе подобных текстов.

Третий подход отыскивает «язык эквивалентов», выявляя аналогичную ситуацию, но не перегружая текст ни в буквальном, ни в символическом плане. Это наилучшее решение при изучении, например, ветхозаветных мессианских текстов. Они не были чисто символическими, так как действительно указывали на будущие события. Не были они и чисто буквальными, поскольку наряду с прямыми мессианскими пророчествами содержали и исторические ссылки. Такие отрывки, как пророчество о тридцати сребренниках (Иер 32.6-9 [Зах 11.12-13] в Мф 27.9-10), являются аналогичными, а не буквальными пророчествами. Данный подход выявляет предсказываемое будущее событие, например, в нашествии саранчи (Отк 9), но избегает излишней детализации текста (например, брони = танки).

5. *Проследите христологические эмфазы.* Многие (Vischer, Geisler) считают Ветхий Завет христоцентричным по своей сути. Без сомнения, весь канон в известном смысле указывал на Христа (Гал 3.19); но вместе с тем он относился ко времени описанных в нем событий. А чересчур ревностные христианские толкователи подчас отрицают подлинное каноническое значение пророчеств (впрочем, как и другой литературы Ветхого Завета), трактуя их в христологическом, а не в историческом смысле. На протяжении всей книги

я стараюсь доказать центральность «авторского исходного значения», той смысловой нагрузки, которую Бог вдохновил автора изложить. Применительно к пророчеству это означает, что толкователь обязан искать оригинальное значение отрывка.

Одни отрывки являются явно мессианскими (Мих 5.2 о рождении в Вифлееме; Мал 4.5 об Илии как предтече), другие — аналогичными (Ос 11.1 в Мф 2.15 о воззвании Иисуса «из Египта»; Иер 31.15 в Мф 2.17-18 об избииении младенцев). Но есть и пророчества, которые, не будучи мессианскими, сбылись в свое время еще в древности. Фи и Стюарт упоминают отрывок Ис 49.23 (цари, которые «лицем до земли будут кланяться тебе»), который иные толкуют как пророчество о волхвах в Мф 2 (Fee and Stuart 1981:163-64). Между тем из контекста ясно, что оно говорит о восстановлении Израиля после вавилонского плена. К тому же и цель, и стиль отрывка требуют истолковать его как преклонение языческих наций перед Яхве и его народом.

Хотя необходимо признать христологический смысл всего Писания в целом, отдельные отрывки следует толковать в таком ключе, только если это допустимо по контексту. Нельзя привносить в текст особый смысл, если его там нет. Прочие отрывки органически вплетены в общую канву событий, отображающих подготовку к приходу Христа, но сами по себе они не христоцентричны.

6. *Не подгоняйте текст под свою теологическую систему.* Как разъясняется на протяжении всей книги, теологическая система представляет собой важный и существенный компонент в арсенале герменевтических орудий. Без общей системы суждений читатель не смог бы разобраться ни в одном тексте, не говоря уже о столь сложном тексте, как пророческий отрывок. Но в то же время застывшая система порой вынуждает толкователя «подталкивать» текст в ложном направлении, и тем самым значительно усложняет поиск истины. В отношении пророчества и апокалиптики диспенсационалисты избирают буквальный подход, а недиспенсационалисты делают особый акцент на символическом.

Часто решение по тому или иному тексту принимается на догматических, а не экзегетических основаниях. Здесь нужен компромисс. При изучении исторического контекста и значения библейского отрывка следует прибегать к работам обеих школ. Это поможет найти

более согласованный подход, позволяющий тексту самому оспаривать априорную теорию и вести нас к правильному пониманию.

7. *Отыщите аналогичные ситуации в современной церкви.* Так как пророчество Ветхого Завета было дано культуре, давно канувшей в Лету, многие полагают, что оно не применимо ко дню сегодняшнему. Но это в корне неправильно. Кайзер отмечает отрывок 2 Пар 7.14, гласящий: «[Если] смирится народ Мой, который именуется именем Моим, и будут молиться, и взыщут лица Моего, и обратятся от худых путей своих: то Я услышу с неба, и прощу грехи их, и исцелю землю их» (Kaiser 1981:194-95). Выражение «именуется именем Моим» явно включает верующих язычников, и обетование применимо к сегодняшней церкви. Более того, внимательное изучение тем, затрагиваемых в пророчествах, доказывает их применимость в наше время. Необходимость придерживаться Божьего нового завета, грозные предостережения и спасительные обетования — все звучит для современных христиан тем же трубным гласом, каким оно раздавалось и для израильтян. Осуждение социальной несправедливости и аморальности так же актуально сегодня, как и в древности.

## ГЛАВА X

# АПОКАЛИПТИКА

**М**ногим апокалиптическая литература представляется одной из самых захватывающих и в то же время самых непостижимых разделов Писания. Изучая книгу пророка Даниила и Откровение, читатель мысленно переносится в сказочный мир мифов и чудовищ, схожий с фантастической панорамой из романов Толкиена. Нереальность символов и быстрая смена мистических эпизодов окончательно сбивают читателя с толку. В то же время текст изображает войну на небе и на земле, между добром и злом, между детьми Божьими и силами сатаны. Читатель колеблется между буквальным и символическим, не зная точно, как подходить к подобным работам. Но стоит нам, разгадать образы саранчи и демонических полчищ, многогогих козлов и ужасающих зверей, и мы признаем в апокалиптике увлекательное и глубокое средство представления теологической истины.

Подобно повествованию (шестая глава), апокалиптику можно найти в обоих заветах. В Ветхом Завете она представлена у Даниила и Захарии, а также в видениях Иезекииля (главы 37—39). Отнесем к ней, пожалуй, Исаию 24—27 и нашествие саранчи в книге Иоиля. Среди апокрифов и псевдоэпиграфии отметим 1 Еноха, 2 Еноха, 3 Еноха, Книгу Юбилеев, Успение Моисея, Вознесение Исаии, 2 Варуха, 3 Варуха, 4 Ездры, Псалмы Соломона, Завет Авраама, Апокалипсис Авраама, некоторые разделы Заветов двенадцати патриархов (Левия, Неффалима и, возможно, Иосифа), Жизнь Адама и Евы (Апокалипсис Моисея), Пастыря Ермы, Пророчества Сивиллы (Книги 3—5) и несколько кумранских свитков (такие как Свиток

войны 1QM, Ангельская литургия 4Q400-7, Завет Амрама 4Q542-8). Новозаветной апокалиптикой можно назвать рассуждение на горе Елеонской (Мк 13 и параллельные места); 1 Кор 15; 2 Фес 2; 2 Пет 3; Иуды и Отк. Этот материал охватывает временной период с седьмого века до н. э. по второй век н. э. Неканоническая литература помогает выбрать правильную позицию, и проверить себя при изучении канонического материала.

### Формальные черты и характеристики

Термин *апокалипсис* не употреблялся по отношению к этой категории литературы до его появления в книге Откровения (1.1). Только во втором столетии он стал общепринятым названием этого жанра. Само слово означало «открывать» или обнаруживать ранее сокрытые знания (см. Smith 1983:9-20) и, таким образом, как нельзя лучше подходило в качестве термина. Апокалиптике свойственно два аспекта: это одновременно жанр, или род, литературы и набор понятий, употребляемых в текстах, которые относятся к этому жанру<sup>11</sup>. Так, конкретные формальные черты стиля и содержания текстов и общие особенности менталитета, приведшие к написанию этих текстов, целесообразнее, на наш взгляд, рассмотреть отдельно.

Предварительное определение (в основу которого положены определения Роуланда (Rowland), Коллинза (Collins) и Ауни (Aune)) объединяет в себе эти черты и дает общее представление об апокалиптическом жанре:

Апокалиптика предполагает открытие и передачу небесных тайн через потустороннее существо прорицателю, преподносящему видения в повествовательной форме; видения переносят читателя в трансцендентную реальность, которая по значимости превосходит текущую ситуацию и побуждает читателя продолжать борьбу в испытаниях. Видения перевертывают обычный опыт, делая небесные тайны реальным миром и изображая нынешний кризис временной, иллюзорной ситуацией. Это достигается благодаря тому, что Бог преобразует этот мир для верных (см. Hanson 1983:25-26).

**1. Формальные черты.** Среди ученых ведутся жаркие споры по поводу формальных черт апокалиптического жанра. Сандерс подводит их итоги: (1) многие из этих черт (символы, циклы) встречаются так-

<sup>11</sup> Ауни (Aune 1986:86-87) предлагает три аспекта: форму, содержание и функцию. Все они, однако, больше относятся к жанровым или формальным чертам.

же в неапокалиптических работах; (2) многие из так называемых апокалипсисов не содержат большую часть этих черт; (3) многие перечни упускают другие элементы, широко распространенные в апокалиптических работах (Sanders 1983:447-59). Современные ученые преодолевают эту трудность двумя способами: во-первых, разграничивая понятия «жанра» (рассматривающего произведение как единое целое) и «формы» (рассматривающей небольшие части произведения); и, во-вторых, различая апокалиптицизм (социологическую обстановку в основе движения), апокалиптическую эсхатологию (лейтмотив этого движения) и апокалипсис (литературный жанр).

Среди этих способов особенно важно разграничение формы и жанра. Немногие из перечисленных работ являются полностью апокалиптическими. Большие разделы таких библейских работ, как книга Даниила и Захарии, пророческие. То же самое можно сказать и о межзаветной литературе, например, о 1 Еноха (главы 91—104 не пророческие) и Книге Юбилеев (в ней общее рассуждение переплетается с апокалиптикой). Откровение содержит послания к семи церквям (главы 2—3), написанные обычным эпистолярным стилем, и Лэдд называет ее «пророческо-апокалиптической» по своему характеру (Ladd 1957:192-200).

Без труда можно доказать, что существует почти столько же вариантов апокалиптического стиля, сколько и самих апокалиптических работ. Но это и не удивительно. Данная проблема отмечалась в рассмотрении практически всех жанров, и, как мы успели убедиться, это не самое большое препятствие в жанровых категориях (см. Osborne 1983). Поэтому я подробнее остановлюсь на «форме» и отмечу, что апокалиптический «жанр» основан на объединении формальных категорий в небольшие компоненты внутри большего целого. Понятия чистый жанр не существует, и попытки Сандерса и других ученых обосновать его обречены на неудачу<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Например, Сандерс отстаивает «сущностное» определение, отображающее «наиболее яркую черту еврейской апокалиптики», которой, на его взгляд, является «откровение, обещающее обращение и восстановление» (Sanders 1983:456-58). Остальные элементы, такие как трансцендентность и псевдонимность, по его мнению, также преобладают во всех типах литературы. Однако обетование о восстановлении — это также богооткровенная черта пророческой литературы. Это еще раз говорит о том, что чистого жанра не существует и распознать апокалиптику можно по совокупности характерных черт, а не по отдельным чертам, свойственным одному этому жанру.

а. *Передача в форме откровения* — пожалуй, наиболее типичная черта. В прошлом не раз отмечалось, что пророчество характеризуется прямым слушанием, а апокалиптика — передачей истин через видение или сон. Это в общем-то верно, но так происходит не во всех случаях. Отрывок Зах 1—6 представляет собой ряд видений, но 9—14 содержит серию пророчеств (см. также Ис 24—27; Иоил 1—2). Призывы Исаии (гл. 6) и Иезекииля (гл. 2) осуществлялись в форме видений и обнаруживали явно апокалиптические элементы (сравните с 1 Еноха 15), равно как и отрывок Ам 7 о нашествии саранчи (сравните с Иоил 1—2, без видения). Но при всем при том ситуация передачи откровения характерна почти для всех апокалиптических работ, включая межзаветные. Исключения составляют такие отрывки Нового Завета, как рассуждение на горе Елеонской (Мк 13 и параллельные места) и эпистолярный материал (2 Фес 2; 2 Пет 3), хотя их принадлежность к апокалиптике не доказана окончательно. Некоторые повествовательные отрывки обнаруживают апокалиптический стиль и тематику. Апокалипсис же, как таковой, состоит из видений (см. книгу Откровение).

Ошибочно также полагать, что апокалиптическая литература обладала вторичным авторитетом, так как пророки получали послание прямо от Бога, а авторы апокалипсисов имели только видения и, как правило, нуждались в ангеле-толкователе. Данное утверждение упускает из виду тот факт, что и видения, и ангелы посылались Богом и были частью сверхъестественной передачи божественной воли<sup>131</sup>. Словом, видение — это одна из главных особенностей, но само по себе оно не может указывать на апокалиптику.

б. *Посредничество ангелов* — это важный элемент передачи откровения. Получая видение с целой вереницей символов, автор, понятно, затрудняется истолковать его значение. Нередко ангел проводит для провидца «экскурсию», как, например, в Иез. 40 (размеры храма; сравните с Отк 11.1-2), Зах 1 (четыре рога), Апок. Авраама 10 (ангел Иавель возносит патриарха на небо) или Отк 17 (суд над великою блудницею). Чаще всего ангел истолковывает видение или

---

<sup>131</sup> Например, я не согласен с Моррисом (Morris 1971:35-36) в том, что пророк «стоял в совете Господа» (Иер 23:18), а автор апокалиптики — нет. Во многих видениях автор апокалиптики пребывает в присутствии Бога (как, например, в видении о престоле, Отк 4—5), и его положение в этом смысле практически не отличается от положения пророка.

сон, как в ночных видениях Захарии 1—6, видениях о четырех зверях и небольшом роге в Дан 7—8, разъяснении небесного Иерусалима в 4 Ездры 7 или видении о небесных мучениках в Отк 7.

Некоторые позднейшие иудейские труды (например, 1 Еноха, Книга Юбилеев и Заветы двенадцати патриархов) также упоминают о «небесных скрижалях», секретных книгах, переданных великим мужам прошлого — Еноху, Иакову или Моисею — и теперь раскрытых самому провидцу. На этих скрижалях записан божественный план для грядущих эпох. Он ориентирован на будущее и нацелен на подготовку верных к предстоящим событиям. Как указывает Рассел, божественные откровения даются через видения, посредство ангелов или на «небесных скрижалях» и оглашают долго сокрытые истины, касающиеся прошлого, настоящего и будущего для «последних дней» (Russell 1964:108-9). Это оглашение было доказательством приближения Конца<sup>141</sup>.

в. *Циклы рассуждений* показывают стилизованную литературную форму апокалиптики (см. Koch 1972:24). Если пророческие письма сначала были устными посланиями, то апокалиптика была литературой изначально. Автору давалось повеление «записывать» свои видения (сравните с Отк 1.19) и поэтому формальные элементы имели еще большее значение. С одной стороны, эта формальная категория объединяет в себе остальные черты, так как сама форма обычно представляет собой ряд диалогов в видениях между провидцем и ангелом-толкователем или Самим Богом. Часто произносится вступительная формула наподобие «И поднял я глаза мои и увидел» (Дан 7.1; 8.2; Зах 1.18; 2.1; 5.17), сменяющаяся рядом вопросов, задаваемых посредником (Зах 4.2; 5.2) или провидцем (Дан 7.16; Зах 1.19; 5.6; Отк 17.6). Кох очень живо описывает страх и смятение провидца: «Получатель вне себя; он падает наземь; его нервное возбуждение доходит порой до потери сознания» (Koch 1972:25; сравните с Дан 10.7-9; 2 Вар 21.26; 4 Ездр 5.14; Отк 1.17; 4.2). Затем Бог или ангел рассеивает страхи и объясняет те или иные явления.

---

<sup>141</sup> На основании этой категории Коллинз разбивает апокалиптические работы на два типа: те, которые включают «путешествия» в потусторонний мир, и те, которые их не включают (Collins 1979:12-13). В каждой из категорий Коллинз выделяет три подвида: те, которые содержат обзор истории и эсхатологического периода; те, которые не содержат такого обзора, но все же предсказывают открытый триумф Бога; и те, которые делают упор на личном, а не коллективном спасении.

Ученые часто недооценивают литературные средства и риторические приемы. Хотя каждая книга, как правило, имеет свою структуру, литературная передача ранее сокрытых истин, призванная убедить читателя в Божьем контроле над историей — типичная структура. Гартман отмечает, как важно анализировать частности в целом послании (Gartman 1983:333-67). Например, появление ангела-посредника имеет «иллокутивную» функцию (глубинное послание в основе поверхностной структуры), соединяя небеса и землю и делая передачу божественных реалий возможной. Кроме того, некоторое значение имеет последовательность видений. Они связаны друг с другом важными литературными приемами. Книга Откровения — это тщательно продуманная работа с четкой структурой, где каждый новый элемент все яснее раскрывает читателю главный апокалиптический тезис — Божий верховный контроль над историей.

г. *Этическое рассуждение* часто поясняет читателю цель видения. Не так давно ученые утверждали, что апокалиптика утратила сегодня свой интерес и страдает недостатком нравучительности и назидательности. Если пророки предостерегали и осуждали Израиль, то апокалиптика ободряла и поддерживала святых (Moggis 1972:58-61). Хотя такое разграничение в общем-то верно, и в апокалиптике действительно почти нет осуждения святых (но обратите внимание на Завет Вениамина 10.3; Отк 2—3), это утверждение все же не вполне обосновано.

В апокалиптике мы находим постоянные этические послания, хотя и более позитивные, призывающие народ Божий к верности и праведной жизни в свете этих видений (ср. Отк 16.15; 22.7). Чарльз даже называет апокалиптику «этической по своей сути» на том основании, что святые постоянно призывались к осознанию Бога и вере в Того, Кто есть вершитель настоящего и будущего (Charles 1913:2:16). Утверждение Чарльза явно преувеличено; Рассел более точно замечает, что «эсхатология, а не этика, была их всепоглощающим интересом», но эти два аспекта не разобщены и не являются взаимно исключаящими (Russell 1964:101). «Напротив, они понимали моральные запросы Бога ... Единой их целью было подчинение Богу и исполнение Его заповедей (ср. Дан 9.10е, 14 и т. д.)». Книга Откровения в целом особо подчеркивает потребность святых быть «побеждающими» (заметьте заключения всех семи посланий), а не «боязливými» (21.7-8).

д. *Эзотерическая символика* — самая яркая особенность апокалиптической литературы. Источник этих символов отличается от того, к которому прибегали пророки и другие библейские авторы. Последние брали свои символы и метафоры из эмпирического мира (например, саранча, кони, соль, светильники). Авторы апокалисисов тоже так поступали, но добавляли много символов из мира фантазии и мифов (например, многоголовые звери, драконы, саранча с хвостами, как у скорпионов). Но многие символы, взятые во времена самих авторов, быстро становились условными; животные, например, обозначали людей, знаки небесных тел — сверхъестественные явления, а числа — Божий контроль над историей.

Значение нумерологии особенно поразительно. Во всех апокалиптических трудах преобладают числа три, четыре, семь, десять, двенадцать и семьдесят. В книге Откровения, например, чаще всего встречается число семь и его кратные. Иные числа, кажется, совсем не поддаются пониманию, как, например, мистическое использование 666 в Отк 13.18 (обзор возможных значений см. Mounce 1977:263-65). Мы не узнаем точное значение этого символа, пока не попадем на небо, хотя древним читателям оно, вероятно, было хорошо известно. Лично я склонен думать, что 666 относится к Цезарю Нерону — буквы его имени на еврейском языке, если им присвоить численное значение, дают в сумме 666.

Богатство и разнообразие символов вызывают большую путаницу в толкованиях, о чем мы поговорим в следующем разделе. Бесспорно, многие из древних апокалиптических работ дают толкование. Но есть и такие, в которых оно отсутствует. Возьмем хотя бы книгу Откровения. Она содержит только одно ангельское истолкование (гл. 17). По мере того, как умножаются образы, усиливается и недоумение читателя. Моррис приводит хороший пример:

Так, в 1 Еноха мы читаем о звездах, падающих с неба и становящихся тельцами. Они совокупляются с коровами и порождают слонов, верблюдов и ослов (1 Ен 86.1-4). Далее мы узнаем о белом тельце, который стал человеком (1 Ен 89.1), и о тельцах, производших на свет таких разнообразных животных, как львы, тигры, волки, белки, грифы и другие (1 Ен 89.10) (Morris 1972:37).

В апокалиптике невозможно что-либо понять, не выяснив прежде происхождение и значение таких символов (см. дальнейшее обсуждение).

е. *Изложение истории* характерно для многих апокалиптических работ, в которых переплетается прошлое и будущее (например, Книга юбилеев). Некоторые из них сообщают подробности мировой истории, и особенно истории Израиля (Дан 2; 7–12; 1 Ен 85–90; 4 Езд 11–12; Апок. Авраама 27–28). По словам Роуланда (Rowland 1982:136–39), данная особенность отличает апокалиптические книги от пророчеств, редко упоминающих исторические факты (например, Иез 20 приводит их только для того, чтобы свести грехи Израиля в хронологическую канву). Цель этого приема — продемонстрировать божественный контроль над всей историей в интересах народа Божьего. Это может быть история прошлого (1 Ен 85–90) или ближайшего будущего (Дан 7–12); все вместе они показывают верховенство Бога. Ссылаясь на Божий контроль в прошлом, Израиль и церковь призываются доверять Ему и в настоящем. Тот самый Бог, Который был вершителем истории прошлого, вершит историю настоящего и будущего. Ничто не происходит без Божьего предвидения и согласия. Бог доказал это в прошлом и не раз докажет в будущем.

Это изложение часто предлагает свой способ времяисчисления. Книга юбилеев, например, подразделяет историю на «юбилеи» — временные периоды по сорок девять лет в каждом, перенося читателя от сотворения к Пасхе и исходу из Египта. Все это представлено в виде прямого Божьего откровения Моисею. Апокалипсис Недель в 1 Ен 91.12–17 и 93.1–10 делит историю на семь прошлых «недель», или периодов, и три будущих «недели», обнаруживая очевидное сходство с семьюдесятью «неделями»\* в Дан 9:24–27. В 1 Еноха седьмая неделя характеризуется отступничеством, меж тем как у Даниила «мерзостями» отмечена семидесятая седмица.

ж. *Псевдонимность*. Многие называют первой именно эту черту. Но это, конечно, неправильно, особенно если вспомнить предположение, что Книга пророка Даниила написана под псевдонимом во втором веке. Эта гипотеза, по меньшей мере, спорна и, на мой взгляд, весьма сомнительна<sup>[5]</sup>. Но, даже не касаясь Книги Даниила, не просто было бы доказать псевдонимность книг Иезекииля, Иоила и

\* В РСР — «семьдесят седмица». (Прим. переводчика).

[5] Роули даже утверждает, что Даниил был первым, кто употребил модель псевдонимности в апокалиптических работах (Rowley 1963:40–42). Но другие ученые с этим не согласны. О традиционном взгляде на авторство и дату написания книги Даниила см. Harrison 1969:1110–27.

Захарии. Кстати, некоторые упорно пытаются сделать это в отношении Книги Откровения. Но при всем при том псевдонимность, бесспорно, присуща межзаветным трудам. В древнем мире был обычай приписывать книги великим мудрецам и героям, подкрепляя тем самым авторитет текста. В Апокалипсисе Авраама, например, автор вспоминает подробности жизни патриарха, обрисовывая таким образом обстановку, в которой были получены видения. Ссылкой на деяния Еноха, Моисея, Ездры и Варуха удостоверяется авторство 1 Еноха, Успения Моисея, 4 Ездры, 2 и 3 Варуха соответственно.

Рассел объясняет это явление следующими факторами<sup>161</sup>: (1) В силу общей солидарности героев веры и народа выбор этих фигур показывал единство народа Божьего во все века. (2) идея «одновременности» означала, что все приверженцы традиции разделяли те же откровения от Бога и тот же духовный опыт, что и великие мужи прошлого. (3) «Имя» человека обуславливает его характер, и выбор имени в иудейском контексте связывал видение и автора с героями прошлого. Роуланд утверждает, что первые два понятия в последнее время оспариваются, и их нелегко доказать (Rowland 1982:65-66). Но вполне вероятно, что эти религиозные причины обуславливали данный выбор. Авторы хотели усилить воздействие своих видений, приписывая их великим мужам старины.

**2. Характеристики.** Сложнее описать те черты, которые характеризуют мировоззрение авторов апокалипсисов. Тем не менее, несколько аспектов отчетливо проглядывают в большинстве трудов.

а. *Пессимистический настрой по отношению к настоящему веку* можно назвать главной чертой. Большинство из тех, кто пытаются выделить *Sitz im Leben* (обстановку в жизни Израиля, давшую начало этому движению) полагают, что апокалиптика возникла в период глубокого кризиса и большой опасности для народа. Обстоятельства были столь безысходными, что, казалось, не было ни малейшей надежды в настоящем. Все, что оставалось детям Божиим, — это ожидать Божьего вмешательства в будущем. Лэдд называет это одним из основных различий между пророчеством и апокалиптикой (Ladd 1957:198-99). Пророк заявлял, что, если Израиль вернется к Богу, условие будет выполнено и пророчество об истреблении будет отменено.

<sup>161</sup> Расселл 1964:132-39; Чарльз полагает, что это явление имело место вследствие завершения канона (Russell 1914:38-46).

Автор апокалипсиса не мог дать такого оптимистического прогноза. Он мог только утешить читателя обещанием, что Бог в будущем приведет к концу современную историю и восстановит в правах Свой народ. Можно с уверенностью сказать, что авторы имели здравый взгляд на порочность человечества. Они справедливо отвергали ложно оптимистическое понятие о социальном прогрессе и возлагали свое упование не на человека, а на Бога. Моррис называет это «подрывом оснований», так как все израильское мировоззрение было перевернуто с ног на голову (Morris 1972:41-43). Картина мира утратила свою упорядоченность, так как иудаизм претерпевал бедствия не только извне, но и бедствия изнутри — растущий секуляризм и проникновение в культуру вавилонских, персидских и, позднее, эллинистических ценностей. Только Бог мог привести этот хаос в порядок.

б. *Обетование о спасении и восстановлении* — другая сторона той же монеты. Сандерс считает эту сторону столь важной, что называет ее единственной существенной особенностью движения<sup>71</sup>. Хотя утверждение Сандерса и преувеличенно, нельзя отрицать центральность данной черты. Во всех видениях Книги пророка Даниила и Откровения ведущей темой является восстановление. В Отк 6.9-11 и 8.3-5 в ответ на молитвы святых о восстановлении Бог изливает Свой гнев и посылает видение о книге, кульминацией которого становится слава и радость мучеников за Христа. Эта кульминация предугадывается на протяжении всей книги благодаря близкому соседству отрывков о гневе (главы 6; 8—9; 15—16) и славе (главы 1; 4—5; 7; 10; 19).

в. *Понятие о трансцендентной реальности*, утверждающее Божье присутствие и Божий контроль — еще один важный принцип. Коллинз считает его главной отличительной особенностью (Collins 1979:9-11). Он отмечает два трансцендентных элемента: посредничество небесных существ в откровении; и трансцендентную передачу с временной осью (грядущее эсхатологическое спасение) и пространственной осью (новый порядок, который Бог установит на земле). Эта божественная трансцендентность проявляется в будущей эсхатологии апокалипсисов. На самом деле подчеркивается не столько

---

<sup>71</sup> Sanders 1983:456; Сандерс перечисляет отрывки, в которых встречаются выражения об обращении и восстановлении: Дан 7—12; 1 Ен 83—90; 91—104; Юбил 23; 4 Езд 11-12 и так далее (С. 456-57).

безнадежность настоящего, сколько исполненное надежд будущее. Хотя может показаться, будто Бог безучастен в настоящем, автор апокалиптики утверждает, что это только иллюзия. В действительности Бог все так же управляет историей и завершит ее в свое время.

Этот катаклизм произойдет в истории, и все человечество будет его свидетелем. Разные авторы дают различное его описание, и только с приходом Христа их мнения приняли более определенную форму. Одни отстаивали установление мессианского царства на земле, другие — потустороннее бытие. На какое-то время умами завладела доктрина о двух Мессиях, позднее сведшаяся к единому Мессии<sup>81</sup>. Многих больше заботил мессианский век, чем Сам Мессия (личность Мессии отсутствует в Товите, 1 и 2 Маккавейской, Мудрости Соломона, Мудрости Иисуса, сына Сирахова, Книге Юбилеев, Успении Моисея и 2 Еноха). Но все единодушно подчеркивают вмешательство Божье в форме глобальных катастроф (например, печати, трубы и чаши в Отк 6; 8—9; 16). Этот триумф будет абсолютным, очевидным для всех, и восстановит верных. Зло будет навеки упразднено, и воцарится праведность. Гартман обрисовывает пятисоставную структуру апокалиптических ожиданий: (1) глобальные катастрофы, полагающие конец греху и беззаконию; (2) вмешательство Бога или мессианской личности; (3) суд, связанный с восстановлением; (4) наказание нечестивых и (5) спасение верных (Hartman 1966:28-49).

г. *Детерминизм* был представлен понятием, что Бог полностью управляет всей историей. Доминирующую позицию занимала концепция предопределения, сводящаяся к тому, что Бог предназначал будущую судьбу этого мира. Поэтому апокалиптику можно назвать «откровением» этой будущей истории, предопределенной Богом. Для горсти гонимых верующих среди иудаизма и церкви эта весть хранила в себе огромное утешение. В настоящем они видели только правление и триумф нечестивых. Весть, что это было лишь на время, и что будущий триумф Бога и Его народа обеспечен, имела громадное значение.

---

<sup>81</sup> См. Russell 1964:308-23. Доктрина о двух Мессиях весьма сомнительна. Роуланд принимает ее (Rowland 1982:263), но Хиггинс сомневается, что такое убеждение имело место (Higgins 1966-67:211-39). Более сбалансированный подход представлен у Лонгекера (Longenecker 1970:63-66). Он утверждает, что такого взгляда придерживались на ранних этапах в Кумране, но к первому столетию земной Мессия стал единственным исполнителем Мессианского поручения.

д. *Видоизмененный дуализм* отображен в доктрине о двух эпохах — сем веке и веке грядущем. Сей век характеризуется противоборством Бога и Сатаны, праведных и нечестивых. Между этими противоборствующими силами идет непрерывная война. Век грядущий ознаменуется полной победой Бога и установлением нового порядка. Бедные и неимущие в настоящем миропорядке будут вознесены и воссядут рядом с Богом, став по виду, как ангелы или звезды небесные (Дан 12:3; 1 Ен 50:1).

### Толкование символов

Библейская символика — это особый вид метафор (см. С. 168-71, фигуры сравнения), а, значит, и часть полисемии семантической области. Задача толкователя состоит в том, чтобы определить переносное значение символа в широком контексте. Это означает, что подлинный смысл этого символа невозможно найти в нынешней обстановке, так как он обусловлен употреблением в древнем окружении. Данный принцип имеет огромную важность в свете неверной трактовки библейских символов во многих современных кругах.

Но это не означает, что пророчество и апокалиптику не следует применять к нынешней обстановке или что не стоит проследживать их «исполнение». Речь идет о том, что толкователь должен сначала выяснять «авторское исходное значение» в оригинальном контексте, и только потом пытаться применить пророчество к нашему времени. Не следует искать значение числа «666» (Отк 13.18) в системе кредитных карточек, например, или в именах наших современников. Его нужно изучать в контексте первого столетия (см. Моупсе 1977:263-65). В то же время эзотерические символы призваны отвлечь читателя от самих событий и обратить его внимание на теологическое значение.

Иными словами, читатель должен видеть руку Божью в будущем, но не обязан знать точную последовательность событий — то есть ему не дано описание того, что будет на самом деле происходить. Словом, Писание содержит не план нынешних событий, а скорее теологические указания, открывающие нам в общих чертах, что Бог намерен привести историю к концу. Символы являются буквальными в том смысле, что они указывают на будущие события, но они не настолько буквальны, чтобы в точности открыть нам, как Бог намерен осуществить свою цель.

По утверждению Рамма, символы имеют два элемента: мысленную и концептуальную идею и представляющий ее образ (Ramm 1970:233). Проблему создает культурный барьер; и символ, и воплощенная в нем идея берут свое начало в древнем мире и библейских реалиях тех времен. Символы — это реальные объекты (кипящий горшок, козел или овен, колесница), часто предстающие в неожиданных сочетаниях (лев с орлиными крыльями, Дан 7; зверь с десятью рогами и семью головами, Отк 13). Этот прием позволяет убедительно донести духовную истину. В тех случаях, когда символы объясняются, как в Зах 6 (колесницы, запряженные рыжими, вороны, белыми и пегими конями, — это небесные духи, ведущие надзор за четырьмя концами земли), их значение самоочевидно. Если же объяснения не дано, читатель зачастую привносит в символы излишне конкретное значение, так как толкует их на основании нынешнего культурного значения.

Выделяют шесть типов символов (см. Mickelsen 1963:266-78; Ramm 1970:235-38; Sterrett 1974:104-5):

- (1) внешние сверхъестественные символы (горящий куст, столп облачный и огненный, вознесение);
- (2) видения (маслины в Зах. 4, полотно с разными животными в Деян. 10, видения книги Откровения);
- (3) материальные символы (кровь = жизнь, херувимы на крышке ковчега откровения = святость Божья, виноградная лоза и ветви = Божья подкрепляющая сила);
- (4) символические числа (семь и двенадцать в книге Откровения), имена (дети Исаии в 7.3; 8.3), цвета (четыре коня в Зах 6 и Отк 6), металлы (иерархический список от золота до глины в Дан 2) и драгоценные камни (двенадцать камней, положенные в основание стен Нового Иерусалима, Отк 21);
- (5) символические действия (Иезекиил и Иоанн съедают свиток в Иез 2 и Отк 10; Агав связывает себя в Деян 21)
- (6) символические обряды (иудейский праздник урожая или исхода, обрезание как знак завета, евхаристия как празднование жертвенной смерти Иисуса).

Пытаясь разгадать реалию, воплощенную в символе, читатель должен, прежде всего, выяснять библейские истоки этого символа, а

затем применять полученные знания в толковании позднейших ссылок. Например, четыре зверя в Дан 7 означают мировые империи и их лидеров. Употребление образов зверей в Отк 13 опирается на их употребление в Дан 7 и должно быть истолковано соответственно. Точно не установлено, обозначает зверь из моря в Отк 13 человека (антихриста) или мировую империю. Учитывая, что и то и другое значение присутствует во 2 Фес 2 и в Даниила, пожалуй, не стоит проводить такое разграничение: обе версии правильны. Истоки символа становятся ключом к раскрытию его значения.

Нужно помнить один нюанс: прошлое употребление символа указывает на его значение, но не является определяющим само по себе. Значение символов редко становилось абсолютно фиксированным или формализованным. Поэтому нужно тщательно проверять семантическое поле ассоциативных значений термина (см. С. 139-44), отмечая как сходства, так и различия во всех случаях употребления. Например, лев может обозначать Иуду, Христа или сатану в различных контекстах. В одних случаях упор делается на свирепости и хищнической природе льва (1 Пет 5.8 — обозначает сатану); в других — подчеркивается его величественная натура (Отк 5.5). В последнем случае лев отождествляется с «Агнцем закланным» (5.6). Как вы видите, многообразие значений просто поразительно. Природные свойства тоже часто служат ключом к толкованию. Например, свойства соли, применяемой в качестве консерванта или приправы (Мк 9.50).

Если в отрывке дано толкование символа, оно играет важную роль во многих отношениях. Символ не только утрачивает свою таинственность и становится знакомым объектом, он также служит пробным камнем, выявляющим смысл других символов в узком контексте и в остальной части книги. Мы получаем важный ключ к постижению замысла Божьего в видении, помогающий проследить развитие видений во всех случаях, так как они опираются на уже известный отрывок и в то же время детализируют его. Фи и Стюарт приводят шесть истолкованных образов в книге Откровения (Fee and Stuart 1981:210):

- (а) Подобный Сыну Человеческому = Христос (1.17-18);
- (б) семь золотых светильников = семь церквей (1.20);
- (в) семь звезд = семь ангелов церквей (1.20);

- (г) дракон = сатана (12.9);
- (д) семь голов = семь холмов, на которых восседает блудница (17.9; но что означают семь холмов? Иерусалим или Рим?);
- (е) блудница = великий город (17.18, вероятно, Рим, построенный на семи холмах).

Эти истолкованные отрывки служат ключами к пониманию остальных символов в видениях.

Более того, так как иудейская и христианская апокалиптика существовала не в вакууме, нужно отметить употребление символов из других культур, таких как персидская или эллинистическая. Эллинистические истоки символов в книге Откровения долгое время полностью игнорировались. Но ведь читатели были выходцами как из иудейских, так и из греческих кругов, и Бог избирал символы соответственно. Жена, дракон и младенец в Отк 12 — это персонажи, если можно так сказать, «международного мифа» (в позитивном смысле). Он имеет близкие параллели во всех древних религиях (вспомните Исиду и Осириса, Мардука, Аполлона). Эти символы вполне понятны всем культурам. Конечно, иудейские истоки символов преобладают, но они вовсе не исключают эллинизм. Аунн, к примеру, весьма убедительно доказывает наличие элементов кесарева суда в сцене с престолом из Отк 4–5 (Aune 1983:5-26). Эта сцена, сопоставляемая с центральной проблемой культа империи в Отк 2–3, открывает, Кто есть подлинный царь и владыка, и создает основу для употребления римской образной системы в остальной части книги (прим. переводчика. В правление Августа в римских провинциях был введен культ империи — поклонение Риму как государству. Во многих местах народ поклонялся самому императору как *Dominus et Deus* — Господу и Богу, хотя он не требовал такого поклонения).

И, наконец, изучите поверхностную структуру и на основании семотаксиса (см. С. 134) определите, какое из возможных значений, выявленных в процессе диахронического (прошлое употребление, например, в Писании) и синхронического (нынешняя семантическая область) анализа символа наиболее соответствует узкому контексту. Ключом к пониманию в данном случае послужит теологический смысл всего отрывка.

Рассмотрим в качестве примера двенадцать оснований из драгоценных камней (Отк 21.19-20). За долгую историю было предложено

много толкований. В первые столетия сложился обычай толковать камни аллегорически, например, как двенадцать колен или двенадцать апостолов. Но это всего лишь одна из множества версий, и при этом чересчур субъективная, чтобы быть достоверной. Список в Откровении повторяет список камней на наперснике первосвященника в Исх 28.17-20. Те же камни мы находим на одежде царя Тирского в Иез 28.13. Филон Александрийский и Иосиф Флавий считали, что драгоценные камни первосвященника символизировали двенадцать знаков зодиака. И, исходя из этого, Чарльз выдвинул теорию, что список в Откровении называет двенадцать созвездий, то есть путь Солнца по зодиаку, в обратном порядке (Charles 1920:2:165-69). Но данный взгляд слишком противоречив и поэтому сомнителен. Более вероятно, что камни не стоит рассматривать по отдельности, так как они призваны наводить на мысль о наперснике первосвященника и величии Нового Иерусалима. Хотя они, может быть, имеют и более конкретное значение, оснований для него у нас, увы, нет. Поэтому нам придется довольствоваться таким общим толкованием.

### Герменевтические принципы

1. *Определите род литературы.* Мы уже отмечали различия между апокалиптикой и пророчеством. Дело в том, что среди канонических книг нет ни одной чисто апокалиптической. Лишь немногие неканонические книги можно назвать полностью апокалиптическими. Лэдд предложил ввести категорию «пророческо-апокалиптическая», по его мнению, точнее определяющую библейскую литературу (Ladd 1957). Во многих категориях (таких как пессимизм/оптимизм; простой и ясный язык/таинственная символика; пророческая личность/псевдонимность; отсутствие точного указания времени/деление времени на периоды) библейские книги разнородны по своему составу, и многие их отрывки ближе к пророческим. Толкователь должен помнить об этих категориях и тщательно прорабатывать частности внутри большего целого. Например, главы Зах 1–6 главным образом апокалиптические, а 7–14 — преимущественно пророческие. Книга Даниила — это явное смешение двух жанров. Фи и Стюарт утверждают, что книга Откровения представляет собой смесь апокалиптической, пророческой и эпистолярной форм (Fee and Stuart 1983:206-9). Иоанн не просто ожидает наступления эсхатона, он проявляет большой интерес к нынешнему веку, главным образом потому, что

настоящее — это Век Духа (см. 1.10-11), и потому, что книга сочетает апокалиптическую форму с пророческой перспективой (см. 1.3; 19.10; 22.18-19). Откровение относится не только к современной Иоанну церкви, но и к церкви в любую эпоху. Кроме того, Иоанн употребляет эпистолярную форму (см. ниже; см. 1.4-7; 22.21), обращаясь к своим читателям в обычной для того времени «я-ты» манере. Это еще больше убеждает в том, что многие видения в значительной мере затрагивают обстановку церкви во дни Иоанна и сочетают в себе настоящее и будущее.

2. *Проанализируйте смысловое развитие отрывка.* Если первый пункт касается формальных черт книги, этот больше связан с выше-рассмотренной характеристикой. Толкователь должен изучить основные аспекты книги и в особенности структуру, в которую они организованы. Например, Иез 38–39 (Гог и Магог) имеет привычную структуру (о которой говорил Гартман (Hartman 1966:28-49), сводящую грехи нечестивых в хронологическую канву, за которой следует описание глобальной катастрофы (38.19-20, 22). Она являет собой суд над нечестивыми (38.23; 39.7, 21-23), производит полное разрушение (39.9-20) и тем самым возвеличивает святое имя Божье (39.7, 22). Далее Бог демонстрирует беззакония Израиля (39.23-24) и восстанавливает остаток (39.25-29). Отрывок обнаруживает явный детерминизм, а отсутствие послания о покаянии говорит о дуализме. В видении прослеживается переход от наказания Израиля за его грехи к восстановлению народа после вавилонского плена (39.25-29).

3. *Определите структуру отрывка или книги.* Нет такого видения или хотя бы небольшой детали, которые бы функционировали сами по себе. Ученые критики обычно называют апокалиптические книги композитами, то есть собраниями отдельных видений (Кох даже считает это формальной чертой). У меня есть два возражения на этот счет. Во-первых, нет никаких доказательств, что апокалиптические книги являются композитами. Как уже отмечалось, апокалиптика изначально имела не устную, а литературную форму. Если это так, то видения никогда не должны были быть самостоятельными элементами. Они давались как части большего целого. Лично я сомневаюсь в точности и действительности этой гипотезы. Во-вторых, канонический порядок по-прежнему играет решающую роль. Даже если допустить вмешательство позднейших редакторов или собрание материала из разных источников (против чего я категорически воз-

ражаю), большинство бы согласилось, что структурное развитие книг по-прежнему очень важно. Чайлдс, например, допускает композитный характер книги пророка Захарии и согласен с мнением, что все видения касаются совершенно разных исторических обстоятельств (Childs 1979:474-76). Но при этом он утверждает, что окончательная организация книги дает важные теологические намеки о значении книги.

Мы не станем сейчас обсуждать столь важные вопросы. Скажем лишь, что замечание Чайлдса об окончательной канонической обработке совпадает с нынешней тенденцией к литературной экзегезе, а не к историко-критическому реструктурированию, и по сути дела правильно. Видения Зах 1–6 дают эсхатологическую интерпретацию возвращения из вавилонского плена (539 г. до н. э, за двадцать лет до видений Захарии) и указывают на окончательное избавление при эсхатоне. Этот отрывок имеет связную теологическую структуру с взаимозависимыми элементами. Темы глав 9–14 (суд и восстановление), хотя и отличны по форме, развивают и поясняют предыдущие главы.

4. *Определите функцию и значение символов.* Выяснив общую смысловую нагрузку целого, следует провести экзегезу частей. Фи и Стюарт особо отмечают необходимость экзегезы при изучении книги Откровения, главным образом потому, что при толковании апокалиптической литературы часто не принимают в расчет исторические факторы (Fee and Stuart 1981:209-11). В связи с преобладанием предсказательных элементов читатель склонен забывать об оригинальной обстановке и обращать внимание только на футуристическое исполнение (главным образом в разрезе нынешнего века). Но в любом случае авторское изначальное значение должно стоять на первом месте, так как оно указывает на срок исполнения.

Так как мы уже обсудили герменевтические принципы в отношении символов, ограничимся лишь общим обзором. Прежде всего, нужно выяснить, дано ли истолкование символа в узком контексте или в другом месте той же книги. Если да, то оно поможет определить значение символов, не имеющих прямого истолкования. Следующий шаг — анализ синхронических (употребление символа в литературе того же периода) и диахронических (употребление символа в прошлом) параллелей. Особую важность будет иметь прямая ссылка на более древний текст (например, употребление отрывков из Иезекииля и Даниила в книге Откровения). Они значительно облег-

чают понимание значения символов, хотя окончательным арбитром по-прежнему остается узкий контекст.

5. *Выделяя теологический и предсказательный аспекты, проявляйте умеренность.* Это не означает, что для современной автору обстановки футуристическое пророчество не так важно, как теологическое послание. Дело в том, что «будущее» в апокалиптических книгах было не самоцелью, а средством достижения важной цели, а именно, средством утешения и ободрения святых. На мой взгляд, одной из причин употребления таинственных символов было стремление удержать читателя от преувеличения роли будущего исполнения. Очевидно, что в послании книги оно не занимало главного места. Автор желал обратить внимание читателя на Бога, а не просто на будущие события. Поэтому сами предсказываемые события были завуалированы символами, и читатель был вынужден обращаться к Богу, Который приведет их в исполнение.

Для сегодняшней церкви этот принцип так же важен, как и для иудаизма и церкви минувших лет. Мы часто забываем, сколь ошибочно Израиль толковал пророчества о Первом Пришествии. У нас не больше предпосылок для толкования пророчеств о Втором Пришествии. Нужно помнить, что церковь во всякую эпоху на протяжении всей истории верила, что Христос возвратится в ее поколение. Поэтому нужно подчеркнуть теологическое значение апокалиптики и проявлять умеренность, отстаивая толкования об исполнении в наши дни (например, о восстановлении Израиля как нации). И самое главное. Мы не вправе преподносить такие пророчества как абсолютную истину, иначе, если они не сбудутся, доверие людей будет потеряно и церковь окажется в глупом положении. Так уже случилось с теми, кто слишком доверился памфлету, сулившему возвращение Господа в 1988 году.

Эти принципы нужно реализовывать и в проповедовании. Апокалиптика содержит сильное теологическое послание, рассчитанное в первую очередь на древних последователей Божьих и разрешение их трудностей. Это послание актуально и весьма значительно для святых в наши дни. Учитывая рост безработицы, небывалые размеры гонений во всем мире, полную неопределенность будущности экономики и экологии, апокалиптические истины необходимы сегодня, как никогда. Представив книгу Откровения в виде тезисов, можно судить о том, в какой мере эта историческая обстановка совпадает с сегодняшней.

Основные ее положения предельно ясны: церковь и государство находятся на пути столкновения; первая победа, как покажется, будет за государством. И Бог предупреждает церковь, что впереди ее ждут страдания и смерть; более того, положение ее гораздо ухудшится, прежде чем наступит облегчение (6.9-11). Он сильно обеспокоен тем, чтобы она не отступила во время тюремных пыток (14.11-12; 21.7-8). Но это пророческое слово звучит и в ободрение; ведь всем управляет Бог. Христос держит ключи истории, Он же хранит церкви в Своих руках (1.17-20). Поэтому церковь побеждает даже ценою смерти (12.11). Бог в итоге изольет Свой гнев на виновников этих страданий и смерти и дарует вечный покой тем, кто останется верным (Fee and Stuart 1981:212).

Даже эти отрывки прежде всего нацелены на применение будущего к настоящему. Например, зверь и его силы (антихрист будущего) символизировали также Рим и противников церкви (многих антихристов) во дни Иоанна. Печати, трубы и чаши — это грядущие излияния гнева, но они напоминают неверующему о неизбежности Божьего суда, а верующему — о будущем Божьем оправдании.

И самое главное, заметьте согласованность настоящего и будущего во всей библейской апокалиптике. В ней явственно ощущается то самое «сжатие времени», о котором шла речь в предыдущей главе. В Новом Завете оно связано с напряженностью, нагнетаемой близостью «уже» и «еще не» в эсхатологии Иисуса и ранней церкви. Пророчества о том, что «еще не» тесно связаны с тем, что «уже». Порой даже кажется, они относятся к одному и тому же времени. Поэтому нужно избегать догматических заявлений и стараться рассматривать свое настоящее в свете несомненного Божьего контроля над историей и будущего оправдания Его верных последователей и наказания нечестивых.

### **Экскурс: Истоки апокалиптики**

Многие полагают, что апокалиптика зародилась в Маккавейский период как выражение протеста хасидов против гонений, засилья и религиозной политики Селевкидов и Антиоха Епифана в том числе (Rowley 1963:21-24; Russell 1978:2). Книги Иезекииля, Захарии и другие ранние работы считаются пророческими предвестниками, а не апокалиптическими книгами (см. обзор Nickelsburg 1983:641-46). Конечно, это утверждение справедливо по отношению к Ис 24—27 и,

пожалуй, книги Иоилия. Хотя этот отрывок из Исаии содержит положения иудейской эсхатологии (разрушение земли, великие знамения, небесная трапеза, левиафан, дракон), многие черты апокалиптики в нем отсутствуют (видение, отрицание настоящего в пользу будущего, дуализм). Отрывок Иоилия 1—2 о нашествии саранчи имеет символы, но образов в нем не так уж много, и он представляет собой скорее пророческий призыв к народу вновь обратиться к Яхве.

Но более детальный анализ этих книг обнаруживает в них явные признаки апокалиптики. Хэнсон (Hanson 1971:463-68) находит состояние отчаяния в настоящем и прямое вмешательство Бога в нескольких пророчествах Ис 39—66 (например, в главах 40; 43; 51). «Эта взаимосвязь первобытного прошлого и исторического будущего ... придает огромное значение будущему событию» (С. 465)<sup>191</sup>. Это утверждение еще более справедливо в отношении книг Иезекииля и Захарии. Роуланд (Rowland 1982:199-200) отмечает литературное построение отрывка Иез. 40. Видение в нем сменяется толкованием, что соответствует типичной апокалиптической модели (сравните с Дан 8—10; Отк 17). Захария упоминает об ангеле-толкователе (1.19; 3.1; 4.2). Употребление таинственных символов в снах-видениях и темы видений доказывают принадлежность этих книг к апокалиптическому жанру.

Кроме того, апокалиптическая литература появилась на древнем Ближнем Востоке еще до начала пророческого периода. Бергман в своей прекрасной статье о египетской апокалиптике (Bergman 1983:51-60) обсуждает египетский детерминизм и понятие о циклическом характере вечности, что, по мнению некоторых ученых, полностью исключает существование в Египте апокалиптической традиции. Бергман утверждает, что это лишь одна из множества религиозных традиций в Египте. К тому же египтяне интересовались будущим и движением небесных светил\*. В одной книге Ринггрен (Ringgren

---

<sup>191</sup> Более детально разработанный тезис Хэнсона более сомнителен. Он утверждает, что имеет место развитие от «Второисаии» (главы 40—55) к «Третьеисаии» (главы 56—66); во второй работе группа визионеров, борющаяся с группировкой священников за религиозное возрождение, оставляет всякую надежду на перемены в нынешнем историческом процессе и возлагает все свои упования на судьбоносное видение о прямом Божьем вмешательстве в будущем. Однако экзегетическое доказательство такой гипотезы весьма неубедительно, и мне не удалось обнаружить таких резких перемен в тексте.

\* Египетские жрецы считали планеты символами своих богов и вели тщательную запись их движений — прим. переводчика.

1983:379-86), Виденгрэн (Widengren 1983:77-156) и Халтгард (Hultgard 1983:387-411) рассматривают основные направления апокалиптической мысли в Аккаде и Персии по порядку. Аккад являет собой раннюю стадию развития апокалиптических идей, но иранские тексты, повествующие о роли Заратустры как посреднике апокалиптики, несмотря на сложности в датировке, показывают развитый образ мыслей в ранний период. Исходя из божественных имен, С. Гартман (Hartman 1983:71-73) заключает, что основные иранские традиции восходят к шестому столетию до н. э. и что иранский дуализм, а также идеи о предначальной мудрости и эсхатологическом искупителе были хорошо знакомы иудейским мыслителям. Словом, в период пророков наблюдалось много параллелей между этими двумя религиями. Конечно, допущение прямого влияния субъективно, так как его трудно проследить. Вместо этого я бы сказал, что некоторое свидетельствует об апокалиптике как о позднем образовании, но есть все основания утверждать, что она дала начало параллели с идеями Ирана и Ближнего Востока главным образом в пророческую эру с восьмого по шестой века до н. э.

Между тем пророчество не было единственным фактором, повлиявшим на апокалиптическую мысль. Мы уже упоминали о связи между мудростью и апокалиптикой. Фон Рад даже утверждает, что мудрость была первоисточником апокалиптической мысли, так как оба движения порождены стремлением к обретению познания и человеческого опыта в этом мире (Rad 1972:280-81). Но, несмотря на неоспоримую связь, существенные различия между двумя традициями (например, отсутствие эсхатологической направленности и эзотерической символики в мудрой мысли) не позволяют постулировать прямое влияние (см. Rowland 1982:203-8).

Конечно, невозможно вычленил какую-либо *Sitz im Leben* (жизненную ситуацию Израиля), давшую начало апокалиптике. Более вероятным представляется, что в силу тягостей и гнета вавилонского плена Бог добавил к Своим прямым посланиям через пророков ряд видений, удостоверяющих Его полный контроль над будущим и призывающих израильский остаток верить, что Его прямое вмешательство в ход исторических событий есть единственное разрешение ситуации. Видение и символ стали наилучшими способами провозглашения этих истин, и от Исаии до Иезекииля, Даниила и Захарии получали все большее распространение в божественных откровениях.

Ясно одно: возникновение апокалиптики не было обусловлено одними социальными факторами. Нужно признать ее первопричиной замысел Божий. Естественно, эти два начала не являются взаимно исключаящими. Бог избрал способ, который лучше всего отвечал историческому моменту, чтобы передать Свою волю.

Второе, более зрелое апокалиптическое движение, имело место во втором веке до н. э. В послемаккавейский период оно было связано с хасидами (религиозной группировкой, впоследствии давшей начало фарисеям и ессеям). Нужно отметить связи с обеими группировками, хотя вторая внесла в это движение больший вклад. Моррис справедливо замечает, что, хотя некоторые апокалиптические идеи прослеживались в фарисействе (воскресение, жизнь после смерти), в целом второе движение было негативно настроено против таких «фанатичных» религиозных подходов (Morris 1972:14-16). Можно допустить связь между ними на раннем этапе, но в целом эти две группы держались разных направлений. Апокалиптика не была политическим движением или группировкой, как фарисеи и саддукеи. Подобно мудрости, она представляла собой образ мыслей, систему взглядов на жизнь. Сначала она была способом, избранным Богом для передачи откровения, а позднее стала мировоззрением, которое проникло в различные иудейские секты и в разные периоды проявлялось во всех них (за исключением саддукеев). И что важнее всего, оно послужило связующим звеном между иудаизмом и христианством, гораздо более явным, чем любая из группировок.

## ГЛАВА XI

### ПРИТЧА

**П**ритчи наряду с апокалиптикой относятся к тем разделам Писания, которые всегда были объектом наибольшего интереса ученых и наибольшего числа неверных толкований. Это и понятно. Ведь эти две формы являются в одно и то же время самыми динамичными и, увы, самыми трудными для понимания библейскими жанрами.

Притча — это, если можно так сказать, универсальное средство передачи Божьих истин, так как она проводит сравнения или основана на сюжетах из каждодневной жизни. Между тем сами сюжеты могут иметь много значений, и современному читателю толковать их так же трудно, как и древним слушателям.

Сам Иисус указал действующий в них принцип: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а прочим в притчах, так-что они видя не видят и слыша не разумеют» (Лк 8.10). Мэри Энн Толберт справедливо отмечает: «Судя по разнобою во мнениях и непрерывным спорам, которыми отмечено изучение притчей Иисуса ... большинство современных толкователей, как видно, подпадают под категорию «прочих» (Tolbert 1979:13). Ученики с большим трудом постигали притчи, а нам сегодня это еще труднее. Если бы кому-то довелось прочесть ряд работ по притчам или слышать выбранный наугад ряд проповедей, многообразие толкований просто поразило бы его. Может ли вообще идти речь об «авторском исходном значении» ввиду такого хаоса? И кого мы назовем автором, Иисуса или евангелиста? Это только два из множества вопросов, стоящих на пути к пониманию жанра притчи.

## Значение и применение притчей

Важность притчей не вызывает сомнений, если мы сознаем, что треть учений Иисуса в синоптических Евангелиях изложена в иноказательной форме. Выражаясь современным языком, притча — это «земной рассказ с небесным значением». Но что она представляла собой в древнем мире? Еврейский термин *māšāl*, обозначающий притчу, также употребляется для понятий «поговорка» (то есть ветхозаветная притча) или «загадка» и включает в себе идею сравнения. Провербиальная форма, как мы знаем, действительно во многих случаях построена по принципу сравнения. Вспомним хотя бы Прит 18.11: «Имение богатого — крепкий город его, и как высокая ограда в его воображении».

Как отмечает Пайскер, слово *māšāl*, общепринятый термин, обозначавший притчу, со временем стало специальным термином, употреблявшимся для понятия мудрое учение, а позднее — термином с широким значением, распространявшимся на пророческие притчи, поучительные рассказы, загадки и символические действия (Peisker 1978:744-45). В этой связи можно назвать несколько пророческих притч. Например, притча Нафана о единственной овечке, проникновенно избличала несправедливость Давида по отношению к Урии (2 Цар 12.1-2), а притча Исаии о неплодоносном винограднике показывала неверность Израиля и Божий суд над народом (5.1-7).

Рассматривая употребление притчевой формы Иисусом, важно помнить о ее истоках в мудрости и пророчестве. Уже давно признан тот важный факт, что Иисус был учителем эсхатологической мудрости, и его притчи служат ярким тому доказательством. Но, как указывает Перкинс, эти два вида мудрости обнаруживали существенные различия (Perkins 1981:37-39). Иисус не был учителем житейской мудрости, он не помогал молодым становиться ответственными членами общества. Чисто прагматические вопросы, такие как дружба, выбор жены и будущая руководящая роль в обществе, полностью отсутствуют в Его учении. Дело в том, что Иисус готовил граждан Небесного Царства и применял мудрость с этой целью. И, как следствие, Он употреблял притчи, чтобы побудить слушателей откликнуться на весть об этом Царстве (более подробное обсуждение см. ниже).

Как и *māšāl*, *parabolē*, которую употреблял Иисус, имела множественно форм. Отметим среди них поговорки (Лк 4.23, «Врач! исцели

Самого Себя»); метафоры (Мф 15.13, «Всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится»); сравнения (Мф. 10.16, «Я посылаю вас, как овец среди волков»); образные изречения (отрывок Лк 5.36-38 о молодом винограде в ветхих мехах облечен в форму *parabole*); сравнения, имеющие расширенную форму (отрывок Мк 4.30-32, сравнивающий Царство с горчичным зерном), повествовательные притчи, в которых сравнение принимает форму вымышленного рассказа (Мф 25.1-13, притча о десяти девах); иллюстративные или показательные рассказы, в которых притча становится образцом должного поведения (Лк 10.29-37, притча о милосердном самарянине) и аллегорические притчи, в которых сравнение проводится несколько линий сравнения (Мк 4.1-9, 13-20, сеятель и семя). Общий элемент во всех них — это объяснение истин Царства на примере картин повседневной жизни. Большинство понимают под термином «притча» поучительный рассказ, но, как мы успели убедиться, эта форма гораздо шире. Не удивительно, что Марк отмечает: «И такими многими притчами проповедовал им слово..., без притчи же не говорил им» (4.33-34).

Остановимся более подробно на расширенном сравнении, притче и аллегории. Две первых формы обнаруживают тесное сходство, так как каждая из них содержит формальное, буквальное сравнение, выделяющее центральную мысль. Но расширенное сравнение — это прямое и ясное сопоставление. Оно содержит один или несколько глаголов в настоящем времени и соотносит типичное явление или устоявшийся обычай с духовными реалиями. Возьмем, к примеру, Мк 13.28-29: обыденная реалья (пускающая листья смоковница как знак того, что лето близко) иллюстрирует истину Царства (события отрывка 13.5-27 как предвестники Христова пришествия). Притча, с другой стороны, не содержит прямого и явного сравнения. Это повествование в прошедшем времени, в основу которого положено то или иное событие. Она иносказательна и требует от читателя ответных действий. Притча вызывает не столько к разуму, сколько ко всему человеку в целом. По словам Линнеман (Linnemann), сильной стороной сравнения является универсальность образной системы, а притчи — ясность изложения, то есть способность рассказа привлечь и удержать внимание.

Аллегория выводит ряд эпизодов в метафорической форме, все из которых объединены в общую иносказательную картину. Сегодня

главным различием между типичной притчей и аллегорией называют то, что в аллегории все детали имеют символический множественный смысл. Между тем, как показывает Мф 22.1-14 (притча о царском брачном пире), это утверждение довольно спорно. В данной притче царь символизирует Бога, рабы — пророков, а сын — Христа.

Частотность употребления аллегории в учениях Иисуса точно не установлена. Иеремияс утверждает, что, аллегорические детали — это позднейшие церковные «украшения» или добавления, которые нужно удалить, чтобы получить первоначальный вид притч Иисуса, имевших одно единственное значение (Jeremias 1972:66-89). Между тем многие сегодня признают, что Иеремияс для доказательства своей теории был вынужден прибегнуть к круговому рассуждению. У Юлихера (Jülicher, см. ниже) он позаимствовал главный тезис, что притчи Иисуса обязательно должны быть однозначными, и попросту построил на этой теории свое доказательство.

Наличие аллегории на ранних этапах учения Иисуса решительно подтверждается Евангелиями. Самая первая рассказанная Им притча, притча о сеятеле (Мк 4.3-9), содержит в себе одно из наиболее убедительных доказательств многозначности. В подтверждение можно назвать также притчу о плевелах (Мф 13.24-30), о закинутом неводе (Мф 13.47-50), о виноградной лозе и ветвях (Ин 15.1-8). Но только по контексту можно определить, какие детали передают местный колорит, не неся в себе духовного смысла (часть повествовательного мира), а какие имеют особое теологическое значение (рассчитанное на контекстуализацию).

Крэг Бломберг подвергает резкой критике «однозначную» школу Юлихера и Иеремияса (Blomberg 1990:29-70, и особенно 36-47). Согласно его утверждению, различие между притчей и аллегорией явно преувеличено, а Иисус и евангелисты сами давали понять, что их притчи имеют несколько смыслов:

- (1) И ветхозаветные, и раввинистические притчи показывают, что иудейская *māsāl* отличалась тщательно разработанным аллегорическим содержанием.
- (2) В греко-римском мире никогда не существовало различия между аллегорической и неаллегорической формой; предпочтение, как правило, отдавалось смешанным формам, в которых некоторые (но не все) детали имели «второй уровень значения».

- (3) Формально-критическое утверждение, что в древнем мире наблюдалась тенденция аллегоризировать изначально простые рассказы, нетрудно опровергнуть; ведь более явной была тенденция сокращать, а не расширять.
- (4) Даже однозначные притчи метафоричны и, следовательно, аллегоричны, так как задействуют добавочные уровни значений.
- (5) Есть разница между «аллегорией», литературным приемом, с помощью которого автор создает глубинный и подразумеваемый уровень значения; и «аллегоризацией», при которой уровни значений (никогда не подразумеваемые) привносятся в текст. Для евангельских притч характерен первый прием, а не второй.
- (6) Очень многие детали в притчах по самому их замыслу нужно понимать на метафорическом уровне. Их необычный характер (они выделяются из основной линии повествования) говорит о том, что они не могут быть просто добавочными деталями; они должны иметь духовный смысл.

Важно уметь отличать «местный колорит» (детали, не несущие духовного значения) от деталей, имеющих теологическую нагрузку (которые действительно содержат аллегорический смысл)<sup>11</sup>. Их различают, опираясь на контекст, как макро (широкий контекст, в котором находится притча), так и микро (сама притча), а также на исторический фон деталей рассказа. В целом, по мнению Бломберга, главные персонажи или символы притчи имеют теологический смысл и содержат аллерию. Например, в притче о сеятеле четыре типа почвы обозначают четыре типа восприятия Евангелия, сеятель символизирует Бога, а семя — Евангелие. Большая часть деталей притчи изображена аллегорически.

В притче о блудном сыне (Лк 15.11-32), однако, персонажи имеют теологическое значение (отец = Бог, блудный сын = мытари и грешники, старший сын = книжники и фарисеи; см. 15.1), но детали (к примеру, голод, свиньи и рожки) придают яркость, а не духовный смысл. Каждый раз, прежде чем принимать какое бы то ни было решение, следует изучить притчу в свете внешних (широкий контекст) и внутренних соображений.

<sup>11</sup> И снова-таки наша задача состоит в том, чтобы раскрыть исходное значение текста, то есть те детали, которые автор изложил аллегорически, а не значение, которое хотелось бы читателю (см. об этом вопросе приложения один и два).

## Цель притчей

Одними из самых сложных разделов евангельской притчи являются, как ни удивительно, те, которые четко формулируют их «цель». Например, Мк 4.10-12 (Мф 13.10-15; Лк 8.9-10) представляет ее в весьма негативном ракурсе: «тем внешним все бывает в притчах, так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают» (Мк 4.11-12). Современным толкователям с большим трудом верится, что Иисус употреблял притчи, чтобы сокрыть истины о Царстве от неверующих. По мнению Линнеман, например, это утверждение было позднее добавлено церковью в ходе борьбы с иудейскими противниками (Linnemann 1966). Иные уверяют, что эта история была частью «мессиианской тайны» Марка, его взгляда, что Иисус пожелал сокрыть Свою истинную личность. Это правдоподобное объяснение, но едва ли убедительное. Кермод считает, что это утверждение отображает саму суть непостижимого проповедования Иисуса, которое скрывает и открывает в одно и то же время (Kermode 1979:25-47). «Тайна» Евангелия породила эту непостижимость.

Во-первых, попытки разрешить данный вопрос на основании союзных слов обречены на неудачу. Нельзя проводить чересчур резкую границу между *hina* Марка и *hoti* Матфея; как указывает Зервик, оба могут происходить от арамейского *di* и в этом случае не должны противопоставляться друг другу (Zerwick 1963:146). Но в то же время нельзя стирать все различия, считая эти два союза синонимичными. Ответ находится где-то посередине между этими крайностями. Кроме того, нельзя утверждать, что *hina* в Мк 4.12 означает результат, а не цель. Хотя это и возможно, контекст сурового осуждения с контрастом «окружающие/внешние» делает результат маловероятным. Цитата из Ис 6.9-10 слишком сильная, чтобы иметь «результатный» смысл. Основная смысловая нагрузка отрывка из Исаии — отвержение Бога и Божий суд. Именно это, очевидно, имел в виду и Иисус. И, наконец, толкование *mepepe* как «если не» вместо «чтобы не» тоже возможно, но маловероятно, снова-таки в силу контекста сурового осуждения<sup>121</sup>. Вряд ли в отрывке говорится об обетовании

<sup>121</sup> Ссылаясь на раввинское истолкование Ис 6.9-10, Иеремияс утверждает, что данное слово переводится как «если не» или «разве только» (Jeremias 1970:17-18). Однако следует сделать две оговорки: это один из способов, которым раввины истолковывали Ис 6.9-10, но не единственный; это раввинское истолкование — не более чем возможный вариант, а окончательным арбитром в любом случае является непосредственный контекст.

прощения в свете разительного различия между последователями Иисуса (которые, очевидно, единственные, кто имел прощение) и «внешними». Так, Марк делает упор на верховной цели Иисуса, а Матфей на причине («потому что») в силу суда. Их утверждения — это две стороны одной монеты.

Словом, Мк 4.10-12 ясно указывает, что Иисус избрал притчевую форму, чтобы символически изобразить Божий суд над Своими противниками. Иисус часто прибегал к притчам не с той целью, чтобы передать истину, а чтобы сокрыть истину от жестоковейных слушателей, не желавших принимать ее. Притчи утверждали неверующих в их отвержении. Но тут нужно задать еще один вопрос: было это единственной целью притчевой формы или одной из целей? Чтобы определить догмат Писания, нужно в первую очередь отказаться от обоснования путем «текстов-доказательств» (выведения доктрины из разрозненных утверждений, а не из всего Писания в целом). Два фактора вынуждают искать дальнейших подтверждений: во-первых, эта цитата употребляется в притчах Мк 4 и Мф 13 о конфликте и отвержении и поэтому расположена в ограниченном контексте; во-вторых, притчи, бесспорно, нацелены на то, чтобы предостеречь и научить учеников (как это видно из притчи о займодавце, Лк 7.40-43; притч в рассуждении на горе Елеонской, Мф 24.32—25.46; притч в прощальной речи, Ин 14.2-3, 6; 15.1-8; 16.21-22), а также побудить простой народ и даже фарисеев к ответным действиям (например, притчи о поиске потерянного, Лк 15; о милосердном самарянине, Лк 10).

Все говорит о том, что Иисус действительно употреблял притчевую форму с более важной целью. Притчи — это своего рода «ударный механизм», функционирующий по-разному в зависимости от аудитории. В силу постоянных столкновений Иисуса с религиозными лидерами и неверующим Израилем эта цель большей частью состояла в том, чтобы сокрыть от них истину. То был Божий суд над своевольным Израилем, проходящий параллелью с судом над фараоном и отступнической нацией во дни Исаии. В ответ на отвержение ими послания Иисуса, Бог еще сильнее ожесточит их сердца посредством притчи. Между тем этот негативный момент был лишь одной из сторон более важной цели, связанной с употреблением притчей в ветхозаветной мудрости, чтобы обличить и призвать народ к ответу (как, например, притча Нафана, адресованная Давиду во 2 Цар 12). Кстати, в данном случае действительно имеет место «перформатив-

ный» язык в притчах, отмеченный Новой герменевтикой (Funk 1966:193-96). Слушая притчи, простой люд вынужден делать выбор за или против Иисуса, а Его ученики извлекают из них полезные уроки. На каждую группу (религиозных лидеров, простой народ, учеников) притчи воздействуют по-разному.

Притчи озадачивают, истолковывают и призывают слушателя/читателя разделить новое видение Царства. Они представляют собой «языковое событие», не позволяющее нам занимать нейтральную позицию; они завладевают нашим вниманием и заставляют нас отреагировать на присутствие Царства в Иисусе либо позитивно («окружающие» Иисуса в Мк 4.10-12), либо негативно («внешние»). Ученые начинают сходитьсь во мнении, что Мф 16.19 и особенно Ин 20.23 («Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся») главным образом касаются провозглашения божественных истин; слушатель должен отреагировать на весть о Царстве, и это ответное действие ведет либо к спасению, либо к осуждению. Данный принцип также применим и к притче. Для тех, кто отвергает присутствие Бога в Иисусе (иудейские религиозные лидеры), притча становится знаком верховного суда и еще сильнее ожесточает их сердца. Тем же, кто верит (ученики), притча открывает все больше истин о Царстве.

### Характерные особенности притчей

**1. Наличие «земных» реалий.** Иисус заимствовал картины из семейной жизни (потерянная драхма, закваска, блудный сын), окружающей природы (горчичное зерно, плевелы), мира животных (птицы небесные, волки в овечьей шкуре), сельского хозяйства (сеятель, виноградник, потерянная овца), торговли (таланты, неверный управитель, злые виноградари), царской власти (царский брак), гостеприимства (милосердный самарянин). До этих пор Он следовал традиции волхвов (учителей мудрости), делавших упор на практической стороне жизни. Но Он превосходил волхвов, так как Его образы и картины в большинстве случаев были метафорами и имели переносный смысл. Иногда эти картины несли в себе этическое послание (например, милосердный самарянин), но оно отображало этику Царства.

В то же время, если нам не известны «земные» детали, взятые в качестве образов, можно исказить смысл притчи. Например, знание

топографии Палестины значительно облегчает понимание и применение притчи о сеятеле. Образ семени «при дороге» основан на том факте, что дороги пролегают прямо через поле, и, так как сеятели разбрасывали семена вручную и без особого расчета, некоторые из них, естественно, падали на укатанную дорогу. «Каменистое место» обозначает известняковый слой, залегающий всего на несколько дюймов ниже уровня почвы во многих районах Палестины. Он задерживал воду, позволявшую растению быстро пустить ростки. Но солнце высушивало ее так же быстро, и растение погибало; известняк не давал пустить глубокие корни. «Терние» же было таким сорняком, который укоренялся в почве быстрее культурных растений и поэтому «перекрывал» влагу и питание молодым побегам. И, наконец, во многих районах Палестины действительно были зафиксированы урожаи в стократном размере, так что утверждение Иисуса не просто гипербола.

**2. Краткость и выразительность.** Притчи, записанные в Евангелиях, просты и незамысловаты. В них редко бывает больше двух-трех персонажей и, как правило, мало побочных сюжетных линий. Но здесь необходимо исправить прежние заблуждения. Начиная от Юлихера и Иеремиаса, многие учили, что притчи имеют только один единственный сюжет. Это не совсем так. Притча о блудном сыне, например, имеет основной сюжет (расточительство сына, сменяющееся раскаянием, прощением и восстановлением в прежнем положении) и помимо него еще две сюжетные линии (любовь отца, ревность старшего брата), обе из которых отличаются глубоким смыслом, а не просто создают «местный колорит» (являются частью истории, не обладая при этом теологическим смыслом). Сама притча должна подсказывать нам особенности своей композиции.

**3. Главное и второстепенное послание.** Это самый спорный вопрос в изучении притчи. В силу огромного влияния теории Юлихера и сегодня, многие настаивают, что притча содержит одно единственное послание, а второстепенные послания создают «местный колорит». Но мы с этим не вполне согласны. Нужно признать, что распространенная тенденция субъективно аллегоризировать притчи требует от толкователя предельной осторожности<sup>131</sup>. Между тем каждая притча

<sup>131</sup> На примере Эрнста Фукса Виа демонстрирует, как легко можно аллегоризировать даже тогда, когда мы отрицаем аллегорию (Via 1967:19-21).

требует индивидуального подхода, и толкователь не должен отвергать возможность второстепенных посланий в тексте. Текст содержит, так сказать, целостное послание; отдельные детали притчи о сеятеле указывают на главную истину, побуждая читателя решить, к какому виду почвы относится он сам, то есть, как он сам реагирует на весть о Царстве. В притче о блудном сыне прощение отца противопоставляется эгоцентризму старшего брата. Но в обеих притчах (как уже отмечалось), второстепенные элементы действительно имеют теологический смысл.

Можно допустить аллегорическую притчу, но не аллегоризацию как таковую. Толкователь не вправе поступать с деталями, как ему заблагорассудится. Внутренняя динамика рассказа должна подсказывать, несет ли деталь теологическую нагрузку. Например, центральные образы притчи Мк 4.30-32 — горчичное зерно и больший из всех злаков, и вряд ли стоит аллегоризировать птиц небесных в ветвях<sup>14</sup>; они упомянуты с той целью, чтобы подчеркнуть гигантские размеры растения. Виа отмечает: «Хотя значение притчей Иисуса не сводится к одному центральному предмету сравнения, это не означает, что они аллегории ... Поэтому неверно толковать притчи аллегорически, как и неверно допускать в них только одно послание» (Via 1967:17). Между тем многое указывает на то, что притчи все-таки являются аллегориями, хотя они всецело подчинены интенции автора. Бломберг (Blomberg 1990) даже утверждает, что притчи содержат столько же посланий, сколько и персонажей, и это не что иное, как аллегории. Хотя его утверждение довольно преувеличено, оно ближе к истине, чем подход «одного послания».

**4. Повторение.** К повторению прибегают для выделения кульминации или главной идеи притчи. Примером служит двукратное рассказывание блудного сына (Лк 15.18-19, 21, «Отче! я согрешил против неба и пред тобою, И уже недостоин называться сыном твоим») или сход-

<sup>14</sup> Однако Marshall 1978 и Fitzmyer 1983 полагают, что «птицы» обозначают язычников, присоединяющихся к церкви. Оба ученых ссылаются на еврейские параллели, где «птицы» обозначают прозелитов, оставивших язычество и обратившихся в христианство. Но контекст Мк 4, в котором на первый план вынесено столкновение Иисуса с иудейскими властями, делает такое истолкование маловероятным. Бломберг высказывает мысль, что в основе этого образа, возможно, лежит отрывок Иез 17.23 (в котором птицы [люди земной] обитают в ветвях кедра ливанского) (Blomberg 1990:285). Однако он предусмотрительно оговаривает отсутствие контекстных доказательств того, что Иисус подразумевал такую ссылку.

ное по форме воздаяние верному рабу (Мф 25.21, 23, «Хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю»). Иные притчи рассказаны двум разным группам слушателей. Так, притча о потерянной овце в Мф 18.12-14 адресована ученикам, а в Лк 15.1-7 — фарисеям. Аудиторная критика указывает на незначительное смещение акцентов во втором случае. В Мф 18 Иисус учит, что «нет воли Отца ... чтобы погиб один из малых сих» (14 ст., акцент на миссии), а в Лк 15 упор делается на небесной радости «об одном грешнике кающемся» (7 ст., акцент на обращении). Эту притчу часто приводят в доказательство смысловой вариативности притчей, так как «евангелисты» излагали их в связи с различными обстоятельствами и слегка меняли их смысловую нагрузку. Но данный подход упускает из виду два момента:

- (1) Иисус, будучи странствующим проповедником, естественно, излагал притчи далеко не единственной аудитории, так что записанные в Писании толкования вполне могут быть Его собственными (с чем согласен и я сам).
- (2) Это не дает права рассматривать притчи в отрыве от их исторического окружения и привносить в них множественные значения. И Мф 18, и Лк 15 — *текстуальные* толкования, а невольные переводы. Притчи *можно* изъяснять по-разному, но, чтобы они при этом оставались *Писанием*, нужно руководствоваться контекстом.

**5. Заключение.** Иисус часто завершает притчу афоризмом. Например, «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя» (Лк 12.21). В иных случаях Он побуждает слушателей сделать вывод самостоятельно, задавая им наводящий вопрос, как в притче о двух должниках («Который из них более возлюбил его?», Лк 7.42) или о милосердном самарянине («Кто из троих, думаешь ты, был ближний...?», Лк 10.36). Иногда Иисус Сам толкует притчу (Мф 13.18-23; 15.15-20). Да, в большинстве случаев притчи действительно имеют заключение, но это общее правило, а не строгий закон. Притча о виноградярах (Мф 20.1-16), к примеру, завершается утверждением о перестановке ролей (16 ст., «будут последние первыми, и первые последними»), что на первый взгляд не согласуется с идеей самой притчи (1-15 ст.) — равной щедростью Бога ко всем. Между тем эти два аспекта не противоречат друг другу. Хотя заключительное утвержде-

ние не выражает главную мысль притчи, оно все же соответствует обстановке. По словам Штайна, «Если *Sitz im Leben* притчи — это обоснование Иисусом того факта, что Он общается с мытарями и грешниками и именно им возвещает Царство Небесное, становится понятно, в каком смысле Иисус говорит, что «будут последние первыми, и первые последними» (Stein 1981:128). Иначе говоря, последнее утверждение (16 ст.) на самом деле не толкует притчу, а указывает на ее связь с более широкой ситуацией (благовествование Иисуса отверженным; заметьте, что этот подход находит параллель в стихе Мф 19.30, завершающем историю о богатом юноше).

**6. Вовлеченность слушателя.** Это подводит нас к самой сути притчевой формы. Иисус прежде всего стремился добиться от слушателя ответного действия, позитивного или негативного (см. выше раздел о «цели»). По мнению Кроссана, в этом и состоит главное различие между иудейскими притчами и притчами Иисуса (Crossan 1973:19-21). Раввинистические рассказы — дидактические по своему характеру. Они детально разъясняют выбранный текст Писания и иллюстрируют то или иное догматическое суждение. Притчи Иисуса доводят до сознания слушателей определенное послание и требуют от них ответного действия. Например, притчи с наводящим вопросом (см. пункт 5) добивались участия аудитории посредством диалога и позволяли ей самой додуматься до правильного решения. Как указывает Бломберг, центральность аудитории в притчах становится для толкователей все более и более очевидной (Blomberg 1982:11-14).

Притчи Христа были рассчитаны на действительную историческую обстановку той далекой эпохи. В Своих притчах Иисус вел диалог с тремя группами слушателей: простым народом, книжниками и фарисеями, а также учениками. В каждом случае Он обличал Свою аудиторию, часто подчеркивая их крайнюю нужду в покаянии (Лк 12.16-21; 13.1-9) и требуя «решительных (Лк 16.1-8), радикальных (Мф 13.44-46), бдительных (Мф 24.42—25.13) действий, потому что Царствие близко» (Peisker 1978:749). Я бы добавил еще одну деталь: просвещение простого народа и учеников. Что до религиозных лидеров, то притчи были призваны лишь усилить их отвержение (см. выше о цели притчей).

Линнеман приводит прекрасный обзор тех способов, которыми притчи достигают этой цели (Linneman 1966:25-33). Построение

притчи рассчитано на то, чтобы «соединить» слушателя с посланием рассказчика. Это удается благодаря тому, что она «сниходит» к слушателю, подходит к нему с позиции его мировосприятия. Затем притча прибегает к двоякому смыслу, чтобы перейти от опыта слушателя к великой реальности истин Царства. Она «называет одну вещь другой», проводя сравнение между воплощенной в образ идеей и реалией, которую рассказчик (Иисус) стремится донести. Таким образом, притча в прямом смысле становится «языковым событием», так как Иисус посредством нее открывает слушателю новую возможность и подводит его к принятию решения<sup>151</sup>.

**7. Переворот ожиданий.** В Своих притчах Иисус часто ломал стереотипы и тем самым вынуждал решение у слушателей. Много раз совершенно неожиданный оборот событий изумлял слушателя, заставляя его задуматься над внутренним смыслом истории. Притча нарушала привычный порядок вещей переменной стандартов, и слушатель был вынужден обдумывать представленную в образе реалию Царства, так как Божьи истины тоже идут вразрез с законами этого мира. В то же время притчи содержат то, что Петцольд называет «антитетической структурой», так как значение Иисуса расходилось с толкованием Его слушателей и раздвигало узкие рамки их религиозных понятий (Petzoldt 1984:24-30). Призыв Божий никогда не бывает вполне приятным, и притчам тоже свойственен момент смущения, так как человеческие ожидания сталкиваются с присутствием Бога в Иисусе.

К сожалению, этот переворот ожиданий часто неуловим для современных читателей, так как мы уже далеки от той древней исторической обстановки. Ни один аспект толкования не демонстрирует важность фоновых знаний истории так наглядно, как притча. Помните хотя бы притчу о фарисее и мытаре (Лк 18.9-14), в которой эгоцентричная молитва фарисея отвергнута, а прошение мытаря о милости принято. Большинство современных христиан принимают такую развязку как должное, ибо уже привыкли считать всех фарисеев самоправедными лицемерами. Но при этом теряется сама суть

---

<sup>151</sup> Ламбрехт прослеживает трехэтапный процесс (Lambrecht 1981:16-17): (1) Показывается будущее и предлагается новое истинное бытие. (2) Слушатель должен взять обратный курс и порвать с прошлым. (3) В настоящем должно быть принято судьбоносное решение, предполагающее полное посвящение новой реальности. Притча способствует принятию этого решения.

притчи. Тисельтон приводит следующую цитату Уолтера Винка: «Ученый, окончив свой труд, кладет ручку на стол, не имея понятия о том, как он *искажал текст*, следуя своему внутреннему голосу, и увечил его изначальный смысл до тех пор, пока не обратил его в полную противоположность» (Thiselton 1981:14, цитата из Wink 1973:42; курсив его).

Хотя и трудно поверить, что подлинный ученый способен допустить подобное заблуждение, распространенной ошибкой стало игнорирование древней обстановки. Иудеям во дни Иисуса молитва фарисея казалась вполне приемлемой. Слушатель был вполне доволен молитвой и потрясен вестью о том, что презренный мытарь ушел оправданным (см. Jeremias 1972:140-41). Иисус намеренно стремился выбить аудиторию из привычной колеи, пошатнуть ее систему ценностей и заставить переосмыслить свои религиозные приоритеты. Современные читатели, возможно, уверены, что они, по крайней мере, не повинны в «фарисействе», тогда как допускают ту же самую ошибку. Этот сюжетный «трюк» характерен для притч. Именно ненавистный самарянин, а не священник или левит, перевязал раны человеку, ставшему жертвой ограбления (Лк 10.30-37; по обычаю самарян считали грабителями, а не спасителями!); ради блудного сына устраивают пир (Лк 15.11-32); нищие и хромы созваны на большой ужин (Лк 14.15-24); неверный управитель, подделавший расписку хозяина, снискал одобрение (Лк 16.1-13). Таким способом Иисус может добиться от слушателя по-новому взглянуть на реалии истинного Царства Божьего. Данный аспект также является частью парадоксальной цели притчей, о которой уже шла речь. Только владея подходящим ключом, можно открыть тайну значения притчи, и ключ этот — присутствие Царства. Не имея верного ключа, противники Иисуса только утверждают в своем отвержении Его учения. Только те, кто уже принял «тайну» Царства в Иисусе, могут понять, почему Бог благоволит к «грешникам» и социальным изгоям и отвергает тех, кого окружение считает «праведными».

**8. Царство — центральная тема эсхатологии.** Единственная тема, красной нитью проходящая через все притчи, — это присутствие Царства. Такой важный вывод сделал Чарльз Долд (Dodds), хотя его неверное суждение, что притчи учат уже осуществленной (нынешней) эсхатологии, впоследствии было исправлено Иеремиасом. Между тем они затрагивают не только тему Царства; притчи имеют

христологическую основу, вынося на первый план Иисуса как предвестника и сущность Царства, которое мы определим как «Божье правление».

Божье правление представлено, прежде всего, как нынешняя реальность. В притче о новой заплате/новом вине и ветхой одежде/ветхих мехах (Мк 2.21-22) нам показано, что Царство причиняет разрыв с прошлым. Настала новая эра; как утверждает Сам Иисус в споре об изгнании Им бесов: «Достигло до вас Царствие Божие» (Лк 11.20). Более того, Царство сейчас в процессе разрастания, о чем свидетельствуют притчи «о росте», например, притча о горчичном зерне (Мк 4.30-32) или закваске (Мк 13.33). Хотя многие убеждены, что они носят футуристический характер и описывают окончательное установление Царства, Маршалл верно толкует их в свете уже введенной в действие эсхатологии: рост имеет место в настоящем, но в полной мере величие Царства не будет явлено до наступления эсхатона (Marshall 1963:27-29). Учитывая присутствие Царства, несколько притчей о росте требуют радикальных ответных действий (притча о сеятеле, о плевелах, о неводе). Несколько других притч, особенно в Евангелии от Луки, описывают состояние Царства в этом веке; оно показано на примере ученичества и социальных вопросов (богач и Лазарь, вычисление издержек). И, наконец, переломное событие грядущего суда завершит собою присутствие Царства. Отдельные притчи призывают слушателей быть готовыми (притчи в рассуждении на горе Елеонской, Последняя Вечеря) и поступать в свете этой будущей реальности (таланты), так как они будут судимы по делам их (пшеница и плевелы, овцы и козлы).

**9. Этика Царства.** Присутствие Царства в Иисусе требует от Его последователей установки высокой нравственности. Этот принцип особенно выразительно сформулирован в Нагорной проповеди и изложенных в ней притчах. Ученик — это соль земли и свет мира (Мф 5.13-16), он должен постоянно жить как гражданин небес. Поэтому последователь Царства характеризуется искренней привязанностью к небесным, а не земным сокровищам (6.19-24) и нежеланием судить других (7.1-5). Верующий избирает узкий путь (7.13) и тем самым строит дом на твердом основании, который не разрушат жизненные бури (7.24-27). Эти драгоценные истины пронизывают все учение Иисуса в притчах. Именно они больше всего сближают Его с волхвами и учителями мудрости; но, какими бы ни были их истоки,

главное то, что присутствие Царства изменяет основы нравственно-го поведения. Притчи решительно требуют нового подхода к жизни, который бы включал абсолютное прощение (неумолимый злой раб, два должника), примирение (блудный сын), сострадание (милосердный самарянин), взаимопомощь (друг в полночь), мудрое расходование денег (неверный управитель), а также других резервов и возможностей (таланты).

Более того, притчи показывают, что ученик живет как в этом мире, так и перед Богом. Тот, кто есть «свет мира», должен жить согласно с этикой Царства перед неверующими, но ответственен он прежде всего перед Богом. В притче об овцах и козлах суд производится прежде всего по делам; проявления любви по отношению к «одному из сих меньших» сочтены делами, совершенными для Самого Бога (45 ст.)<sup>61</sup>. Самоотверженное ученичество — тема нескольких притчей (строители и царь, идущий на войну, Лк 14.28-33; спрятанное на поле сокровище и драгоценная жемчужина, Мф 13.44-46). Царство требует не частичного, а всецелого посвящения, истинной верности, проявляемой друг перед другом и перед Богом.

**10. Бог и спасение в притчах.** В притчах Бог предстает в нескольких образах: как царь, отец, заимодавец, хозяин виноградника и судья. Во всех случаях Он изображен как тот, кто милостиво предлагает прощение, но в то же время требует принять решение. В притче о блудном сыне (Лк 15.11-31) отец прощает все, с радостью принимая и полностью восстанавливая в правах того, кто так безрассудно растратил свои привилегии. В притче о работниках в винограднике (Мф 20.1-6) хозяин милостиво вознаграждает всех равным образом, даже тех, кто трудился меньше. В других притчах из Лк 15 (о потерянной овце, о блудном сыне) показано, как сильно Бог желает спасти погибших. Притчи иллюстрируют истину, обозначенную во 2 Пет 3.9, «Господь ... долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию».

Спасение сейчас реально существует и настойчиво требует ответных действий. Божье правление характеризуется благодатью, но

---

<sup>61</sup> Вопрос о том, подразумевается в притче отношение народов к ученикам или отношение учеников к другим, на мой взгляд, неуместен. Сама притча требует первого истолкования, а контекст Мф 24 – 25 – второго. Большинство ученых склоняются к первому.

эта благодать призывает слушателя осознать необходимость раскаяния. В притче о двух сыновьях (Мф 21.28-31) Иисус побуждает книжников признать ошибочность их путей. Сын, который вначале отказался работать в винограднике, а после раскаялся и все же пошел, явно воплощает в себе «мытарей и блудниц», наследующих Царство. А сын, который согласился работать, а после не пошел, олицетворяет книжников и фарисеев. По словам Хантера, «Эта история хватает и кладет [книжников] на обе лопатки» (Hunter 1960:54-55). В притче о большом ужине (Лк 14.16-24) Бог благодати дважды призывает прийти и получить спасение<sup>17</sup>, а затем посылает Своих глшатаев на дороги и изгороди, так как званые гости отказались прийти. Очевидно, что спасение — это решающий призыв, требующий ответного действия. Бог милости также является Богом суда, Который приведет историю к завершению. Его дар спасения невозможно оставить без внимания, он может быть либо принят, либо отвергнут.

### Герменевтические принципы

За долгую историю выработалось три основных подхода к притчам (Hunter 1960:92-109). Первые два в наше время единодушно отвергнуты и должны быть исключены. Аллегоризацию, метод отцов церкви, можно применять только в том случае, если ее требует сам текст. А мы уже говорили, что в Евангелиях субъективная аллегоризация недопустима. Встречающиеся в них аллегорические элементы нужно толковать в свете иудейской исторической обстановки (например, виноградник = Израиль, жатва = день Господень). Морализация, метод Юлихера (Jülicher) и либералов девятнадцатого века, также неприемлема, так как она заменяет динамическую сущность Царства в учении Иисуса чистым гуманизмом. Бесспорно, многие притчи несут свое особое этическое послание (как уже отмечалось), но все они входят в общую картину присутствия Царства в жизни христиан. Третий метод, подход *Sitz im Leben* Иеремиаса, также имеет свои не-

<sup>17</sup> Двойное приглашение — это распространенный восточный обычай. По этому обычаю, сначала рассылают приглашения, а затем слуг, которые должны пойти и привести гостей. Интересно отметить, что Матфей в своей версии (22.1-10) не говорит о двойном приглашении, а подчеркивает двойной отказ. Лука упоминает о втором приглашении. Очевидно, что Матфей стремится подчеркнуть вину евреев, а Лука — благожелательность Бога. Как отмечает Перкинс, Матфей выносит на первый план отвержение, злобу и осуждение, а Лука заостряет внимание на том, что Бог предлагает спасение (Perkins 1981:95-96).

достатки. Этот «сугубо исторический подход», как многие его называют, может умалить ценность повествовательных аспектов притчи и приводить к радикальной дихотомии между «ситуацией» в жизни Иисуса и употреблением притчи отдельными евангелистами. В наше время был разработан четвертый, эстетический или литературный подход. Но в нем преобладает понятие текстуальной автономии, и притчи часто рассматриваются в отрыве от их исторического контекста. Поэтому ни один из упомянутых методов нельзя назвать подходящим, и толкователь должен руководствоваться внутренней структурой и содержанием самого текста. Наилучшим подходом было бы сочетание третьего и четвертого методов, объединяющее исторический и литературный аспекты.

Но прежде чем приступить к разработке методологии, необходимо обсудить еще одно распространенное утверждение. Некоторые ученые заявляют, что толковать притчу — значит уничтожать ее как притчу. Они утверждают, что, когда притчу изучают в историческом ракурсе, теряется ее эстетическая сторона, так как исчезает сила воздействия притчи. Поэтому, заявляют они, притчу следует излагать, а не разъяснять. Теселль наиболее выразительно формулирует эту мысль, утверждая, что «Метафоры нельзя «истолковать», метафора не содержит послания, она и есть послание» (Teselle 1975:71-72). Из этого следует, что читатель не толкует притчу, а, напротив, сам толкуется притчей. Данный принцип явно отражает понятия Новой герменевтики и подвержен критике этой школы во всех отношениях. Виа признает данную проблему, но убежден в необходимости толкования. Он утверждает, что «эстетические объекты могут быть истолкованы-переведены до некоторой степени, и потребность в ясности оправдывает такого рода попытку» (Via 1967:32-33). Я бы шагнул еще дальше.

Без толкования сила притчи остается незадействованной, так как притчу нельзя применить, если она непонятна. Ее «силу воздействия» можно распознать, изучая то, как ее употреблял Сам Иисус, то есть на фоне исторической обстановки первого столетия и в ее евангельском контексте. Однако ее толкование нельзя сводить к словному анализу. Она должна оставаться притчей, чтобы не ввести слушателя в заблуждение. Сама форма притчи должна сохраняться. Следующие принципы составляют методологию, позволяющую достичь этой цели.

1. *Определите контекст, в который помещена притча.* Он включает в себя узкий контекст (литературный аспект) и аудиторию, которой адресована притча<sup>181</sup>. Конкретная группа людей, к которой обращался Христос, значительно меняет смысловую нагрузку притчи (см. пример притчи о потерянной овце, рассмотренный в пункте 4). Обстоятельство, побудившее Иисуса рассказать притчу, и последующее обсуждение — это также важные исторические факторы. Например, притча о двух должниках (Лк 7.41-42) адресована фарисею Симону, которого возмутило то обстоятельство, что Иисус позволил блуднице омыть и помазать миром Свои ноги. Аннулирование долгов двух персонажей притчи, один из которых был должен пятьсот динариев, а другой — пятьдесят, можно применять в разных направлениях, например, как милость Божью или степени греха. В узком контексте Иисус придает ей одно направление (чувство благодарной любви, питаемой к Тому, Кто прощает долги и грехи), а в широком контексте — другое (власть Иисуса прощать грехи). Многие полагают, что эта притча — упрощенная версия притчи о злом, непрощающем рабе (Мф 18.23-35).

Большинство ученых подчеркивают разницу между ситуацией в служении Иисуса и ситуацией в Евангелиях. Это не означает, что они противоречат друг другу или что одна является «исторической», а другая — позднейшим домыслом церкви (см. верный подход у Штайна (Stein 1981:75-79). Евангелисты воспроизводили отдельные аспекты изначальной обстановки для своих слушателей. Обстановка во дни Иисуса дает историческую информацию; а обстановка во дни евангелистов связана с контекстуализацией, так как мы можем проследить те положения, которые различные Евангелия выводят из отдельных притчей. Эти два аспекта являются взаимно дополняющими, а не взаимно исключающими (см. главу VI).

Сравнивая Евангелия, можно обнаружить ряд важных мыслей, подтверждающих данный тезис. Например, притча о минах серебра (Лк 19.12-17) или талантах (Мф 25.14-30) по сути дела одна и та же притча, рассказанная в двух разных обстановках и имеющая разные смысловые эмфазы<sup>191</sup>. У Матфея это одна из притчей о бодрствовании

<sup>181</sup> Хотя многие полагают, что слушатели и историческая обстановка притчей в Евангелиях придуманы евангелистами, я не считаю это установленным фактом. См. Blomberg 1990.

<sup>191</sup> О вопросе историчности этих двух обстановок см. Carson 1984:123-26; Marshall

нии, вошедшая в рассуждение на горе Елеонской. Она предостерегает учеников, что пренебрежение их резервами и неготовность ко второму пришествию Христа повлечет за собой изгнание из Царства. У Луки обстановка иная. В ней народ ожидает скорого установления Царства (19.11), и упор, таким образом, сделан на задержке царя. В обоих притчах главной темой является должное управление, но применение этой темы к нуждам читателей Матфея и Луки различно. Между тем в обоих случаях тема соответствует оригинальной обстановке в служении Иисуса. Нет никаких оснований отрицать, что Иисус Сам рассказал эту притчу в двух разных обстановках.

2. *Изучите структуру притчи.* Метафоры и сравнения в притчах и литературе мудрости имеют одну и ту же структурную форму. Поэтому остановимся подробно на повествовательных притчах. Положения, отмеченные в главе о повествовании, еще больше касаются притчи, так как сюжет ее по сути дела вымышленный. Поскольку притча — это литературное явление, то, чтобы раскрыть ее сюжетное развитие и литературные характеры, толкователь должен применить композиционные и риторические приемы (см. гл. шестую). Необходимо выявить хиазм или инклюзию, повторяющиеся фразы и главные части рассказа. В притче о минах, записанной у Луки, мы находим две сопредельные сюжетные линии. Одна из них повествует об управлении (Лк 19.12-13, 15б-26), а другая — о восстании против царя (14-15а, 27 ст.). Эти сюжетные линии объясняют одна другую, иллюстрируя «жестокость» царя (22 ст.) и суровость его суда.

Следующие принципы помогут читателю выявить структурное развитие (см. Bailey 1975:72-75; Tolbert 1979:74-83; Perkins 1981:50-58; Fee and Stuart 1981:127-28):

- (1) Выявите прерывание повествовательного стиля, например, смену рассказа от третьего лица прямой речью в притче о блудном сыне.
- (2) Изучите смену центра внимания и действий персонажей, например, переход от отсутствующего хозяина к рабам, а затем к виноградарям в притче о злых виноградарях.

---

1978:243-45. На мой взгляд, Иисус использовал одинаковую притчевую форму (трем дается 10, 5 и 1 денежная единица соответственно, и последний прячет свои деньги) в обоих случаях, но каждый из евангелистов заострил внимание на той эмфазе, которая больше всего отвечала его нуждам.

- (3) Определите объекты референции, с которыми слушатель должен отождествить себя. Взаимосвязь этих референциальных аспектов раскрывает главную идею. Например, в притче о двух должниках (Лк 7.41-43) нам нужно решить, похожи мы по образу мыслей на фарисея (с. 39) или на грешную женщину (37-38 ст.; сравните 44-47 ст.).
- (4) Отыщите структурные элементы и определите, как они связаны друг с другом. Бэйли, например, отмечает ступенчатый и инвертированный (хиазматический) параллелизм (см. С. 177-79) в притчах Евангелия от Луки. Примечательна его хиастическая схема из групп по три компонента в притче о милосердном самарянине (Bailey 1975:72-73)<sup>101</sup>.
- (5) Найдите кульминацию рассказа (например, радостная встреча блудного сына отцом), его поворотный момент.
- (6) Проследите, как меняются действия персонажей до и после кульминации (например, действия старшего брата по отношению к блудному сыну).

3. *Установите истоки «земных» деталей.* Чтобы правильно понять притчу, нужно установить ее исторический контекст. Но это не просто перечисление исторических деталей. Притча должна быть пересказана в свете исторической информации. Это нелегкая задача. Чтобы с ней справиться, нужно пройти хороший курс по методике проповедования (см. гл. шестнадцатую), так как драматизм рассказа со всеми его неожиданными поворотами должен быть донесен до аудитории.

Например, нужно установить, подчеркивает притча о неверном управителе (Лк 16.1-13) его нечестность (как считают Бэйли, Штайн) или она основана на древних законах о ростовщичестве и комиссионных договорах (как считают Дерретт, Фитцмаер, Маршалл). Когда этот вопрос разрешен (в данный момент я склоняюсь ко второму варианту, но не исключено, что в будущем я изменю свое мнение), притчу нужно пересказать в ее историческом контексте. Это поможет сделать ее более убедительной и понятной. Полезно связывать притчу с современными параллелями, чтобы ее главная мысль прозвучала более выразительно. В качестве примера Штайн приводит

<sup>101</sup> Однако попытка Бейли отыскать сложную хиастическую структуру почти в каждой притче Евангелия от Луки выходит далеко за пределы вероятного.

версию притчи о милосердном самарянине из *Cotton Patch Version*\*:

Один человек ехал из Атланты в Олбани и подвергся нападению бандитов. Злодеи отобрали у парня бумажник и новый костюм, затем избили и угнали его автомобиль, а самого бросили без чувств на обочине шоссе.

Случилось, что по тому шоссе проезжал белый проповедник. Заметив беднягу, он нажал на газ и промчался мимо.

Вскоре после этого по шоссе проезжал белый руководитель церковного хора. Поняв, что произошло, он тоже нажал на газ.

Но вот на шоссе показался темнокожий. Трагическое зрелище растрогало его до слез. Он остановился и, как мог, перевязал несчастному раны, водой из фляги смыл кровь и уложил его на заднее сиденье. Прибыв в Олбани, темнокожий отвез пострадавшего в больницу и сказал медсестре: «Я подобрал этого белого парня на шоссе. Позаботьтесь о нем как следует. У меня с собой только два доллара. Но записывайте все, что он должен, и, если он будет не в состоянии заплатить, я рассчитаюсь с вами, когда получу жалованье»<sup>[11]</sup>.

4. *Определите главные мысли притчи.* Их часто подсказывает сам контекст. Иногда они обозначены во введении (Лк 18.9; 19.11), иногда в эпилоге (Мф 15.13; Лк 16.9). В некоторых случаях подсказка содержится в вопросе, предваряющем притчу или последующем применении (Мф 18.21-35; 20.1-15; Лк 12.16-20). Широкий контекст может значительно облегчить толкование (как, например, Мк 4 и параллельные места; Лк 15—16).

Толберт предлагает группировать притчи, имеющие сходные черты или структурные элементы<sup>[12]</sup>. Группирование можно произво-

\* Современный перевод Нового Завета, осуществленный Кларенсом Джорданом и изданный в 1968-1973 гг., который излагает НЗ на диалекте, распространенном в Атланте и Джорджии, США. Версия является современным пересказом текста НЗ, в котором библейские наименования и образы заменены современными и местными: «Никто не вставляет новую камеру в старую крышку. Если же поступят так, то и камеры и крышки испортятся. Но новые камеры ставят в новые крышки и служат долго» Мф 9.17 (Прим. и перевод ред.).

<sup>[11]</sup> Stein 1981:80. Однако Грейданус делает важное предупреждение, что современный пересказ может отодвинуть значение текста на второй план и привлечь внимание только к творческому (и весьма развлекательному) воссозданию (Greidanus 1988:226). Обычно легче (и, с герменевтической точки зрения, правильнее) пересказывать оригинальную историю с использованием исторической информации, чтобы заполнить пробелы в понимании.

<sup>[12]</sup> Tolbert 1979:83-89. Бломберг группирует притчи в следующие категории: «простые притчи с тремя посланиями», «сложные притчи с тремя посланиями», «притчи с одним и двумя посланиями» (Blomberg 1990).

дить на основании тематического (например, притчи о рабах) либо структурного сходства. Она демонстрирует свой метод на примере притчи о неверном управителе (Лк 16.1-8а) и притчи о злых виноградарях (Мк 12.1-9 и параллельные места). Обе имеют сходную структуру, в которой можно выделить обстановку (12.1 = 16.1а-б), описанное злодеяние рабов (12.2-5 = 16.1в), решение хозяина (12.6 = 16.2), оценку ситуации рабами (12.7 = 16.3-4), действия рабов (12.8 = 16.5-7) и ответное действие хозяина (12.9 = 16.8а). Совершенно разные повороты сюжета очевидны.

Например, притча о злых виноградарях заканчивается убиением рабов, тогда как притча о неверном управителе завершается одобрением раба. К тому же самую длинную часть первой притчи составляет описание преступлений виноградарей (12.2-5), меж тем как большая часть второй отведена оценке ситуации управителем и его последующим действиям (16.3-7). Таким образом, мы хорошо различаем смысловые эмфазы обеих притч. Но напомним одно условие: контекст, в котором расположена притча, а не группы сходных притчей служит окончательным арбитром значения.

Если притча содержит несколько смысловых эмфаз, решение принять сложнее. Одной из самых спорных в этом плане является притча о сеятеле (Мк 4.3-9, 13-20 и параллельные места). Традиционное толкование выносит на первый план сеятеля или семя и делает акцент на провозглашении Слова и предупреждении «наблюдать, как вы слушаете». Другое толкование (Додд, Иеремиас) выносит на первый план обильный урожай и подчеркивает эсхатологический триумф Слова вопреки власти сатаны. Смысл притчи о сеятеле помогает понять контекст, а именно отвержение Иисуса иудеями. Так, притчи Мк 4 называют «притчами-контрастами», и место притчи о сеятеле в этом контексте обусловлено целью притчей (10-12 ст.) и толкованием Иисуса (13-20 ст.). Таким образом, хотя притча содержит эсхатологический элемент (жатва при эсхатоне), главная ее идея все же — четыре типа почвы<sup>131</sup>. Жатва относится только к последнему типу почвы и не придает ему центральный статус. Притча побуждает

<sup>131</sup> В отличие от Гюлиха, который описывает растущее число тех, кто утверждают, что во внутренней структуре притчи главное место занимает семя, а не почва, и только последующее истолкование (14-20 ст.) делает акцент на почве (Gulich 1989:196-97). На мой взгляд, такое утверждение дизъюнктивно. Но в данной притче главную роль играют оба аспекта: и семя, и почва.

слушателя отождествить себя с тем или иным типом почвы, а, значит, ее ключевая идея — это ответное действие человека на весть о Царстве (семя). Все типы почвы обозначают различные ответные действия и играют одинаково важную роль в послании притчи. Иными словами, можно выделить четыре основных мысли, а сцена жатвы одновременно завершает собой последний тип (ответное действие) и предупреждает слушателя о важности правильного отклика на Евангелие.

5. *Свяжите главную мысль (мысли) притчи с учением Иисуса о Царстве и центральным посланием отдельного Евангелия.* Оба эти момента были рассмотрены выше, так что остается только применить их к процессу толкования. Изучив смысловое развитие и послание самой притчи, необходимо связать ее послание сначала с широким контекстом учения Иисуса, а затем с эмфазами Евангелия, в котором записана данная притча. Это поможет толкователю избежать преувеличения или неверного толкования главных мыслей. Например, притча о постройке башни и притча о царе, идущем на войну (Лк 14.28-33), записана в контексте ученичества, и на основании учения Иисуса, а также эмфаз Луки, они выражают ту идею, что Царство действительно требует полного посвящения. Пассивное ученичество повлечет за собой духовное поражение. Прежде чем заключать духовный завет с Богом, необходимо сперва «вычислить издержки», ибо мы постоянно будем подотчетны Ему.

6. *Не выводите доктрину из притчи, не сверив подтверждающие детали во всем Писании.* Этот пункт тесно связан с предыдущим. Но, поскольку в данном аспекте ошибки допускают особенно часто, он представлен здесь отдельным пунктом. Например, притчу о богаче и Лазаре (Лк 16.19-31) часто приводят в доказательство существования нескольких отделений ада. Между тем в Евангелии от Луки такое учение Иисуса отсутствует. Более того, все Писание обходит эту тему молчанием. Напрашивается вывод, что описание ада в притче — это «местный колорит», а не догма. Поэтому нельзя строить на нем теологическую теорию. Аналогично, кальвинисты и арминиане с большой осторожностью должны подходить к притче о виноградной лозе и ветвях (Ин 15.1-8), так как ее значение обусловлено главной темой всего Евангелия от Иоанна в целом, то есть библейской теологией о верховенстве и ответственности.

Петцольд провел всестороннее изучение взаимосвязи притчей и догматики. Его основной тезис сводится к тому, что притчевое учение Иисуса служит необходимым дополнением к учению Павла и составляет основу догматической теологии (Petzold 1984:161-66). Если Павел толкует Иисуса, то Иисус толкует Бога, то есть Божье истолкование человека. Противоречие двух сторон, Божьего присутствия и человеческой дилеммы, разрешается по трехэтапной схеме притчевой формы «принятие-осмысление-обновление». Петцольд называет это главным вкладом притчей в догматическую теологию. Хотя он твердо придерживается историко-критической традиции, его главный тезис соответствует истине. Необходимо признать, что важные положения притчей несут в себе теологическую нагрузку, но, выявляя теологическую суть каждой притчи, необходимо проявлять предельную осторожность.

*7. Примените центральную истину (истины) к подобным ситуациям в современной жизни.* По утверждению Виа, эстетическая сторона притчей означает, что они «не так связаны временными рамками, как другие библейские тексты, а, значит, потребность в переложении их на современный язык не столь острая» (Via 1967:32-33). Он убежден, что историческая дистанция между первым веком и современностью в случае притчей не столь велика. В какой-то мере он, конечно, прав, хотя это не устраняет нужду в воссоздании исторического фона притчи, как отмечалось выше. Сила воздействия притчи сегодня так же велика, как и в первом столетии. Более того, выдающиеся проповедники нашего времени, такие как Сперджен или Свиндолл, известны своим иносказательным стилем. Притчи достигают самых потаенных глубин человеческой души, овладевают сердцем и волей. К тому же отмеченные выше положения столь же актуальны сегодня, как и во дни Иисуса. Проблемы прощения и сострадания, зависти и эгоцентризма стоят в наше время так же остро, как и в древности. Послание о Божьей милости и решительные требования Царства, должны звучать трубным звуком в сегодняшней церкви.

*8. Проповедуйте притчу целостно.* Тенденция разбивать притчу на фрагменты и контекстуализировать каждый элемент по порядку нарушает целостность притчевого рассказа и не позволяет ему вовлечь слушателя в повествовательный мир. Отдельные притчи действительно состоят из относительно законченных пунктов (напри-

мер, притча о сеятеле). Но в целом лучше «инсценировать» притчу, пересказывая ее в свете исторической информации (помочь слушателю мысленно перенестись в глубь времен). Нужно позволить притче увлечь слушателя и открыть ему свое значение.

### Экскурс: история толкования

Как подчеркивается на протяжении всей книги, история служит контекстом, как позитивным, так и негативным, в соответствии с которым мы подходим к Писанию. Внимательно анализируя примеры экзегетических приемов и толковательных методов, необходимо учиться на достижениях и ошибках прошлого. В вопросе толкования притчей это особенно полезно. Но на этих страницах мы ограничимся лишь кратким обзором толковательных тенденций.

Основным подходом в патристический период и средние века был аллегорический подход (см. Hunter 1960:22-31; Stein 1981:42-48; Fee and Stuart 1981:23-25). Каждый элемент притчи наделялся духовным смыслом и, как полагали, изображал христианские истины. Единственным продвижением было увеличение степени аллегоризации, так как позднейшие авторы все больше и больше вдавались в подробности, а в средние века применяли «четырёхсторонний» метод. Например, в притче о милосердном самарянине пострадавший вдруг стал Адамом, который направлялся в рай (Иерихон), но поддался соблазнам и плотским удовольствиям (грабители), введшим его в грех (раны). Христос (самарянин) исцелил его (миро = утешение или сострадание, вино = кровь) и привел в церковь (гостиница).

Хотя реформаторы решительно отвергли аллегорический метод в пользу буквальной герменевтики, они проявляли непоследовательность в толковании притчей. Подход Лютера к притче о милосердном самарянине в общем-то совпадал с подходом отцов церкви, но Кальвин отверг его и категорически отказывался придавать притчам символический смысл. Однако позиция Кальвина не находила сторонников до второй половины девятнадцатого века. Известные «Комментарии на притчи нашего Господа» Тренча (*Trench Notes on the Parables of Our Lord*, 1841), которые и до сих пор можно видеть на книжных полках многих пасторов, в результате явно отображают взгляды Оригена и Августина.

Современный период изучения притчей был начат работой Адольфа Юлихера «Иносказательная речь Иисуса» (*Jülicher Die Gleichnisreden Jesu* 1888). Выражая свое отношение к преобладанию аллегорического метода, он твердо заявлял, что притчи содержат один образ и учат одной истине. Притчи, утверждал он, — это не аллегории, и их нельзя толковать подобным образом. Его работа имела огромное влияние. Последующие работы также были основаны на данном тезисе.

Ч. Г. Додд в своем труде «Притчи о Царстве» (*Dodd The Parables of the Kingdom*) пошел еще дальше и утверждал, что притчи нужно связывать с обстоятельствами жизни и учения Иисуса, главным образом с его проповедованием Царства. Сочинение Иоахима Иеремаса «Притчи Иисуса» (*Jeremias Die Gleichnisse Jesu*, 1947) построено на взглядах как Юлихера, так и Додда. Он систематично удалял то, что, по его мнению, было позднейшими церковными добавлениями (аллегорические элементы), пытаясь таким образом добраться до изначальных притчей о Царстве.

Эти труды, содержащие плодотворные идеи, имеют большой вес и сегодня, и многие (Линнеман, Кроссан, Ламбрехт) по-прежнему принимают основные допущения Юлихера. Но, хотя большинство ученых предлагают усовершенствованную форму, растет недовольство строгостью «однозначной» теории. Отметим несколько слабых мест этой гипотезы (см. *Via* 1967:3, 13-17; *Stein* 1981:54-56; *Bailey* 1976:16):

- (1) «однозначный» подход упускает из виду важные элементы притчи и, как следствие, меняет ее действительное значение.
- (2) Строгое различие между притчей и аллегорией по сути дела условно и сводится к разнице в степени, а не в роде; поэтому нельзя категорически отрицать ту возможность, что Иисус излагал аллегорические притчи.
- (3) Многие из притч Иисуса действительно являются аллегориями.
- (4) Юлихер воспользовался категориями Аристотеля и представил Иисуса как эллинистического, а не еврейского учителя; еврейские притчи сочетали в себе аллереорию и расширенное сравнение, поэтому нельзя исключать их многозначность на априорных основаниях.
- (5) Юлихер, будучи либералом девятнадцатого века, стремился извлечь из притчей мораль и упускал при этом центральную эсха-

тологическую истину. Таким образом, требуется более совершенный подход.

Редакционная критика изучала функцию каждой отдельной притчи внутри различных Евангелий. Объектом ее исследования стало употребление притчей в отдельной главе (исследование Кингсбери (Kingsbury) Матфея 13) или в отдельном Евангелии (исследование Бэйли притчей в Евангелии от Луки или Карлстона (Carlston) синоптических притчей), а на первый план была вынесена творческая переработка притчей евангелистом. Это был важный переход от ситуации в учении Иисуса (Юлихер, Иеремиас) к ситуации в церкви евангелиста (редакционная критика).

Между тем в последние годы произошел дальнейший переход к ситуации в жизни современного читателя. Две школы мысли в данный момент рассматривают притчи как примеры применения современной литературной теории в библейском исследовании. Структуралисты отыскивают «коды» текста, устанавливают взаимосвязи в поверхностной структуре притчи, а затем выявляют «глубинные структуры» значения в основе поверхностной структуры. Однако теория данной школы имеет много недостатков, как будет описано ниже (см. приложение один). По утверждению Ламбрехта, «Создается впечатление, что громоздкие описания структуралистов отвлекают внимание от содержания самого текста. Более того, метод структурного анализа применяется к притчам в искаженном виде, и результаты его неутешительные» (Lambrecht 1981:11).

Более влиятельной является теория «эстетической критики», как обозначил ее Штайн. Она применяет литературные образцы древнего мира, например, трагедию или комедию, и пытается понять коммуникативную силу притчи. Идя по стопам сторонников Новой герменевтики, эти ученые рассматривают притчу как «языковое событие», заставляющее слушателя принять решение.

И структуралисты, и эстетические критики подчеркивают автономный и поливалентный характер притчей. Таким образом, исходное значение притчи не является целью, а, напротив, воспринимается как помеха, не дающая притче возможности обрести для нас сегодня новый смысл (см. Via 1967:77-93; Wittig 1977:80-82; Crossan 1980; Tolbert 1979:15-50). Но эта теория встречает то же самое возражение, которое было рассмотрено в первой главе: нет никаких оснований игнорировать оригинальный контекст, но есть все основания считать

его центральным фактором в экзегезе. Можно назвать и другие проблемы (см. Stein 1981:68-69; Boucher 1977:16-17):

- (1) Требуя от аудитории «слышать» (Мк. 4,9, 33-34), Иисус имел в виду Свое послание, а не субъективное понимание слушателя. Исходное значение Иисуса было единственно правильным значением.
- (2) Притчи важны не сами по себе, а по той причине, что их автором был Иисус; современные толкователи, кажется, часто приписывают божественность притчам, а не Иисусу.
- (3) Когда эти критики упускают из виду оригинальный исторический контекст притчи, их толкование неизменно сужается до аллегории.
- (4) Поэзия отличается от риторики; поэзия часто бывает автономной, но для риторики это совершенно нехарактерно. Стоит риторике позволить эстетическому аспекту взять верх, и она утратит свою способность подводить слушателя к принятию решения. Так как притчи явно относятся к разряду риторики, а не эстетики или поэзии, их нельзя понять в отрыве от их социального контекста.

Таким образом, мы настаиваем на толковании каждой притчи в соответствии с ее узким евангельским контекстом.

## ГЛАВА XII

### ПОСЛАНИЕ

**П**ослание — это самая основная из всех жанровых категорий. Но, как ни удивительно, ни в одной из известных мне работ по герменевтике нет раздела, посвященного посланиям. Между тем многие важные вопросы связаны именно с эпистолярной литературой, и многие ошибки в толковании и применении допускаются вследствие непонимания герменевтических особенностей посланий<sup>11</sup>. Кроме того, принципы, рассмотренные в «Общей герменевтике» (главы 1—5) относятся к Посланиям более непосредственно, чем к любому другому жанру. Это отчасти объясняется тем, что мы воспитаны на Посланиях и наше мышление (включая герменевтические принципы) сформировано ими. Послания не содержат таких усложняющих факторов, как сюжет и литературные характеры (повествование), эзотерическая символика (апокалиптика) или метафорические тонкости (притча). Вместе с тем они имеют несколько аспектов, которые мы еще не изучали вплотную и которые нам предстоит обсудить. С этой целью рассмотрим для начала старинный обычай составления писем и связанные с ним важные вопросы.

#### **Составление писем в древнем мире**

В глубокой древности сообщения поручали гонцу, который должен был запомнить и пересказать их адресату. Этот способ, естественно, имел свои неудобства, и к концу третьего тысячелетия до н. э. сооб-

---

<sup>11</sup> Одной из них является вопрос нормативных/культурно обусловленных повелений, который рассматривается в главе пятнадцать данной книги; Фи и Стюарт посвящают этой теме вторую главу своих комментариев на Послания.

щения уже посылались на деревянных или глиняных табличках, наощенных металлических и деревянных пластинах и, позднее, на папирусе. На древнем Ближнем Востоке многие эпистолярные обычаи (форма приветствия, благодарение) сохранились от устного периода, и во многих случаях посыльный передавал письмо не только на табличках, но и по памяти<sup>121</sup>. Как и следовало ожидать, древнейшим видом корреспонденции было официальное письмо, сообщавшее о военных и гражданских делах царю или другому должностному лицу. «Группа по изучению древней эпистографии» Общества библейской литературы (Society of Biblical Literature) выделила десять типов древних посланий: письма богам, указы и прокламации, исторические письма, военная переписка, правительственная переписка, научные письма (предсказания, астрологические наблюдения и тому подобное), письма с молитвами, письма усопшим, деловые письма и женская переписка. Их можно разделить на две основных категории: нелитературные письма, включающие личную переписку, и литературные послания или труды, написанные для широкой аудитории и предназначенные для публикации.

Все древние письма состояли из трех частей: (1) вступление, (2) основное содержание письма и (3) заключение. Хотя для вступления и заключения употребляли стандартные формулы, основное содержание письма, в зависимости от темы, могло быть самым разнообразным, и его не так просто классифицировать. Адрес часто отображал относительный статус, так как древние правила этикета опирались на социальную стратификацию (то есть деление общества на группы, занимающие высшее, равное и низшее социальное положение по отношению к конкретному лицу). Содержание и стиль письма зависели от относительного статуса между отправителем и получателем (см. Aune 1987:158-59). Кнутсон (Knutson 1982:18) отмечает, что имя человека, занимавшего более высокое положение, всегда указывалось в письмах на табличках Рас Шамра первым, тогда как в древней Месопотамии первым писалось имя получателя независимо от статуса («[Кому] ... сказать "Так говорит..."»)

Приветствия тоже часто отображали общественное положение. Примером служит «формула подчиненности» в письмах, обнаружен-

---

<sup>121</sup> См. Doty 1966:411-51; White 1982:5-12; Knutson 1982:15-22; Fitzmyer 1982:25-40; Dion 1982:59-71, 77-84; Pardy 1978:321-44.

ных в Эль-Амарна (например, «Я пыль под твоими ногами»). Письма между равными содержали более общее благословение или пожелание благоденствия. В нововавилонский период приветствия стали более изощренными и уже не отображали относительный статус. Однако, начиная с первого тысячелетия до н. э., в арамейской переписке часто указывали относительный статус при помощи степеней родства. К занимавшим более высокое положение обращались «господин», «отец» или «мать»; к равным — «брат» или «сестра»; к тем, кто стоял ниже на социальной лестнице, — «раб», «сын» или «дочь». В арамейской переписке приветствие обычно строилось по формуле «мир» (*šālôm*) или «благословение» (*berāk*) и часто было глубоко религиозным, призывало Яхве или языческих богов, хотя встречались и письма с более общими пожеланиями. В греческих посланиях приветствие зачастую было коротким: «...(кому)..., приветствия и доброго здравия». Во многих случаях они сопровождались просьбой передать приветствия другим родственникам или друзьям или приветствиями от друзей отправителя. Заключение также содержало формулу со словом *šālôm*; Фитцмайер отмечает два таких вида: «Я послал это письмо ради твоего мира (душевного спокойствия)» и «Будь покоен (Оставайся с миром)» (Fitzmyer 1982:36).

Обычаи, связанные с очередностью имен, в различные периоды были разными. Как уже говорилось, в древней Месопотамии имя получателя писалось первым («[Кому]..., так говорит ...»), меж тем как в вавилонский, персидский и греческий периоды порядок имен был обратный («Табличка [от кого]..., [кому]...»). Исключение составляет период правления Птолемеев, когда в письмах от человека низшего положения имя получателя часто указывалось первым. По утверждению Парди, эти обычаи распространялись и на иудейские письма, в том числе и ветхозаветные (Pardee 1978:321-44; 1982:145-64). Нетрудно заметить, что в ветхозаветных посланиях опускались формулы вступления и заключения. В конце посланий подытоживалось их содержание, так как они включались в большие по объему повествовательные книги Писания (2 Цар 11.15; 3 Цар 21.9-10; 4 Цар 5.6; 10.2-3, 6; 19.10-13 [= Ис 37.10-13]; Иер 29.4-23, 26-28; Неем 6.6-7; 2 Пар 2.11-15; 21.12-15).

Интересно отметить, что арамейские канонические послания сохранили вступительную формулу, причем первым писалось имя того, кто занимал высшее положение: например, Езд 4.11, «Царю

Артаксерксу — рабы твои ... священник»; Дан 3.31, «Навуходоносор царь всем народам». Если в иудейских посланиях назывались оба имени, то отправитель обычно указывался первым, но часто упоминался только получатель («(Кому...) приветствие»). До восстания Баркохбы (132—135 г.г.) в иудейской переписке отдавали предпочтение формуле *bērak*, «благословение», а не *šālôm*. В дохристианских иудейских письмах относительный статус не играл большой роли, отсутствуют в них также приветствия родственникам и друзьям и заключительные формулы. Употребление *w<sup>e</sup>attāh* («и; и вот; и еще») для перехода от приветствия к основному содержанию роднит иудейские послания с арамейскими и библейскими (в 4 Цар 5.6; 10.2; сравните с Неем. 6.7; Иер 29.27; 2 Пар 2.12). Самая близкая параллель с Новым Заветом обнаружена в эллинистических эпистолярных обычаях<sup>31</sup>.

К концу греческого периода письма стали общепринятой формой, служившей не только для личной переписки, но и для литературных целей. Катон, например, опубликовал свои сочинения в форме писем к сыну, а многие из 931 письма Цицерона были изданы для того, чтобы завоевать поддержку народа. Факты говорят о том, что ни одно из его писем изначально не предназначалось для публикации, а некоторые публиковать было даже нежелательно (они содержали критику Цезаря и тем самым подрывали репутацию Цицерона). Между тем Цицерон, стремясь повлиять на общественное мнение, лично издал часть своей переписки. Исократ и Гораций создали наставительное послание, которое должно было просвещать читателей в различных вопросах философии, истории и права. Письма Сенеки к Луцилию демонстрируют трактатную форму посланий, дающих советы относительно морали и нравственности. Ко времени Иисуса и Павла это литературное послание стало весьма популярным. Ученики обучались эпистолярному стилю в школах риторики. Были даже созданы специальные «руководства», содержащие образцы правильной формы. Как мы убедимся в дальнейшем, эта традиция нашла свое отображение и в новозаветной эпистолярной традиции.

Доти называет четыре вида писем, существовавших помимо личной переписки (Doty 1966:102-23): официальное письмо (царская,

<sup>31</sup> См. Deissmann 1909:146-232; Roller 1933; Doty 1966:51-62; 1973; White 1982:89-104; Blaiklock 1979:545-52; Longenecker 1983:101-2.

военная, судебная переписка); общественное письмо (см. выше); «не-настоящие» письма (псевдонимная литература, эпистолярный роман, письма богам); и дискурсивные письма (сочинения в области религии, науки и нравственности, имеющие обучающую и наставительную цель). Стоуэрз подходит к этой типологии с функциональной точки зрения и преобразует ее с учетом риторических норм (Stowers 1986:49-173): дружеские письма (см. 2 Кор 1.16; 5.3; Фил 1.7-8; 1 Фес 3.6-10); семейные письма; письма хвалы и порицания (1 Кор 11; Отк 2—3); увещательные или наставительные письма (1 Фессалоникийцам, пасторские послания, Евреям, Иакова, 1 Петра); ходатайствующие или рекомендательные письма (Филимону, Фил. 2.19-30); юридические или судебные (обвинительные, защитительные, отчетные) письма (1 Кор 9.3-12; 2 Кор 1.8—2.13; 7.5-16; 10-12).

Форма, употребленная в этих письмах, носит черты традиционных образцов, сходных с теми, что были распространены на древнем Ближнем Востоке. Во вступлении сначала указывается отправитель и получатель («... [кому] ...»). Далее следует трафаретное приветствие (*charein*, «благодать» или «приветствия») и изредка более содержательное благодарение или молитва о добром здравии. За основным текстом письма идет заключение, состоящее из приветствий общим друзьям, и в самом конце — пожелание доброго здравия и всяческих благ. Письма писались в основном, чтобы поддержать отношения или связи. Как указывает Лонгенекер, личные письма имели своей целью поддержание «дружеских отношений», пасторские письма — поддержание установленных в прошлом связей и нынешнего авторитета, общественные письма — завоевание авторитета, а трактаты или дискурсивные письма — наставление слушателей (Longenecker 1983:102).

## Новозаветные послания

**1. Форма.** Дейсман убежден, что послания Павла — это личные письма, а не литературные послания (Deissmann 1909:224-46). Они не планировались заранее и писались в зависимости от обстоятельств. Это были спонтанные письма, а не тщательно продуманные литературные произведения. По мнению Дейсмана, послания Павла характеризовались диалектикой между его могучей духовной силой и трудностью отдельных обстоятельств, по поводу которых он писал. Впрочем, многие сегодня признают чрезмерную упрощенность этого

взгляда. Взять хотя бы тот факт, что в эллинистических и иудейских эпистолярных обычаях было гораздо больше разновидностей писем, чем полагал Дейсман. Три наиболее подходящих из них — это частное письмо, общественное послание и трактат. Но менее всего вероятно, что письма Павла были частными. Они явно предназначены для прочтения в собраниях святых (см. 1 Фес 5.27; Кол 4.16). Павел, как и другие священные авторы, писал с осознанием апостольского авторитета и обращался ко всей церкви. Об этом говорит и заключение каждого послания к семи церквям в Отк 2—3: «Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквям». Безусловно, отдельные послания (например, Филимону, 2 и 3 Иоанна) подпадают под категорию личных. Но остальные — явно общественные по своему характеру, и некоторые из них можно назвать трактатами.

Чтобы разграничить письма, Лонгенекер употребляет категории «пасторское послание» и «трактат» (Longenecker 1983:102-6). Трактат иногда сохраняет эпистолярную форму (в Евреям отсутствует вступление, в Иакова, 1 Петра и Иуды недостает заключительных приветствий, а в 1 Иоанна нет ни вступительной, ни заключительной формулы), но его содержание касается не поместных церквей, а общецерковных вопросов. К трактатам часто относят Римлянам, Ефессянам, Евреям, Иакова, 1 Петра и 1 Иоанна. Конечно, принадлежность некоторых посланий к этой категории довольно спорна, особенно по той причине, что все из них, кроме 1 Иоанна, сохраняют эпистолярную форму, а 1 Иоанна, похоже, рассматривает конкретную ситуацию (протогностическую группу лжеучителей). Многие полагают, что Римлянам адресовано иудейско-языческой группировке в Риме. Ефессянам, Евреям и 1 Петра чаще других относят к трактатам. Послание к Ефессянам посвящено теме Христа и Церкви, 1 Петра — это, вероятно, собрание проповедей Петра (хотя у меня есть сомнения на этот счет), а Евреям и Иакова затрагивают внутренние проблемы иудейско-христианской общины.

Послания Павла не просто воспроизводят ранние образцы. Они представляют собой явное отступление от общепринятого обычая и установленных норм. Письма Павла «поражают новизной формы (вступительная и заключительная формулы), содержания (многообразии и насыщенность материала в одном письме) и размеров (превышают обычные размеры писем даже тех авторов, которые больше заботятся о литературной форме)» (Doty 1966:164-65). Это еще

более удивительно в свете того факта, что святоотеческие авторы возвратились к стереотипным образцам. Таким образом, новозаветные послания сочетают в себе общепринятые образцы и христианские новшества. Например, приветствие объединяет греческое *charis* и арамейское *šalôm*, придавая обоим отсутствующий доселе теологический смысл. Более того, благодарение и молитва в древней эпистографии имеют расширенную форму и избегают всяческих клише. Шуберт (Schubert 1939:71-82) и О'Брайен (O'Brien 1977:262-63) демонстрируют, что благодарения и ходатайствующие молитвы содержат в зачатке основную цель или идею отдельных Посланий<sup>141</sup>.

Новозаветные Послания объединяют в себе элементы частного письма и трактата, а также имеют литературные особенности, заимствованные как из эллинистических, так и из иудейских форм<sup>151</sup>. Они затрагивают конкретные ситуации (даже послания общего характера, такие как 2 Петра, Иакова или 1 Иоанна) и вместе с тем предназначены для чтения во многих церквях (например, отрывок Флм 2 показывает, что это послание адресовано и «домашней твоей церкви»). Кроме того, почти все послания (за исключением писем в чистом виде, например, Филимону или 2 и 3 Иоанна) — это сочетания нескольких форм, и их не так просто классифицировать. Книга Откровения, например (как справедливо отмечает Roller 1933:87-88), содержит увещательную часть, написанную в эпистолярном стиле (гл. 2—3), и, в отличие от всей древней апокалиптики, обрамлена эпистолярным предисловием и послесловием (1.1-8; 22.10-21). Такие обширные и многогранные послания, как Римлянам и Коринфянам, содержат много риторических приемов, и их нужно изучать по частям.

С герменевтической точки зрения в Посланиях важно то, что они содержат как окказиональные, так и надкультурные элементы. Необ-

<sup>141</sup> Мартин (Martin 1977:233-34) вслед за Сандерсом (Sanders 1962:348-52) утверждает, что Павел подражает образцам кумранских гимнов и еврейских литургических молитв. Таким образом, его молитвы не являются спонтанными. Они были тщательно разработаны для церкви.

<sup>151</sup> Ауни отмечает, что термин *проповедь* (прим. переводчика. В книге использовано два синонимичных эквивалента слова «проповедь»: *sermon* и *homily*) неточно описывает литературный жанр таких посланий, как Евреям, Иакова, 1 Петра, 1 Клементя или Послание Варнавы (Aune 1987:197-204). Он прослеживает эллинистические черты (элементы судебной, совещательной, эпидейктической (восхваление и порицание) речей, диатрибы) и еврейские модели (проповедь, предназначенная для чтения в синагоге) в основе Посланий.

ходимо помнить, что многие элементы в Посланиях не являются образцами для сегодняшней христианской жизни. Чем больше предписание касается конкретных обстоятельств в жизни древних читателей, тем меньше оно касается нас. Хотя в одних случаях эту степень довольно легко установить (как, например, просьба о том, чтобы Тит пришел к Павлу в Никополь, Тит. 3.12), в других довольно трудно отличить культурную форму от надкультурной (например, отрывки о женщинах в церкви или об отлучении от церкви; см. всестороннее изучение этого вопроса у Aune 1987:226-49).

Фи и Стюарт отмечают и другие вопросы, связанные с этой проблемой (Fee and Stuart 1983:45-46). Распознать проблему, по поводу которой высказаны отдельные утверждения, необычайно важно. Но задача эта необычайно сложная. «У нас есть ответы, но мы не всегда знаем, какими были вопросы или проблемы. ... Это напоминает телефонный разговор. Вы слушаете на одном конце и пытаетесь выяснить, кто находится на другом, и о чем этот невидимый собеседник говорит» (С. 46). Кроме того, читатель должен понимать, что священные авторы не пытались систематично изложить теологию, они применяли теологию для разрешения конкретных ситуаций. Поэтому мы не вправе считать отдельные утверждения готовыми догмами. Вместо этого нужно выяснить библейскую теологию, частью которой являются эти отдельные утверждения, а затем разработать догматическую или систематическую теологию (см. гл. тринадцать и четырнадцать).

Формулы вступления и заключения в посланиях построены согласно с древними обычаями, и в них нужно разобраться как следует. Например, упор на слове «апостол» в письмах Павла (во всех, кроме Посланий к Фессалоникийцам) показывает, что они являются официальными. В Гал 1.1-2 расширенная форма вступления объясняется полемическим характером послания; так как противники Павла оспаривали его авторитет, в первых двух главах он в основном свидетельствует о себе, отстаивая свой апостольский статус. Распространенными были длинные благодарения и молитвы. Их употребляли также, чтобы изложить главные темы послания (Фил 1.9-11; Еф 1.15-19; 3.14-17). Отсутствие благодарения или молитвы (Галатам, 2 Коринфянам, Евреям, Иакова, 2 Петра, 1 Иоанна, Иуды) свидетельствует о чрезвычайной серьезности затрагиваемых вопросов. И, наконец, заключительные приветствия, благословение и проща-

ние также были типичными формулами в древних письмах (обсуждение этого вопроса см. Stowers 1986:20-23; Aune 1987:183-87).

**2. Авторство.** В данном разделе уместно рассмотреть два вопроса: (1) участие писца или секретаря в написании некоторых посланий и (2) вопрос псевдонимности. И Павел (Рим. 16.22; сравните с 2 Фес 3.14), и Петр (1 Пет 5.12) упоминают о секретарской помощи. Между тем о роли секретаря в написании текста судить трудно. В первом столетии уже практиковалась простейшая форма стенографии; Плутарх приписывал это изобретение Цицерону. Но степень свободы, предоставляемой писцу, могла быть самой разной. Она варьировалась от пословной диктовки до полной свободы, когда господин сообщал писцу только тему. По мнению Роллера, секретарь Павла имел в этом плане большую свободу. Мы видим в Посланиях смешение разных стилей, так как раскрытие многих деталей предоставлялось на усмотрение писцов (Roller 1933:146-47). С другой стороны, Кюммель утверждает, что прерывание смыслового развития посланий и единообразие языка Павла не имело бы места, если бы секретари обладали большой свободой, и на этом основании делает вывод, что Павел диктовал свои письма (Kümmel 1975:251). То, что Павел часто добавлял комментарии (по всей видимости, к записям своего спутника) не подлежит сомнению (в дополнение к уже названным отрывкам см. 1 Кор 16.21; Гал 6.11; Кол 4.18; Флм 19). А, значит, едва ли можно сомневаться в участии секретаря.

Только степень свободы в написании остается под вопросом. Я, пожалуй, соглашусь с мнением Лонгенекера, что «Павел обычно действовал в зависимости от обстоятельств и присутствующих спутников» (Longenecker 1983:109). Нет оснований полагать, что писцы имели полную свободу в составлении посланий. Но в 1 Петра и, возможно, в Пасторских Посланиях стиль вполне мог быть привнесен секретарем. Это ни в коей мере не умаляет авторитета этих посланий, поскольку Святой Дух мог вдохновлять секретаря так же, как и самого автора. Процесс создания канонических книг совершался под непрерывным водительством Духа, и нет никаких оснований утверждать, что священные авторы не несли ответственность за их содержание. В древнем мире господина лично удостоверяли каждое слово, написанное под их руководством. В первом столетии писцы выполняли свою работу на трех уровнях: письма диктовались (пассивная роль секретаря), сообщалось содержание, но сама формулировка и

стиль поручались секретарю (умеренное участие) или сообщалась тема, а остальное предоставлялось на усмотрение секретаря (почти полная свобода творчества). У нас нет свидетельств, подтверждающих третий уровень, но первые два в Писании встречаются (1 Петра и Пасторские послания — второй уровень; многие считают, что Лука был секретарем при написании Пасторских посланий в силу ряда характерных для него слов и выражений, которые в них употреблены).

Вероятность псевдонимных (ложно приписываемых) посланий в Новом Завете — это скорее тема для введения, чем для самой работы по герменевтике. Но если бы Ефессянам, Пасторские послания, 2 Фессалоникийцам, Иакова и Послания Петра действительно были позднее созданы церковью, это сказалось бы и на герменевтике, так что вопрос псевдонимности должен быть по меньшей мере поднят. Стало распространенным утверждение, что, поскольку в древнем мире существовал обычай издавать произведения под псевдонимами, а Святой Дух рассматривался как истинный автор Посланий, то псевдонимность в ранней церкви была в порядке вещей (например, Aland 1961:39-49; Mead 1986).

Но, как отмечает Гатри, хотя в первом столетии действительно было много псевдонимных произведений, нет никаких доказательств, что их признавали официальными (Guthrie 1970:282-94). Иудейские псевдонимные работы не вошли в еврейский канон, и вряд ли кто-то всерьез полагал, что они были написаны теми, кому их приписывали. Вопрос псевдонимности требует индивидуального подхода, и я, например, остаюсь при своем мнении относительно позднейшего происхождения таких работ, как Даниила, Пасторские Послания, Иакова или 1 Петра. Анонимность — менее проблематичное явление, так как оно было типичным для древнего мира; Послание к Евреям, например, имеет свой собственный авторитет (как признавал Ориген). Но это ничуть не затрудняет установление исторической обстановки, так как получатели и цель письма понятны из его содержания.

### **Герменевтические принципы**

Герменевтический процесс, рассмотренный в первых пяти главах, применим и в данном разделе. Это значит, что при изучении посланий необходимо сначала проанализировать структурные, грамматические, семантические, синтаксические особенности текста, а также

его исторический фон. Между тем есть и особые вопросы, касающиеся непосредственно Посланий. Но подходить к их решению нужно в свете тех основных герменевтических этапов, которые уже были изложены на страницах этой книги.

1. *Проследите логическое развитие аргумента.* Если в одних посланиях это сделать довольно просто (например, в Коринфянам, Евреям), то в других (например, в Иакова, 1 Иоанна) — необычайно сложно. Дибелиус назвал Послание Иакова искусственно собранной группой отдельных поучений (Dibelius 1976:34-38), а Маршалл отчаялся разобраться в 1 Иоанна (Marshall 1978:22-26). Он остановился на том, что разбил его на отдельные разделы. Между тем ни в первом, ни во втором случае такой вывод нельзя назвать вполне обоснованным, хотя комментаторам действительно долго не удавалось выявить логические структуры обоих посланий.

Послание Иакова, на наш взгляд, имеет следующую структуру. Вначале приводится вступительное обсуждение испытаний и веры (1.1-18), переходящее к первому вопросу — практическому христианству (1.19-2.26). Эта общая тема разделена на два конкретных аспекта: лицепрятие (2.1-13) и добрые дела (2.14-26). Второй основной раздел включает учение и тему языка (3.1—4.12), переходя в стиле рондо\* от вводного утверждения об учителях (3.1) к общему описанию опасностей языка (3.2-12), затем вновь к учительским качествам (3.13-18), а затем к проблемам от употребления языка для вражды (4.1-10) и злословия (4.11-12). Далее следует ряд проблем в церкви: самонадеянность (4.13-18), употребление богатства для притеснения бедных (5.1-11), клятвы (5.12), молитва и исцеление (5.13-18). Заключительное утверждение Иакова подытоживает этические проблемы, затронутые в послании, и призывает церковь вновь обращаться уклонившихся от истины ко Христу (5.19-20). Дэвидс признает явную согласованность и однородность этого послания (Davids 1982:22-27).

1 Иоанна имеет более сложную структуру. Оно построено в стиле рондо вокруг трех основных «критериев» подлинного христианства. Стотт (Stott 1964:55-56) называет моральный критерий (повиновение), социальный критерий (любовь) и доктринальный критерий.

\* Рондо — музыкальная, или стихотворная форма, в которой главная тема повторяется несколько раз, чередуясь с побочными темами (Прим. ред.).

рий (убеждение). В каждом случае важно соотносить части с целым и понимать, как каждая часть связана с раскрытием главного аргумента автора.

2. *Установите исторический фон утверждений.* Этот этап более важен, чем кажется на первый взгляд. Он определяет применение отрывка не только к историческим обстоятельствам древних читателей, но и к ситуациям, выходящим за их пределы. В повествовательной литературе ситуация является частью контекста, но в Посланиях ее не всегда просто распознать. Ученые не могут с точностью установить оппонентов Павла в Коринфе, Колоссах и Филиппах или оппонентов Иоанна в его Первом Послании. По этому поводу существует большой разнобой мнений. Однако же толкование ключевых отрывков зависит от подобных решений. Поэтому очень важно прибегать к помощи современных комментариев и других пособий. Например, некоторые ученые уверяют, что Павел выступал не против конкретного еретического движения в Колоссах, а против иудейского синкретизма и языческих идей в христианской среде вообще (см. Hooker 1973). Большинство ученых отклоняют данное суждение. Но если бы это было так, то список ритуальных и этических предписаний культа во 2.16-23 пришлось бы переосмыслить в свете его истинного значения. В таком случае Павел сообщал бы репрезентативный список, а не описывал действительные обычаи и убеждения.

Фи и Стюарт обсуждают два родственных аспекта: проблему расширенного применения и проблему деталей, не сопоставимых с нашими реалиями (Fee and Stuart 1983:61-65). Самое главное, по их мнению, — проведение правильной экзегезы, которая бы позволила выяснить конкретные жизненные ситуации библейских времен и дала бы уверенность, что наши ситуации действительно сопоставимы с древними.

Расширенное применение — это применение библейского текста к современной ситуации, которая на самом деле не сопоставима с оригинальным значением данного текста. Это необычайно сложная задача, так как толкователь должен принимать субъективное решение относительно степени расхождения, препятствуя чрезмерно расширенному толкованию. Однако важен сам принцип. Например, отрывки 1 Кор 3.16-17 и 6.19-20 называют христиан «храмом Божиим» и решительно заявляют, что Бог «покарает» всякого, кто «разорит храм Божий» (3.17); далее говорится, что христиане должны «про-

славлять Бога» в своих телах (6:20). Эти строки зачастую непомерно расширяют, относя их к пагубным яствам, хотя Павел не имел в виду ничего подобного. Или другой пример. 2 Кор 6.14, «Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными», относят к браку между христианином и нехристианином, хотя это утверждение имеет более широкий контекст — участие в языческих обычаях вообще. Применение первого отрывка, бесспорно, ошибочно, так как нездоровая пища, сигареты и тому подобное — это совершенно иная ситуация. Но во втором случае сделано допустимое расширение основного принципа, хотя «неравные» браки — это дополнительный вывод из отрывка, а не его значение.

Проблема несопоставимых деталей связана с теми ситуациями в Посланиях, которые уже невозможны или маловероятны в наше время. Важным примером служат отрывки 1 Кор 8—10 и Рим 14—15. Так как на западе уже давно нет обычая строить идолопоклоннические храмы или приносить в жертву идолам яства, которые потом съедают на пирах в самом храме или продают на рынке, нужно прежде всего искать подразумеваемый принцип, а затем применять его в аналогичных ситуациях. Основной принцип этих отрывков — не делать ничего такого, что послужило бы «камнем преткновения» для немощного брата. Но данный принцип вовсе не относится к тому, что соблазняет христиан в плане закона<sup>61</sup>; он означает не делать ничего, что может ввести другого в грех. Фи и Стюарт отмечают три повеления:

- (1) им запрещено посещать языческие праздники, так как это означает участие в демонической сфере;
- (2) Павел отстаивает свое право на финансовую поддержку (9.14);
- (3) идоложертвенные яства можно есть, но от них следует воздержаться, если для другого это служит преткновением.

Первое и третье повеление, возможно, и применимо где-нибудь в странах третьего мира, в каких-нибудь племенах, но не находит параллели в развитых странах. Но зато есть масса вопросов, к которым они косвенно применимы и сегодня (одежда, длина волос, украшения, косметика, фильмы, карты, азартные игры, спиртные напитки,

<sup>61</sup> Отрывок об иерусалимском постановлении (Деян 15.19-29), требующем от обращенных из язычников уважать религиозные обычаи своих еврейский братьев, действительно применим в данном случае. Но 1 Кор 8—10 не имеет отношения к этому вопросу.

курение – лишь некоторые из них). Христиане должны придерживаться сбалансированного подхода, учитывая разные религиозные нюансы и избегая всего, что может послужить камнем преткновения для более немощных христиан. Непозволительно афишировать свою свободу и тем самым наносить ущерб делу Христа. В то же время некоторые из вышеупомянутых аспектов допустимы в узком кругу, но от них нужно воздержаться в широком обществе (правомерное расширение принципа об идоложертвенных яствах)<sup>171</sup>.

3. *Установите разные поджанры в посланиях.* Почти все жанры литературы, рассмотренные в этих двух главах (например, гимны и символы веры, апокалиптика, притчи), встречаются в посланиях. Читатель должен четко различать их и, толкуя послание, применять принципы, соответствующие его жанру. Например, в апокалиптике особую осторожность нужно проявить при толковании беззаконника (2 Фес 2) или разрушения мира (2 Пет 3). Правила толкования поэзии помогут понять такие отрывки, как 1 Тим 3.16 или 1 Пет 3.18, 22. Гимны же следует толковать на двух уровнях. Необходимо выяснить значение гимна в его изначальной форме (например, теология воплощения Фил 2:6-8) и в контексте самого послания (Фил 2.6-11 как образец смирения).

---

<sup>171</sup> Я не стану называть конкретно, какие из них допустимы, а какие нет. Каждый верующий должен молиться об этом и решить для себя сам.

Часть III

ПРИКЛАДНАЯ  
ГЕРМЕНЕВТИКА



## ГЛАВА XIII

# БИБЛЕЙСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

**П**редыдущие главы были посвящены методологии определения исходного подразумеваемого значения текста — задаче, обозначенной нами во введении как подход с позиции «третьего лица». Мы учились раскрывать авторское послание в процессе изучения библейского текста. В этой главе мы начинаем переход от текста (значения) к современному контексту (значимости). Как показано на рис. 13.1, библейская теология составляет первый шаг в переходе от экзегезы отдельных отрывков к выяснению их значимости для сегодняшней церкви. На этом уровне мы собираем и упорядочиваем те тезисы, которые объединяют изучаемые отрывки и прослеживаются на протяжении всей книги или всех книг данного автора. Это осуществляется в три этапа. Во-первых, изучают теологические темы в рамках отдельных книг, далее исследуют теологию автора, и, наконец, прослеживают прогресс откровения, объединяющий завет или даже всю Библию в единое целое (то есть историческое развитие этих тезисов на протяжении всего библейского периода). Таким образом, библейская теология упорядочивает результаты экзегезы и предоставляет данные, которые систематический теолог контекстуализирует, развивая теологическую догму для сегодняшней церкви.

По оценке некоторых современных ученых библейская теология находится в «состоянии кризиса» (Childs 1970; см. хороший вводный курс по данной теме у Reventlow 1986). Сегодня многие настаивают на том, что Писание характеризуется разнообразием, а не единством (см. С. 18-19), и подвергают сомнению саму возмож-

## Библейская теология

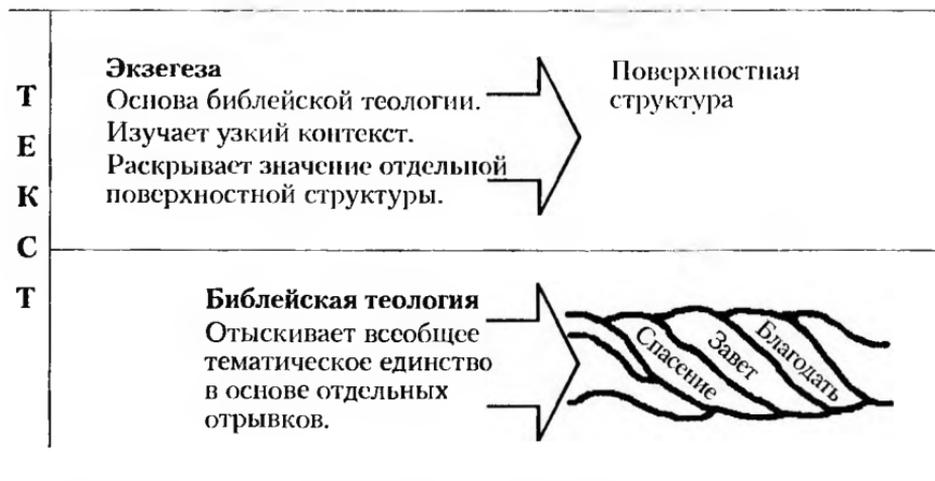


Рис. 13.1. Задача библейской теологии.

ность раскрытия «единой» теологии. Более того, многие работы, заявляющие, будто им удалось, наконец, раскрыть «центральный» тезис Ветхого или Нового Завета, отнюдь не положили конец разногласиям; стоит взять любые две из них, и мы убедимся, что, за редким исключением, предлагаемые ими решения совершенно несходны между собой. Однако же сама задача не является безнадежной. Несколько направлений уже начали сходиться во взглядах на методологическом уровне, считая правильную методологию возможным выходом из тупика. Этому герменевтическому решению и посвящена данная глава.

Библейскую теологию можно определить как «направление теологического исследования, которое прослеживает темы в различных частях Библии (в литературе мудрости, например, или Посланиях Павла), а затем отыскивает объединяющие темы, связывающие Библию»<sup>11</sup>. Таким образом, существует два вида исследования: поиск объединяющей или центральной темы (тем) на уровне заветов или

<sup>11</sup> В отличие от Карсона, который полагает, что определение объединяющих тем относится к сфере систематической теологии и что библейская теология – это в первую очередь описательная дисциплина (Carson 1983:69-70). Как будет показано ниже, правильное группирование тезисов является задачей библейской теологии, определяющей не только теологию книги, но также теологию Израиля и ранней церкви.

Библии (задача ученого), и попытка проследить конкретную тему (касающуюся, например, Святого Духа или неотступности в вере) на разных этапах библейского периода (задача всякого, кто изучает Библию). Итак, хотя библейская теология обеспечивает переход к систематической теологии и контекстуализации Писания, она все же относится к сфере экзегетического исследования, так как ее главная цель — раскрытие взглядов библейского периода.

### **Взаимосвязь с другими дисциплинами**

На рис. 13.2 показана взаимосвязь разных теологических дисциплин. Ниже мы рассмотрим связь библейской теологии с каждой из этих дисциплин.

**1. Библейская теология и экзегеза.** Гэффин (Gaffin) утверждает, что «библейская теология регулирует экзегезу», поскольку «исторические условия самого процесса откровения», а не «литературные связи» определяют послание Писания<sup>121</sup>. В рамках библейской теологии наблюдается нескончаемое противоборство понятий разнообразия и единства, историко-критических соображений и историко-грамматической экзегезы.

Ученые-критики в этом смысле больше склонны к «буквализму», чем консервативные ученые; они часто полагают, что любое так называемое противоречие, или различие между библейскими авторами, исключает всякую основу для глубинного теологического единства между ними. Но такой подход в корне ошибочен, так как библейские авторы употребляют разные термины или фразы для обозначения сходных библейских понятий, а также подчеркивают ту или иную сторону большей теологической реалии. Например, Божий суверенитет и свободная воля человека — это не противоречащие аспекты процесса спасения. Они согласуются на глубинном уровне. То же самое касается веры (Павел) и дел (Иаков). Хотя дела не могут нас спасти (Еф 2.8-9), они являются необходимым следствием истинной веры (Еф 2.10 = Иак 2.14-16).

---

<sup>121</sup> Gaffin 1976:44-45 следует теории Джона Мюррея. Гатри также считает, что межтекстовые соображения требуют рассматривать Библию не просто как еще одно произведение, созданное человеком (Guthry 1981:34-36). Чтобы различия между библейскими авторами не были преувеличены, следует рассматривать библейский материал более холистически.

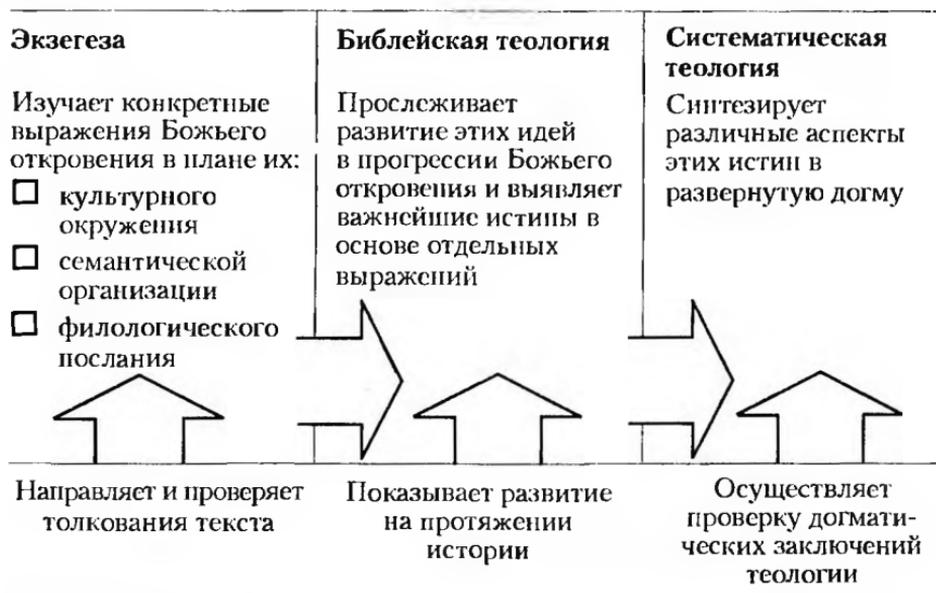


Рис. 13.2. Взаимосвязь между различными теологическими дисциплинами.

Но это лишь часть вопроса. Между библейской теологией и экзегезой существует двухсторонняя связь. Библейская теология обеспечивает наличие категорий и всеобщего библейского единства в основе толкований отдельных отрывков, а экзегеза обеспечивает данные, сводимые в библейскую теологию. Иными словами, эти две дисциплины тесно взаимосвязаны. Экзегет изучает авторское значение на основе литературных соображений (грамматики и смыслового развития), исторического контекста (социально-экономического), затем библейский теолог анализирует результаты и отыскивает общие нити, связующие отдельные утверждения.

Итак, герменевтическая спираль теперь продолжена теологией во взаимосвязи с пятью разделами герменевтического процесса<sup>131</sup>: экзегезой, библейской теологией, исторической теологией, систематической теологией и практической теологией. Но в рамках этой схемы экзегеза, библейская теология и систематическая теология неизменно следуют друг за другом и образуют неразрывный союз.

<sup>131</sup> Эта схема имеет в своей основе схему Воза, состоящую из четырех классических частей: экзегетической теологии, исторической теологии, систематической теологии и практической теологии (Vos 1958:12-13). Воз относит экзегезу и библейскую теологию к одной категории. Но на мой взгляд, между ними достаточно различий, и они вполне могут занимать отдельное место в толковательном процессе.

**2. Библейская теология и историческая теология.** Все ученые принадлежат к вероисповедной общине, и традиция этой общины играет по сути дела нормативную роль в толковательных приемах и методах отдельного ученого. История вероучения прослеживает развитие этих общинных традиций, а также доктрин, которые им присущи.

Историческая теология как таковая играет решающую роль в герменевтическом процессе, хотя она явно отсутствует в большинстве комментариев или работ по теологии. Однако, подчеркивая историческую основу экзегетических или теологических решений, история вероучения имеет огромное значение для толковательной дисциплины.

История Церкви важна для герменевтики по двум причинам: она позволяет увидеть, как доктрина развивалась в разные периоды истории церкви, и проследить истоки и систему убеждений в основе нашей вероисповедной традиции.

Библейская теология, изучающая систему теологических взглядов собственно библейского периода, кажется удаленной от дискуссий и толкований позднейших времен. Но такое понятие идеалистично, так как наше предварительное понимание сформировано под влиянием этих позднейших дискуссий, и это может затруднить нашу попытку определить подлинную «библейскую» теологию.

Историческая теология сдерживает чрезмерно распространенную тенденцию привносить позднейшие идеи в библейский период. Толкователь должен всегда помнить о том, что привносить последующие теологические положения в текст в корне ошибочно. Так уже не раз случалось, например, при изучении евхаристии или крещения. Полезно хорошо ознакомиться с обычаями, которые формировались в период между первым и вторым столетием. Это предостережет нас от чтения новозаветных отрывков в свете позднейших обычаев, таких, например, как использование рыбы в евхаристическом служении второго века или сложные обряды крещения в позднейший период.

Историческая теология в специальном смысле находится между библейской и систематической теологией. Она изучает то, как позднейшие общины понимали библейские доктрины, и позволяет нам лучше понять современные теологические дискуссии, рассматривая их как новый этап в развитии истории вероучения. Процесс откровения представлен в плане вдохновения (данных, изложенных в

Библии) и озарения (толкования этих данных на протяжении истории церкви)<sup>141</sup>. Таким образом, теолог обретает важное герменевтическое средство определения актуальности и применимости догмы для современного века.

В то же время историческая теология стирает некоторые противоречия между библейской и систематической теологией, признавая должное место традиции, которая обуславливает предпонимание в задаче толкования. Многие (например, Гадамер) отмечают, что общинное понимание (традиция) диктует категории для понимания. Без традиционных догм нам не удалось бы уловить внутренний смысл библейских отрывков. Но эти ранее сформированные системы убеждений могут играть и отрицательную роль, подгоняя библейские утверждения под предвзятые догматические категории. Выходом является должный «герменевтический круг» или герменевтическая спираль, в рамках которой текст реконструируется на основе нашей теологической системы и вместе с тем корректирует наше предпонимание, совершенствуя обусловленные традицией категории. История традиции значительно облегчает эту задачу, рассматривая теологические предубеждения в историческом ракурсе и тем самым, делая их более подверженными влиянию (и корректировке при необходимости) со стороны самого текста.

Одно из главных достижений герменевтики — это важность «общинной экзегезы» с ее двояким значением: связь с прошлой общиной веры посредством истории вероучения и связь с настоящей общиной посредством современных теологических работ и постоянного взаимодействия между общинами.

История Церкви помогает избежать необдуманного допущения, что понимание современной общины не повреждено и позволяет нам быть открытыми к оригинальному миру текста, даже если он противоречит желаниям общины. Историческая теология достигает этого тем, что позволяет теологам обозреть более широкую картину (исто-

---

<sup>141</sup> Я не согласен с теми, кто, подобно Ахтмайеру, считают, что Бог вдохновлял не только библейских авторов, но и позднейшие толковательные общины. Конкурирующие теологии никак нельзя назвать «богодухновенными» в каноническом смысле. Надо сказать, что между римскими католиками и протестантами давно ведется спор относительно «авторитета», или права церкви устанавливать догму. Я бы назвал догму церкви *просвещением* (см. С. 540-41), так как человек пытается упорядочить и логически обобщить библейскую истину для верующей общины, а не устанавливает новую каноническую доктрину.

рическое развитие догмы), в рамки которой может быть помещено и понимание текста, и положение общины<sup>151</sup>

**3. Библейская теология и систематическая теология.** Пайпер указывает на четыре ограничения библейской теологии: разнообразие способов, которыми спасительные события Библии были истолкованы в Писании; различия в библейской керигме, как в плане формы, так и в плане функции; исторический характер библейского языка, создающего барьер между библейской теологией и современным человеком; и субъективность экзегетов, вследствие которой они меняют исходное значение (Piper 1952:106-11). Мы убеждены, что дилемма может быть разрешена посредством интеграции библейской и систематической теологии, способной преодолеть разрыв между божественным откровением и человеческим пониманием. Эти две дисциплины дополняют и уточняют друг друга<sup>161</sup>.

Суть вопроса заключается в следующем: означает ли разнообразие в Писании, что раскрытие библейской или систематической теологии невозможно? Дальнейшее обсуждение имеет целью продемонстрировать внутреннее единство в основе разнообразия в библейских традициях/книгах. Кроме того, библейская и систематическая теология – важнейшие компоненты в разрешении дилеммы современной герменевтики. Чрезмерный акцент на разнообразии стал причиной скептического отношения к нормативной истине в библейских утверждениях. Восстановление единства позволяет вновь подтвердить абсолютный характер библейских истин и возобновить поиск исходного значения.

Но какова именно связь между библейской и систематической теологией? Они в подлинном смысле неотделимы друг от друга и

---

<sup>151</sup> Андерсон приписывает эту роль комментариям. Он утверждает, что сначала следует внимательно изучить текст, а затем, пользуясь комментариями, проследить, как этот текст истолковывался на протяжении истории (Anderson 1982:342-47). Это поможет вывести современное толкование и применение. Такой подход теоретически верен, но дело в том, что очень немногие комментарии дают толкование текста в диахроническом аспекте (исключение составляет прекрасный комментарий Филипа Хьюза на Послание к Евреям).

<sup>161</sup> На основании римско-католического взгляда на традицию и экзегезу Бленкинсоп утверждает, что экзегет должен «лабиринтировать между Сциллой философии и семантики и Харибдой (подсознательно) независимой библейской теологии. Его задача состоит в том, чтобы обеспечить своего коллегу материалом, необходимым для синтеза» (Blenkinsopp 1964:84).

взаимозависимы<sup>171</sup>. Как уже говорилось, все пять аспектов теологическо-герменевтического процесса (экзегеза, библейская теология, историческая теология, систематическая теология и практическая теология) сосуществуют в концептуальном единстве. С одной стороны, они следуют друг за другом в указанном порядке; каждый из них создает основу для последующего и плавно переходит в него. С другой стороны, последние три аспекта образуют мысленную основу для экзегетического и теологического исследования (см. рис. 13.3). Теологическое предпонимание, обусловленное той или иной конфессиональной традицией, — это необходимый компонент для принятия экзегетических решений.

В плане метода, однако, каждая дисциплина также обладает определенной функциональной независимостью. По этой причине мы их рассматриваем в разных главах. Библейская теология изучает отдельные темы, вокруг которых построены отдельные книги и изложенные в Библии традиции, отыскивая общие законы, которые объединяют их в целостную структуру. Систематическая теология затем контекстуализирует эти темы в логическое и концептуальное «целое», преобразующее догму применительно к современному периоду. Как утверждает Николь, «Библейская теология служит основой для систематической теологии, так как она обеспечивает обильные плоды экзегетического исследования, проведенного с опорой на верно установленный оригинальный контекст и развитие Божьего откровения» (Nicole 1978:185; см. 185-93). Между тем многие оспаривают это утверждение. Одни (например, Гатри в его работе «Новозаветная теология» (Guthrie, *New Testament Theology*)) полагают, что организующие принципы извлекаются, в конечном счете, из догматики. Другие (например, Лэдд в его работе «Теология Нового Завета»; (Ladd, *Theology of the New Testament*)) придерживаются дескриптивного подхода, извлекая организующие принципы из самого текста, а не из внешнего источника, такого, например, как систематическая теология. По мнению Уорда, «*Структура*, или принцип *организации*, в библейской теологии должна определяться литера-

---

<sup>171</sup> Гэффин утверждает, что библейская теология, заостря особое внимание на Божьем откровении в истории, заставляет систематическую теологию в точности отображать процесс откровения, а значит, и исходное (историческое) значение самого текста (Gaffin 1976:42-50). Таким образом, библейская теология регулирует результаты экзегезы и сдерживает субъективные тенденции догматики.

турными блоками Ветхого и Нового Завета» (Ward 1977:383; курсив его). Ниже мы рассмотрим это соображение более подробно.

Возьмем теории Лэдда и Гатри в качестве примера. Одним из главных недостатков теории Лэдда является отсутствие синтеза (неспособность отыскать объединяющие тезисы, которые связывают традиции Нового Завета), меж тем как Гатри не удается вывести структуру своей теологии из самих библейских документов. Но с точки зрения библейской теологии ошибка Гатри более серьезна, так как она по сути дела больше связана с систематической теологией, выдаваемой за библейскую теологию<sup>18</sup>. Гатри следует позволить библейским авторам самим диктовать теологические категории и устанавливать внутреннее единство между собой. Наилучший подход дало бы объединение методов Лэдда и Гатри, то есть прослеживание разнотипных выражений и тем разных пластов Нового Завета и их последующая компоновка, направленная на создание согласованной теологии церкви первого столетия. Аналитическая модель Лэдда и синтетическая модель Гатри могут дополнять и корректировать друг друга.

Итак, библейская теология является дескриптивной. Она прослеживает центральные положения в работах священных авторов, а затем выводит из них основные темы, которые объединяют заветы; догматическая теология собирает материал, наработанный библейской теологией и переформулирует или преобразует его в современную логическую структуру, объединяя эти аспекты в конфессиональное утверждение для сегодняшней церкви<sup>19</sup>. Например, библейская теология начинается с осуществленной эсхатологии Иоанна (спасение/вечная жизнь как нынешнее достояние верующего) и конечной эсхатологии Евреям и 1 Петра (спасение как будущее приобретение).

---

<sup>18</sup> Хьюз отмечает, что Гатри

пишет то, что больше напоминает систематическую теологию Нового Завета, чем что-либо другое ... Очевидно, что темы, которые рассматривают догматика и теология Нового Завета, весьма похожи, но это не значит, что теология Нового Завета должна быть *структурирована* тематически. ... Так как Гатри упускает из виду отдельные теологии Нового Завета, есть вероятность, что некоторые теологические послания выскользнули сквозь дыры его тематической схемы (Hughes 1982:112-13; курсив его).

<sup>19</sup> Барретт справедливо отмечает, что библейская теология «характеризуется словесным процессом», а систематика — «словесным результатом» (Barrett 1981:5). Систематическая теология — это дисциплина, которая «изучает взаимосвязь между неизменной библейской истиной и меняющимися философскими моделями».

Учитывая, что эти аспекты дополняют друг друга и составляют одну важнейшую истину (введенную в действие эсхатологию, согласно которой спасение начинается в настоящем и завершается в будущем), библейский теолог отмечает безопасность и в то же время ответственность в христианской жизни. Систематическая теология берет эти результаты и вносит их в более полную доктрину, объединяющую сотериологию и эсхатологию.



Рис. 13.3. От текста к контексту.

Таким образом, систематическая теология представляет собой последний шаг в переходе от того «что это означало» (задачи экзегезы и библейской теологии) к тому, «что это означает» (задача систематической теологии) и «как это применяется» (задача гомилетической теологии) — см. рис. 13.3. Конечно, такой порядок не вполне удовлетворителен: библейские теологи возражают против «отводимого им промежуточного положения между текстом Нового Завета и современной реконструкцией новозаветного послания» (Barrett 1981:5), а систематические теологи возражают против неправомерного сужения их дисциплины до контекстуального и философского исследования. На самом деле проведение слишком резких границ между этими задачами выглядит искусственно, так как ни одну из

них нельзя выполнить без другой: они полностью взаимозависимы. Библейская теология должна следить за тем, чтобы «энтузиазм не увлекал теолога слишком далеко» (С. 7). Подобным образом догматическое предпонимание библейского теолога является частью «герменевтического круга», так как все дисциплины дополняют и корректируют друг друга (см. рис. 13.4).

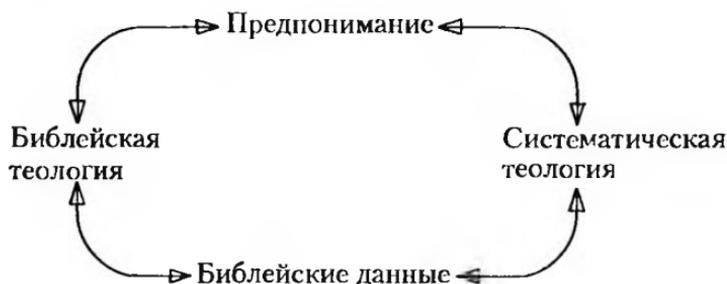


Рис. 13.4. Взаимозависимость теологических дисциплин.

**4. Библейская теология и гомилетическая теология.** Все ученые признают, что библейская теология должна не просто описывать теологическую мысль канонических авторов, но и демонстрировать применение этих идей для современного контекста. Данн подчеркивает «церковный уровень» библейской теологии, а именно выяснение значимости канона для сегодняшней церкви (Dunn 1982:26:27, 40-43).

Данн утверждает, что только это вправе оказывать влияние на современную церковь, но каждое ответвление церкви, похоже, больше руководствуется собственной церковной традицией, чем самим канонам. Хотя такой подход верен в прагматическом смысле, мы бы не стали «канонизировать» многообразие до такой степени. Одна из главных целей данной книги — разработать методологию, которая бы позволила избежать этой грубой ошибки и, применяя которую, толкователи могли бы выводить свои различные теологии из самого текста. В таком случае различные традиции дополняли бы друг друга, составляя одно целое<sup>101</sup>. Нельзя быть *только* библейским теологом

<sup>101</sup> Тэйт даже считает «библейское проповедование» средством раскрытия библейской теологии, так как проповедование обязательно требует переоценки всего Писания (Tate 1981:179-80). Он особенно одобряет попытку Чайлдса разработать каноническую методику этого процесса.

или *только* проповедником. Всякий, кто читает библейский текст и стремится постичь его значение (включая то, что он *означал* и то, что он *означает*), непременно должен применять эти дисциплины в сочетании. В то же время гомилетика еще дальше удалена от библейской теологии. Библейские данные были переведены и истолкованы экзегетикой, сопоставлены и упорядочены библейской теологией, преобразованы в догматические тезисы систематической теологией, развиты в системы убеждений различных периодов и традиций церкви исторической теологией и теперь применены к современной обстановке гомилетической теологией. Не существует одного единственного «герменевтического круга». Герменевтический процесс представляет собой спираль, состоящую из взаимосвязанных сфер, которые влияют друг на друга. Его конечная цель заключается в том, чтобы исходное авторское значение по-новому прозвучало для церкви.

### Конкретные проблемные области

**1. Единство и разнообразие.** Мы подошли к самой сути дискуссии по поводу историко-критического метода. В свете различных направлений традиции в библейский период ученые-критики подвергают сомнению возможность объединения отдельных библейских утверждений в покрывающие модели доктрины<sup>111</sup>. Покорни называет это почти неразрешимой проблемой. Так как библейский материал по сути дела отрывочен и связан с невозвратимым историческим развитием, Покорни убежден, что вывести из него целостную теологию практически невозможно (Pокорны 1981:1-3).

Безусловно, между библейскими книгами существует огромное различие. Их разнотипные жанры и цели возникли в силу того многообразия обстоятельств и трудностей, с которыми приходилось

<sup>111</sup> Вальтер Бауэр издал классическую работу о многообразии. По его мнению, то, что названо ересью в Новом Завете, изначально считалось ортодоксальным, но со временем уступило место традиции, созданной Павлом и его последователями. Самой влиятельной работой современности можно считать работу Данна (Dunn 1977), который принимает тезис Бауэра, что «изначально не было «чистой» формы христианства, которую можно назвать «ортодоксальной» ... Существовали только разные формы христианства, соперничающих за преданность верующих» (С. 3). Проследив множество конкурирующих теорий, принадлежащих разным общинам новозаветного периода, Данн заключает, что единственной общей чертой между ними была преемственность между историческим Иисусом и Христом веры (С. 369-72). Поистине удивительно, что о единственном источнике единства заговорили только в прошлом веке!

сталкиваться Израилю и ранней церкви. Большинство книг Нового Завета было написано с той целью, чтобы защитить апостольское христианство от всяческих заблуждений, и их авторы заметно разнятся в выборе затрагиваемых аспектов и употребляемых выражений. Келси заключает, что «нет единого, нормативного понятия «Писание». Вместо него, похоже, существует система родственных, но заметно отличающихся понятий о «писании» (Kelsey 1975:14-15). Однако такой скептицизм непозволителен. Разнообразие ни в коей мере не означает разобщенность. Ведь единство можно проследить на глубинном уровне. Шнакенбург отмечает: «Можно ли в таком случае вообще говорить о теологии Нового Завета? Можно и нужно. И именно потому, что Новый Завет представляет собой единство. Он единодушно исповедует *одного* Господа, *одну* веру и *одного* Бога и Отца (Еф 4, 5, 6)» (Schnackenburg 1963:22; курсив его; см. также Marshall 1976-77:5-14; Moule 1981:234).

Гатри (Guthrie) в *New Testament Theology* убедительно продемонстрировал единство в основе различных новозаветных выражений. То же самое проделали фон Рад (von Rad), Эйхродт (Eichrodt) и другие в отношении Ветхого Завета. Основная проблема является лингвистической, и потому трудности разрешаются на семантическом уровне, особенно посредством изучения семантической области теологических понятий. Противоречат ли друг другу понятия завета, которые мы находим во Второзаконии, у Давида и пророков, или понятия закона и благодати, изложенные Матфеем и Павлом? Чтобы ответить на подобный вопрос, нужно четко определить, как термины (например, «исполнить» в Мф 5.17 и словарь в Рим 4.13-15 или Гал 3.19—4:6) употреблены в поверхностной структуре и послании текста, а затем выявить подразумеваемые теологические принципы в глубинной структуре. На этом глубинном уровне мы зачастую можем утверждать единство<sup>[12]</sup>.

Многие отмечают важность «общественной истории идей» как арбитра в разрешении вопросов о значении и авторитете (см. Woodbridge 1982:26-27). Мы не вправе настаивать на единстве или разнообразии без учета таких факторов, как исторический фон, семан-

---

[12] Аунн отмечает, что Новый Завет содержит большое разнообразие точек зрения, но явных противоречий в нем нет (Aune 1973:10-15). Если мы создаем аналогичный характер библейского языка, мы можем понять тезисы, подразумеваемые в разных выражениях.

тическая поле, общинное влияние или социологическое развитие Израиля и церкви. Подходящим заключением служат семь «позитивных суждений» Карсона (Carson 1983:77-95):

- (1) Каждый демонстрирует тот или иной тип «целостной» теологической системы убеждений.
- (2) Базой данных является весь канон, который подчинен законам логики; теология (или утверждения о разнообразии) должна проистекать из священного текста, а не навязываться ему.
- (3) Прогрессивное откровение должно быть тщательно продумано, но опять-таки должно проистекать из текста.
- (4) Библейские различия часто отображают «заостренность внимания пасторов на разных вопросах», а не разнотипные конфессиональные структуры.
- (5) Разнообразие часто отображает индивидуальные стили и интересы самих авторов.
- (6) Теологическая согласованность обоснована, когда подразумеваемые утверждения совместимы.
- (7) Ученый должен избегать доказательства путем текстов-доказательств и позволять каждому отрывку определять его значение и теологию.

**2. История традиции.** Данн и Сандерс утверждают, что осознание канона общинами было обусловлено каждой стадией развития традиций; поэтому не только последняя стадия, но и предыдущие стадии составляют Слово Божье, и предыстория наряду с окончательной кодифицированной формой является важнейшим компонентом библейской теологии<sup>131</sup>. Процесс формирования традиции можно рассматривать двумя способами: посредством коренной реорганизации истории текста и народа в соответствии с принципами Мартина Нота (Noth); или посредством опоры на текст как изначально канонический без такой спекулятивной обработки истории. Первый

---

<sup>131</sup> Dunn 1982:18-21 и Sanders 1972:17-20. Ахтмайер считает традицию одним из трех ключевых компонентов (традиция, обстановка, респондент), соотношение которых сопровождается инспирацией. Он указывает, что «традиции являются тем строительным материалом, из которого община продолжает выстраивать себя, формировать свое настоящее и будущее» (Achtmeier 1980:126; см. 124-26). Каждое возобновляемое обстоятельство сопровождалось богодухновением, следовательно, теология должна изучать весь процесс, а не только окончательную форму текста.

тип делает библейскую теологию практически невозможной, так как он производит множественные толкования, которые приводят к крайнему скептицизму относительно осуществимости подобной за-теи. Поэтому большинство ученых прибегают ко второму подходу.

Среди ученых, которые придерживаются традиционно-исторического подхода к библейской теологии, самым известным является, пожалуй, Гартмут Гесе (Gartmut Gese). Он держится сознательно канонического курса, отстаивая связный, согласованный процесс традиции, который объединяет оба завета. По мнению Гесе, история традиции — это не искусственное собрание состоящих из отдельных фрагментов и порой противоречивых традиций, а длительный процесс развития, в котором традиции время от времени обновлялись в соответствии с новыми обстоятельствами. Например, помимо Декалога (десяти заповедей) существовало еще много предписаний, так как Тора перерабатывалась в свете различных обстоятельств. Однако ей присущи целостность и связность, а позднейшие истолкования опирались на классические законы, а не вытесняли их<sup>141</sup>. По мнению Гесе, только процесс анализа традиции может объединить заветы; так как тексты порождены «жизненными процессами» общин, только метод, включающий и редакционную критику, и критику композиции может дать должную оценку развитию теологических идей. Каждая стадия вносит свой существенный вклад в формирование конечного продукта и вместе с тем подчинена этой конечной цели. Это значит, что, по мнению Гесе, Ветхий Завет не исполнен до появления Нового Завета. Ветхий Завет можно считать исполненным только с появлением Нового Завета. Программа Гесе встретила волну неблагоприятных отзывов<sup>142</sup>. Кажется, что он во многих отношениях заменяет понятие объединяющего центра своей теорией традиции или процесса откровения; он игнорирует теологию, отдавая предпочтение герменевтике и истории. Более того, теория Гесе отчасти основана на его представлении о позднем завершении еврейского канона (на соборе Ямнии или даже позже), что в последнее время оспаривается (особенно в связи с возрастающим согласием, что Ямния не была поворотным моментом вопреки ранее существовавшему

<sup>141</sup> Gese 1981:15-25. Гесе считает ключевым моментом в библейской теологии процесс божественного откровения, сосредоточенного вокруг Синая (Ветхий Завет) и Сиона (Новый Завет).

<sup>142</sup> См. Hasel 1982:66-67; Hayes and Prussner 1985:244, 262; Reventlow 1986:150-54.

мнению). Все традиционно-критические подходы опираются на спекулятивную реорганизацию библейской истории и таким образом имеют своим основанием зыбкую почву исторических убеждений. Итак, библейский теолог должен понимать процесс развития традиции в Израиле и ранней церкви, но помнить, что это только один из многих факторов экзегетического арсенала, а не главный компонент в формировании истории вероучения в библейский период.

**3. Теология и канон.** Проблема канона тесно связана с вопросом традиции, и по свидетельству ряда недавних работ, достаточно остро обозначилась в настоящее время. Подходя к данной проблеме с позиции традиционной критики, Тэйт отстаивает динамическое понятие канона, который включает не только конечный канонический продукт, но и стадии его формирования (Tate 1981:174-75). В свете этого неверно говорить о «межзаветном периоде». На всех стадиях своего развития вплоть до своего завершения канон представлял собой комплексное единство. С другой стороны, Чайлдс считает канон той позицией, или перспективой, с которой следует обозревать Библию (Childs 1970:147). Канон по сути дела релятивизирует историко-критический метод и призывает ученого рассматривать текст в плане его функции для общины. Итак, «формирование канона ... [заставляет] толкователя, подходящего к авторитетному тексту Писания, быть готовым корректировать свою теологическую систему» (Childs 1979:83).

Дискуссия по поводу канона и традиции в библейской теологии сама по себе интересна и в то же время информативна. Сандерс выражает против того акцента, который Чайлдс делает на «окончательной форме», называя ее «канонической обработкой», с которой мало кто из последующих ученых считался, если вообще считался кто-либо<sup>161</sup>. По Сандерсу, критик должен учитывать не только традицию, «застывшую» в каноническом тексте, но также ее предысторию и последующее развитие. Так как древние общины пропускали тексты сквозь призму традиции, а не «канонического» порядка, мы должны изучать Библию не только в синхроническом аспекте (в ее канонической обработке, как предлагает Чайлдс), но также и в диахроническом (прослеживая развитие традиции). Чайлдс утверждает, что ре-

<sup>161</sup> Sanders 1980:187-91. См. также *JOT* 16 (1980), где речь идет о критике канона Чайлдса.

зультаты традиционно-критического исследования доказывают малоэффективность этого метода, и то огромное значение, которое ему придают, совершенно неоправданно. Он не отрицает важность самого процесса формирования, но убежден, что окончательный вариант текста обладает явным преимуществом: «Вся история взаимодействия Израиля с его традициями отражена в окончательном тексте» (Childs 1980:54; см. 52-60). Чайлдс пытается применить конструктивный подход, который, по его мнению, разрешит дилемму ученых-критиков и докажет «теологическую роль канона»<sup>171</sup>.

Многое в канонической методологии Чайлдса достойно похвалы. Он придает особое значение целостности канона и связи всего Писания с каждой из частей. Это роднит его теорию с «аналогией веры» реформаторов (см. ниже). В своем комментарии на книгу Исход и монументальном двухтомнике «Введение в писания Ветхого Завета» и «Введение в писания Нового Завета» (*Introduction to the Old Testament as Scripture, Introduction to the New Testament as Scripture*) Чайлдс демонстрирует превосходную осведомленность в канонической литературе и глубокие познания по множеству связанных с ней вопросов. Более того, ему удалось соединить детальный критический анализ отдельных отрывков с каноническим подходом. Однако в результате ему пришлось отказаться от изучения исторического «исходного значения» библейского автора в пользу канонического толкования. Разумеется, такое изучение, по мнению Чайлдса, направлено главным образом на спекулятивное воссоздание исторического фона (например, попытки заново написать историю завоевания Ханаана или пророческого периода) и искажает каноническое значение текста (Childs 1985:35-37). Но в то же время все референциальные подходы к значению (см. Приложение II) отвергаются как непригодные в пользу канонического или литературного подхода<sup>181</sup>.

Центральное место изначальной общины (Израиля и Церкви) в системе Чайлдса можно сравнить с грамматико-историческим методом в библейской теологии. Мы выясняем теологию Израиля или

---

<sup>171</sup> Другие примеры канонической критики см. Outler 1980:263-76, который применяет ее к Новому Завету, и Bruggemann 1982:1-13, который использует ее в качестве «модели» для подобного процесса формирования традиции в церковном образовании.

<sup>181</sup> См. также Childs 1977: по всей книге. Полезную критику Чайлдса в соответствии с изложенными здесь принципами см. McKnight 1987:23-24.

ранней церкви, упорядочивая отдельные теологические тезисы в заветах. Между тем, как отмечает Маккомиски (McComiskey),

Возникает важный герменевтический вопрос. Каноническая критика заставляет нас выводить свое понимание текстов, таких, например, как царские псалмы, из общины. В итоге более или менее узкий замысел автора расширяется. ... Не отображает ли община упование, сформированное больше историческими условиями, чем авторитетным словом?

Эта дихотомия между автором и общиной должна быть разрешена.

В этой связи коротко коснемся подтемы «канон внутри канона». Этот противоречивый вопрос связан с проблемой предпонимания и допускает выбор определенных тем библейской теологии как более «канонических», или центральных, чем другие. Например, Кэземан открыто признает, что его лютеранское предубеждение заставило его превознести понятия Павла об оправдании над другими центральными темами Нового Завета как «канон внутри канона» (Käsemann 1964:95-107; см. также Morgan 1973:60-61). Данн идет еще дальше и утверждает: «Независимо от теории каноничности, действительность такова, что *все христиане вырабатывают свой канон внутри канона* и строят свою христианскую жизнь согласно с этим неправильным представлением» (курсив его)<sup>191</sup>. Утверждение Данна справедливо для тех случаев, когда мы подгоняем текст под свою теологическую систему и определяем догму на основе текстов-доказательств, а не на основе всего Писания.

Итак, нужно признать, что подход «канон внутри канона» к библейской теологии неприменим. По мнению Хейселя, он слишком спекулятивный и редуцирующий, чтобы служить основой для определения тезисов в библейской теологии (Hasel 1978:166-67) И мнение это вполне справедливо. Он приводит слова Ганса Кюнга (Küng), назвавшего данный метод «субъективной произвольностью», так как он дает право человеку выбрать любое утверждение в качестве центрального тезиса библейской теологии. «Канон внутри канона»

---

<sup>191</sup> Dunn 1982. См. также Dunn 1977:374-78, где он утверждает, что само разнообразие, «канонизированное» в Писании допускает это явление. Я согласен с Данном в том, что такой подход к доктрине считается нормой в теологических кругах. Но я не думаю, что он приемлем. Более того, вся эта глава призвана продемонстрировать, что с герменевтической точки зрения необходимо выводить библейскую теологию из всего (целостного) Писания, а не из выборочных отрывков, или «канона внутри канона».

не может принимать во внимание все Писание, поскольку он основан на принципе произвольного выбора, который, в свою очередь, ведет к крайнему субъективизму.

Подводя итог, скажем, что канон нужно рассматривать как единое целое; он требует ориентировки на целостность Писания, не позволяющей ни общине, ни ученому доминировать над самим каноническим текстом.

**4. Аналогия веры (*analogia fidei*) и прогрессивное откровение.** Как указывалось во введении, «аналогия веры», или (точнее) принцип, согласно которому Писание определяет Писание, является ключевым понятием в определении теологического значения. Но его значимость для библейской теологии признают не все. Это средство сопряжено с одной опасностью, которую Сэндмел обозначает термином «параллеломания», имея в виду тенденцию применять любой аналогичный отрывок (или религиозную ситуацию) для определения истоков или значения библейской идеи. Данным термином можно обозначить также проблему традиционно-критического подхода или подхода «истории религий» (Sandmel 1960:2-13). Этот метод может вести также к чрезмерному акценту на целостности библейских текстов и в результате, выражаясь словами Карсона, к «искусственной согласованности», которая игнорирует различия в способе выражения и выборе затрагиваемых аспектов между различными утверждениями Библии<sup>[20]</sup>. Эбелинг (Ebeling) заявляет даже, что *analogia fidei* фактически подсекает библейскую теологию под корень, так как, в конечном счете, «вера» или предпонимание толкователя возобладает над самим Писанием<sup>[21]</sup>.

Безусловно, опасность руководствоваться в толковании своей «верой», а не Писанием, весьма ощутима; но это, однако, не означает, что нужно наотрез отвергнуть данное понятие. Скажем больше. Мы не смогли бы этого сделать, даже если бы хотели. Наша теологическая установка слишком глубоко укоренена в Писании и служит подспорьем, а не помехой в деле раскрытия значения. Нам, скорее,

[20] Carson 1983:91. Он отмечает: «Можно ли оградить экзегезу от ошибочных выводов систематической теологии? Ответ: «Не вполне».

[21] Ebeling 1955:212-14. Фуллер высказывает подобную мысль, что, по утверждению реформаторов, догматические положения их «веры» составляли основную герменевтику, а теология реформации «уподобилась средневековой схоластике» (Fuller 1978:200).

нужно сдерживать свои теологические допущения. А сделать это можно двумя способами: изменить свое понятие на *analogia scriptura* (добиться того, чтобы окончательным арбитром было Писание, а не наша «вера»), и позволить «общинной экзегезе» (связи с общиной прошлого посредством комментариев и других пособий и с нынешними общинами посредством постоянного взаимодействия) корректировать наше толкование.

Еще одна опасность — поверхностное согласование, другая сторона «параллеломании». Это явление можно часто наблюдать в библейской теологии, когда, исходя из критики канона, позднейшие тексты приносятся в более ранние. Так происходит, когда Ветхий Завет рассматривают как книгу, содержащую христологические факты и свидетельства (более подробное обсуждение см. ниже). Выступая против этого подхода, Кайзер призывает к «аналогии предыдущего Писания»; а именно, к герменевтике, проводящей диахронический анализ и изучающей отрывок обособленно в свете его предыстории, а не приносящей в него дальнейшее развитие теологического понятия (Kaiser 1978a:18-19). В противовес этому суждению Чайлдс заявляет, что каждый отдельный отрывок необходимо рассматривать в свете всего канонического откровения в целом (Childs 1970:189-91).

На мой взгляд, истина находится где-то посередине. Если слишком топорно применять принцип Кайзера, мы утратим понятие «прогресс откровения» и сделаемся критиками традиции, что, как известно, создает серьезные трудности для библейской теологии. С другой стороны, канонический подход запросто может привести к «неправомерному привнесению совокупности», о котором предупреждал Барр (Barth), так как все библейское свидетельство ошибочно применяется к одному единственному библейскому утверждению или теме. Избежать этого поможет правильное употребление параллелей. Сами по себе они не определяют значение, а просто служат вариантами для обдумывания и дают параметры для выбора. Например, неверно избирать Мф 24.29-31 (восхищение после периода скорби), Отк 3.10 (восхищение до периода скорби) или Отк 20.1-10 (амилленаристская позиция) и затем истолковывать остальные отрывки на основе предпочитаемого «текста-доказательства». Напротив, нужно расположить все три отрывка рядом друг с другом и отыскать ту позицию, которая бы привела их к согласию.

Решающую роль в этом процессе играют герменевтические принципы. Прежде всего, необходимо оценить относительные достоинства каждой теологической параллели, придавая большее значение самым вероятным отрывкам, но и не умаляя важности всех остальных отрывков по данной теме. Нужно уметь отличать подлинные параллели от кажущихся. Но в то же время необходимо тщательно изучить все ответвления основного вопроса и свести их в должную библейскую систему (см. Thomas 1980:45-53). Мы уже прослеживали данный процесс на уровне семантики (гл. III), и задействованные в нем принципы применимы также и к теологическим параллелям. *Analogia scriptura* служит ключом к разработке верной библейской теологии и основным компонентом в каноническом подходе.

**5. Авторитет.** Ученые-критики умаляют авторитет библейской теологии, считая ее чисто дескриптивной наукой. Барр категорически заявляет:

Все менее и менее вероятно, что за библейской теологией могут признавать последнее слово в каком-либо вопросе. ... С одной точки зрения, авторитет Библии больше нельзя принимать на веру; он должен быть *доказан* на достаточных основаниях. С другой точки зрения, библейская теология не может держаться особняком; участвуя в исторических суждениях, с одной стороны, она связана с логическими, философскими и, в конечном счете, систематико-теологическими суждениями, с другой<sup>[22]</sup>.

Утверждают, что библейская теология, изучая только «что это означало», является дескриптивной; систематическая теология, показывая «что это означает», представляет собой нормативный элемент в христианской истине (и даже здесь он нормативен только для конкретной общины веры). Найнхэм развивает последнюю мысль в утверждение, что Библия, подобно поэзии, обращается к каждому поколению, но вопрос авторитета обусловлен культурными факторами и сопоставим с параллельными авторитетами церкви, сове-

---

<sup>[22]</sup> Barr 1974:282. Баррет показывает кризис авторитета на примере Нового Завета. Он утверждает, что ошибочные заявления консерваторов можно сравнить с беспрекословным авторитетом закона, которому Павел противопоставляет свою доктрину благодати (Barrett 1981:16). По мнению Баррета, библейский авторитет не имеет ничего общего со строгими, непреложными церковными предписаниями или «сформированными рядом догматических положений». Напротив, он созидателен. Он основан не на статической доктрине об инспирации, а на эффективном выполнении своей задачи.

сти и разума<sup>1231</sup>. Он задается вопросом: «Что если Бог, относясь к истории очень серьезно, вместе с тем желает, чтобы Церковь в двадцатом столетии была вовлечена в диалог с собой» (Nineham 1976:271).

Утверждение, начинающееся словами «что если», безусловно, передает только вероятность, а не действительность и побуждает к ответу. Мы бы ответили, что Бог и вправду желает диалога, но не вместо авторитетного текста (как это следует из слов Найнхэма). Естественно, Найнхэм и другие ученые могут поступать по своему усмотрению, но даже простейшее изучение библейских утверждений демонстрирует тот факт, что Библия, по меньшей мере, требует, чтобы этот диалог был основан на ней. Этот усматриваемый Богом «диалог с собой» не может происходить в отрыве от библейских принципов (Найнхэм) или служить продолжением процесса боговдохновенного самооткровения (Achtmeier). Церковные диалоги на уровне толкования могут предполагать только одно ответное действие: повинение Божьей воле, явленной в Его авторитетном Слове (2 Тим. 3.16-17).

Евангельские христиане признают, что человеческий фактор действительно имел место на разных этапах формирования традиции, в передаче традиции, ее кодификации в канонические книги и узаконении «богодухновенных» книг церковью посредством процесса канонизации. Но это ни в коей мере не вытесняет божественный фактор, который оставался центральным на каждой из этих стадий. Если многие консерваторы, пожалуй, уподобляются последователям докетизма, полностью игнорируя человеческую сторону, то многие неконсерваторы уподобляются последователям арианства, игнорируя божественную сторону. Вопреки всем перечисленным историческим проблемам, мы неминуемо возвращаемся к основополагающей истине: Бог обращался ко всему человечеству! Библейское откровение не настолько относительно или обусловлено культурными факторами, чтобы стать недоступным для современных людей. Герменевтическая наука позволяет раскрыть подразумеваемое значение оригинальных тезисов, а библейская теология является частью про-

---

<sup>1231</sup> Nineham 1976:257-71. Найт применяет традиционно-критический подход. Он пытается ответить на вопрос, принадлежит авторитет литературе или общине, которая ее создала и наделила авторитетом (Knight 1980:140-41). Социальные, политические и экономические факторы обусловили религиозную ауру, вызвавшую чувство канона. Поэтому они являются важным аспектом текстового авторитета.

цесса, благодаря которому это авторитетное послание может по-новому прозвучать для современной церкви.

**6. История и теология.** Барр отмечает, что всякой попытке проследить откровение в истории свойственно четыре проблематичных аспекта (Barr 1976:746-49):

- (1) противоречивое отношение между характером богооткровенных событий и их связью с исторической каузальностью;
- (2) неясность понятия «истории», то есть, доступно ли откровение для критически настроенных историков и является ли оно откровением, если оно доступно;
- (3) неясность отношения между откровением и историей: они равны или обособлены и возможно ли привести какой-либо критерий в доказательство, что это откровение действительно имело место;
- (4) неясность отношения между откровением и самим библейским текстом, так как последний не обнаруживает такой связи. Барр утверждает, что история традиции Израиля (или Церкви) является подлинным истоком канона и что откровение, по сути, не играло никакой роли в развитии канона.

Проблемная область, которую затрагивает Барр, существенно важна, но его пессимизм неоправдан по нескольким причинам. Исторический фон Евангелий, например, вполне доступен историку, как было доказано в нескольких недавних работах<sup>1241</sup>. На самом деле не существует дихотомии между теологией (или откровением) и историей в Евангелиях или в исторических книгах Ветхого Завета. Хотя в Библии и наблюдается историческая относительность в силу отрывочного характера книг, культурное окружение не является определяющим фактором, по крайней мере, не среди авторов. Об вдохновении (и сопутствующем чувстве откровения) часто упоминается

---

<sup>1241</sup> См. Marshall 1970; Martin 1972; Smalley 1978; и France 1989 об истории и теологии в Евангелиях от Луки, Марка, Иоанна и Матфея, соответственно. См. также Meyer 1979 и Gruenler 1982 о выявлении исторических фактов в Евангелиях. Стэнтон утверждает, что Евангелия были биографиями в той мере, в какой и другие древние работы (Stanton 1972:191-204). Работы всех древних историков характеризовались отсутствием интереса к хронологии, малочисленностью исторических данных и неумением создать словесный портрет человека. Надо сказать, что в Евангелиях прослеживается больший интерес к этим аспектам, чем в сопоставимых еврейских письменах того периода.

в пророках, свидетельствует о ней и апостольский авторитет в новозаветной литературе. «Безобразно широкий ров» между историей и истиной Лессинга (его утверждение, что «случайные истины истории никак не могут стать доказательством закономерных истин разума») основан на философском скептицизме эпохи Просвещения. Однако историческая относительность Писания не может стать причиной релятивизма, подрывающего уникальность христианской веры. Нам, скорее, нужно последовать уроку из истории церкви и вернуться к «докритическому», но критически осведомленному взгляду на связь между историей и истиной в Библии (всестороннее обсуждение этого вопроса см. Hughes 1983:173-94).

Нет причин, по которым библейская теология должна, с одной стороны, отказываться от возможности откровения в истории (требование Барра), или, с другой стороны, требовать позитивистской реконструкции истории как основы своего функционирования (традиционно-критический подход). Герман выдвигает теорию о «теологии истории», основанную на библейском понятии о времени и истории, центральное место в котором отведено взаимосвязи между человеческой историей и божественными деяниями<sup>[25]</sup>. Хотя история сама по себе не открывает богооткровенный аспект, Бог явил Себя в ходе человеческой истории, особенно через отношение «обетование-исполнение». Божье деятельное присутствие ощутимо на уровне религиозного опыта. Хотя мы не согласны с Германом, что история с онтологической точки зрения не может быть богооткровенной, его теория содержит основание для связи истории и теологии. Мы бы сказали, что, поскольку Бог дал Свое откровение в истории, эти два аспекта онтологически связаны.

Хэйес и Пруснер описывают реакцию против единства истории и теологии как противоположность теории «откровения в истории» школы Райта (Wright) и других ученых (Hayes and Prussner 1985:241-44, 262-64). Согласно современной тенденции, история заменяется взглядом на Библию как на «повествование». Таким образом, вопрос

---

[25] Hermann 1981:142, 150-52. Pannenberg 1968:125-33 весьма убедительно доказывает центральность истории в откровении. Определяя историю как «совокупность реалий», Панненберг утверждает, что она должна быть доступна трансцендентности. В этом отношении он прав, так как божественный элемент должен всегда быть возможной частью истории, если история подробно описывает опыт людей. И тем не менее я предпочитаю называть данное понятие «откровением в истории» и не принимать чересчур рациональный термин Панненберга «откровение как история».

историчности отпадает сам собой, а литературные особенности повествования (содержащего теологию) по значимости превосходят само «событие». Но, как отмечалось в шестой главе, исторические аспекты библейского повествования являются частью теологии, и такая дихотомия ничем не обоснована.

**7. Язык, текст и значение.** В работах по библейской теологии на удивление редко обсуждается проблема языка. Она затрагивается только при сравнении дескриптивной (что это означало) и нормативной (что это означает) задач (например, у Stendahl). Однако проблема языка приобретает все большее значение в свете последних теорий о языке и герменевтике. Генри так описывает возросший интерес к этому вопросу:

Они [ученые] столь решительно отстаивают «затруднительное положение» «современного человека», которому должно быть передано значение Нового Завета, они провели столь резкую границу между состоянием людей в наши дни и их состоянием в любое другое время, что вынуждены сосредоточивать почти все свои усилия на попытке извлечь из Нового Завета какое-нибудь слово, которое не было бы связано с особенностью иудаизма или партизанскими войнами среди апостолов (Henry 1979:56-57)

В обсуждении проблемы языка подчеркивается взаимосвязь трех аспектов значения: автора, текста и читателя. Огромные сложности возникают в отношении каждого звена. Как именно взаимосвязаны автор и читатель? И как выяснить теологию библейского автора в свете громадной пропасти между оригинальным окружением и современной обстановкой? Но мы убеждены, что религиозный язык поддается изучению, проверке посредством герменевтических критериев адекватности и связности. Так как язык содержит и «мертвые» (статичные), и «живые» (динамичные) метафоры, Библия может быть как пропозициональной истиной (статичной), так и языковым событием (динамичной). Библейская теология как таковая является существенным элементом в непрерывном взаимодействии Бога и Его слова (более подробное обсуждение этого важного вопроса см. в Приложениях I и II).

**8. Ветхий Завет и Новый Завет.** Все ученые сходятся во мнении, что этот вопрос является центральным для любой правильной библейской теологии. И основная проблема в нем опять-таки — единство и

разнообразие: каждый завет должен занимать свое независимое место в большем единстве Писания. Однако правильное их соотношение установить довольно сложно. Многие учат, что Ветхий и Новый Заветы должны оставаться обособленными друг от друга. Маркион первым выступил за радикальную дихотомию, удаляя из канона не только Ветхий Завет, но также и все новозаветные книги, связанные с Ветхим Заветом. В наше время и Адольф фон Гарнак (Harnack), и Рудольф Бультман (Bultmann) подчеркивают разрывность между двумя заветами. По мнению Бультмана и Баумгертеля (Baumgartel), это ведет к такому подходу к библейской теологии, который основан на обетовании. Ветхий Завет является «предпосылкой» Нового, и несостоятельность упования, основанного на завете, вызвала потребность в новой религии, центром которой служит упование оправдания, основанное на обетовании<sup>[26]</sup>.

Однако этот негативный настрой не имел особого влияния. Вестерман утверждает, что негативизм подобных ученых обесценивает Ветхий Завет как религиозную историю (Westermann 1963:122-33). Более того, Новый Завет отвязан от своих исторических швартовов и брошен дрейфовать по морю мифических домыслов. Отделение «исполнения» от «обетования» по сути дела условно и неадекватно. Да и вообще, невозможно отделить два завета друг от друга, и любая подлинно библейская теология должна признавать и демонстрировать их единство. Тот простой факт, что в Новом Завете содержится, по меньшей мере, 257 ветхозаветных цитат и более 1100 аллюзий на Ветхий Завет (согласно греческому тексту Нестле и Аланда), показывает, в какой мере последний основан на первом. В плане словаря, тем, религиозных эмфаз и поклонения они демонстрируют взаимозависимость. В том, что касается истории искупления, между двумя заветами существует отчетливое типологическое отношение «обетование-исполнение», и любое понятие о прогрессе откровения в истории (опоре библейской теологии) должно быть основано на этой глубинной взаимозависимости<sup>[27]</sup>.

[26] Bultmann 1963:50-75 и Baumgartel 1983:134-59, который добавляет, что Ветхий Завет был упразднен во Христе, так как его обетование реализовалось.

[27] Более подробное обсуждение см. Nasel 1978:186-96 и Fujita 1981:107-8. Циммерли высказывает подобную мысль: «Фундаментальная вера христианской общины требует вдумчивого рассмотрения отдельных отрывков в свете целого, а также согласования их с этим целым, ибо она утверждает, что два завета свидетельствуют не о двух разных богах, а об одном едином Господе» (Zimmerli 1982:95).

### Выбор методологии

Второй основной областью разногласий (после объединяющего центра) является методология, посредством которой мы разрабатываем библейскую теологию. Ученые никогда не сходились во мнениях по поводу подхода. Библейские ученые обычно избирают аналитический или дескриптивный подход, а теологи всегда отдают предпочтение синтетическому методу. Например, Лэдд в своей теологии Нового Завета применяет аналитический метод, рассматривающий каждую книгу как особую целостную сущность. А Гатри следует синтетическому методу, переходящему от тезиса к тезису.

Чтобы прийти к верному решению, нужно проанализировать сильные и слабые стороны этих и других предложенных методов. Штульмахер предлагает пять критериев, по которым можно судить о жизнеспособности библейской теологии (Stuhlmacher 1979:163):

- (1) Она должна соответствовать религиозно-историческому, а также церковному аспектам Писания.
- (2) В определении отношения между заветами должна быть историческая и догматическая согласованность.
- (3) Она должна объединять в себе направления теологии разных книг и традиций.
- (4) Она должна демонстрировать связь между библейским посланием о спасении и церковным засвидетельствованием веры, отображая при этом каноническую историю.
- (5) Она должна вмещать опыт, наработанный учеными в экзегетических и герменевтических дисциплинах. Конечно, то, как мы будем применять эти критерии, зависит от типа нашей общины; то есть в соответствии с типом «критической» школы, к которой мы принадлежим. Тем не менее, названные критерии помогут правильно оценить нижеследующие методы. Отметим еще три дополнительных условия: используемый метод должен учитывать разнообразие индивидуальных выражений и в то же время демонстрировать глубинное единство этих выражений, а также проследивать прогресс откровения/историческое развитие библейской догмы.

**1. Синтетический метод.** В этом методе теологические темы прослеживаются в библейском материале в связи с различными историчес-

кими периодами. Предпринимаются два разных подхода: одни следуют подходу истории религий, который изучает истоки и меняющиеся теологические условия (многие теологи-ветхозаветники), меж тем как другие просто описывают различные теологии, почти не пытаясь проследивать взаимосвязи или развитие (многие теологи-новозаветники). Преимущество синтетического метода состоит в том, что он подчеркивает целостность Писания. Многие признают, что выявленные темы связывают воедино традиции, лежащие в основе книг библейских авторов. Тематический подход также графически демонстрирует взаимосвязи между традициями. В то же время, однако, синтетический метод может быть искусственным и субъективным, так как категории могут притягиваться извне (из теологии), а не логически вытекать изнутри (из текста). Даже когда такие важнейшие понятия, как завет или царство, применяются неразборчиво, сами данные могут игнорироваться и подгоняться под предвзятую систему.

Тем не менее, данный метод оказал значительное влияние на теологическую мысль. Оно ощутимо, например, в работе Эйхродта «Теология Ветхого Завета» (Eichrodt, *Theology of the Old Testament*), в которой объединяющая тема (завет) проследивается посредством «срезов» канонической литературы. Эйхродт хотел соблюсти верную историческую последовательность и в то же время сохранить целостность Писания. Посредством своего избирательного процесса он стремился избежать зависимости от историцизма, с одной стороны, и от систематической теологии, с другой. Но, хотя его метод получил широкое признание, его объединяющая тема не была принята с тем же успехом. Применяя подобный подход, Фрицен (Vriezen 1970) отстаивает понятие общности, Кайзер (Kaiser, 1978) тему обетования, а Террьер (Terrien 1978) присутствие Божье как центральную тему.

**2. Аналитический метод.** С момента своего возникновения в исторический период, сменивший эпоху Просвещения, описательный или аналитический метод всегда занимал центральное место в библейской теологии. Он изучает характерные теологические эмфазы отдельных книг и формирующиеся традиции с той целью, чтобы раскрыть уникальное послание каждой из них. Теоретически он далек от согласования отдельных посланий в покрывающие или объединяющие темы. Даллес отмечает те опасности, которых удается избе-

жать: тенденция к доминированию над другими подходами; утопическая тенденция «канонизировать» модели библейской мысли, навязывающая современному человеку образ мыслей древнего еврея; чрезмерное воздействие на библейскую мысль современной философии и теологии (Dulles 1965:214-15).

В то же время существуют и явные опасности: результатом применения аналитического метода может быть просто бессвязный набор разнотипных теологий; они могут быть и верными, но едва ли Библия или иудейско-христианская вера строились по такому образцу. Более того, он может запросто свестись к подходу истории религий, сосредотачивающему основное внимание на генеалогических истоках, а не на живой вере, произведшей данные документы. Это в действительности самая распространенная форма аналитического метода.

**3. Метод Истории религий.** Как уже отмечалось, такую форму часто принимает аналитический подход. Но это также отдельная школа, изучающая развитие религиозных идей в жизни Израиля и ранней церкви, и, таким образом, заслуживающая внимания. В своей радикальной форме она утверждает, что эти идеи были заимствованы из религий соседних народов. В своей более консервативной форме она прослеживает прогресс откровения, то есть историю Божьего откровения в канонический период. Этот метод отводит центральное место истории, в отличие от аналитического метода, изучающего главным образом теологию.

Наиболее известный сторонник этого метода, Бультман, назвал послание Иисуса «предпосылкой теологии Нового Завета, а не частью самой этой теологии» (Bultmann 1951:1:3). Теология, таким образом, начинается не с исторического Иисуса и Его учения, а с Христа веры, являющегося результатом проповедования и учения ранней церкви. В своей теории Бультман руководствуется принципами истории религий (историческая сторона) и экзистенциализма (толковательная сторона). По мнению Бульмана, основной упор следует делать на втором аспекте, так как библейская теология представляет собой «не теоретические учения, преходящие истины общего характера, а выражение понимания человеческого существования, что для человека нашего времени также является возможностью понимания себя» (Bultmann 1951:2:251).

Основной ошибкой Бультмана и его последователей является, по определению Хэйзеля, «зашоренность» — выделение ими только тех разделов Писания, которые согласуются с экзистенциальным толкованием. В итоге они часто игнорируют такие книги, как Евреям, Иакова и Откровение (Hasel 1978:101-2). Более того, они почти не руководствуются никакими критериями, так что их реконструкция теологии предоставляет библейские данные на милость критика. И, наконец, теоретики истории религий часто считают любую потенциальную параллель предвестником, или источником, новозаветных идей. В большинстве случаев, однако, эти параллели аналогичны и не являются источниками новозаветных идей. Метод действительно приносит пользу, когда теоретик углубляется в библейские данные, прослеживая историческое развитие библейских тем в свете того окружения, в котором они развивались (прогресс откровения). Однако когда метод переступает границы библейского материала и нацелен на спекулятивную переработку этих данных, он становится слишком субъективным.

**4. Диахронический и традиционно-критический методы.** Мы уже рассматривали вопрос традиционной критики (С. 444-47), и теперь сосредоточимся на герменевтическом методе этой школы. Герхард фон Рад в своей эпохальной работе по теологии Ветхого Завета выступил против строго историко-критической переработки в библейской теологии, утверждая, что она выливается в негативный подход. Он соединил историю с керигмой, получив, таким образом, керигматическую теологию, основанную на истории. По мнению фон Рада, история традиции содействует правильному керигматическому изображению библейского текста; развивающееся вероисповедание общины имеет большее теологическое значение, чем переработанная история этой общины. Но фон Рад не отрицает эффективность этой переработки. Он только утверждает, что развивающееся вероучение имеет преимущественное значение, и считает подлинным объектом изучения библейской теологии вероисповедную формулу, а не оригинальное событие. Он называет такой подход «пересказом» и убежден, что он преодолевает разрыв между историей и теологией. Таким образом, деяния Бога, или история искупления, выносятся на первый план. Но именно эта дихотомия между объективной историей и историей спасения послужила поводом для критики, направленной против него (всесторонний обзор этого вопроса см. Hayes and Prussner 1985:233-39).

Хотя развивающаяся община играет важную роль, она создает больше проблем, чем способна разрешить. Библейская теология должна быть воздвигнута на прочном фундаменте, а спекулятивные теории традиции или общинного развития — основание чересчур шаткое. Я предпочитаю понятие прогресса откровения, изложенное Возом (Vos 1948). Согласно ему, текст Писания рассматривается в его буквальном значении, а не подгоняется под ревизионистское понятие развития традиции. Сам текст, а не историко-критическая переработка, лучше всего определяет данный метод.

Дескриптивный подход, поочередно рассматривающий каждую книгу, может быть организован на основе прогресса откровения и, таким образом, диахронический подход окажется важным шагом вперед в методологическом плане. Хорошей моделью служит работа Чайлдса «Введение в писания Ветхого Завета» (*Introduction to the Old Testament as Scripture*) и ее новозаветный аналог.

**5. Христологический метод.** Согласно Фишеру (Vischer 1949), каждую часть Библии следует истолковывать в свете подвига Христа. Ветхий Завет повествует о миссии Христа, а Новый — о Его личности. Так, Ветхий Завет дает ясное и полное представление о Христе. Генгстенберг (Hengstenberg), Барт и многие современные теологи-лютеране демонстрируют популярность христологического подхода на сегодняшний день. Этот метод и в самом деле имеет несколько преимуществ: он предотвращает тенденцию к чересчур рьяной историзации среди многих библейских теологов и признает центральность христианской веры; для христианина вся Библия действительно указывает на Иисуса Христа. Аналитический подход часто порождает теологию Ветхого Завета, не прослеживающую его связь с Новым Заветом и не учитывающую пророческую цель Ветхого Завета.

Но в целом это движение обнаруживает больше опасностей, чем сильных сторон. Почти все его приверженцы аллегоризируют тексты Ветхого Завета и неправомерно вкладывают в них символический смысл, пытаясь таким способом подогнать их под предвзятые «образы Христа» и тому подобные категории. При этом утрачивается представление о Ветхом Завете как истории и летописи Божьих отношений со Своим избранным народом Израилем, Его спасительных деяний. Субъективные умозрительные построения и редуцио-

низм сводят его к ряду пророческих деяний. Идея текста, Ветхий Завет, по праву входящий в канон, и важность религиозного опыта евреев как избранного народа Яхве — все положено на алтарь «релевантности». Необходимо найти более подходящий способ продемонстрировать преемственность между двумя заветами.

Барр предлагает «тринитарный подход», в котором Ветхий Завет обладает историческим приоритетом, а Новый Завет — христологическим авторитетом, причем оба основаны на единстве Бога — Отца, Сына и Духа. Если дополнить эту теорию перспективой «обетование-исполнение», отношение между заветами обретает гораздо более прочное основание. Ветхий и Новый Заветы стоят обособленно как письменные свидетельства Божьего завета со Своими двумя народами — Израилем и церковью — но в то же время объединены в одну Библию подвигом Христа<sup>281</sup>.

**6. Конфессиональный метод.** Странники данного подхода считают Библию серией исповеданий веры, требующих соблюдения и преодолевающих исторические рамки. Одни ученые включают данную перспективу в свои системы (например, Rad, Cullmann), другие же делают ее центром своих теорий и решительно выступают против аналитического или исторического подходов. Фризен (Vriesen 1970) утверждает, что чисто объективная или нейтральная позиция невозможна, и только с такой теоретической позиции, какой она была у изначальных общин, можно понять библейскую теологию. Хэйсель отмечает, что подобной позиции придерживались Отто Эйсфельд (Eissfeldt), Г. А. Ф. Найт (Knight) и Роланд де Во (de Vaux) (Hasel 1975:40-41). Ветхий Завет следует понимать как христианское Писание, а теологию — как науку, требующую веры.

Главное достоинство этой школы — признание центральности вероисповедания и поклонения в библейской вере. Оба завета, бесспорно, написаны верующими общинами и требуют одобрения и согласия со стороны всех читателей. Как учил Иисус, истины Царства предназначены для верных (Мк 4.10-12; Мф 13.10-17). Но конфессиональный метод имеет и явные недостатки. Хэйсель пишет, что в позициях Эйсфельда (принятых всеми сторонниками данной школы), «с одной стороны, доминирует вытесненный исторический

<sup>281</sup> См. прекрасную работу Бэйкера (Baker 1976), детально разъясняющую это отношение.

позитивизм, а, с другой — искусственное и беспочвенное отделение знаний от веры» (Hasel 1975:41-42). Подобно христологическому методу, этот подход привносит в Ветхий Завет то, чего в нем нет, и подгоняет библейские утверждения из обоих заветов под теологические категории (к примеру, римско-католические, лютеранские, реформатские). Основное допущение, что текст необходимо читать с той позиции веры, которая была характерна для изначальной общины, в общем-то, верно; но эта задача требует предельно внимательного подхода. Более того, и синтетическая, и аналитическая школы также признают эту истину.

**7. Составной метод** (см. Hasel 1981:181-83). Как уже отмечалось, каждый подход имеет свои сильные стороны. И, объединяя преимущества всех методов и позволяя тексту направлять нас, мы можем свести недостатки до минимума. Мы отдаем предпочтение именно этому методу. Всякая попытка построить действенную библейскую теологию таким способом должна отвечать пяти критериям:

- (1) Данные должны отображать индивидуальные богословия и жанры библейской литературы (например, мудрость, богословие книги Руфь или Есфирь, Евангелия от Марка или от Матфея).
- (2) Мы должны работать с окончательной канонической формой документов (чтобы теология не затерялась в спекулятивных переработках исторических критиков) и отыскивать взаимосвязи между темами разных книг и теологиями разных авторов.
- (3) Это двусторонняя задача. Сначала выясняют различные теологии отдельных библейских работ (дескриптивная или аналитическая сторона), а затем отыскивают «продольные темы», встречающиеся в отдельных работах и объединяющие их с другими работами (например, послания ап. Павла с Посланием ап. Иакова).
- (4) Цель заключается в том, чтобы проследить развитие отдельных тем, а затем раскрыть динамическое единство и многогранные структуры, которые связывают части воедино; иными словами, существует две задачи: изучение отдельных тем и раскрытие объединяющих тем.
- (5) Конечный результат должен объединять оба завета, отображая как разнообразие, так и единство между ними.

В самом начале наш подход должен быть профессиональным, то есть мы становимся на позицию библейских авторов. Но это не исключает и дескриптивный метод. Ведь мы отыскиваем «библейскую», а не догматическую теологию. Изучение различных «теологий» отдельных традиций сочетает в себе два аспекта, которые часто противопоставляются друг другу: поочередное рассмотрение каждой книги и историко-генетический подход. Нельзя сказать, что каждый из них в отдельности нерезультативен, но наибольший эффект они дают в сочетании. Поочередное рассмотрение книг само по себе может выглядеть искусственно; ведь можно, например, придерживаться и еврейской канонической последовательности книг, и церковной. Ни та, ни другая не является вполне удовлетворительной, так как не отображает подлинной последовательности тем. Чисто исторический подход также не свободен от недостатков. Обычно в нем доминируют чуждые историографические допущения (например, историко-критические или истории религий), которые игнорируют текст и сосредотачивают внимание на теориях происхождения и развития. Таким образом, эффективнее всего применять их в сочетании и позволять им корректировать друг друга. Книги обладают внутренним традиционно-критическим единством, но между ними существует историческая или хронологическая связь.

На этом этапе будет преобладать разнообразие данных. Но в то же время начнут вырисовываться связующие структуры. Прогресс откровения будет виден все явственнее по мере того, как отдельные темы будут обнаруживать связь с другими работами, сначала на уровне хронологического сходства (например, пророки в VII столетии), а затем между разными временными периодами. С момента появления этих связующих тем нужно постоянно иметь в виду отношение частей к целому. Первая задача теолога — экзегетическая; текст должен сам говорить за себя. Отдельные выражения никогда нельзя возводить в догматический статус; напротив, каждое из них нужно рассмотреть в свете того контекста, в котором они содержатся, а затем сопоставить с подобными выражениями книги или корпуса книг (например, Павла). В очень редких случаях отдельное выражение можно принимать за показатель всей теологической истины. Обычно каждое из них применяет отдельный аспект целой доктрины к конкретным обстоятельствам или трудностям в жизни рассматриваемой общины. Например, нельзя «разрешить» вопрос из-

брана, ссылаясь только на Рим 9 или Еф 1. Необходимо проанализировать все отрывки, в которых речь идет о Божьем «призыве» к спасению и наших ответных действиях. Вот почему экзегеза и библейская теология столь тесно взаимосвязаны. Каждая из этих дисциплин дополняет другую и сдерживает ее крайности. Экзегеза обеспечивает содержание, а библейская теология правильную перспективу для серьезного библейского исследования. Возникая из экзегетической области, формирующиеся модели догмы начинают пересекаться с другими направлениями в историческом развитии библейских документов. Таким образом, темы индуктивно вытекают из библейских данных, а не притягиваются дедуктивно извне. Это не означает, однако, что результатом является экзегеза, лишенная допущений. Сами выявленные модели — это результат толковательных решений. Они должны всегда проверяться и, если нужно, корректироваться самим текстом и конкурирующими толковательными теориями. Сравнение с противоположными теориями полезно тем, что оно заставляет нас вновь обратиться к библейскому тексту и оставляет за ним последнее слово.

**8. Проблема объединяющего центра.** Завершающий этап в развитии библейской теологии — это идентификация исходного понятия (понятий) или объединяющих тем в основе различных документов. По мере того как явственно вырисовываются связующие принципы между разными пластами библейского периода, модели объединяются вокруг определенных идей и ликвидируют разрывы между отдельными свидетельствами. Однако нельзя с уверенностью сказать, что одна тема или одно понятие стоит на вершине библейской теологии. По мнению многих ученых, полное отсутствие единства мнений демонстрирует то, что ряд идей, а не одна единственная тема, объединяет все остальные. Уолтер предлагает тринадцать центральных идей: плен и избавление, Бог и Сын Божий, дар Торы, завет, народ Божий, культ, царство, сотворение, мудрость, Дух Божий, праведность и правосудие, день Господень и обетование/упование (Walter 1969:222-23). Но напрашивается вопрос: не является ли это списком сложных идей, которые запросто поддаются дальнейшему объединению, по типу, Бог и Дух или завет и царство.

Поиск центральной идеи (или идей), связующей остальные темы, должен осуществляться согласно шести критериям:

- (1) Идея должна выражать природу/характер Бога.
- (2) Тема (темы) должна раскрывать сущность верующих, их отношение к Богу, миру и друг другу.
- (3) Понятие (понятия) должно заключать в себе мир человечества как объект Божьей искупительной любви.
- (4) Мотив должен объяснять диалектическое отношение между заветами.
- (5) Мотив должен содержать и суммировать отдельные эмфазы различных частей Писания, например, мудрость, равно как апокалиптические или эпистолярные разделы.
- (6) Тема (темы) должна принимать во внимание другие потенциальные объединяющие темы и объединять их в одну рубрику. Она должна объяснять и уравнивать остальные темы, а не просто навязываться им.

Большинство из тех центральных идей, которые были предложены учеными, не удовлетворяют этим критериям. Эйхродт (Eichrodt) и Риддербос (Ridderbos) предлагают в качестве основной темы «завет», утверждая, что он объясняет связующие отношения между Богом и Его народом, а также содержит законное соглашение и основанное на нем эсхатологическое упование, или обетование. Но многие разделы Писания (например, мудрость) не содержат этой идеи. К тому же сама эта идея не суммирует другие идеи, приведенные ниже. И все же некоторые ученые предлагают в качестве центральной темы тот или иной аспект Бога — Бог и Христос (Хэйсель [Hasel]), Яхве (Циммерли [Zimmerli]), Божья святость (Селин [Sellin]), господство (К, лер [Koehler]), царство (Кляйн [Klein]) или Божье присутствие (Терьен [Terrien]). Ни один из этих вариантов, однако, не содержит в себе все аспекты, указанные в критериях. Экзистенциальная реальность (Бультман [Bultmann]) или причастие (Фризен [Vrizen]) затрагивают другую сторону взаимодействия Бога и человека, но также не является достаточно широкими категориями.

Многие считают центральной идеей эсхатологическое упование, как в смысле «обетование» (Кайзер [Kaiser]), так и в смысле «надежда» (Мольтман [Moltmann], Маккомиски [McComiskey]). Преимуществом этого варианта является та степень, до которой он объединяет заветы, и в известной мере он объединяет остальные темы, перечисленные выше. Но все же некоторые разделы Писания (напри-

мер, мудрость или книги Иоанна) не заостряют внимание на этой идее, и во многих отношениях это только один из ряда аспектов искупительного плана.

Более близки к истине различные аспекты «истории спасения», предложенные фон Радом (von Rad), Кульманом (Cullmann), Гоппельтом (Goppelt) или Лэддом (Ladd). Эта точка зрения признает Божьи/Христовы искупительные действия на благо человечества в плане прошлой, настоящей и будущей общности. Она более других вмещает в себя все указанные категории, но также не лишена камней преткновения. Этот вариант довольно искусствен. Приведенные выше варианты подкрепляются библейским языком, тогда как это — чисто теоретическое понятие, не имеющее лингвистической опоры. Более того, Писание не заостряет особого внимания на этом понятии. Только у Луки оно играет основную теологическую роль. И, наконец, акцент на идее «действующего Бога» (Wright) часто отделяет искупительную историю от истории реальной, делая ее теологической категорией, лишенной реального смысла (см. Hayes and Prussner 1985:241-43).

По этой причине большинство современных ученых настаивают на ряде центральных тем. Брюггеман убежден, что в теологии Ветхого Завета всплывает вереница двусторонних понятий, определяемая разными учеными как «связанный с видениями/прагматический», «связанный с заветом/связанный с мудростью» или «этический/связанный с мудростью» (Brueggemann 1984:5). Он называет их «параметрами», вокруг которых может быть выстроена теология. Аналогично, Книрим предлагает двустороннюю модель: отношение Яхве к миру/людям в мире и Его отношение к действительности (Kierim 1984:44-45). Эти и подобные им теории пока не указали путь к единому мнению, но, без сомнения, большинство ученых признают, что многообразие различных вопросов и эмфаз в Библии не позволяет свести ее к одной единственной теме.

### Заключение

Роль библейской теологии в герменевтическом процессе является двусторонней: с внутренней стороны она изучает различные темы отдельных книг и заветов, организует их в целостный набор догм, а затем выводит из них исходные доктрины, отражающие прогресс

откровения; с внешней стороны она служит связующим звеном между экзегезой и систематической теологией. Во многих отношениях о библейской теологии забывают в серьезном библейском исследовании. А среди тех, кто отвергает возможность систематической теологии, ее ошибочно делают завершающим этапом герменевтического процесса. На наш взгляд, библейская теология логически завершает экзегетический этап (выясняющий «что это означало») и обеспечивает переход к этапу контекстуализации (выясняющему «что это означает»). Библейская теология также служит основой для систематической теологии, так как раскрывает систематическую теологию Израиля и ранней церкви. Собирая и упорядочивая библейский материал в соответствии с принципами прогресса откровения, библейская теология описывает формирующиеся убеждения библейского периода и теоретически организует их в системы убеждений, которых изначально придерживались Израиль и церковь.

В библейской теологии можно выделить два вида исследования. Один из них проводят все христиане, а другой — под силу провести только специалисту. Первое исследование состоит в прослеживании отдельных доктрин в Слове Божьем с целью установить, какое теологическое утверждение соответствует всем данным. Каждой церкви, которой доводилось переписывать свод своих установлений или выяснять какой-нибудь доктринальный вопрос, приходилось проводить это исследование. Такие вопросы, как крещение, уверенность в спасении или дары Духа Святого нельзя разрешить иным путем. Но церкви часто не выполняют эту задачу должным образом, так как сторонники тех или иных теорий, похоже, отбирают только те отрывки, которые подтверждают их позицию и формулируют свой вариант доктрины без учета всех отрывков, имеющих отношение к данному вопросу. Но необходимо прослеживать вопрос на всех этапах Писания и только после этого организовывать материал и принимать решение. Важно, чтобы мы «сдерживали» свои убеждения и позволяли другой стороне оспаривать избранные нами позиции. Это поможет нам заново проанализировать библейские данные и придать всем отрывкам по данной теме равное значение<sup>1291</sup>. Мы вернемся к этому вопросу в следующей главе, посвященной систематической теологии.

<sup>1291</sup> Наглядный пример применения этого принципа см. Marshall 1969. Он исследует доктрину о неотступности в вере и ее развитие на протяжении всего библейского периода, рассматривая ее тем самым как прогресс откровения.

Второй вид библейского исследования может проводиться на нескольких уровнях, рассматривая теологию отдельной книги (например, Исаии или Матфея), собрания работ (теология Павла), завета (теологии Ветхого или Нового Завета) или Библии в целом. Излишне говорить, что это весьма кропотливый труд. Ученый должен выяснить отдельные теологические акценты каждой книги и каждого автора, а затем упорядочить их и определить основные темы, связующие заветы и объединяющие их в единое целое. В данной главе мы уже не раз говорили об осуществимости этой, казалось бы, недостижимой цели. На наш взгляд, эта задача не только выполнима, но и необходима для понимания понятий разнообразия и единства Писания. Более того, темы, объединяющие различные пласты традиций в Писании, должны не притягиваться, а логически вытекать изнутри; то есть они должны выводиться из самого текста, а не из домыслов теолога, и поистине суммировать другие основные подтемы Писания.

## ГЛАВА XIV

# СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

**С**истематическую теологию заслуженно называют «королевой библейских наук». Все дисциплины и методы, рассматриваемые до сих пор, по сути дела используются при создании систематической теологии. Теолог начинает свое исследование с традиционных взглядов избранной теологической общины (например, методистской, реформатской или евангельской, либеральной). Это предпонимание, с которого он начинает. Затем теолог рассматривает конкретный вопрос (например, искупление или эсхатологию) во всем Писании индуктивным методом, выясняя, какие отрывки относятся к данному вопросу. На этом этапе экзегетическое исследование отыскивает те нюансы в каждом отрывке, которые касаются изучаемой доктрины, и начинает упорядочивать отрывки, определяя, какому аспекту этой доктрины учит каждый отрывок. Библейская теология анализирует полученные результаты и определяет убеждение Израиля и ранней церкви по данному вопросу. Далее теолог прослеживает этот вопрос во всех периодах истории церкви, чтобы понять, как он формировался и изменялся в зависимости от разных нужд в разные эпохи. Данный этап показывает, как учение контекстуализировалось в прошлом и подсказывает верный способ реконтекстуализации этого учения для нашего времени.

Иными словами, систематическая теология является истинной целью библейского исследования и учения. Чтобы построить такую теологию для нашего времени, необходимо задействовать каждый герменевтический аспект (включая контекстуализацию, рассматриваемую в следующей главе).

Сам по себе этот процесс кажется довольно сложным. И в самом деле, каждый этап сопряжен с огромными трудностями, которые в сплетении образуют гордиев узел герменевтики. В двух словах эту дилемму можно определить так: каждый этап, описанный в первом абзаце, осуществляется толкователем, рассматривающим материал предвзято, через толковательную систему, сформированную общиной веры, к которой он принадлежит, а также опытом и личными предпочтениями, непроизвольно обуславливающими направление исследования и его результаты. Иными словами, мы все желаем убедиться, что истина на нашей стороне!

Едва ли кто-то способен провести чисто объективный поиск истины. Эти предубеждения плюс невероятное многообразие вариантов, существующих в нашем плюралистическом мире, делают затруднительным, если не невозможным, определение самого подходящего теологического варианта, не говоря уже об определении «истинного» варианта (то есть конечной или абсолютной истины). Но эти аспекты теологического метода — предпонимание, позиция общины, опыт, рациональное мышление — могут быть не только негативными факторами. Каждый из них, бесспорно, вносит свой вклад в построение личной или общинной теологии.

Проблема в том, что в нашем сложном мире способность мыслить критически — о собственных идеях, равно как и о вариантах других людей — притупилась, и становится все сложнее принимать решения на вероятностных основаниях.

Ученые-критики все чаще подменяют понятие «истины» плюралистическим допущением многих возможных «истин», даже в теологических вопросах. До известной степени это оправдано, так как Библия сама оставляет многие вопросы открытыми. Но в то же время мы не вправе распространять эту открытость на все вопросы. Хотя Библия говорит о всевластии и ответственности, тысячелетнем царстве и церковном управлении несколько двусмысленно (многие читатели, конечно же, возразят, что Библия вполне ясно говорит и об этих вопросах!), разве неясно учит она о божественности Христа, Его втором пришествии или Его заместительном искуплении?

Всякая методология разработки систематической теологии должна ответить на эти вопросы и найти способ различать области плюралистической открытости и абсолютные или кардинальные догмы.

Данная глава имеет целью поиск методологии, позволяющей разобратся в огромном количестве вариантов, и обсуждение многих серьезных вопросов, которые теологи часто оставляют без внимания. Во многих отношениях данная глава служит обзором остальных глав и, по сути, опирается на их материал. Обсуждение вопросов значения и истины, приводимое в приложениях один и два, имеет особую важность, так как оно логически обосновывает саму возможность раскрытия систематической теологии. Среди приверженцев высокой критики сегодня наблюдается тенденция заменять идею *одной* систематической теологии возможностью *многих* систематических теологий, каждая из которых считается «истинной» для конкретной общины веры или конкретной ситуации. Нужно сказать, что это следствие постмодернистского отрицания всякой абсолютной истины и утверждения множества возможных истин. Нам думается, что трудности в определении наилучшей теологической системы, равно как и в построении конкретной доктрины, весьма существенны, но вполне преодолимы. Мы рассмотрим эти трудности в нижеследующих разделах.

### Компоненты теологического построения

На принятие теологических решений воздействует много факторов, каждый из которых играет важную роль в этом процессе. Среди евангельских христиан укоренилось мнение, что только первый фактор — Писание — является действенным, а остальные представляют собой помехи, а не существенные компоненты теологического построения. Но такое мнение ошибочно. Каждый аспект — это важный ингредиент теологической смеси, и каждый кроет в себе определенные опасности, которых следует избегать.

**1. Писание.** Многие полагают, что догма автоматически вытекает из Писания. Стоит процитировать несколько стихов, и доктрина станет ясной. Но данный подход не берет во внимание тот факт, что значение этих отрывков выяснено далеко не до конца, и многие из них на протяжении столетий являлись предметом жарких споров. Более того, эти самые споры стали причиной теологических расхождений. В результате другие впадают в противоположную крайность и постулируют неокончательную теологию, допускающую неограниченно большое число ответов и отрицающую возможность окончательной догмы. Разумеется, мы хотим отыскать «золотую середину» между этими двумя крайностями.

Первый определяющий фактор — это наше понятие о библейском авторитете. Те, кто, как и я, верят, что Библия есть вдохновенное, открытое Слово Божье, принимают ее как окончательного арбитра всех доктринальных утверждений. Те, кто не имеют такого высокого мнения о библейском авторитете, должны избрать иной подход. Важно признать центральность нашей концепции Писания в теологическом построении. Выражаясь словами ван Гайстина, она «полностью определяет подход теолога к решению проблем и может функционировать либо как обоснованная, критически ответственная модель, либо некритически как неявная модель, служащая невидимым фильтром в предварительном и, следовательно, ограниченном взгляде теолога на Библию» (van Huyssteen 1989:179). Иными словами, мы должны тщательно прорабатывать свой взгляд на Писание в том, что касается авторитета Библии и наших окончательных толкований.

Мы зачастую полагаем, что наше толкование — это то, что говорит Библия, и не сознаем многих других факторов, определяющих значение. В результате доктрина выстраивается по типу раввинского «нанизывания жемчуга», в котором цепочка излюбленных текстов якобы «доказывает» жизнеспособность конкретной догматической формулировки. Проблема в том, что оппоненты приводят свои собственные наборы текстов-доказательств (часто совершенно разные тексты по одному и тому же вопросу, причем каждая из сторон игнорирует тексты-доказательства другой стороны!), но две стороны пытаются раскрыть вопрос, не обращаясь друг к другу. Например, многие из тех, кто убежден в возвращении Христа до периода великой скорби, приводят в доказательство отрывки Дан 9.24-27; Мф 24.37-41; 1 Кор 15.51-52; 1 Фес 4.13-18; 2 Фес 2.6-7; и Отк 3.10; 4.1, 4; мнение, что второе пришествие приурочено на период великой скорби, основано на Мф 24.21-22 и Отк 11.15-19; те же, кто отстаивает Его приход после периода великой скорби, опираются на Мф 24.29-31; 1 Фес 5.1-10 и 2 Фес 2.1-3. Но так редко наблюдается настоящий диалог двух сторон и берутся в расчет тексты противоположной позиции<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Это, конечно, не означает, что при разработке или «доказательстве» теологической позиции не следует обращаться к Писанию. Речь идет о том, что итоговая теологическая позиция должна принимать во внимание все тексты, имеющие отношение к данному вопросу, то есть не только те, которые подтверждают вашу позицию, но и те, которые используются оппонентами.

Те, кто выстраивают теологию на либеральных основах, утверждают, что сама Библия есть порождение традиции и, значит, не может быть первоисточником теологии. Гордон Кауфман (Kaufman) заявляет, что Евангелие нацелено на освобождение личности от всякого рабства, в том числе и от рабства религиозных традиций<sup>121</sup>. Это означает, что теология все время находится в состоянии развития и постоянно подвергается переформулировке, вследствие изменений исторической среды.

Плюрализм религиозных мнений и подходов, вызванный постоянно меняющимися обстоятельствами и мировоззрениями, не позволяет вывести окончательное заключение или окончательную теологию. Традиция, даже библейская, по своей сути не конечна. Она подвержена изменениям вслед за меняющимися нуждами общины. Библия и вероисповедание, считает Кауфман, представляет собой «истину», но они должны быть переформулированы и преобразованы в соответствии с настоящими нуждами.

В этой связи Огден (Ogden) отмечает три «фазы» в теологических построениях:

- (1) исторический аспект, который прослеживает развивающуюся традицию, начиная от традиции в основе библейских утверждений (посредством метода анализа предания) и переходя к меняющимся взглядам в Писании, а затем в истории церкви;
- (2) герменевтическая позиция, которая изучает историческое свидетельство (этап первый) как человеческое свидетельство о первичной действительности, а затем по-новому интерпретирует это свидетельство применительно к нынешней ситуации (учитывая плюрализм, присущий и критическим воззрениям, и практике);
- (3) философский аспект, отмечающий центральность экзистенциального вопроса, а именно значения первичной действительности для нас. Согласно Огдену, человеческий опыт, профильтрованный через философское размышление, обуславливает должное свидетельство для нашей общины.

Эти ученые считают Писание ценным свидетельством силы Божьей в жизни общины, но не абсолютным авторитетным источником

---

<sup>121</sup> Кауфман (книга готовится к печати). См. также его работу «Теологическое воображение» (*The Theological Imagination*, 1981), в которой он подробно обсуждает эти вопросы.

для теологической формулировки. Теологи из неевангельских христиан убеждены, что изначальной целью библейских книг было засвидетельствование Божьего спасительно-исторического присутствия среди Его народа, а не предоставлениедробного набора необходимых доктрин.

Фарли и Ходсон называют эту последнюю позицию «библейским принципом» и считают ее порождением ранней церкви, которая в силу воздействия конкурирующих христианских общин и усиливающегося космополитического и межкультурного характера христианского движения, была вынуждена преобразовать свое представление о библейских писаниях в «канон официально признанных авторитетных писаний», требующий «проводить детальную экзегезу и обосновывать путем текстов-доказательств, а также определить откровение как основание теологии, содержащейся в письменах, написанных людьми в ходе истории и считающихся богодухновенными и непогрешимыми» (Farley and Hodgson 1985:68). Вследствие развития историко-критического метода и современной теологии, утверждают они, это понятие непогрешимого пропозиционального авторитета утратило силу и было заменено представлением о Писании как о символическом выражении Божьих искупительных действий, функциональное значение которых должно быть «переопределено» для нашего времени<sup>[3]</sup>.

Словом, согласно данному подходу, Библия не содержит набор богооткровенных доктрин, в которые нужно верить, а становится регистрационным журналом, содержащим модели, которым необходимо следовать в создании современного христианства. Более того, теологическое построение стало ориентироваться не на авторитетное Писание, а на нужды современной общины подобно тому, как современная герменевтика переключилась с текста на читателя как основу построения значения (см. Приложение I). Вслед за Трэйси<sup>[4]</sup>

<sup>[3]</sup> Фарли и Ходсон (Farley and Hodgson 1985:72-80). Здесь их взгляды перекликаются с теорией Келси (Kelsey 1975, 1980), который представляет функциональную модель библейского авторитета. Согласно этой модели, Писание используется Богом, чтобы преобразовывать человеческое бытие и направлять общину.

<sup>[4]</sup> См. Трасу 1981:99-135, где он определяет теолога как «толкователя религиозной классики» (С. 130). Хотя Библия является первичной христианской «классикой» (то есть литературным произведением, которое выходит за рамки своего окружения и преобразовывает бытие в любой культуре и в любом окружении), для того, чтобы вывести подходящую современную теологию, теолог прорабатывает классические произведения всех эпох.

(Трасу) Салли Макфэйг определяет авторитет Библии как авторитет «классического поэтического текста» в том смысле, что она обращается с силой ко всем народам во все времена и является гибкой, открытой большому разнообразию интерпретаций (McFague 1982:59; см. 54-65).

Библия, по мнению Макфэйг, не столько содержит догматические утверждения, сколько являет собой альтернативный мир, который формирует христианский опыт в этом и во всяком другом веке. Поэтому всякое представление о Библии как о *Слове Божьем* граничит с идолопоклонством, так как человеческая книга (Библия) признается непогрешимым определительным описанием Бога. Напротив, Библия затрагивает наши нужды и предоставляет ответы на наши вопросы, и ее авторитет является функциональным, а не абсолютным и догматическим. Более того, другие христианские классические произведения также затрагивают наши нужды и пригодны для современной переформулировки и переопределения религиозной истины. Библия — это основа христианской мысли и догмы, но она не представляет собой абсолютной истины. Напротив, теолог изучает ее метафорическое послание и переориентирует его на современную обстановку, изменяя то, что уже утратило свою значимость.

Теологи из среды евангельских христиан не вправе игнорировать эту проблему, так как либеральная критика консервативной герменевтики содержит много существенных моментов. Неоспоримо то, что существует большое множество толкований и теологических моделей.

Каждая христианская традиция содержит характерные доктрины и убеждения, и они порой разительно отличаются друг от друга. Правда и то, что эти религиозные традиции на прагматическом уровне зачастую оказывают большее влияние, чем Писание, в определении того, во что верит человек (см. обсуждение ниже).

Фактический процесс обработки и толкования имеющихся данных при построении догматических теорий, гораздо более сложный, чем указывалось до сих пор. Но это не означает, что всякая надежда достичь теологической «истины» на основании Писания беспочвенна. Как указано в приложении два, действительно существует много «значений», которые можно искать, например, экзистенциальное, контекстуальное (называемое нами «значимостью») или теологичес-

кое. Но авторское исходное значение — это еще одно, которое, нам думается, служит основой для всех остальных. Все главы данной книги затрагивают вопрос приоритетности (и возможности) исходного значения отрывка. Хотя предположение читателя явно затрудняет раскрытие этого значения и всегда существует множество возможных толкований, подлежащих обработке, это не мешает принять вероятностное решение относительно «значения», которое больше всего соответствует оригинальному контексту. Более того, все «возможные значения» имеют неравное достоинство, поэтому нет необходимости принимать все множество вариантов. Иногда у нас появляется чувство, что какой-то новый «абсолютный авторитет» движет многими теологами-критиками, а именно авторитет современного контекста, приводящий к релятивизму и радикальному плюрализму. Сама Библия требует, чтобы мы понимали ее на основе авторского исходного значения. Поэтому наш долг — отыскать то толкование, которое лучше всего отвечает этой цели.

Библейская теология позволяет теологу переходить от отдельного текста к теологической системе, частью которой он является. Либеральные теологи обычно не признают действенность пропозициональной теологии. Писание становится моделью религиозного опыта, а не изложением догматических утверждений. Уязвимая сторона данного подхода — его взаимоисключающий характер. Два аспекта — пропозициональный и коммиссивный — неразрывно связаны. Они не исключают, а дополняют друг друга. Даже повествовательные разделы, как показал метод анализа редакций, содержат запас теологических утверждений, которые автор стремился передать читателям. Дидактические разделы также содержат коммиссивный элемент, касающийся и сферы убеждений, и сферы действий. Иными словами, суждение и опыт идут в Писании бок о бок, они оба являются важными, более того необходимыми, герменевтическими целями.

Задача библейской теологии и состоит в том, чтобы упорядочить отрывки в стройную систему, описывающую убеждения Израиля и ранней церкви. Она служит сильным сдерживающим фактором, не позволяющим возносить отдельные отрывки до уровня догматических покрывающих законов и, как следствие, неверно толковать и отрывки, и доктрину. Когда отдельный отрывок заново изучается в сравнении со всеми другими отрывками по данному вопросу, толкователь вынужден вновь обдумывать его действительное послание.

И, наконец, само Писание требует считать его основой убеждения и практики. Многие сегодня (например, Фарли и Ходсон) отделяют Писание от «принципа нормативности»\*. Библия, утверждают они, изначально была записью религиозных убеждений различных традиций, которые существовали параллельно в Израиле и ранней церкви. Только позднее, под влиянием «еретических» оппонентов и растущего разнообразия внутри церкви, сформировался «принцип нормативности», то есть убеждение, что Библия является окончательным арбитром теологических утверждений. Но этот взгляд упускает тот факт, что большая часть Нового Завета написана для того, чтобы утвердить ряд доктрин, которые могут направлять учение церкви. Например, большинство посланий Павла исправляют ошибочные взгляды и требуют исправить лжеучения. Иными словами, добрая доля Нового Завета была написана, чтобы утвердить этот «принцип нормативности». Значит, мы вправе считать Библию основанием и окончательным арбитром всего доктринального развития.

**2. Традиция.** Понятие «традиция» часто связывают с римско-католическим «магистерiuмом»\*\*, но это явно упрощенческий подход. Всякая протестантская деноминация также имеет свою авторитетную «традицию», и во многих отношениях эти традиции столь же безусловны для исполнения, как и римско-католические догмы. «Традиция» по сути дела представляет собой тот набор убеждений и обычаев, который сформировался за историю того или иного движения, и который направляет и обуславливает нынешнюю форму этой группы. Выражаясь словами старой христианской песни: «Откуда знаю я? Так церковь говорит моя». Изучая Писание, я невольно выбираю те отрывки, которые соответствуют догме, преподанной мне церковью. С одной стороны, это и нужно, так как эти теологические устои служат основой для формирования системы убеждений. Но проблема в том, что церкви выучивают разные наборы доктрин и разные наборы текстов-доказательств, и я слишком часто замечаю совершенно разные подходы к одним и тем же вопросам.

Очень важно понимать историю догмы и применять критический конструктивный подход к социально-культурным факторам, ко-

---

\* В оригинале автор использует словосочетание *scripture principle*, которое подразумевает нормативность Писания при оценке богословских позиций (Прим. ред.).

\*\* *Magisterium* – функция учительства католической церкви (Прим. ред.).

которые воздействовали на формирование конкретных доктрин. Теолог должен рассмотреть свои убеждения в спектре исторических взаимодействий и выяснить, какое место занимает каждый аспект в развивающейся структуре догмы. Горько сознавать, что традиции многих церквей не восходят к самим апостолам (и неважно, какими творческими порывами обосновано такое отступление), что они возникают на почве церковных противоречий, а не в силу чисто теологических причин. Это, конечно, не относится ко всем вероучениям и конфессиям без разбору. Многие из них сохраняют верность апостольским принципам с момента своего возникновения. Но нельзя объявить убеждение действительным, ссылаясь на одну лишь традицию, так как она — только модель, которая сама по себе требует разъяснения и, если нужно, корректировки в процессе исследования.

Иными словами, все традиции должны быть подчинены авторитету Писания. Например, можно по-прежнему придерживаться апостольского символа веры за исключением одной фразы — «нисходил ... в ад», так как изучение отрывков Еф 4.8-10 и 1 Пет 3.18-20 уводит от традиционного убеждения, что Христос нисходил в ад (преисподнюю) после воскресения. Вместо этого мы полагаем, что послание 1 Петра содержит провозглашение победы демоническим духам после воскресения<sup>151</sup>. Поэтому мы должны изъять эту фразу из апостольского символа веры, хотя остальная ее часть по-прежнему служит основанием для теологического заявления.

Важно сознавать толковательный характер церковных традиций<sup>161</sup>. Они не обладают внутренним авторитетом. Они действительны лишь в той мере, в которой они соответствуют библейской истине. Всякая конфессиональная формулировка возникла в конкретной исторической ситуации. Как отмечает ван Гайстин, «Поскольку исповедания утверждают, что следуют Библии толковательно — а не становятся сами непреложной Библией — каждый символ веры отображает теологическую и нетеологическую атмосферу своего време-

---

<sup>151</sup> Некоторые, кто усматривает в этом выражении провозглашение бесам, скованным в бездне, могут все же включать данный аспект в апостольский символ веры. Но я истолковываю слово «темница» в 1 Пет 3.19 как этот мир, которым Бог ограничил бытие падших ангелов/бесов, восставших против Него и низвергнутых с небес.

<sup>161</sup> Исследователи традиции, такие как Ахтмайер и другие, применяют этот же критерий к Писанию. Однако традиции, лежащие в основе Писания, формировались в период богооткровенных событий и были более тесно связаны с происходящими событиями, чем церковные традиции третьего и четвертого веков.

ни и по сути уже является теологической моделью, невзирая на авторитетность, которую он с течением времени приобрел в этой традиции» (van Huysteen 1989:184). Как модель ее всегда нужно пересматривать и при необходимости корректировать или переформулировать на основе дальнейшего библейского и социально-исторического анализа. Каждая традиция была не просто результатом библейского исследования, но и продуктом своего времени. Поэтому каждую из них нужно проверять не только в плане духовной достоверности, но и в плане социально-исторической пригодности для наших дней. Многие символы веры, например, Никейский или Афанасиев символ веры, столь же уместны сегодня, как и в момент своего появления. Но вместе с тем часто нужно объяснять язык символа веры и заново переписывать его, чтобы сделать его понятным современному человеку.

Но это вовсе не означает, что традиция играет в основном негативную роль в формулировании теологии. Это не так. Более того, без традиции теологического построение вообще невозможно. Гадамер справедливо отмечает, что

*понимание следует рассматривать не столько как проявление субъективизма, сколько как вовлечение себя в процесс традиции, в которой прошлое и настоящее неизменно переплетаются. Именно это должно находить выражение в герменевтической теории, которая почти всецело прикована к идее процесса, метода (Gadamer 1975:258-59; курсив его).*

Толкователь применяет текст Писания не прямо, не абсолютно объективно. Всякое теологическое понимание правильнее назвать заведомо историческим, поскольку библейский текст преломляется через традицию. Традиция не только информирует, но и формирует наше предпонимание. Она по сути дела играет позитивную и часто решающую роль в принятии всех догматических решений<sup>[7]</sup>.

Задача истории церкви состоит в том, чтобы раскрыть формативный процесс развития традиции. Многие теологи-критики отказываются на этом уровне разграничить Писание и традицию, по-

<sup>[7]</sup> Но это вовсе не означает, что специальное знание традиции обязательно и что только доктор философии может заниматься теологией. Имеется в виду только то, что каждый, сознает он это или нет, является частью непрерывно развивающейся традиции и истолковывает Писание с этой унаследованной точки зрения. Как отмечает Гадамер, теологическое рассуждение – это по своей природе исторический акт.

скольку они оба были частью процесса развития, которым определяла себя Церковь. Это, конечно, означает, что процесс формирования канона в первые столетия христианской эпохи проходил по ложной схеме, так как он эффективно кодифицировал Библию и поставил ее превыше критического анализа. Эти ученые делают Писание и традицию частью непрерывного процесса переоткрытия, связанного с тем, что Церковь по-новому определяла себя в новых обстоятельствах. Но, как уже не раз отмечалось, есть существенная разница между Библией и традицией, которая на ней основана. История церкви не подтверждает позицию теологов, постоянно создающих новые доктрины. Напротив, она демонстрирует то, что христианские лидеры справлялись с новыми обстоятельствами, применяя к ним библейские истины. Это не критерий, а контекстуализация. Даже магистериум римско-католической церкви был не новым набором доктрин, созданных *ex nihilo* (из ничего), а авторитетным набором «толкований» Писания.

Следовательно, задача истории церкви состоит в том, чтобы проследить развитие догмы. Она допускает, что все теологические системы имеют своей основой не только Писание, но и прошлое и, таким образом, нацелена на раскрытие их исторической основы. Более того, она также предполагает, что каждая догматическая формулировка возникла в определенном историко-культурном контексте и должна быть адаптирована к нынешнему контексту. Здесь важно выяснить, вполне ли соответствует теологическая модель нуждам нынешней общины или ее необходимо переформулировать в разрезе сегодняшнего дня. Ричард Мюллер (Muller) выражает эту мысль так:

Всякий систематический теолог должен ясно сознавать, что в тот момент, когда его догматика издана в виде книги или, по крайней мере, вскоре после этого она перестает быть последней доктринальной формулировкой в передовой христианской мысли и становится достоянием историков, задача которых состоит в том, чтобы изучать ее как документ, обусловленный социальными и культурными факторами и отображающий определенный момент в жизни верующей общины (книга готовится к публикации).

Важно сознавать, что традиции, подобно исповеданиям или даже символам веры, — это контекстуализации (или, как называют их Фарли и Ходсон, толковательные «отложения») библейских утверждений. Таким образом, источником всех нынешних теологических

утверждений является не только Писание, но и история, и в этой мере они исторически обусловлены. Церковь сегодня должна изучать традиции и символы веры в двух направлениях: адекватность формулирования ими библейской истины и их способность отражать убеждения нынешней общины. Эти два аспекта необходимо всегда учитывать. По утверждению Мюллера, всякая попытка быть объективным в теологическом рассуждении проистекает не из беспристрастного, непредвзятого подхода к прошлому, а из «анализа материалов истории по соответствующей методологии». Необходимо всегда помнить об исторической и культурной обусловленности данных, своей общины, более того, самих себя и всякого понимания. Это осознание позволит нам заново контекстуализировать истины Библии и традиции для своих нынешних нужд.

Так, Писание обеспечивает содержание, а традиция заново контекстуализирует библейские модели, разрабатывая новые модели, посредством чего нынешняя община веры может переформулировать догму с тем, чтобы она звучала сегодня так же ясно, как звучали в свое время библейские документы и традиционные символы веры. Более того, рассмотрение исторических вопросов знакомит с позитивными и негативными примерами, учит нас соблюдать умеренность в собственных допущениях и оставлять за Писанием последнее слово. Оно также помогает увидеть традицию своей церкви в свете истории церкви и, таким образом, служит коррективом самонадеянного допущения о «непогрешимости» собственной общины веры<sup>181</sup>.

Мы должны отыскать (часто главным образом политические) исторические истоки нашей традиции и тем самым лучше понять своих теологических оппонентов. Например, мы обнаруживаем, что реформатская традиция уходит своими корнями в учение Августина и главным образом в учение Кальвина, арминиянские группы взяли за основу учение Арминия и Уэсли, а диспенсационализм проистекает из движения «Плимутские братья», основанного в девятнадцатом

---

<sup>181</sup> Мы должны отличать роль общины (или контекста) в определении значения Писания от ее роли в формулировании тех самых вопросов, которые поднимаются в теологическом рассуждении. Теоретически только Писание должно обуславливать теологическую истину, но на практике слишком часто не только вопросы, но и результаты обусловлены нуждами общины. Первое (постановка вопросов) обоснованно, но второе (теология, обусловленная нуждами) опасно. Более подробно об этом вопросе см. ниже.

цатом веке. Ни одна из этих традиций не восходит к первому веку. Даже католичество имеет своими подлинными истоками политические столкновения между Римом и Александрией во втором и третьем столетиях. Нужно сказать, что смирение служит самым действенным противоядием от ненужной схизмы среди некардинальных доктрин (см. далее С. 515-19).

Словом, традиция оказывает как негативное, так и позитивное воздействие на теологическое построение. Ее негативная сторона в том, что она зачастую имеет более формативное влияние на наши убеждения, чем само Писание, и тем самым может мешать раскрытию истины. Ее позитивная сторона в том, что она направляет и информирует наше исследование на всех этапах и значительно содействует пониманию.

**3. Община.** С одной стороны, община веры является частью процесса формирования традиции, ибо, как уже отмечалось, одно из главных достоинство традиции — способность направлять нынешнюю общину. И как только нынешняя группа определяет свою доктрину, она становится частью этого исторического процесса. Но в то же время об общине веры следует поговорить отдельно, так как она осуществляет контроль над традицией и делает переоценку исторических данных, чтобы применить их к своим нуждам. Теологи, использующие критику читательского отклика<sup>191</sup>, заходят столь далеко, что определяют теологическое «значение» полностью на основе общины веры. Они не столько определяют прошлую доктрину заново, сколько создают ее заново. По их мнению, невозможно восстановить значение прошлых теологических утверждений. Община просто «играет» с предыдущими убеждениями и формулирует собственную догму всецело с позиции нынешних нужд или теологических «стратегий». Эти ученые утверждают, что и Библия и церковная традиция сливаются в один ряд догматических вероятных вариантов, которые церковная община переосмысливает и перерабатывает в нынешнюю систему убеждений. Согласно ориентированной на читателя теории, Библия, символы веры и набор доктрин подлежат не столько пониманию, сколько преобразованию согласно с обстоятельствами читающей общины. Для этих ученых не существует такого понятия, как норматив-

---

<sup>191</sup> Наилучшее применение теории читательского отклика к теологическому построению см. Jeanpond 1988:104-28.

ная или статическая доктрина. Они признают только динамическое и постоянно меняющееся развитие убеждений.

Ориентация теологического построения на общину и современный контекст достигает своего предельного выражения в различных формах теологии освобождения (теологии стран третьего мира, темнокожих или феминистов). Теология освобождения меняет евангельское понятие авторитета на прямо противоположное. Библия утрачивает роль нормативного стандарта веры и практики; вместо нее нормой становится контекстуальная ситуация. Эти теологи убеждены, что Церковь должна обратить свой взор на нужды угнетенных общин, а доктрина никак не может быть окончательной, она всегда обусловлена культурными факторами. Поскольку угнетение бедных и национальных меньшинств достигло в нынешнем веке большого размаха, единственно верной теологией является та, которая нацелена на освобождение страждущих. Таким образом, и теория, и практика руководствуются общинной ситуацией, и, исходя из этой позиции, выстраивается система убеждений.

Очевидно, что такой подход преувеличивает формативную роль общины в теологическом построении. И, тем не менее, он весьма влиятельный и должен приниматься во внимание. Более того, я давно пришел к выводу, что теология освобождения возникла вследствие игнорирования Церковью центральных проблемных областей Библии. Теологи освобождения задают верные вопросы, но находят неверные ответы.

Нет сомнения, что община и контекст играют значительную роль в формулировании теологии. Но вопрос в том, является данный аспект формативным или дополнительным. Я убежден, что ситуация общины воздействует на теологические решения, но не определяет их. Но это утверждение нужно сформулировать немного иначе: ситуация общины *не должна* определять решение. На самом деле Библия не всегда выступает окончательным арбитром в задаче построения теологии. На практике многие решения принимаются на основе ситуации и контекста. На теоретическом уровне община должна играть определенную роль, но не решающую. Контекст составляет часть сложного «предпонимания» (включающего традицию, общину и опыт), с позиции которого из библейского текста выводят теологическую формулировку. Более того, ситуация общины и культурные факторы обуславливают форму выражения и организацию от-

дельных теологических построений, равно как и всей системы, тем самым по-новому контекстуализируя традиционные формулировки для современного века.

**4. Опыт.** Опыт — это третий и последний компонент, входящий в триумвират предпонимания (наряду с традицией и общиной). Каждый из названных компонентов по сравнению с предыдущим оказывает более слабое влияние на принятие теологических решений. Традиция остается обязательной для соблюдения Церковью во всякую эпоху, община контекстуализирует эти традиционные убеждения для собственной ситуации, а отдельный человек переосмысливает их на основе своего личного опыта. Между тем каждый уровень способен сильно воздействовать на теологические решения. «Опыт» — это не просто ряд событий, которые формируют человеческую жизнь, но и пристокающее из этого процесса мировоззрение. Особенно важен в этой связи религиозный опыт, но светский опыт имеет также огромное значение. Все множество обстоятельств, постигающих человека в жизни, часто определяет его понимание Бога и его религиозный опыт в целом.

Ван Гайстин делает это ядром «природы» богословских утверждений:

«То, как теолог, будучи христианским верующим, испытывает свою веру, и характер религиозного языка взаимно обуславливают характер теологических утверждений, как в самой теологии, так и в философии науки» (van Huysteen 1989:128).

Ван Гайстин убежден, что наш религиозный опыт служит основой теологического языка, который мы употребляем, а, значит, и итоговой доктрины. Более того, они взаимозависимы, ибо наш религиозный язык также обуславливает истолкование нами того, что мы испытываем. Признана ошибочность допущения, будто объективность достигается абстрагированием от собственной системы убеждений. Сегодня многие убеждены, что религиозный опыт играет важную роль в принятии рациональных решений относительно теологической истины. Поистине когнитивные компоненты в теологических утверждениях обязательно должны принимать во внимание субъективные убеждения теолога, так как они неизменно воздействуют на то, как мы истолковываем свидетельство. Иначе говоря, теологические утверждения формируют религиозные взгляды, и, в свою очередь,

формируются ими. Вопрос не в том, воздействует ли система убеждений на решение, а в том, сознает ли теолог этот факт (С. 126-32).

Трэйси называет это «ситуацией»; а именно современными социально-культурными факторами, которые обуславливают взгляды человека. Их необходимо проанализировать, чтобы вывести правильную теологию<sup>101</sup>. Но эта «ситуация» постоянно меняется и ответы прошлого не могут удовлетворить настоящее. Например, отзыв экзистенциальной теологии (например, Тиллиха) об отчужденности и бессмысленности современной эпохи уже не относится к постмодернистскому обществу. По Трэйси, такие «классические» вопросы прошлого нужно переформулировать для современной обстановки, характеризующейся противоречиями и плюрализмом. Вместо единственно правильного ответа сегодня слышится нестройный гул голосов, требующих внимания, и человек теряется в этом многоголосии. Теолог должен установить диалектику между подвигом Христа и сложной ситуацией на макро (социально-культурные факторы, влияющие на всех) и микро (особенности психики отдельного человека) уровнях. Взаимно критическое соотношение между нормативным событием христианства и нынешней дилеммой человека становится, по мнению Трэйси, единственно верной теологией. Без сомнения, Трэйси правильно понимает огромное влияние нынешней обстановки или опыта на теолога. Однако он преувеличивает ее авторитет и преуменьшает авторитет Слова Божьего. Следуя Трэйси, Макфэйг выступает за теологию «для нашего времени», отвергающую всякую непреложную, обязательную или абсолютную норму и признающую открытость религиозной истины новым веяниям (McFague 1987:21-28).

Очевидно, что фундаментализм не признает метафорический характер религиозного и теологического языка, так как основным его принципом является отождествление Слова Божьего со словами человеческими, в особенности со словами человеческими в канонических писаниях церкви. Метафорическая теология, однако, по своей сути отрицает отождествление человеческих построений с божественной реальностью (С. 22).

Макфэйг подчеркивает двойственный характер всей христианской теологии, отмечая, что доктринальные утверждения примени-

---

<sup>101</sup> Тгасу 1981:339-64. Рассмотрение «ситуации», сделанное Трэйси, в общем-то говоря, относится к рубрике «община». Но я привожу его в этом разделе, поскольку Трэйси рассматривает влияние контекста на религиозный опыт.

мы к современной обстановке и в то же время частичны и неполны, так как они требуют постоянной переработки или «переопределения». Но теологи из среды евангельских христиан справедливо отмечают двоякий характер доктрины о богодухновенности, согласно которой Библия была написана человеческими авторами, но они были движимы Богом. Трэйси и Макфэйг справедливо подчеркивают важность теологии, «соответствующей духу времени» и способной разрешать современные вопросы, но они не отводят Писанию нормативное место, которое оно должно по праву занимать в «истинной», равно как и в современной теологии.

Более того, это не означает, что все теологические решения субъективны по своей сути или что истины в принципе достичь невозможно (так как все решения обусловлены опытом). Ситуация — это важнейший компонент предпонимания, который, однако, не является единственным или решающим. Опыт человека формируется на основе учений общины; оба эти элемента подвержены сильному воздействию традиционных убеждений; и все они, в конечном счете, опираются на Слово Божие. Представьте себе, что человек переживает финансовый кризис, ведущий к банкротству. Теолог процесса может истолковать эту ситуацию посредством случайных социальных факторов и экзистенциальной реальности, меж тем как кальвинист может подчеркнуть верховную руку Божью и необходимость веры. В каждом случае человек обдумывал бы оба варианта, но испытывал бы влияние общины, к которой он принадлежит. Но самое важное, — каждый из нас должен участвовать в критическом диалоге между возможными вариантами и выступать посредником между ними, подчиняя их Писанию.

**5. Философия.** На теолога поистине возложена миссия возрождения, так как необходимо провести экзегезу Писаний, связать воедино теологические нити посредством библейской теологии, выяснить развитие догмы на протяжении истории церкви, затем контекстуализировать все это для современной обстановки. И на каждом этапе философское рассуждение играет важнейшую роль. В самом прямом смысле теолог призван быть компетентным экзегетом, историком и философом. Вслед за Нибуром (Niebuhr) Ванхузер (Vanhoozer) отмечает пять возможных определений связи между теологией и философией (см. также Erickson 1983:1:40-53):

- (1) Одни (например, Кант, Гегель) убеждены, что только философия содержит истину.
- (2) Другие учат, что философия ведет к истинному познанию Бога и подготавливает почву для теологии (например «соотношение» экзистенциализма и теологии в теории Тиллиха или понятие о Христе как одном из многих «классиков» в теории Трэйси).
- (3) Многие утверждают, что Церковь и академия независимы друг от друга, но находятся в диалоге («абсолютная зависимость» в теории Шлейермахера или диалог между крестом и экзистенциализмом в теории Бультмана).
- (4) По мнению многих ученых, философия подчинена теологии, и теолог вправе заимствовать идеи из многих систем, не будучи обязанным ни одной из них (Ансельм, Барт, Фрай (Frei), Линдбек (Lindbeck)).
- (5) И, наконец, теология иногда категорически отвергала философию. Тертуллиан считал, что Воплощение сделало философию устарелой, а Лютер часто утверждал, что философия — это порождение дьявола.

Ни одна из этих позиций в отдельности не является удовлетворительной. Наилучшим подходом представляется объединение пунктов три и четыре. Теология не может быть всецело привязанной ни к одной системе. Она должна свободно прибегать к любой из них, чтобы сделать библейские решения подходящими и понятными. Более того, философия помогает теологу избегать субъективных суждений и полагать в основу теологических формулировок критическое суждение, согласованность и рациональность.

Ванхузер указывает три характерные особенности соотношения теологии и философии:

- (1) индивидуальная целостность в силу того, что философия критически оценивает современную обстановку, а теология критически оценивает библейскую истину;
- (2) относительная независимость, при которой каждая из них исходит из разных предпосылок (мир и Слово), служит разным общинам (академия и Церковь), но пересекается с другой на уровне мировоззрения, то есть характера действительности и смысла жизни;

(3) взаимная подотчетность, так как теология преобразовывает библейское мировоззрение в согласованное и соответствующее современной обстановке мировоззрение.

Мы бы добавили, что, в конечном счете, Писание обладает нормативной силой, а философия служит дополнением к теологии, помогая ей переформулировать библейские истины рационально и согласованно, чтобы сделать их применимыми к современной обстановке. Они не равные компоненты, так как теология содержит абсолютную истину. Но философия заставляет теолога проявлять логичность и открытость новым выражениям/преобразованиям непреходящих истин.

Некоторые называют библейскую теологию исторической, а систематическую теологию логической (например, Muggay 1978:18). До известной степени это различие отвечает действительности, но в целом оно носит упрощенческий характер. Эти два вида теологии взаимозависимы. Библейские теологи должны логически обдумывать данные при определении объединяющих тем Писания, а систематическая теология должна проследить историческое развитие и формирование догмы как в библейский период (см. С. 447-49, прогрессивное откровение), так и в истории церкви. Обе теологии опираются друг на друга. История церкви проследит развивающуюся контекстуализацию библейской теологии в различные эпохи церкви, а систематическая теология направлена на нынешнюю контекстуализацию, опирающуюся на унаследованную традицию. На каждом уровне философия обеспечивает логическую модель, определяющую организацию и развитие догмы.

Существует два основных типа теологического рассуждения: дедукция — способ рассуждения от общих положений к частным выводам, который включает степень вероятности в отношении логики аргумента; и индукция — способ рассуждения от частных и конкретных фактов к общим выводам, ведущий, таким образом, к возможным, а не вероятным ответам. Сегодня распространено мнение, что евангельские христиане используют дедуктивный способ, начиная с априорных положений о Боге, истине и Библии, и затем переходя к абсолютно определенным выводам относительно догмы. Неевангельские христиане, напротив, избирают индуктивный метод, начиная исследование с библейского свидетельства и допуская наличие противоречий в Библии, которые они не пытаются разре-

шить и приходят тем самым к гораздо меньшему числу догматических заключений. Но такое разграничение носит упрощенческий характер, так как существует фундаментализм не только правых, но и левых (вспомните реакцию Бультмана на «предательство» его ученика Кеземана), а большинство евангельских христиан чаще прибегают к индуктивному способу, чем к дедуктивному.

Большинство теологов сегодня утверждают, что индуктивный и дедуктивный методы необходимо сочетать при построении теологических систем<sup>[11]</sup>. Дедукция в чистом виде вызовет однозначный подход к образным метафорам в Писании и потребует, чтобы исторические события сами определяли догму. Более того, чистая дедукция, в конечном счете, потребует радикального плюрализма, так как многие формулировки догмы будут сами по себе нормативными для каждой традиции. С другой стороны, чистая индукция переступает через текст и подгоняет его под иерархическую систему. Как отмечает Холмс, индукция требует от нас всеведущих знаний Писания, а не аналогичных, неполных знаний (Holmes 1978:133-34).

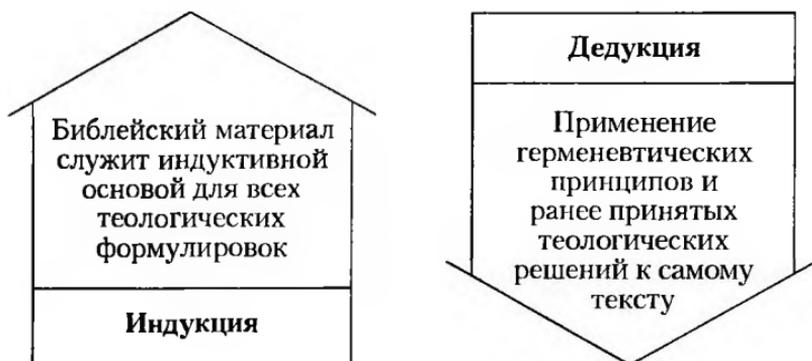
В отличие от этих односторонних подходов, теологическая задача опирается на герменевтическую осведомленность о тех предварительных допущениях, которые мы привносим в нее, и это само по себе требует взаимосвязи между индуктивным и дедуктивным рассуждением (Холмс называет этот подход *аддукцией*, Монтгомери (Montgomery) именуется его *ретродукцией*, а Файнберг (Feinberg) употребляет термин *абдукция*). Библейский материал становится индуктивной основой для теологической формулировки; сами данные, в конечном счете, служат основой для «аддукции» (подтверждения) догмы. Но сама формулировка также проистекает из дедуктивной интерпретации и сопоставления этих текстов, равно как и из применения принципов, взятых из истории традиции. Словом, эти два аспекта должны сохранять динамическое равновесие на протяжении всей теологической задачи<sup>[12]</sup> (см. рис. 14.1)<sup>[13]</sup>.

<sup>[11]</sup> См. Holmes 1968:131-38; Montgomery 1970:276-79; Feinberg 1979:267-304.

<sup>[12]</sup> Пол Файнберг (книга готовится к печати) называет шесть причин, по которым абдукция является наиболее подходящим методом для принятия теологических решений:

- (1) она более точно описывает то, как теологи реализуют свое умение на практике;
- (2) она сохраняет лучшие аспекты индуктивного и дедуктивного рассуждения;
- (3) она обеспечивает большую доказательственную базу для проверки истинности догматических формулировок;

## Аддуктивный или ретродуктивный подход



## Необходимое соотношение и взаимосвязь

Рис. 14.1. Объединение философии с экзегезой

Индуктивное рассуждение задействует воображение при переходе от результатов анализа материала (Писания) к теориям или понятиям, которые наиболее удачно излагают эти идеи для современности. Дедуктивное рассуждение задействует логику, чтобы установить теологические модели, которые можно подтвердить на основании свидетельства. Более того, Монтгомери утверждает, что наблюдается непрерывный циклический переход (мы предпочитаем называть его спиралью) от одного к другому, при котором теолог непрерывно совершенствует и уточняет модель в силу возрастающего понимания данных. Важно помнить о том, что не может быть нескольких норм (Писание, опыт, традиция, философские построения), а существует только один окончательный источник откровения —

- (4) она упрочивает выдержанность теологических утверждений, выявляя противоречивые моменты, требующие доработки;
- (5) она подчеркивает разницу между библейским учением и его толкованиями, производя смирение в толкователе.
- (6) она допускает возможность дальнейших переформулировок доктрины, обеспечивая непрерывный процесс контекстуализации и не позволяя наивно считать свою формулировку безошибочной.

<sup>131</sup> Монтгомери (Montgomery 1970:274) заимствует эту модель из работы Л. К. Нэша «Природа естественных наук» (Nash L.K. The Nature of the Natural Sciences, 1963), чтобы проиллюстрировать, как знание «производится бесконечным обновлением».

Слово Божье. Остальные факторы влияют на доктрину, но не должны сами по себе определять ее. Библия должна осуществлять логический контроль, не допуская доминирования экзистенциального субъективизма или теологических абстракций над божественной истиной.

### Проблемы теологического построения

Эти пять компонентов — Писание, традиция, община, опыт, философия — вместе влияют на наш выбор при выведении теологических охватывающих моделей, способных объяснить богодухновенные истины Слова Божьего для наших дней<sup>141</sup>. Но прежде чем задействовать эти аспекты для выведения жизнеспособной системы или конкретной доктрины, необходимо рассмотреть несколько важных вопросов. Каждый из названных аспектов сопряжен с определенными проблемами, которые затрудняют описанный процесс. Но в то же время каждый из них содержит и такие факторы, которые помогают толкователю сделать итоговые модели более точными и значимыми для наших дней.

**1. Богодухновенность/откровение.** Вполне понятно, что отношение между этими пятью компонентами в большой мере зависит от того, какому из них мы присваиваем статус откровения. Если теолог относит к откровению не только Писание, но и традицию (классический католический взгляд), итоговая догма будет опираться на официальные решения церкви. Если богооткровенным считается современный контекст (община и опыт), как в теологии освобождения, тогда современная обстановка будет обуславливать форму и содержание теологии. Иными словами, прежде чем приступить к разработке систематической теологии, сначала нужно выяснить вопрос богодухновенности.

С библейских времен преобладает точка зрения, что откровение присуще Писанию, и только Библия содержит Слово Божье. Во многих кругах принято утверждать, что Библия не претендует на статус божественного откровения и не содержит внутренних «притязаний»

---

<sup>141</sup> Но мы не должны думать, что это единственные компоненты в теологическом построении. Истина в любой области применима в этом отношении. Большинство дисциплин способствуют построению конкретных теологических моделей (например, данные психологии полезны для формулировки доктрины о человеке, а данные социологии важны для теологии общества и мира). Однако традиционно называют эти пять компонентов.

такого рода<sup>151</sup>. Но мы бы согласились с теми, кто усматривает самоочевидную атмосферу божественного откровения в основе таких явлений, как осознание богооткровения в Ветхом Завете, пророческий акцент на «так говорит Яхве», признание Новым Заветом, что Ветхий Завет есть Слово Божье, возрастающая вера и осознание каноничности в новозаветный период, возведение *logia Jesu* на один уровень с Ветхим Заветом (как в 1 Тим 5.18) и возведение посланий Павла на один уровень с «другими писаниями» (2 Пет 3.16)<sup>161</sup>.

По мнению многих неевангельских христиан, консервативная позиция изжила себя и приравнивается к допущению, основанному на неадекватной теории о языке или истине, а также некритическом принятии недоказуемых положений. Но подобное утверждение обнаруживает незнание огромного количества литературы по данному вопросу, изданной лагерем евангельских христиан<sup>171</sup>. Немногие ученые из среды евангельских христиан не признают сегодня вызванные этой проблемой герменевтические трудности. Сам объем литературы, затрагивающий эту проблему, демонстрирует, что лагерь евангельских христиан не довольствуется прошлыми или избитыми ответами, а находится в постоянном поиске более совершенных формулировок.

Словом, если теолог примет традиционный взгляд на богодухновенность, согласно которому Бог открыл Себя в Писании, Библия будет служить материалом, полагаемым в основу доктрины, а остальные компоненты (традиция, община, опыт) будут применяться с той целью, чтобы по-новому описать библейскую истину для современной обстановки. Формативным фактором, однако, остается Писание, а задача теолога — истолковать, упорядочить и переформулировать ее учения, чтобы люди сегодня могли понять и применить ее.

---

<sup>151</sup> Например, Барр отмечает: «Не существует "Библии", которая "заявляет" о своей богодухновенности, не существует "чего-то", что дает представление о самом себе. Есть только тот или иной источник (например, 2 Тимофея или 2 Петра), который делает утверждения о некоторых других письменах, несколько неопределенных» (Барр 1977:78).

<sup>161</sup> Среди многих других см. Grudem 1983:19-59; Ferguson 1988:47-66; и Marshall 1982:19-30.

<sup>171</sup> См. например, Marshall 1982; Carson and Woodbridge и Вудбридж 1983, 1986, а также многочисленные работы по вопросу непогрешимости. Фэрр считает данный вопрос настолько важным, что вместо того, чтобы рассмотреть откровение во втором томе (его первоначальное намерение), он планирует посвятить весь третий том данной теме (Fackre 1987:347).

**2. Вопрос метафоры.** Современные работы по теологии признают этот вопрос центральным в разработке правильной теории для теологического формулирования. Это невероятно сложная проблема, особенно в отношении теологии, ведь можно было бы доказать, что большинство теологических утверждений являются метафорическими по своей сути. Метафоричность, бесспорно, характерна для Писания. Например, титулы Бога (Эль Шаддай, Авва и другие) — не просто буквальные термины, которые точно характеризуют Бога. Это одновременно и метафоры, которые нужно истолковывать в их же контексте. Чтобы понять титул Эль Шаддай («Бог Всемогущий», Исх 6.3), нужно отыскать корни этой метафоры в военном деле и увидеть образ Бога, который защищает Свой народ и сражается за него. Авва — это сходная метафора. Она изображает Бога любящим «отцом»-покровителем.

Подобным же образом теологические понятия в Писании часто представлены посредством метафор. Такие термины, как спасение или крещение, носят явно метафорический характер. Первый основан на образе «освобождения из плена», обрисованном в книге Исход, а второй — на культовом образе «омовения» или очищения перед Богом. В действительности большинство теологических понятий в Писании в высокой степени метафорические. Это объясняется тем, что вечные истины невозможно с точностью выразить человеческим, временным языком. Метафоры — это не просто самый подходящий способ отобразить эти понятия; это тот способ, который избрал Бог, чтобы выразить себя в Писании. Более того, неверно полагать, что метафоры по своей природе неясны и поэтому несущественны. Решение в том, чтобы понимать метафору как теологический инструмент и правильно определить ее референциальный характер.

Известно два различных подхода к метафоре. Со времен Аристотеля преобладала теория «замещения», согласно которой метафора приравнивается к литературному или пропозициональному языку и может быть замещена дескриптивным утверждением. В последние годы, однако, в научных кругах больше склоняются к теории семантической оппозиции (Бердсли (Beardsley)) или семантического взаимодействия (Блэк (Black)). Теперь метафору рассматривают как «случайное» или нетипичное значение термина, которое дополнительно разъясняет или описывает понятие. Эти две идеи сравнить не просто, ибо второй термин не является эквивалентным или аналогичным, он динамически изменяет значение первого. Происходит

взаимодействие на двух уровнях: взаимодействие между нормальным и переносным значением самой метафоры (например, «медведь» во фразе «Он — медведь», о неуклюжем, неповоротливом человеке, в этой метафоре подразумеваются только некоторые качества «медведя»); и взаимодействие между объектом и метафорой, которая переопределяет его. Кроме того, значение создается не на уровне отдельных терминов, а на уровне всего высказывания или речевого акта. Как отмечает Соскайс (Soskice), суть не столько в том, что взаимодействуют два разных объекта (как считает Блэк), сколько в том, что внутри всего утверждения соотносятся два набора ассоциаций<sup>181</sup>.

Примером служит изображение Бога как «победоносного воина» в отрывке Соф 3.17 (см. С. 182-85). В стихах 15-17а Бог представлен как воин-герой, истребляющий врага; в стихе 17б Он описан как тот, кто «милостив по любви Своей» и «торжествует с ликованием» в Израиле. Две метафоры (воин и торжествующая любовь) расположены в тексте рядом и пересекаются друг с другом в описании двух сторон Божьей природы — Его правосудия и любви. При этом каждая метафора в отдельности взаимодействует с идеей «Яхве Бога» (также метафорических титулов) и только потом друг с другом. Устанавливается определенная семантическая оппозиция, по причине которой читатель переопределяет свое представление о Боге.

Не сходство, а различие заставляет читателя переосмыслить дефиниции. Вслед за Рикёром (Ricoeur) Макфэйг (McFague) отмечает, что новое, углубленное понимание «переопределяется» или преобразуется посредством нетрадиционного взаимодействия между объектом и метафорой. Происходит семантическое столкновение между традиционным пониманием объекта (Бога) и новыми качествами, которые приписываются ему в метафоре (в Соф 3.17 непосредственная близость образов воина и любви). Кроме того, проистекающий сдвиг в значении более важен и существенен<sup>191</sup>. Метафоры в этом смысле

<sup>181</sup> Soskice 1985:43-51. Это слово может употребляться в разных контекстах. Речь может идти, например, о борце или маклере Уолл-Стрита. И аспекты понятия «медведь», которые относятся к человеку в этом предложении, будут различными в зависимости от контекста. Значение метафоры определяется всем высказыванием, а не просто взаимодействием предмета и метафоры.

<sup>191</sup> McFague 1982:37-41. По примеру Блэка и Рикёра она использует пример «война — это шахматная игра», чтобы продемонстрировать значение метафоры, которое изменяет мир, но при этом описывает действительность. Различия между войной и шахматами вызывают у читателя новое понимание войны. Оба понятия изменяются в процессе их взаимодействия, производя новое значение.

представляют собой не «подчиняющиеся правилам», а «изменяющие правила» аспекты языка. Они не следуют устоявшимся традициям, а прокладывают новые пути в создании диалектики между буквальной (прямой) и переносной истиной, ибо наше представление о «том, как все устроено» (о Боге и мире) преобразуется<sup>120</sup>.

Каково же определение метафоры? Соскайс верно определяет метафору как «говорящую об одном теми средствами, которые наводят на мысль о другом» (Soskice 1985:49). Таким образом, метафора создает свое собственное значение в ходе взаимодействия с объектом, который она разъясняет. Ее не нужно «переводить» на буквальный язык, чтобы она была понятна. Необходимо различать буквальный и метафорический язык, но разницу между ними можно обнаружить только на уровне всего высказывания или речевого акта. Такое выражение как «she went off the deep end» буквально, если оно употребляется в контексте плавания (она миновала водоворот), и метафорично, если речь идет о психическом расстройстве (она вышла из себя, рассвирепела). В общем говоря, выражение является буквальным, если подразумеваются первичные или традиционные значения терминов, и метафорическим, если ассоциативные значения вызывают семантическое взаимодействие между терминами, которое создает новое динамическое понимание объекта.

Кроме того, мы не можем просто свести метафору к буквальному утверждению, как это предлагается в теориях о метафоре как аналогии. В прошлом лингвисты придерживались убеждения, что метафора может сообщать значение только при переводе ее в прямое высказывание. Между тем метафорические утверждения сообщают значение в таком виде, как они есть (своими собственными средствами), и точно так же поддаются когнитивному восприятию, как и буквальные предложения. При сведении их к буквальному сообщению их действительное значение существенно меняется. Выражение «He is a ferocious fighter» («Он жестокий боец») означает не совсем то же самое, что «he is a bear of a fighter» («Он свирепый боец»). Неверно утверждать, что метафоры являются некогнитивными или что они не имеют референциального значения.

Кстати, сегодняшнее общепринятое мнение полностью противоположно: метафоры изъясняются прямо и не требуют перевода на

<sup>120</sup> См. Кейснейв, который утверждает, что метафора в этом смысле становится неотъемлемой частью «языка как раскрытия информации» (Casenave 1979:21-24).

«буквальный» язык, чтобы их можно было понять<sup>121</sup>. Бинклей отмечает, что, хотя буквальный язык лежит в основе метафорического (так как без него читатель не мог бы обнаружить «нетрадиционное значение» термина в метафорическом направлении), нет необходимости «переводить» образный термин (употребленный в переносном смысле) (Binkley 1981:142-45)<sup>122</sup>. Непрямое метафорическое значение поддается пониманию само по себе. Контекст делает его понятным, и значение сообщается непосредственно. «Хотя метафоры не являются истинными «буквально», нет оснований полагать, что истина должна быть буквальной»<sup>123</sup>.

Иначе говоря, метафоры изъясняются непрямо, но их не следует неоправданно противопоставлять буквальному языку, так, словно не прямое отношение к реальности (метафорическое) менее значимо, чем прямое отношение к реальности (буквальное). Ни один термин не может быть только буквальным или только метафорическим: контекст подскажет нам, употреблено слово в буквальном или метафорическом смысле; важно то, что в обоих случаях значение понятно. Словом, «истина» высказывания не обусловлена его буквальным характером<sup>124</sup>. Соскайс пользуется различием между «смыслом» и «референцией», чтобы привести доводы в защиту референциальной теории метафоры

<sup>121</sup> Сизэрл оспаривает это положение. Он утверждает, что, используя метафоры, говорящий имеет в виду не то, что говорит (в силу семантической оппозиции, создающейся в метафоре). Значит, чтобы истинное значение стало понятным, его следует объяснить посредством буквальных терминов (Searle 1979:81-82). Таким образом, для передачи информации посредством метафор, необходимо наличие трех условий: одинаковые стратегии, чтобы слушатель мог понять, что высказывание имеет не буквальный смысл; одинаковые принципы, чтобы слушатель мог понять возможные значения метафоры; и одинаковые знания, чтобы говорящий и слушатель смогли созвучать действительное значение метафоры в конкретном речевом акте.

<sup>122</sup> См. также Miall 1982:xiii, xviii; Moore 1982:3-6; Tourangeau 1982:24-27.

<sup>123</sup> Binkley 1981:149. См. также Soskice 1985:83-96. Бинкли отмечает три различия между буквальным и метафорическим языком: (1) Понятность предложения не зависит от различий между буквальным и метафорическим смыслом. (2) Метафора – это поэтическое средство, но не только. Она употребляется так же в пропозициональных утверждениях. Термины буквальный и метафорический обозначают *способ*, которым значение выражено в предложении, а не наличие или отсутствие этого значения. (3) Не следует путать значение метафоры с объяснением ее значения. Метафорический язык сообщает информацию собственными средствами и понятен как метафора.

<sup>124</sup> См. Gunton 1989:34-36. Он развивает эту мысль (С. 37-38) и утверждает, что метафора – это, возможно, самое лучшее средство для описания Бога и мира, так как они оба лучше всего познаются опосредствованно. Следовательно, метафора занимает важное место в референциальном процессе, помогая нам понять окружающий мир и Божье присутствие в нем.

(Soskice 1985:51-53). «Смысл» — это словарное определение возможных значений, а «референция» отражает действительное значение термина в том или ином контексте. Иными словами, метафоры сообщают референциальное значение как часть всего речевого акта. Более того, они это делают как метафоры и несут в себе такой же коммуникативный потенциал и такое же истинное значение, как и буквальные утверждения, то есть как часть целого высказывания.

Мы не можем согласиться с Макфэйг и другими учеными, которые утверждают, что метафоры являются когнитивными, но несут неопределенный и неокончательный характер. Согласно Макфэйг, теологические метафоры относятся к реальности, но это отношение не является позитивистским или исходным. Сущность метафорической истины в том, что она является соответствующей или подходящей, но не обязательной<sup>[25]</sup>. Метафоры как таковые обусловлены конкретной ситуацией и должны уступить дорогу новым и более соответствующим метафорам, когда эта ситуация меняется. По мнению этих ученых, большую опасность представляет ассимиляция, при которой «впечатляющая, яркая метафора становится избитой и общепринятой» — то есть превращается в мертвую метафору и канонизируется в установленную догму (McFague 1983:41). Когда это происходит, метафора утрачивает и свою силу воздействия и свою способность создавать значение. Новые поколения не считают метафору «одним толкованием среди многих», и, таким образом, она перестает быть применимой к современной обстановке<sup>[26]</sup>.

Понятие «метафорической теологии» предполагает отсутствие какой бы то ни было абсолютной нормы, за исключением теологии «для нашего времени». Согласно этому понятию, современная обстановка, а не богооткровенная или теологическая «истина» обуславливает наши убеждения и язык. Олстон (Alston) утверждает, что, хотя метафоры передают идеи непосредственно, они не исключают буквальное значение. Читатель берет буквальную «модель» и открывает

<sup>[25]</sup> McFague 1983:39-41. См. также Хэйзелтон, который полагает, что метафорические утверждения о Боге считаются «свободными и открытыми как возможные, а не замыкаются в конкретную теорию» (Hazleton 1978:169). Новые образы возникают, критикуют и даже заменяют друг друга, когда создается лучшая (более подходящая для конкретной новой ситуации) метафора.

<sup>[26]</sup> McFague 1983:41-42. В качестве примера «метафорической» теологической истины она приводит заместительное искупление. Она явно расценивает эту метафору как действенную на одном этапе христианства, но не на всех его этапах.

новые сходства, которые, выступая в роли контекстуальных подсказок, подводят его к правильному решению. В действительности метафорические утверждения истины могут быть переложены на буквальный язык и, таким образом, их истинность поддается проверке и подтверждению<sup>1271</sup>. Но Олстон заходит слишком далеко; его убеждение по сути дела становится еще одной формой теории замещения, относительно которой мы выразили свое несогласие. Метафорическое сообщение может реализовываться непосредственно и не нуждается в «переводе». Оно отличается от буквального сообщения по лингвистическому типу, а не по качеству. Поэтому неверно утверждать, будто метафора является неполной и только буквальная истина может преодолеть разрыв между поколениями и обстоятельствами. И метафора, и буквальное сообщение передают когнитивную информацию, хотя и своими особыми способами<sup>1281</sup>.

Можно согласиться с Макфэйг в том, что метафоры передают значение непосредственно и эта передача динамична и энергична. Но мы не согласны с ней в том, что указанное значение является неполным и неавторитетным. Кроме того, метафоры не обязательно со временем становятся «мертвыми», то есть перестают сообщать новое динамичное значение и превращаются в буквальные или статические догмы. Такие теологические метафоры, как спасение и заместительное искупление, могут быть столь же живыми по своему значению,

<sup>1271</sup> Alston 1980:133-36, 145-48. Он даже заявляет, что метафорические утверждения истины поддаются проверке *только* после того, как они переведены. По его мнению, буквальная прогнозируемость необходима для приобретения знаний о значении.

<sup>1281</sup> Джон Файнберг придерживается иного мнения. Он утверждает, что неверно сделано само разграничение метафорического и литературного языка (Feinberg 1989:180-81). Если метафора носит аналогический характер, то она подобна буквальному сообщению, так как аналогия представляет собой буквальную связь между двумя соответствующими идеями. Выражение «Бог есть любовь» нельзя считать чистой метафорой, так как оно означает, что Бог – это в буквальном смысле любящий Бог. Однако если мы принимаем динамическую модель метафоры, отпадает необходимость искать аналогический элемент. Метафора сообщает информацию как метафора, а не как единица, аналогическая буквальному утверждению. Метафора о непостижимой любви Божьей не просто сравнивает эту любовь с ограниченной любовью человека. Божья любовь превосходит всякий человеческий опыт, так что определение Бога понятием «любовь» преобразует само значение этого понятия. Иными словами, эта фраза не просто выражает буквальную истину (Бог любит) посредством человеческой метафоры (нашего представления о любви); она динамически изображает Бога. Который «любит» совершенно, переопределяя тем самым значение любви и по-новому описывая Бога. Но из этого не следует, что ее образ является частичным и неполным, ибо как референциальное понятие метафора обязательна и авторитетна.

как и две тысячи лет тому назад. Бог не становится просто символом (вопреки теории Тиллиха), который необходимо постоянно переопределять, чтобы сделать понятным. Теологические метафоры Библии изображают Бога таким, как Он есть на самом деле, и являются вполне авторитетными, хотя некоторые неоправданно считают их замещаемыми кодами или шифрами.

Неверно также полагать, что все теологические утверждения по определению метафоричны. Если евангельские христиане неоправданно игнорируют метафорический компонент, то либералы неоправданно игнорируют буквальный компонент. Возьмем хотя бы этот пример: он характерен. Споры по поводу доктрины об избрании, как правило, сосредоточены вокруг взглядов об ограниченном искуплении (кальвинисты) и неограниченном искуплении (арминиане). Но оба лагеря не задаются вопросом о степени, до которой язык является буквальным или метафорическим.

Нет сомнения, что новозаветные авторы применили употребительный в Израиле термин, чтобы описать его особое положение перед Богом. Вполне возможно, что этот образный компонент (что мы — избранный народ Божий) и есть главная суть учения об избрании в Новом Завете, и термины не употреблены в прямом смысле, чтобы описать действительный процесс, посредством которого Бог спасает людей, а именно «избирая» некоторых из них для спасения. Под вопросом остается буквальное употребление терминов (согласно традиционному взгляду) в таких ключевых отрывках, как Рим 9—11<sup>[29]</sup> или Ин 6, но метафорическому аспекту должно уделяться более пристальное внимание в будущих исследованиях теологии избрания.

Термины включают как метафорический, так и буквальный аспект, и эти два компонента во взаимодействии производят значение, причем особые лингвистические признаки в контексте указывают на коммуникативную стратегию в каждом отдельном высказывании. Все термины и понятия (даже теологические) могут быть представлены в буквальной или метафорической форме; толкователь должен

---

<sup>[29]</sup> Поскольку Рим 9 — это диатриба, вполне может быть, что Павел не описывает божественный процесс спасения, а метафорически употребляет ветхозаветную метафору предопределения, чтобы подчеркнуть Божье верховенство. На данный момент я еще не изучил Рим 9 достаточно глубоко, чтобы с уверенностью дать утвердительный ответ. Но результаты моих предварительных исследований показывают, что такая версия возможна (см. также С. 125).

определять, какой из двух аспектов имеет место в каждом отдельном случае. Выведенное значение будет передаваться непосредственно (как буквальное или метафорическое утверждение) и обладать собственным внутренним авторитетом. Буквальные речевые акты нельзя считать более «постоянными» или обязательными, чем метафорические. Не являются они и более легкими для понимания. Оба вида высказывания сообщают значение и требуют соблюдения своими собственными средствами.

**3. Теологические модели.** Модели по самой своей природе метафоричны, поскольку это творческие аппроксимации, предназначенные для графического изображения определенной теории или определенного убеждения. По определению Макфэйг, модель — это «метафора, обретшая достаточную стабильность и масштаб для того, чтобы служить схемой относительно полного и связного объяснения»<sup>130</sup>. Но данное определение утрирует действительность. Барбур отмечает наличие как буквальных, так и метафорических моделей в науке и религии (Barbour 1974:45-48). Чем достовернее теоретическая модель отображает наблюдаемую реальность, тем она буквальнее. Соскайс оспаривает правомерность объединения метафоры и модели, утверждая, что такое приравнивание снова возродит сравнительную или заместительную теорию метафоры, так как модель аналогична отображаемой реалии и выступает ее репрезентацией<sup>131</sup>. Она понимает саму модель как аналогичную репрезентацию теории, хотя ее лингвистическое представление часто принимает форму концептуальных метафор (например, мозг как компьютер).

При применении этих положений к теоретическим моделям в теологии, упомянутые проблемы еще более усложняются. В самой Библии, как мы успели убедиться, часто употребляются метафоры, чтобы описать реальность Бога и Его отношение к этому миру. Посему большинство библейских моделей метафорично в своей основе. Исходя из определения Соскайс, можно утверждать, что, хотя лингвистическое представление библейских моделей в Писании во многих случаях метафорично, в основе их лежит аналогичная репрезен-

<sup>130</sup> McFague 1987:34. Ранее она определяла модель как «доминантную метафору, метафору, обладающую выдержанностью» (McFague 1982:23).

<sup>131</sup> Soskice 1985:101-3. Она отмечает два вида моделей: модель, в которой источник и объект идентичны (модель самолета); и модель, в которой они различны (моделирование свойств газов посредством бильярдных шаров).

тация реальности. Но этот буквальный аспект еще больше отходит на задний план, когда мы переходим от фактических моделей самого Писания к библейско-теологическим моделям, а затем к систематико-теологическим моделям. Каждый последующий уровень становится все более эвристическим и метафорическим, как будет показано далее.

Говоря о различии между метафорой и моделью, отметим, что теологическая метафора — это временное и образное переопределение понятия с целью привнести добавочный оттенок значения, а модель — более постоянное и полное описание, которое становится схемой убеждения. Например, псалмопевец описывает Бога посредством метафоры «щит» (Пс 3.4), а затем призывает Его моделью «Яхве», связанной с титулом (8 ст.). Религиозная метафора становится моделью, когда она обретает постоянный статус в вероисповеданиях группы<sup>1321</sup>. Одно дело — называть Иисуса «учителем» и совсем иное — исповедовать Его «Христом» (Мессией). Оба термина метафоричны, но второй стал моделью христологического образа. Согласно еще одной теории, метафора — это литературное средство, которое употребляется, чтобы сделать значение понятия более ярким, а модель — теоретическое средство, которое служит теологической основой нашего понимания.

Модель — это также и эвристическое средство, способствующее организации и структурированию связанных между собой идей. В одних случаях это одно единственное понятие (например, Бог как отец), но в других — репрезентация или схема, связующая воедино и систематически описывающая ряд идей (например, доктрина о Боге). Она наиболее употребительна в науке, где каждое открытие в первую очередь фиксируется в виде «схемы» теории. Примером служит модель ДНК, углубившая наше понимание наследственности. Но это справедливо и в отношении религиозных моделей, которые не только отображают истину, которой придерживается группа, но также определяют саму теологическую структуру этой группы. Подобные модели имеют существенное значение в теологии, и фактически каждая доктрина выражена посредством модели библейского учения. Эвристическая функция играет особо важную роль в пони-

<sup>1321</sup> Я не согласен с теми, кто утверждает, будто титульные модели становятся мертвыми метафорами. Титул *Яхве* сохраняет свое богатое метафорическое значение на протяжении всего библейского периода.

мании того, как модели отображают реальность. Модели не придер-живаются реальности (позитивистский подход), не дают точных опи-саний (наивный реалистический подход) и не служат произвольны-ми аппроксимациями теории (инструменталистский подход). Вме-сто этого модели предлагают и исследуют схемы, которые потенци-ально изображают подразумеваемую реальность (критическо-реали-стический подход)<sup>1331</sup>.

Многие, подобно Макфэйт, утверждают, что библейские или те-ологические модели не столько учат истине, сколько побуждают к соответствующему ответному действию. Этот подход обнаруживает тесную связь с экзистенциальной теорией, предложенной сторонни-ками новой герменевтики. Соскайс видит в его основе ошибочное понятие, что «модели науки направлены на объяснение, а модели религии — на воздействие» (Soskice 1985:108; см. 108-12). По ее ут-верждению, это ложная дихотомия, продукт дизъюнктивного мыш-ления. И в самом деле, когнитивная функция метафор и моделей, обусловленная «объяснительной связью между источником моде-ли и объектом модели», делает структурную и объяснительную функцию первостепенной (С. 109). Иными словами, главная цель теологических моделей — описать реальность и лишь второстепен-ная — вызвать отклик и направлять действия. Например, называть Бога «наш отец» — это в первую очередь означает говорить нам, кем Он есть и на этой основе направлять наш отклик на Его призыв. Как и метафоры, модели сами по себе обладают референциальной функцией.

Как доминантные метафоры, модели подчеркивают преимущества той или иной религиозной традиции. Как систематизированные организационные принципы в обширной системе образного языка такой традиции, религиозные модели последовательно подводят нас к систематическому мышлению и теоретизированию; как всеобъ-емлющие толковательные схемы они также составляют центр тео-логических вопросов по поводу своего референциального качества, а, следовательно, по поводу истины и отображения реальности. Как метафоры, модели направляют и регулируют наше размышление о Боге и человечестве (van Huysteen 1989:139).

Так как теологические модели — это не только репрезентации библейской истины, но и, по сути дела, проекты убеждений общины,

<sup>1331</sup> См. прекрасное представление этих подходов Barbour 1974:34-38.

они выполняют также функцию символа веры и, таким образом, одновременно описывают и формируют систему убеждений. Они требуют принятия и соблюдения, образуя пределы и внутреннюю структуру приемлемой догмы этой общины.

Главной проблемой, связанной с теологическими моделями, является тенденция их приверженцев присваивать им абсолютный или постоянный статус, который часто по степени влияния превосходит само Писание. Это наглядно демонстрирует тенденция всех традиций толковать Писание на основе собственных убеждений вместо того, чтобы проверять собственные системы и при необходимости изменять их на основе библейского свидетельства. Избежать этого можно, применяя центральную герменевтическую метафору данной книги, метафору спирали.

Систематическая модель формирует предпонимание, с которым мы подходим к библейским данным при толковании, упорядочивает и контекстуализирует их, но в то же время нужно позволять тексту проверять, прояснять и, при необходимости, изменять эту самую систему. Непрерывное взаимодействие между текстом и системой образует спираль, устремленную вверх по направлению к теологической истине.

Само Писание содержит модели, которые мы распознаем посредством библейской теологии. Однако сама наша реконструкция этих моделей осуществляется с точки зрения нашего предпонимания и поэтому требует постоянной проверки. Но как убедиться в том, что текст действительно преобладает над нашими теологическими предпочтениями? Наше предпонимание влияет не только на толкование, но также на убеждения и методы. При таких обстоятельствах полезно привлечь конкурирующие модели, так как это лучший способ заставить нас пересмотреть основу и структуру своей догмы. Сложно подвергать сомнению системные структуры собственной веры, так как в силу своей приверженности к ним мы не замечаем их недостатков. Оппоненты помогают нам трезво оценить свои взгляды.

В этой связи важно выяснить, правомерно ли придавать теологическим моделям постоянный статус. Многие ученые категорически против идеи фиксированной или окончательной догмы. Ван Гайстин говорит о «неизменных и непреходящих иконах, которым неизбежно приносятся в жертву все временные, референциальные и открытые качества метафоры» (van Huysteen 1989:140). В этом, бес-

спорно, есть доля истины, поскольку многие группы действительно обращают своих основоположников, а также свои унаследованные традиции в «непогрешимые» объекты поклонения. Но Ван Гайстин преувеличивает «временный» и «открытый» характер теологических построений/моделей. Как уже отмечалось, метафоры (и модели) изъясняются столь же пропозиционально ясно (хотя и разными средствами), как и буквальные утверждения. Поэтому нельзя слепо принимать его утверждение, словно не существует абсолютной теологической истины и всякая доктрина действительна только для определенной религиозной общины<sup>1341</sup>.

Безоговорочное признание библейского авторитета требует соответствующего поиска систематической теологии, которая бы выражала эти библейские истины языком, понятным для современной общины. В этом поиске мы ориентируемся на гигантов мысли прошлого и должны одновременно доверять их достижениям и совершенствовать их.

Наша неизменная цель — совершенствовать традицию в поиске той теоретической модели, которая наилучшим образом переформулирует вечные истины Писания. В противовес всецело открытой и изменчивой метафорической теологии Макфэйг, мы понимаем теологические модели как положения доктринального убеждения, которых мы твердо придерживаемся, но которые все же подлежат изменению и даже замене, если того требует библейское свидетельство. Ни одна модель не должна иметь постоянный статус сама по себе, хотя те из них, что выдержали испытание временем (например, символы веры) действительно претендуют на него. Но даже эти модели, однако, подвержены дальнейшему переосмыслению и переформулировке, о чем наглядно свидетельствует возрастающее число евангельских исследовательских работ по таким кардинальным доктринам, как Троица и христология.

Теологические модели особенно помогают в структурировании и концептуализации целых систем, таких как эсхатология (сопоставление премилленнаристкой, амилленаристской и постмилленаристской позиций; или в рамках премилленаризма сопоставление претрибулационного, мидтрибулационного и посттрибулационного взгля-

---

<sup>1341</sup> Работа ван Гайстина мне хорошо знакома, поэтому я сомневаюсь, что он сам предусматривал такую интерпретацию своего утверждения.

дов) или сотериология. При расположении конкурирующих моделей рядом друг с другом легче понять и сопоставить их различия. См. рис. 14.2, где в качестве примера приводится сопоставление кальвинистской и арминианской моделей в рамках сотериологии.

Каждая модель отображает тот способ, которым эта позиция организует и концептуализирует библейские данные на основе традиции, общины и опыта<sup>1351</sup>. Познавательно сравнивать то, как разные традиции понимают и упорядочивают один и тот же библейский материал. Но снова и снова возникает вопрос: обоснован ли при таких обстоятельствах плюрализм, то воззрение, что все модели одинаково достоверны в рамках своих соответствующих традиционных систем? Такой подход действительно требует плюралистичного или, вернее сказать, смиренного отношения, так как каждая из сторон должна допускать, что другая сторона может быть права. Но это не обязательно ведет к плюрализму, поскольку каждый способен проанализировать данные и решить, какой из вариантов больше всего соответствует свидетельству.

Как указывалось выше, самый эффективный способ достичь истины — сопоставить свои основные убеждения с позицией оппонента. Это даст возможность почерпнуть из нее нечто полезное и заставит еще раз обратиться к самому тексту, чтобы проверить, чему учит Писание на самом деле.

Сравнивая приведенные выше модели, мы видим, что и кальвинисты, и арминиане утверждают принцип полной греховности (воззрение, что грех настолько поглощает человека, что он, знакомясь с евангелием, отвергает Божий дар спасения). С точки зрения кальвинистов, человечество делится на этом этапе на избранных и неизбранных. Избранные призываются, или предопределяются, на основании Божьей непостижимой воли и приводятся посредством Его непреодолимой благодати к вере. По мнению многих кальвинистов, степень Божьей суверенности видна в том убеждении, что Бог осуществляет Свой акт возрождения до ответного действия и веры со

---

<sup>1351</sup> Конечно, эти модели являются общими и репрезентативными, а не конкретными. Все этапы каждой модели обсуждаются учеными, которые придерживаются данного убеждения. Я попытался отобразить те вопросы, по которым достигнуто всеобщее согласие, а также показать, что взгляды людей на один и тот же вопрос могут отличаться. Надо сказать, что сама необходимость такой оговорки доказывает эвристический характер теологических моделей.



Рис. 14.2. Кальвинистская и арминьянская модели сотиологии.

стороны человека<sup>1361</sup>. В тот момент, когда человек становится христианином, Бог дарует ему уверенность в вечном спасении. Неотступность «окончательна», или несомненна, так как Бог блюдет верующих и защищает их. С другой стороны, неизбранные продолжают отвергать Бога, и единственное «обличение», которое они испытывают — это доказательство своей вины перед Богом (Ин 16.8-11). Их вечное осуждение неизбежно, но справедливо, ибо они упорно отвергают настойчивый призыв Божий (он действует только на избранных).

Арминианская модель отличается от кальвинистской по нескольким пунктам. И Арминий, и Уэсли отстаивали Божью суверенность в процессе спасения (в отличие от Пелагия), но утверждали, что человек принимает решение уверовать на основании свободной воли. Это достигается посредством всеобщей обличающей силы Святого Духа, действующего согласно с желанием Бога о том, чтобы все спаслись (воля о всеобщем спасении). Таким образом, обличение Духом позволяет человеку преодолеть полную греховность и искренне уверовать. Божье избрание осуществляется одновременно с принятием этого решения об уверовании (оно основано на предвидении). Результатом является возрождение, которое, как и по учению кальвинистов, производится Богом, а не человеком (вопреки Пелагию)<sup>1371</sup>. Обращение, согласно арминианам, приводит к условному спасению. Это означает, что Бог дарует верующему уверенность в спасении, но способность жить христианской жизнью верующий имеет только при том условии, что он неотступно пребывает в вере и в Божьей силе, придающей силу и ему. Если верующий этого не делает, его может постигнуть отступничество (отпадение от Божьей благодати и христианской веры).

**4. Предварительный характер и авторитет теологических утверждений.** В вышеприведенном обсуждении богодухновенности и моделей был поднят вопрос о выдержанности теологических утверждений. Мы знаем, что теологические построения — это конечные аппроксимации, которые отображают или переопределяют библейские

<sup>1361</sup> Большинство ученых соглашаются в том, что эти два действия (возрождение и вера) происходят одновременно, но что Божий акт возрождения является той действующей силой, которая вызывает веру. Поэтому на схеме возрождение предшествует вере.

<sup>1371</sup> Обратите внимание на обратный порядок по сравнению с кальвинистской системой.

доктрины. Но обладают ли они авторитетом? Если учесть метафорическую сущность теологических понятий, становится понятным, что доктринальные утверждения — это образные репрезентации теоретических построений, и точность, или «истинность» их изображения всегда остается спорной. В этом смысле теологические построения носят предварительный и временный характер, и всегда нужно определять, насколько строго следует придерживаться каждого отдельно догматического утверждения.

Кроме того, все теологические утверждения сопряжены с историческим аспектом, так как, принимая каждое решение, мы не только истолковываем Писание, но и вновь утверждаем традицию и взаимодействуем с ней. Говоря о «классике» (включающей не только Библию, но и работы таких крупных деятелей, как Кальвин, Лютер, Барт и других), Трэйси (Тгасу) отмечает четыре этапа в создании теологии:

- (1) теологи подходят к этой задаче с определенным предпониманием;
- (2) они относятся к утверждениям текста с верой или признанием;
- (3) они вступают в критический диалог не только с текстом, но и с его историей, результатами и ролью в развитии традиции;
- (4) они задействуют все современные герменевтические достижения, чтобы воссоздать, проанализировать и обнародовать утверждения традиции в том виде, в каком они их истолковали<sup>1381</sup>.

Суммарным эффектом этого процесса будет постоянная переоценка и непрерывное совершенствование теологической схемы.

Главное отличие между подходом Трэйси и моим собственным состоит в том, что я ставлю библейский текст превыше всей прочей «классики» и признаю за ним окончательный авторитет. Но при всем при том процесс, который отстаивает Трэйси, довольно достоверно отражает действительность. Мы не переходим от Библии сразу к теологическим утверждениям, и эти утверждения — отнюдь не автоматические воспроизведения библейских истин. Напротив, все решения фильтруются через систему традиции и предпонимание, которое само по себе оказывает огромное влияние на наши толкования и результаты выбора. В этом смысле каждое принимаемое нами

---

<sup>1381</sup> Тгасу 1981:130-32. См. также Jeanmond 1988:129-50, где он делает переопределение схемы Трэйси.

решение носит временный характер. Наша задача — установить непрерывный диалог между традицией и библейским текстом в спирали, устремленной вверх по направлению к истине.

В этом отношении рассмотренные выше модели следует считать общими, а не конкретными, так как отдельные приверженцы кальвинистской и арминианской школ расходились бы во мнениях по тому или иному аспекту. Например, кальвинисты по-разному рассматривают «декреты» (например, избрание). Одни убеждены, что они были даны до грехопадения (супралапсарианство), другие уверяют, что после него (инфралапсарианство)\*. Они также расходятся во мнениях относительно предопределения неверующих к осуждению (двойное предопределение). И, наконец, между кальвинистами нет единого мнения по поводу того, распространяется ли искупление только на избранных. С другой стороны, некоторые ученые-арминяне привносят понятия перфекционизма\*\* или второго действия благодати. К тому же многие из них определяют такие доктрины, как греховность или спасение иначе, чем это было сделано нами. Каждый из названных пунктов — результат попыток усовершенствования. Все их теологу необходимо проанализировать, и, по необходимости, прояснить и видоизменить.

Мы не вправе принимать ни одной из этих доктрин без постоянного пересмотра духовного и исторического свидетельства. Более того, Т. С. Кун (Kuhn) и позднейшие ученые признают воздействие «парадигматической общины» на принятие всех решений — религиозных, равно как и научных<sup>391</sup>. Влияние традиции и общины не может и не должно полностью отвергаться; с другой стороны, теологические формулировки редко являются отображением духовных истин в чистом виде. Доказательством этому служит в значительной мере предварительный характер итоговых догматических заключений.

Но догматические или вероисповедные утверждения также представляют собой модели библейского учения, и чем больше они

---

\* Названия теологических направлений, которые различным образом выстраивают последовательность Божьих определений, основаны на слове *lapsarian* (от лат. *lapsus* — падение), которое связывает их с первородным грехом человека, или грехопадением. (Прим. пер.).

\*\* Так называемая доктрина морального усовершенствования. (Прим. пер.).

<sup>391</sup> Позитивную оценку этого явления см. van Huyssteen 1989:47-67 и Poythress 1988:39-63. И предостерегающую оценку Джона Файнберга (Feinberg 1989:176-79). См. также мои соображения в приложении два.

согласуются с библейскими данными (полученными путем сопоставления всех библейских утверждений по данному вопросу)<sup>140</sup>, тем больше авторитет, которым они обладают. Ошибочно полагать, будто истины Божьего откровения навеки для нас закрыты, и поэтому мы вынуждены жить с множеством метафорических и временных идей. Как отмечается в приложении два, вероятностные решения вполне правомерны, более того, абсолютно необходимы для выведения толковательных и теологических заключений из Писания<sup>141</sup>.

Можно даже выразить значимость подобных решений в процентах, не забывая при этом, что такого рода оценка является сугубо личной. Например, я уверен на 99,99+ процента, что мое понятие о божественности Христа и заместительном искуплении правильно, но испытываю только 90-процентную уверенность по поводу своей промежуточной позиции в харизматическом вопросе (что говорение иными языками употребляется Богом и сегодня, но предназначено не для всех) или своего премиллениаристского посттрибулационного убеждения. Что касается моих умеренных арминианских взглядов или моей открытости идее рукоположения женщин, то тут моя уверенность снижается до 80 процентов<sup>142</sup>. К тому же некоторые мои

<sup>140</sup> Как отмечалось выше, требуется не только собрать все отрывки, которые подтверждают собственную позицию, но также включить (на равных условиях) отрывки, используемые для подтверждения конкурирующих позиций.

<sup>141</sup> Эриксон формулирует гипотезу о шести уровнях авторитета, каждый из которых характеризуется разной степенью уверенности в том, что наши выводы имеют под собой библейское обоснование:

- (1) те теологические заключения, которые выведены из утверждений Писания непосредственно.
- (2) те, которые происходят из непосредственного подтекста Писания;
- (3) те, которые следуют из вероятного подтекста Писания;
- (4) индуктивные выводы из Писания;
- (5) заключения, выведенные из общего откровения;
- (6) предположения, часто основанные на библейских намеках (Erickson 1983:79-80).

Эриксон предупреждает, что даже на самом верхнем уровне мы обязательно должны «убедиться, что имеем дело с учением Писания, а не с толкованием, которое к нему притягивается». Но проблема в том, что мы никогда не можем иметь стопроцентной уверенности и поэтому должны быть готовы принять дальнейшие поправки и доводы. Тем не менее, мы можем принимать вероятностные решения, которые обладают большим авторитетом; никогда не нужно допускать полный релятивизм.

<sup>142</sup> Без сомнения, эти проценты основаны на моих собственных выводах о ясности библейских учений по каждому вопросу, а также на моей оценке обоснованности выводов моих оппонентов. У моих коллег, бесспорно, проценты были бы совершенно разными и зависели бы от степени их собственной уверенности касательно этих вопросов.

коллеги высказывают свое несогласие со многими из этих «моделей», причем некоторые уверены в собственной правоте на все 100 процентов! Но при всем при том я продолжаю проповедовать и разъяснять каждую из них с авторитетом, стремясь в то же время, чтобы мое смиренное отношение передавалось и моему учению, и моим студентам. Вместе с тем я часто обсуждаю упомянутые позиции со своими коллегами и студентами, стараясь продемонстрировать, что со своей стороны признаю библейское свидетельство наиболее авторитетным.

Словом, хотя теологические модели в известной степени носят предварительный характер, это не означает, что мы не можем иметь уверенность. Определенная степень уверенности обязательно присуща и отдельному верующему, и общине в целом. Более того, некоторые доктрины изложены в Писании достаточно ясно, причем многие из них являются обязательными или центральными. Такие доктрины (например, божественность Христа или оправдание верой), бесспорно, обладают наивысшим авторитетом, и отрицание любой из них равносильно библейской ереси. Мы определяем эти доктрины на основании ясности библейского свидетельства, а также на основании единодушного согласия большинства направлений церкви. Хотя они подлежат дальнейшему прояснению, их никак нельзя заменить или отвергнуть.

На мой взгляд, во всех теологических построениях существует естественное напряжение между предварительным характером подобной концептуализации и окончательным авторитетом, которым они обладают в нашей структуре убеждений и в общине<sup>1431</sup>. Это напряжение между предварительностью и авторитетом – неотъемлемый компонент всякой систематической теологии. Сама община наделяет теологическую модель авторитетом, если она выдерживает испытание временем и критику со стороны конкурирующих школ.

---

<sup>1431</sup> Это вовсе не означает, что невозможно достичь высокой степени вероятности или даже уверенности (в случае кардинальных доктрин) относительно правильности теологических систем или доктрин и продемонстрировать это другим. Однако я настаиваю на «герменевтике смирения», которая призывает конкурирующие общины прислушиваться друг к другу и учиться друг у друга. Мы определяем доктринальную истину не на основе единодушного согласия или большинства голов. Мы избираем ту позицию, которая в наибольшей мере согласуется со всем библейским учением. И польза противостоящих школ в том, что они заставляют нас отвлекаться от своих «логических» систем и вновь обратиться к библейскому тексту.

Но это ни коим образом не умаляет авторитет теологических утверждений, высказываемых отдельным лицом и церковью. Процесс переформулирования, включающий сравнение с Писанием и конкурирующими моделями, а также сам факт нашей веры в традицию/систему, которую мы избрали, обеспечивает высокую степень авторитета. Но этот процесс требует также смирения и непрерывного поиска. Они позволяют обрести уверенность в том, что наша теологическая модель — поистине лучшая контекстуализация библейского учения.

И, наконец, я бы отметил три уровня авторитета: личный авторитет, присущий тем формулировкам, которых придерживаюсь я, но которые опровергают другие верующие, сторонники моей традиции; общинный авторитет, присущий тем убеждениям, которых на основании принятой традиции придерживается моя деноминация или группа, но которые оспариваются другими христианскими общинами; и авторитет кардинальных доктрин, которые выходят за рамки традиции и деноминации, выступая ключевыми убеждениями всех христиан<sup>[44]</sup>.

**5. Теология как контекстуализация.** Тесно связано с предыдущим обсуждением понятие, что систематическая теология является контекстуализацией библейской теологии, профильтрованной через историю догмы, но заново контекстуализированной для современной обстановки, а также организованной и выраженной согласно современному образу мыслей. Как отмечалось в предыдущей главе, библейская теология упорядочивает библейские учения и концептуализирует теологию Израиля и ранней церкви.

История Церкви изучает попытки Церкви в разных социальных окружениях, имеющих разные проблемы, переопределить или контекстуализировать эти данные с тем, чтобы сориентировать их на решение конкретных проблемных ситуаций в ту или иную эпоху. Систематическая теология продолжает это важное дело, стремясь достичь того, чтобы Библия звучала сегодня так же актуально, как и в прошлом. Это означает, что содержание теологической истины остается неповрежденным и черпается из священного Писания. Но спо-

---

<sup>[44]</sup> Я сознаю, что всякая доктрина, которую я называю «кардинальной» может быть отвергнута какой-либо из групп, называющих себя христианскими. Поэтому я определяю кардинальную доктрину следующим образом: это доктрина, которая ясно изложена в Писании и которой придерживается сама церковь на протяжении многих веков.

соб, которым содержание этой истины передается, действительно меняется, и поиск подтверждений того, что формулировка нашей традиции служит самой достоверной моделью этой догматической истины, никогда не прекращается. Авторитет нашей традиции опирается на доказательство ее превосходства над конкурирующими моделями и на ее способность передавать эти истины современному человеку.

Это также означает, что само выражение теологической истины в разных культурах будет разным. Например, восточная культура должна разработать более циклический подход к теологии, выстраивая ее, таким образом, в соответствии со своими логическими структурами. А многие культуры стран третьего мира большой упор сделают на повествовательной теологии. Но при всем при том содержание, а именно основные теологические истины, останется без изменений (см. более подробное обсуждение методологии в главе пятнадцать).

**6. Проверка или подтверждение теологических утверждений.** Как же оценить уровень авторитета различных теологических построений или успех конкретной догматической модели? Этот вопрос горячо дебатировался учеными на протяжении столетий. Особенно жаркими были споры между общинами разных направлений (например, марбургский диалог Лютера и Цвингли по вопросу евхаристии). Обе стороны убеждены в истинности своей доктринальной формулировки, и ни одна не собирается уступать. К тому же мирянин не без оснований приходит в смущение, так как каждая теория в отдельности кажется достоверной. Несколько лет назад один из моих подопечных в семинарии встретился с приезжим ученым-кальвинистом (студент был умеренным арминианином) и задал ему вопрос: «Каково основное различие между моей позицией и вашей?» Профессор ответил (в шутиливом тоне) «Моя — библейская!» Но как же все-таки проверить, чья позиция *более* библейская?

Для проверки я избрал метод «критического реализма»<sup>[45]</sup>. Основное допущение этого подхода (заимствованное из воззрений философии науки) таково, что утверждения, будь то научные либо теологические, являются достоверными репрезентациями «того, что

<sup>[45]</sup> Всестороннее обсуждение взаимосвязи критического реализма с теологией см. Hiebert 1985a:10 и van Huyssteen 1989:142-97.

есть на самом деле». В то же время считается, что религиозные утверждения никак не могут претендовать на статус «реальных», так как их невозможно проверить.

Между тем с развитием аналитической философии (см. Приложение II) стало ясно, что религиозные или теологические утверждения все же поддаются проверке, ибо существует несколько уровней, на которых можно утверждать «реальность». Этот подход также носит «критический» характер, так как он ни в коей мере не допускает, что теологические построения — это *точные* описания богооткровенной истины (в противовес «наивному реализму»). Вопреки такому взгляду догма — это аналогическая модель, которая аппроксимирует или *вторично* представляет истину.

Так, сторонники критического реализма ни в коей мере не претендуют на то, что они выработали «окончательное» утверждение теологической истины; процесс проверки и совершенствования никогда не прекращается, так как нельзя принять никакого «готового» положения, которое они «выработали», хотя, конечно, можно и подтвердить, что конкретное утверждение — это точное описание библейской нормы.

Процесс подтверждения методом критического реализма одновременно и прост, и сложен. Прост, потому что проверка осуществляется посредством критериев согласованности (coherence), полноты, адекватности и последовательности. А сложен потому, что каждый критерий должен быть применен на основании герменевтических принципов к множеству толкований и организационных структур конкурирующих систем. Самый сложный (и, как многие считают, невозможный) аспект — осознание собственного предположения и достижение максимально объективного анализа данных. Именно с этим аспектом связан самый важный вклад критического реализма, ибо он не отстаивает «непогрешимость» своей теории, а старается черпать новые идеи из теорий конкурирующих школ мысли, искренне признавая, что и другие могут быть правы.

Первое, что необходимо сделать для проверки теологического построения, — исследовать, соответствует ли оно библейским данным (критерий согласованности): Является ли оно лучшей схемой библейской доктрины, чем остальные системы? Это касается «разъяснительного успеха» (ван Гайстин) модели, точно ли она отображает

библейское учение (проверяется экзегезой соответствующих текстов) и обладает ясностью, то есть, делает ли она сложную доктрину понятной.

Во-вторых, необходимо выяснить, является ли догматическое утверждение подлинной моделью библейского материала, взятого в совокупности (критерий полноты): Является она обобщением всех утверждений Писания по данному вопросу или вытекает из выбранных отрывков (канон внутри канона)? На этом уровне теолог также должен сопоставить теологическую модель с конкурирующими системами, чтобы проверить, нет ли среди них более полной.

В-третьих (критерий адекватности), обеспечивает ли данная система лучшее описание доктрины, чем системы конкурирующих школ?

В-четвертых, (критерий последовательности), представляет ли собой система органичное целое? Если одни ее части противоречат другим, то она требует пересмотра и корректировки; если налицо полное несоответствие между отдельными ее компонентами, то система, скорее всего, в корне ошибочна.

В-пятых (критерий долговечности), обладает ли теологическая модель выдержанностью и устойчивостью во времени? Ученый всегда пишет свой труд в надежде, что он окажет существенный вклад в данную науку. Но в то же время он опасается, что его труд может быть раскритикован его коллегами и оказаться недолговечным. Иначе говоря, община на протяжении долгого периода времени помогает оценить жизнеспособность доктринального утверждения. Символам веры обычно приписывают больший авторитет, чем другим утверждениям, так как Церковь признавала их достоверность на протяжении многих веков.

В-шестых (критерий перекрестного одобрения), сколько различных школ мысли признало жизнеспособность данного утверждения? Если истинность теологического построения признана несколькими традициями, значит, это — не просто логическое заключение конкретной традиции, ибо оно выходит за рамки региональных интересов. У такого явления больше шансов на успех.

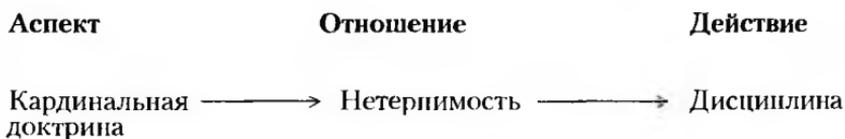
Но при всем при том важно помнить, что эти критерии не «доказывают» истинность доктрины или теологического построения. Они полезны тем, что побуждают отдельного верующего и всю общи-

ну вновь и вновь обращаться к Писанию, чтобы выяснить действительное учение Слова Божьего *в целом* и степень соответствия с ним современной переформулировки библейского учения. Кроме того, критико-реалистичный подход подскажет, как можно переработать современное утверждение, чтобы максимально приблизить его к библейскому учению.

**7. Политика принятия теологических решений.** Попытка внести поправки в теологические утверждения или переработать традиционную формулировку доктрины — это в известной мере опасный шаг. Каждое принятое решение, каждое внесённое изменение, каждое преобразование системы равносильно политическому перевороту внутри традиционной структуры или общины, в результате чего его инициатор может потерять работу или служение. И это касается не только фундаменталистов или евангельских христиан. Число университетских профессоров, уволенных с должности из-за перемен во взглядах, число евангельских студентов, которым не удалось защитить диссертацию в силу своего консервативного образа мыслей, демонстрируют всеобщность «политики экзегезы».

Каждая традиция требует соотносываться с ее укладом, признавать, а не подвергать сомнению основные убеждения группы. И в этом есть свое рациональное зерно. Должны существовать определенные меры против чересчур необузданных и опасных спекуляций, особенно в религиозных кругах, где под угрозой находится сама жизнь группы. «Академическая свобода», право проверять, что догма действительно отображает библейское учение, не должна нарушать согласие и единомыслие группы. Без сомнения, Библия дает четкую установку против лжеучений. Но не так просто решить, в чем же состоит ересь или лжеучение. Понятно, что одни доктрины составляют саму сущность библейского христианства (кардинальные доктрины), а другие изложены в Писании не совсем ясно и не были задуманы Богом как руководящие убеждения церкви. Трудность в том, чтобы решить, относится данное учение к первой или второй группе (см. рис. 14.3; Osborne 1989a:152).

Церковь должна с предельной бдительностью подходить к таким вопросам, как вечное спасение, харизматический спор или положение женщин в церкви. Люди бывают чрезмерно щепетильны в таких вопросах, и каждый новый пастор, приступая к его или ее обязанностям,



Умеренная позиция: различия между конфессиями



Критерий: Слово Божье  
Контролирующий фактор: история догмы

**Рис. 14.3.** Схема теологических споров.

должен в первую очередь выяснить самые животрепещущие проблемы общины (уверен, что мои слова «его или ее обязанности» заставили насторожиться многих; но следует ли ставить под сомнение данную книгу из-за моей открытости в этом вопросе? См. подробное обсуждение ниже). Что же происходит, когда в церкви возникают разногласия по таким вопросам? В наш век непрерывных перемен стираются границы между разными деноминациями. Это значит, что подобные вопросы стоят сегодня более остро, чем когда-либо, ибо люди самых разных убеждений собираются под сводом одной церкви. Когда эта проблема возникает, важно знать заранее, как с ней справляться.

Церковь или община прежде всего должна определить правильное отношение к конкретному вопросу: терпимость, при которой группа «соглашается не соглашаться»; или нетерпимость, при которой община запрещает пропагандировать данное воззрение. Каждое отношение ведет к соответствующему действию: терпимость порождает диалог по данному вопросу, при котором каждая из сторон научается у другой стороны и оппоненты вместе обращаются к Писаниям, чтобы еще раз уяснить для себя истинное библейское учение. Нетерпимость порождает наказание, при котором виновного отстраняют от учительского служения и даже подвергают резкому осуждению перед церковью. Но, чтобы точно знать, когда требуется диалог, а когда — наказание, необходимо обсудить некоторые руководящие принципы.

Это возможно определить, ответив на вопрос: является данная доктрина кардинальной или некардинальной? Как уже отмечалось, кардинальная доктрина — это теологическое убеждение, занимающее центральное место в христианской вере и четко обозначенное в самом Писании (например, второе пришествие Христа). Некардинальная (или несущественная) доктрина — это доктрина, которая либо нечетко изложена в Писании, либо не представлена в нем как обязательное убеждение церкви (например, миллениаристские или трибулационистские позиции).

Некардинальные доктрины тоже играют важную роль, но они порождены, скорее, желанием церкви как можно полнее раскрыть догму, чем самим библейским свидетельством. Это вовсе не означает, что подобные убеждения необоснованны. Просто Писание излагает их не достаточно ясно и не ставит на них особого ударения. Вполне правомерно исследовать эти вопросы (я убеждаю своих студентов, что их долг по отношению к Библии, самим себе и своей церкви — по мере сил исследовать подобные доктрины как можно глубже), но ошибочно приравнивать их к руководящим принципам общины.

И все же необычайно сложно провести четкую грань между кардинальными и некардинальными доктринами. Единственным критерием в этом процессе теоретически служит Слово Божье, но, как уже неоднократно отмечалось, Библия всегда профильтровывается через традицию и личные предпочтения (пристрастия) прежде чем вылиться в догму. К тому же практика показывает, что традиция чаще, чем Писание, определяет, к какой из двух категорий относится тот или иной вопрос. В протестантских кругах кальвинистская модель, впрочем, как и арминианская, часто считается кардинальной. Диспенсационалистские группы превратили претрибулационистское восхищение в свою «фундаментальную» доктрину.

Необходимо тщательно проверять, не является ли доктрина, которую мы считаем центральной в Писании, на самом деле нашим собственным пристрастием, иными словами, не обусловлено ли решение традицией вместо Писания. Только при этом условии можно позволить Писанию определять результат. Я предлагаю взять за критерий проверки историю догмы. Всякий раз, когда возникает теологический спор, мы рассматриваем спорный вопрос в свете истории Церкви. Если данный вопрос разрешен уже на протяжении мно-

гих веков и существующее единодушное мнение всецело подчинено библейскому авторитету, это, скорее всего, — кардинальная доктрина. Если же, напротив, согласие достигнуто только в рамках нашей традиции, а другие традиции придерживаются противоположного мнения, тогда доктрина, по всей вероятности, не носит кардинальный характер. Те вопросы, которые представляется невозможным разрешить до наступления вечности, не обладают первостепенной важностью.

Существует, однако, и промежуточная позиция: в историческом развитии деноминации не раз случалось так, что вопрос, не обозначенный в Писании как центральный, становился кардинальной доктриной. Можно привести несколько таких примеров: кальвинистская и арминианская догмы в рамках соответствующих деноминаций, а также харизматические и миллениаристские убеждения. Когда такое случается, каждому из нас лучше всего признать право деноминации определять свои отличительные черты, но в то же время постараться разъяснить сторонникам данного движения, что это не кардинальная доктрина, и что необходимо уважать членов других деноминаций, которые придерживаются иного мнения. Иногда, если кто-то твердо убежден в ошибочности взгляда на тот или иной вопрос (например, на вопрос о положении женщин в церкви — см. обсуждение ниже), он может призвать общину пересмотреть его и прислушаться к мнению противоположной стороны.

Приведем примеры кардинальной и некардинальной доктрины. Вопрос о двоякой природе Христа был разрешен на Халкидонском Соборе; с тех пор Церковь признает это решение наилучшей моделью библейского учения по данной доктрине. Поэтому, хотя ее определение может по-прежнему уточняться, всякое учение, соответствующее Писанию, должно отображать единство двух природ Христа, общепринятое в качестве кардинальной доктрины. В то же время самые жаркие споры в нашем десятилетии ведутся по вопросу о женщинах в Церкви, причем многие представители обеих сторон считают его ясным и кардинальным. Между тем многие сторонники непогрешимости, равно как и приверженцы других традиций, признали и продолжают отстаивать правомерность рукоположения женщин, ссылаясь на то, что на протяжении истории Церкви женщины занимали видные и авторитетные должности. С недавнего времени практически в каждой деноминации имеются женщины-пасторы и

дьяконы<sup>1461</sup>. Я не пытаюсь разрешить этот спор, а утверждаю на основе вышеприведенной схемы, что положение женщин в Церкви — это некардинальный вопрос, в отношении которого нужно проявлять терпимость, а не нетерпимость. Обе стороны должны продолжать диалог друг с другом.

И, наконец, нельзя не принимать во внимание «политические» последствия каждого теологического решения. Однако можно свести опасность к минимуму, тщательно обдумав серьезность вопроса и соответствующего решения. Можно избежать многих разногласий по некардинальным вопросам, определив библейскую важность доктрины. Даже если речь идет об основополагающем убеждении той или иной деноминации или группы, мы призываем уважать мнение другой стороны (например, в споре между харизматами и нехаризматами). Прежде всего, необходимо стремиться к тому, чтобы сберечь библейскую истину и сохранить вверенный нам «добрый залог» (2 Тим 1.14), но в то же время держаться библейского предписания о единстве церкви (Ин 17.20-23). И снова-таки должна преобладать «герменевтика смирения».

### Герменевтические принципы

Теология формулируется на нескольких уровнях, и сложно разработать критерии, которые бы соответствовали всем возможным вариантам. На самом низком уровне все христиане принимают теологические решения, слушая проповеди или даже размышляя о своей вере. На следующей ступени — человек, преподающий урок или разъясняющий конкретную библейскую доктрину. Пастор, проповедующий цикл доктринальных проповедей призван выполнять еще более специальную работу. Далее следует человек, готовящий доклад по доктринальному вопросу или учащийся семинарии, пишущий специальную курсовую работу. И возглавляют эту иерархию те, кто пишет теологическую диссертацию, но даже здесь можно выделить несколько уровней. Ученый, работающий над однотомной систематической теологией, не настолько вдается в детали, как его коллега, разрабатывающий многотомную систематику, и он не проводит такое всеобъемлющее исследование, как тот, кто пишет фундаменталь-

<sup>1461</sup> Всесторонний обзор библейских и исторических данных см. Tucker and Liefeld 1987.

ный труд по избранной теме, например, по библейской антропологии. И, наконец, существует кандидатская диссертация, или *magnum opus*, по узкоспециальному вопросу, например, по вопросу неотступности святых в вере или умилолюбивительной жертвы. На каждом уровне исследуемый вопрос раскрывается более глубоко и каждый из предложенных ниже этапов требует более кропотливого труда. Ниже приведены основные руководящие принципы и даны общие рекомендации, которые помогут в выполнении описанных задач.

Кроме того, проводится два вида теологического исследования, каждый из которых опирается на другой. Основной подход рассматривает конкретную доктрину, прослеживает ее в Писании и истории догмы, а затем старается как можно точнее сформулировать ее для современной обстановки. Этот вид исследования проводится наиболее часто. Систематический подход анализирует и реконструирует модель, объединяющую несколько доктрин в единое целое, например, пневматологию (включающую не только доктрину о Святом Духе, но также доктрину о духовных дарах и харизматический вопрос).

Приведенные ниже принципы поочередно затрагивают оба метода.

1. *Здорово оцените свое предпонимание.* Желая объективно проанализировать избранный вопрос, нужно до начала исследования выяснить собственную точку зрения и точку зрения своей традиции по данной доктрине. Это осуществляется на трех уровнях (на уровне отдельного верующего, церкви и деноминации), ибо результаты каждого из них слегка отличаются от двух других. Если не выявить предпонимание, оно обусловит ход наших мыслей и исказит результаты исследования, ведь мы больше склонны искать свидетельства, чем оспаривать собственные допущения. Когда они ставятся перед библейскими данными, наше предпонимание не предопределяет наши заключения, а, напротив, помогает в анализе свидетельства.

2. *Индуктивным методом соберите все отрывки по данному вопросу.* Применяя все доступные средства, необходимо собрать все библейские отрывки, которые проливают свет на данную доктрину. При этом не достаточно использовать одну только симфонию; необходимо также просмотреть книги по данному вопросу и выписать упоминаемые в них отрывки. Следует обратить особое внимание на те отрывки, которые противоречат мнению, принятому в рамках нашей

традиции (например, отрывки о спасении или о неотступности в вере). Сторонники той или иной традиции нередко учитывают только те отрывки, которые подтверждают их позицию и объясняют все остальные на основе изблюбленных текстов-доказательств. Но эти два набора отрывков нужно сопоставить между собой, чтобы окончательная формулировка была согласованной.

3. *Проведите экзегезу всех отрывков в их контексте.* Это один из самых сложных этапов, ибо каждый из важнейших отрывков — тезис сам по себе. И не удивительно, что далеко не всем систематическим теологам нашего времени удается провести адекватный анализ соответствующих текстов. Но этот аспект изучается углубленно только при фундаментальном анализе, так как он требует много времени и места. И тем не менее пастор должен класть его результаты в основу своей теории. На данном этапе важно не просто «провести экзегезу» отрывков, но провести ее «в их контексте». Ибо, если библейские утверждения искусственным путем объединяют в одну категорию, контекст может игнорироваться, в результате чего отрывки обретают известную самостоятельность и начинают толковать друг друга таким способом, который идет вразрез с авторским исходным значением или теологическим акцентом. Это влечет за собой еще одну форму «неправомерного привнесения совокупности». Теолог должен сначала выяснить, какой аспект данного вопроса затрагивает каждый отрывок *в его контексте* и только потом рассматривать важнейшую теологическую истину, вытекающую из всех отрывков, вместе взятых. Только такой порядок позволяет упорядочить библейские данные в связанное целое и принять правильные решения.

4. *Объедините отрывки в библейскую теологию.* Как отмечалось в предыдущей главе, теолог организует тексты с точки зрения истории искупления (хронологическое или диахроническое развитие доктрины в Писании), а также с позиции убеждений Израиля и Церкви по данной доктрине (синхронический аспект). Это, по сути, и есть «систематическая теология» ранней Церкви, но она должна быть контекстуализирована или реконструирована применительно к современной Церкви и ее нуждам. Данная теология составляет первичное содержание современной теологии, открывая нам, «что доктрина означала» для библейских авторов, и, таким образом, обеспечивая переход к тому, «что доктрина означает» для нас. Она также помогает избежать преобладания какой-либо предвзятой традиции,

поскольку раскрывает систему убеждений в ранней Церкви, а не в истории догмы.

5. *Проследите контекстуализацию доктрины в разные периоды истории Церкви.* Меняющиеся модели истории догмы показывают развитие и переформулирование данной доктрины в разные эпохи и в разных обстоятельствах Церкви. Внимательно рассматривая то, как Церковь преобразовывала догмы применительно к своим меняющимся нуждам, мы находим негативные (ересь) и позитивные (символы веры и вероисповедания) примеры для своей современной контекстуализации. Большинство из этих вопросов уже давно обсуждалось гигантами мысли прошлого, и внимательное их рассмотрение с исторической точки зрения значительно облегчит нашу задачу. Кроме того, мы должны изучить формирование собственной традиции, чтобы выяснить, какое место она занимает в истории догмы и какие социально-культурные факторы вызвали ее развитие. Это научит нас со смирением подходить к оценке истинности своей традиции и ее вклада в систематическую теологию, а также поможет еще раз рассмотреть библейские основания своей традиции при переформулировании доктрины для сегодняшней обстановки.

6. *Проанализируйте конкурирующие модели данной доктрины.* Как уже отмечалось, метафоры и модели действительно описывают реальность, но не служат точным воспроизведением библейской истины. При определении формы теологической модели традиция, община или опыт может по силе воздействия превосходить само Писание. Избежать этого можно, применяя критико-реалистичный подход к данным, при котором конкурирующие школы постоянно подталкивают нас к переосмыслению своего подхода. Переопределение доктрины нельзя считать завершенным до тех пор, пока мы не рассмотрели и не взвесили позиции оппонентов. Согласованное утверждение можно получить, позволив другим системам указать недостатки наших моделей, а затем откорректировав их на основании библейских данных. Неверно полагать, будто любая система может быть истинной. Все из них подлежат уточнению, и непрерывный поток новых работ практически по каждому вопросу, показывает, что поправки никогда не помешают. Сегодняшний *magnum opus* завтра может оказаться безграмотной писаниной. Время обнажает логические противоречия и пробелы, которые позднейшие работы должны выявлять и заполнять. Самый эффективный способ обнаружить и

ликвидировать эти пробелы — позволить своим оппонентам учить нас, то есть указывать предвзятое толкование отрывков и неадекватную аргументацию в наших моделях. В результате наша модель станет более авторитетной и согласованной.

*7. Переформулируйте или заново контекстуализируйте традиционную модель для современной культуры.* Содержание доктрины (та степень, до которой она основана на библейском учении) остается неповрежденным, но ее выражение или переопределение меняется с изменением мыслительных процессов культуры. Посему способ выражения систематической теологии или отдельной доктрины в каждом поколении и в каждой культуре должен быть разным.

На мой взгляд, настало время переработать структуры систематической теологии коренным образом, ибо неоплатоновское и аристотелевское мышление в основе теорий Ходжа (Hodge) и Уорфилда (Warfield) больше не соответствует культуре. Строгая демаркация доктрин библиологии, теологии, христологии и так далее вплоть до эсхатологии (последней в списке, потому что это доктрина о «последнем времени») утратила свою былую значимость. Это не означает, что подход прошлого века стал абсолютно бесполезным; без сомнения, всякий, кто хорошо знаком с этим методом, находит его пригодным, и почти все профессора теологии продолжают с успехом применять его. Но нужно признать, что он действительно имеет серьезные недостатки. Особенно проблематичной является его неспособность показать взаимозависимость доктрин; например, необходимость знаний эсхатологии (не только «последних дней», но и присутствия Царства сейчас) для понимания христологии (Иисус, знаменующий установление Царства).

Трудно сказать, какую форму примет эта новая теология<sup>1471</sup>, но думается, что она будет направлена на реорганизацию и переформулирование традиционных доктрин. Содержание останется прежним (за исключением тех аспектов, где толкование текстов окажется логически противоречивым и «небиблейским»), но форма изменится;

---

<sup>1471</sup> Попытку сформулировать такую новую теологию предпринимают Lewis and Demarest 1987. Но их работа «Интегративная теология» (*Integrative Theology*) демонстрирует скорее новизну метода (движение от теологической проблемы к истории церкви, библейским данным, другим относящимся к этой проблеме доктринам и конкурирующим моделям и, наконец, к ситуациям из современной жизни), чем действительной организации. Это шаг в правильном направлении, но не совсем то, о чем идет речь.

думается также, что между конкурирующими системами будет достигнуто большее согласование, что они станут более единообразными<sup>1481</sup>.

Ярким примером одной из таких попыток служит склонность к «теологии рассказа», повествовательный подход к теологии, который повторяет модели Евангелий и выносит на первый план практический элемент теологии, а не абстрактное рассуждение. Мы должны противостоять тем практикам, которые применяют повествовательную теологию, чтобы отрицать и заменять пропозициональную истину Писания. Но работа Габриеля Фэкра «Христианский рассказ» (Gabriel Fackre *The Christian Story*, 1984, 1987) — прекрасное исключение. Он стремится дополнить другие подходы понятием «истории общины», которое он определяет как «Великое повествование о деяниях Божьих, берущее свое начало от ранней керигмы и развивающееся по мере того, как христианская община изобретает новые формы ее выражения» (Fackre 1987:185). Будет интересно проследить, как он разработает эту программу в последующих томах.

8. *После того, как отдельные доктрины переформулированы, приступайте к их объединению и переработке системных моделей.* Последний этап — переопределение самих систем. На предыдущих этапах рассматривались отдельные вопросы, такие как суверенность/свободная воля, избрание/решение уверовать, спасение/неотступность. Когда теолог закончил их переформулирование, он переходит к изучению большей структуры, в состав которой они входят, и реструктурированию моделей, наподобие тех, что представлены на рис. 14.2 (С. 505). Прежде всего необходимо изучить и схематически представить разные традиционные модели (а также их модификации, ранее предложенные учеными), а затем построить свою усовершенствованную модель сообразно с выводами, сделанными авторами предыдущих схем. И завершающий шаг — проверка модели путем сравнения ее с конкурирующими моделями и выяснения, соответствует ли она (вспомните критерии на С. 513-17) библейским данным и урокам из истории догмы больше всех остальных моделей.

---

<sup>1481</sup> Хорошим примером служит нынешний непрерывный диалог между учеными школы теологии завета и диспенсациональной школы. Группа ученых-диспенсационалистов ежегодно собирается в Евангельском теологическом обществе для переопределения своего подхода. Это значительное достижение.

## ГЛАВА XV

### ГОМИЛЕТИКА I: КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ

**И**сследование Писания не может считаться завершенным, если не сделан переход от текста к контексту. Статичное исследование оригинального значения текста не может быть самоцелью. Оно должно иметь своей неизменной целью динамичное применение текста к сегодняшним нуждам и ознакомление других с этим текстом посредством разъяснительного преподавания и проповедования. Писание нужно не просто изучать. В него нужно верить, его нужно возвещать. Этот динамичный аспект Слова составляет задачу контекстуализации и гомилетического анализа.

Постепенно переходя от мира текста к его значимости, мы должны сочетать названные два аспекта. Не существует резкой границы между экзегезой и применением, значением и значимостью, ибо это два аспекта одной и той же герменевтической задачи. Вывести «значение» текста само по себе означает выяснить его значимость, так как в этот момент горизонт предпонимания соприкасается с горизонтом текста, а разъяснение становится началом значимости. Задача проповедника — позаботиться о том, чтобы Слово прозвучало сегодня так же ясно, как и в древние времена. Этого добиться нелегко, и часто данную задачу выполняют поверхностно. Даже те, кто прилагают максимум усилий, чтобы раскрыть оригинальное значение текста, зачастую не доводят дело до конца. Это объясняется главным образом тем, что гомилеты не позаботились о прочном герменевтическом основании для применения. Примерно десять лет назад,

начиная читать курс по толкованию, я напрасно старался разыскать научную работу, в которой применение обсуждалось бы с герменевтической точки зрения. Некоторые авторы прекрасно излагали практическую методологию, но ни один из них не раскрывал ее теоретической основы. В наше время такая теория разработана миссиологами, и важно отметить то, что их понятие «контекстуализации» идентично гомилетическому понятию «применения».

Контекстуализация — это «динамичный процесс, который толкует значимость религиозной или культурной нормы для группы с иным (или развитым) культурным наследием». В основе своей этот процесс предполагает межкультурную коммуникацию, и, хотя данная теория относительно нова, он характеризует не только христианство, но и всякую религию, когда-либо возникавшую на земле, ибо каждая из них соотносит свои теории с «рынком».

Необходимо дать четкое определение термина «динамичный процесс», ибо, как демонстрируют Хессельгрейв (Hesselgrave) и Роммен (Rommen), приоритет текста постепенно уменьшается по мере занижения оценки библейского авторитета<sup>11</sup>. Надкультурный характер библейской истины заменяется превосходством нынешнего культурного контекста. Это приводит к так называемой «синкретической контекстуализации», при которой религиозные интересы и культурные нужды аудитории определяют содержание и акценты. Богословы освобождения, например, утверждают, что атмосфера экономического притеснения и лишения имущественных прав решительно воздействует на процесс контекстуализации. И, таким образом, «грех» определяется как социальная несправедливость, а «спасение» становится освобождением бедных. Но наш подход весьма далек от подобных воззрений. Богооткровенное Слово — вот окончательный арбитр всякой истины, и контекстуализация непременно

---

<sup>11</sup> Hesselgrave and Rommen 1989:гл. 11. Принимая за основу документ Всемирного Совета Церквей «Авторитет Библии» (Лувен, 1971), Ларкин отмечает три причины кризиса библейского авторитета в неевангельской миссиологии:

- (1) противление авторитету в современном обществе сопряжено с отказом принимать Писание в качестве стандарта и тенденцией расценивать Библию как любую другую книгу;
- (2) противоречия в Писании (согласно историко-критическому методу) не позволяют с точностью определить, какой аспект является авторитетным;
- (3) историческая и культурная дистанция между древним текстом и современным контекстом заставляют усомниться в том, что Библия имеет хоть какую-то значимость для нас сегодня (Larkin 1988:136).

должна признавать непреложность этих истин. Безоговорочное признание безошибочности Слова Божьего — это одновременно и признание надкультурного характера всякой библейской истины, а значит неизменного характера библейских принципов.

В то же время евангельская контекстуализация учитывает трансформационный характер современного контекста. Хотя *содержание* библейского откровения остается прежним, *форма* его представления постоянно меняется (см. дальнейшее обсуждение). Эти два аспекта — форма и содержание — составляют основную сущность контекстуализации.

В герменевтических кругах горячо обсуждается вопрос о взаимодействии формы и содержания; иначе говоря, насколько динамичен процесс передачи содержания? Можно ли свободно переводить библейское понятие его соответствующей идиомой в культуре-реципиенте и как это сделать? Факт в том, что нам неизбежно придется с этим сталкиваться. Об этом красноречиво свидетельствует само Писание, ведь библейским авторам часто приходилось контекстуализировать ранее открытые истины для современной им обстановки. Отметим несколько таких примеров.

### Библейские примеры

Центральное понятие контекстуализации — «релевантность»; религиозные принципы необходимо постоянно приспособливать к новым культурным запросам. Этой проблемой и было вызвано развитие «устной традиции» в иудаизме в межзаветный период. Тора, изложенная для Израиля за время его хождений по пустыне и завоеваний, не вполне соответствовала космополитической культуре греко-римского периода. Таким образом, иудеи создали «устную Тору», чтобы контекстуализировать законы в новой обстановке.

Недавние исследовательские работы, такие как «Иудаизм и эллинизм» Мартина Хенгеля (*Martin Hengel Judaism and Hellenism*), отмечают, насколько широко эллинистические идеи распространились в самой Палестине. Это доказывает хотя бы тот факт, что многие города в Палестине носили греческие названия, а многие иудеи предпочитали греческие имена (см. *Mussies 1976:1040-64*).

Но это вовсе не означает, что иудейский народ эллинизировал свою религию. В рамках такой контекстуализации по-прежнему

ощущалась объединяющая сила Торы и проявлялся крайний национализм. Давид Флуссар утверждает, что иудеи вполне терпимо относились к живущим среди них язычникам, но яростно выступали против попыток перенять чуждые религиозные обычаи со стороны самих иудеев (Flusser 1976:1065-1100). Поэтому, хотя иудейский народ испытывал сильное воздействие в культурном и языковом отношении, «ни в Палестине, ни в других местах он не совратился в сторону язычества и остался верен своему Богу и своему самобытному образу жизни».

Особенно это справедливо в отношении общин диаспоры, где контекстуализация была просто необходимостью. Но и здесь ассимиляция носила внешний характер, больше затрагивала форму, нежели содержание. В целом воздействие соседних культур было во многом таким же, как и в Палестине. Экономическое влияние носило ярко выраженный характер; Эпплбаум описывает тесные военные и торговые связи иудеев диаспоры с эллинистическим обществом (Applebaum 1976:701-27). Они вступали в различные греческие общества, получали образование в греческих гимназиях и вообще обладали богатством и пользовались особым уважением. Однако степень их уподобления эллинистической культуре — вопрос довольно спорный. Иные даже сомневаются, что иудаизм диаспоры как таковой вообще подчеркивал свою обособленность. Сафрай отмечает:

Иудаизм эллинистической диаспоры был тесно связан с эллинистической культурой. Она не только усвоила греческий язык, но даже издавала греческую литературу, особенно в Египте. Эта литература отождествлялась непосредственно с богатой культурой греков и их характерным менталитетом. Разные документы ... свидетельствуют о прямой причастности иудеев к институтам эллинистического закона и понятиям, связанным с этой сферой. Но иудеи Египта и эллинистического мира ... в основной своей массе сохраняли верность Торе, как в общественной, так и в частной жизни.... Источники ясно показывают, что все те группы, которые отступали от духа и практики иудейского культа, оставались обособленными... В целом не наблюдалось тенденции к ассимиляции со средой и заимствованию культурного наследия греков.... Хотя иудеи диаспоры являлись неотъемлемой частью эллинистической культуры и общества, сами себя они считали евреями, живущими за границей (Safrai 1976:184-85).

Филон Александрийский, например, известен как тот, кто «контекстуализировал» иудаизм для греческого образа жизни. Но при этом он был ортодоксальным иудеем и ревностно придерживался Торы. Он не пытался изменить иудейские понятия. Он изучал Писание и стремился показать, что эллинистическая философия не была враждебна иудаизму.

Ранняя церковь придерживалась иудейского образца. Изучая Деяния и Послания, можно установить степень контекстуализации в ранней церкви. Бесспорно, культурная ассимиляция имела место; этого требовало перевоплощение церкви из иудейской секты во все-ленскую религию для «всех народов». Норман Р. Эриксон приводит несколько примеров из Нового Завета (Ericson 1978:74-79):

- (1) Совет в Иерусалиме (Деян 15) постановил, чтобы иудейские культовые требования, особенно обрезание, не распространялись на язычников; но он просил язычников уважать иудейские обычаи. Словом, культурные барьеры были преодолены.
- (2) Отрывок 1 Кор 8.1—10.22 показывает, что Павел принимал основные культурные особенности язычников (особенно 9.19-23), но просил воздержаться от такой свободы ради новообращенных.
- (3) 1 Кор 5.1-8 показывает, что Павел не пренебрегает культурными нормами общества, если они соответствуют христианской этике.
- (4) Кол 3.18—4.1 и другие отрывки о социальных нормах иллюстрируют ситуации, когда церковь следовала заимствованным социальным структурам.

В этой связи отметим тот поразительный факт, что раб в одно и то же время называется «братом» своего господина (Флм 16) и доволен своим положением (1 Кор 7.27). Иными словами, Павел требует не социальных изменений на внешнем уровне, а внутренних изменений на уровне отношений.

Данный вопрос включает несколько аспектов. Во-первых, мы видим изменение отношений в плане межличностного общения. Оно отражается на языке, как демонстрирует использование Септуагинты в ветхозаветных цитатах, или в латинизмах, арамеизмах и прочего в Новом Завете. Оно требует культурного компромисса, какой был, например, достигнут решением совета в Иерусалиме и постановлением относительно сильных и немощных в 1 Кор 8-10. Во-вторых, мы отмечаем евангелизационную контекстуализацию, попытку в

культурном отношении «для всех сделаться всем», чтобы «спасти хотя бы некоторых» (1 Кор 9.23). Особенно ярко эту истину иллюстрирует проповедование в Деяниях с применением разного подхода к Иудеям (Деян 4.14-36; 3.12-26 и так далее) и язычникам (Деян 14.15-17; 17.22-31). Ссылка Павла на греческих философов в ареопаге (Деян 17) — особо важный пример контекстуализации, демонстрирующий то, что миссиологи называют «аналогиями искупления»<sup>12</sup>. В-третьих, отметим полемическую контекстуализацию, при которой слова оппонентов церкви обращаются против них самих, как в Рим 3.5-9; 6.1-2, 15-16; 2 Кор 10—13; или Кол 1.15-20.

Последняя категория особенно важна, так как показывает пределы контекстуализации. Хотя церковь заимствовала формы рецепторных культур (1 Кор 9.19-23), она не пошла на компромисс в отношении содержания своего послания<sup>13</sup>. Это наглядно иллюстрируют две основные ереси новозаветного периода (иудействующие и гностики), обе из которых опирались на ошибочную контекстуализацию. Иудеохристиане настаивали на том, что язычники должны принять иудейскую культуру и религиозные обычаи, чтобы стать христианами. В Галатам и Римлянам Павел особо убедительно доказывает им, что такой подход скомпрометирует благовествование и нужно отказаться от этих мер. В связи с зарождающимся движением гностицизма в Колоссах, Ефесе и других местах были написаны несколько посланий, среди них Колоссянам, Пастырские послания, 1 Иоанна и послания семи церквям (Отк 2—3). В каждом из посланий церковь выказывает свое непримиримое отношение к тем группам, которые допустили, чтобы контекстуализация произвела иное благовествование. Другими словами, ранняя церковь расценивала контекстуализацию как евангелизационное средство; в этом смысле

---

<sup>12</sup> См. обсуждение этого вопроса Padilla 1979:90-91. Это позитивные культурные элементы, которые «аналогичны» евангелию и могут становиться средствами контекстуализации евангелия в данной культуре. Падилья подробно рассматривает этот аспект в своей работе «Контекстуализация Евангелия» (*The Contextualization of the Gospel*) (Padilla 1978:12-30).

<sup>13</sup> Найда и Рейберн утверждают, что «важно проводить различие» не только между формой и содержанием, но также между разными уровнями формы (Nida and Reuburn 1981:6). Под «формой» следует понимать транслитерацию, морфологические структуры, фразовые структуры, риторические приемы, поэзию, образный язык, структуры дискурса (связной речи) и литературный жанр. Необязательные аспекты (такие как транслитерация) могут легко меняться, а более существенные аспекты (такие как жанр), как правило, остаются неизменными.

она влияла на форму, в которой преподносилось Евангелие, но его содержание не отступало от богооткровенной модели.

### Современные вопросы

Из этих данных можно вывести несколько важных принципов. Самое важное то, что контекстуализация должна происходить на уровне формы, а не содержания. Этот принцип переключается с обсуждением поверхностных и глубинных структур (С. 132-44). Нужно понимать различие между формами, в которых Евангелие представлялось в первом веке, и теологической сущностью, составившей основу евангельского послания и вытекающих из него этических норм. Библейские истины абсолютны и должны оставаться неповрежденными в любой межкультурной коммуникации. Главной темой недавнего миссиологического обсуждения стала контекстуализация «динамической эквивалентности», стремящаяся сделать Евангелие и христианскую теологию значимой и применимой для различных культур современного мира. Во многих подходах к контекстуализации порождающей силой выступает современный контекст, а не древний текст. Чарльз Р. Тейбер отрицает возможность «абсолютистской» теологии, утверждая, что «неспособность признать культурную относительность теологии» порождает смешение понятий теологии и Бога, своеобразной форме идолопоклонства (Taber 1978:4-8). «Ортодоксальность буквальная формулировки», основанной на «абстрактных положениях, в которые нужно верить» — это подход западного мира, и он ничуть не лучше восточной символической системы (С. 7).

Чарльз Крафт избирает подобный подход в своей работе «Христианство в культуре» (Charles Kraft *Christianity in Culture*, 1979). Он называет Библию «богодухновенной записью событий», а не учебником теологии. Сама работа признает первостепенной субъективную сторону коммуникации (взаимоотношений Бога и человека), а не объективную сторону пропозициональной догмы (см. главу десять). На этом теоретическом основании Крафт воздвигает сверхструктуру (главы тринадцать—семнадцать). Его главный тезис состоит в том, что «перевод» должен быть ориентирован на слушателя, а не иметь в своей основе «формальное соответствие» или буквалистскую модель, опирающуюся на устаревшую теорию языка. Современные переводы должны оказывать на культуру-реципиент такое же воздействие, какое ощущали древние читатели.

Более того, Крафт утверждает, что форма текста должна изменяться прямо пропорционально дистанции между источником и рецепторной культурой. Это объясняется тем, что надкультурные истины Божьи были открыты на языке той культуры, к которой принадлежали человеческие авторы Библии. Поэтому она должна быть контекстуализирована<sup>141</sup>. И, хотя перевод основан на воспроизведении авторского исходного значения, это послание необходимо адаптировать для культуры-реципиента. Это достигается воспроизведением процесса оригинального послания, а не просто готового продукта. Толкователю приходится преодолевать огромные различия в восприятии среди культур. Чтобы справиться с этой задачей, Крафт применяет знаменитое отличие между двумя подходами: с позиции «etic» и с позиции «emic». Автор данного метода, Кеннет Пайк (Pike) убежден, что теология передается не «из вне» (etic) культуры посредством теоретического и сравнительного анализа, а «изнутри» этой культуры (emic). Подход с позиции «emic» требует новой теологической формулировки и передает (а не просто производит) *релевантную* теологию, которая избегает восприятия, обусловленного культурными факторами. Данный процесс может включать замену авторского замысла Божьим высшим замыслом, но, конечно же, в рамках более ранних толкований, сделанных вне влияния западного богословствования.

Применяя эту теорию, Крафт выделяет три типа отрывков в Писании (1979:139-43):

- (1) специфические повеления, которые всецело обусловлены древней культурой. Чтобы они соответствовали современной обстановке, их необходимо изменить (например, покрывало для женщин в 1 Кор 11.2-17);
- (2) общие принципы, которые применяют этические истины (например, «Не желай», Исх 20.17) и переходят из одной культуры в другую непосредственно;
- (3) всеобщие принципы, которые автоматически выходят за рамки своего культурного контекста и обязательны в любую эпоху (например, возлюби Бога и ближнего, Мк 12.29-31). Два последних

---

<sup>141</sup> См. также Olthuis 1987:11-52, где он разрабатывает «герменевтику исходности», утверждая, что «убежденность» имеет место на глубинном уровне принципиального значения, а не на поверхностном уровне обусловленных культурой символов.

типа повелений не требуют контекстуализации, но в первом случае она необходима.

Без сомнения, мы одобряем многое из того, что предлагает Крафт. Его стремление раскрыть замысел автора на уровне значения достойно похвалы и во многом напоминает наши собственные выводы. Но применение динамической эквивалентности для передачи теологии необходимо глубже продумать. Дело в том, что, когда Крафт завершает свой процесс контекстуализации, от самого текста не остается почти ничего надкультурного. Библия, по его мнению, слишком обусловлена культурными факторами и содержит слишком мало непреходящей теологической истины<sup>51</sup>. Отделение замысла Божьего от авторского приводит к канону внутри канона и призывает толкователя искать «глубинную структуру», во многих отношениях повторяя методы структуралистов (см. С. 614-19).

И вновь мы стоим перед сложной дилеммой: Что же считать авторитетным, Библию или культуру-реципиент? Мы уже успели убедиться, что не вправе игнорировать надкультурное содержание священного Слова. Я вполне согласен со сторонниками динамической эквивалентности, что необходимо, приподняв наслоение западного богословствования, исследовать сам текст. Однако, хотя я не считаю символы веры непогрешимыми, я их и не отрицаю. Истинность вероисповедных утверждений нужно проверять на основании библейского текста и, в случае необходимости, корректировать их (Например, выражение «*descensus ad inferno*» — «нисходил в ад» подлежит изъятию из Апостольского Символа Веры, если мы согласны с современным толкованием отрывка 1 Пет 3.19-20), но значение не должно приноситься в жертву контекстуализации. Мы перерабатываем не содержание, а только *изложение* евангельской истины. Ведь именно этот принцип действовал в ранней Церкви. Иначе говоря, необходимо добиваться гораздо большей точности на уровне значимости/применения.

Крафту и другим сторонникам контекстуализации динамической эквивалентности нужно глубже сознавать опасности релятивизма.

---

<sup>51</sup> Крафт перечисляет надкультурные элементы: «существование Бога, греховность человека, готовность Бога начать взаимоотношения с людьми на определенных условиях; необходимость веры в Бога как предпосылки спасения» (Kraft 1979:189). Детали Крафт считает «конкретными предметами изучения», которые необходимо контекстуализировать.

Джеймс Барр утверждает, что Библия — это релятивистская книга, адресованная совершенно иной культуре, и ее послание никак не может быть авторитетным для современного человека, ибо оно изложено с такой позиции, которая далека от современных проблем и взглядов (Barb 1973:42-43). Барр — это типичный представитель релятивизма, завладевшего умами многих современных мыслителей; не существует абсолютных истин, и современный читатель должен распознавать подходящие для себя истины и преобразовывать для себя религиозный опыт библейских авторов. Хотя сам Крафт в общем-то не принимает радикальный релятивизм Барра<sup>161</sup>, он не разрабатывает хорошую методологию, позволяющую отделить форму от содержания. В результате его теория оказывается ни чем иным как релятивизацией теологии, а также попыткой контекстуализировать и изменить даже надкультурные элементы Писания.

Контекстуализация неевангельских христиан строго подчинена принципам релятивизма и синкретизма. Шонховен проанализировал девять ведущих африканских журналов и пришел к выводу, что африканские теологи объединяют теории Рик, ра (Ricoeur) и Витгенштейна (Wittgenstein) (см. Приложение I) в своем стремлении к чисто африканской теологии без западной герменевтики (Schoonhoven 1980:9-18). Сетилоане приводит пример этой «чисто африканской теологии», которая, по его мнению, должна базироваться на африканских, а не на западных религиозных образах (Setiloane 1979:1-14). Человек представлен как «причастный к божественному» (контекстуализация построена на анимизме), а миф о Христе изложен посредством африканского образа *Bongaka*, или «знахаря», находящегося во власти божественного. Сетилоане убежден, что африканское понятие божественного глубже своего западного аналога. Он даже утверждает, что «христианский ортодоксальный догмат триединства Божьего следует упразднить».

Но это утверждение не имеет под собой достаточных оснований. Рикер и в особенности Витгенштейн никогда не стали бы так безот-

---

<sup>161</sup> См. всестороннее рассмотрение релятивизма Larkin 1988:19-21. Он проводит разграничение между радикальным релятивизмом (согласно которому истина всецело зависит от культурного контекста и не может быть универсальной) и ограниченным, или умеренным релятивизмом (который допускает существование абсолютов, но утверждает, что знания о них преломляются сквозь призму культурных особенностей; поэтому требуется «многоперспективный» подход (рассматривающий ситуацию с многих точек зрения)).

ветственно поступать с содержанием Писания. Счесть основные теологические истины чистыми символами могли бы, пожалуй, лишь сторонники крайне радикальных герменевтических взглядов. Без должных критериев, ориентированных на значение текста, результатом контекстуализации может быть религиозное выражение, весьма далекое от христианства. Именно такое заблуждение и постигло Сетилоане. Когда культурные нормы преобладают над самим текстом, это уже не *теология*, а ориентированная на человека *антропология*.

Разумеется, это не означает, что западные церкви вправе навязывать свои «формы» церквям стран третьего мира. Африканские христиане должны создавать свою автохтонную теологию, которая бы по-новому выражала нормативное библейское содержание в догматических символах, передающих библейские истины их собственной культуре. Хиберт приводит доводы в пользу «транскультурной теологии» и религиозной системы, которая, по сути дела, представляет собой библейскую теологию в контекстуализированной форме (Hiebert 1985a:5-10; Hiebert 1985b:12-18). Хотя многие сторонники школы динамической эквивалентности ориентируют значение главным образом на читателя/адресата, Хиберт предлагает «критический реализм», берущий за основу значение текста/адресанта и пытается разработать контекстуализированную модель, которая бы соответствовала богооткровенным истинам. Самое важное в критическом реализме — его открытость конкурирующим теориям, непрерывный пересмотр выводов путем их сверки с библейскими данными. Иными словами, релятивизм беспочвенен, а исходный смысл текста (значение) всегда должно оставаться нормой, которой руководствуются в контекстуализации (значимости).

Необходимо помнить, что значение и значимость — это два аспекта одного целого, и поддерживать тесную связь между ними. Да, исходное значение обладает определенной самостоятельностью, выступая правомерной герменевтической целью. Но оно не является полным, пока не установлена значимость этих данных. Поскольку проблема предпонимания уже была нами рассмотрена, проиллюстрируем ее с помощью герменевтической спирали (см. рис. 15.1).

Текст сам диктует план решения задачи и непрерывно обновляет вопросы, которые исследователь ставит к нему. Это достигается посредством двух аспектов: грамматико-синтаксической экзегезы и

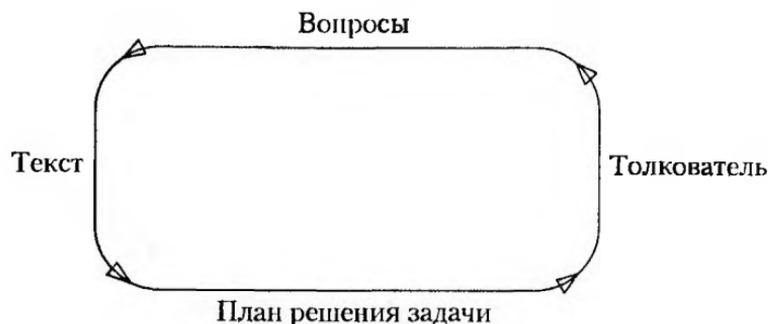


Рис. 15.1. Герменевтическая спираль.

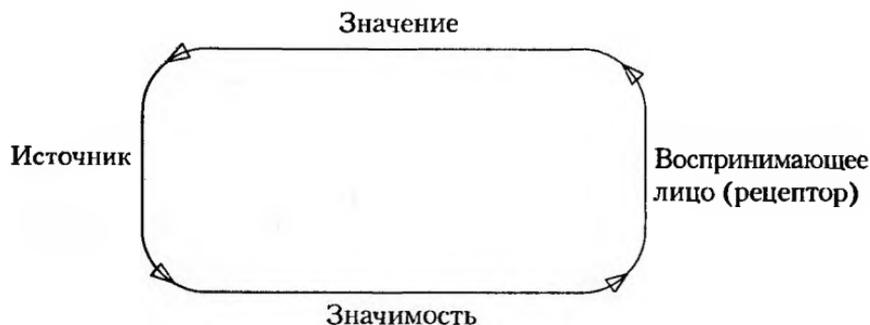


Рис. 15.2. Расширенная герменевтическая спираль.

историко-культурного контекста. Их взаимодействие преобразовывает предпонимание толкователя и способствует сближению двух горизонтов<sup>71</sup>. Этот процесс в итоге выходит на новый, более широкий виток герменевтической спирали, охватывающий жизнь и обстоятельства толкователя (см. рис. 15.2). Иначе говоря, происходит контекстуализация.

<sup>71</sup> См. также Padilla 1979:84-102. Он называет четыре элемента герменевтического круга: историческая обстановка, в которой пребывает толкователь; взгляды толкователя на мир и жизнь; его теология; и Писание. Я бы поместил первые три элемента в свою категорию «толкователь». Надо сказать, что на схеме Падильи (с. 99) Писание может легко быть отодвинуто на второй план другими элементами, тогда как оно, напротив, должно преобразовывать их. Процесс сближения двух горизонтов становится поистине динамичным, когда мы отвлекаемся от собственных жизненных обстоятельств и начинаем исследование с самого текста.

Здесь рецепторная культура/толкователь обращается к источнику/Писанию, чтобы определить его значение. Это цель первой спирали (рис. 15.1). Из источника вытекает не только значение, но и значимость. Очень важно, чтобы значимость была основана на контекстуальном фоне текста. Нет сомнения, что передача носит динамичный, а не статичный характер. Но абстрактное высказывание и динамичная передача в данном вопросе не исключают, а дополняют друг друга. Иудеи, а также ранняя Церковь сознавали, что откровение носило не только относительный, но и пропозициональный характер (см. Приложение II). Общеизвестно, что в евангельской герменевтике двадцатого века акцент делался только на пропозициональном аспекте; но мы не исправим положение, бросившись в другую крайность. Между ними должно быть библейское соотношение.

Чтобы установить это соотношение, необходимо позволить библейским предписаниям проверить, а затем преобразовать рецепторную культуру, но с позиции *emic*, а не с позиции *etic*. Советуем действовать по плану, разработанному Давидом Хессельгрейвом (Hesselgrave 1978:87-94). Миссионеры сначала контекстуализируют себя, изучая текст и попутно преобразовывая собственные воззрения. Далее они продолжают контекстуализировать себя, проникаясь мировоззрением рецепторной культуры. И только после этого они могут контекстуализировать или передавать кросскультурно библейское послание.

Большинство ученых выделяют в данном процессе два фактора: источник (Писание) и рецепторную аудиторию. Но в любом процессе передачи информации есть промежуточное звено — толкователь/возвещатель. И именно в напряжении между этими аспектами заключается дилемма проповедника/миссионера. Таким образом, модель «динамической эквивалентности» повторяется дважды. Один раз — для проповедника как толкователя, а другой — для проповедника/толкователя как провозвестника<sup>[8]</sup>. На втором этапе сближаются горизонты толкователя и текста, ибо контекстуальная передача происходит для рецепторной культуры (см. рис. 15.3).

---

[8] В действительности распределение ролей иное. Проповедник/миссионер является воспринимающим лицом (рецептором) на первом этапе и источником — на втором этапе. Дополнительные сведения по этой теме см. Nida and Reyburn 1981:20.

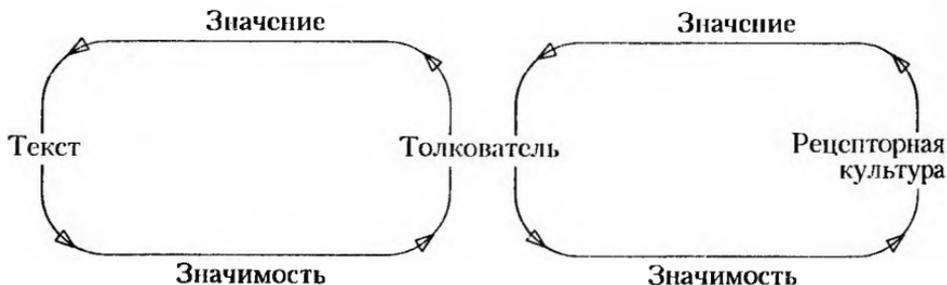


Рис. 15.3. Двойная роль проповедника как толкователя и возвестителя.

Довольно просто было бы контекстуализировать (применить) два отрывка, рассмотренных в главе четвертой (Соф 3.14-17; Еф 3.16-19). Ни один из них не имеет тесной связи с культурой. Для этого мы бы подобрали в качестве примеров или иллюстраций параллельные обстоятельства из жизни рецепторной культуры. Например, жизненные факторы, вызывающие тревогу или страх, которые послужили бы параллелью захватническим войскам Ассирии (ср. Соф 3.15-16), можно было бы использовать для демонстрации Божьей неограниченной силы. Конечно, выбор таких параллелей зависел бы от того, к кому применяется отрывок: к угандцам или японцам, фермерам или бизнесменам. Но в любом случае потребовалось бы подобрать такие жизненные примеры, которые бы соответствовали ситуации в тексте, и по-новому сформулировать подразумеваемое содержание для рецепторной культуры. Однако снова встает вопрос формы и содержания. Какой степенью свободы располагает толкователь, преобразовывая библейское повеление?

Ларкин (Larkin) решительно заявляет, что и библейская форма, и ее значение являются нормативными, если в библейском тексте нет ясных указаний на их иное предназначение<sup>91</sup>. Иначе говоря, он утверждает, что мы рискуем пренебрегать библейским содержанием как «формой», ибо не существует сколь бы то ни было точных критериев, согласно которым можно отделить содержание от формы. Поэтому, продолжает Ларкин, нам нужны не принципы нормативности, а принципы ненормативности; то есть мы допускаяем, что пове-

<sup>91</sup> Larkin 1988:314-16. См. также работу McQuilkin 1984:217-40, на которой основан тезис Ларкина.

ление предназначено для всех церквей, если сам текст не свидетельствует об обратном. Хотя этот вопрос будет более подробно рассмотрен в следующем разделе, он самым непосредственным образом касается процесса контекстуализации. Я убежден, что и содержание, и форма (например, в доктрине о крещении или евхаристии) часто остаются неповрежденными, но я не согласен, что нет никаких критериев, по которым их можно было бы отделить. Должен сказать, что мой подход не настолько далек от подхода Ларкина, как он полагает<sup>101</sup>, ибо критерии действительно находятся в самом тексте. Но мы исходим из совершенно разных предпосылок. Ларкин и Маккуилкин (McQuilkin) допускают нормативность, меж тем как я принимаю подобное решение только после анализа самого текста и в этом смысле не допускаю ничего.

Два аспекта подтверждают мое убеждение, что мы не вправе допускать нормативность формы или содержания. Во-первых, на каждом этапе культурного развития Израиля и церкви им приходилось контекстуализировать библейские истины, часто на уровне формы. Например, некоторые формы израильского поклонения изменились, когда народ перешел от полукочевому образу жизни и поклонения в скинии к храмовому поклонению. Колена перестали собираться в собрания, и привычные формы поклонения стали совершенно иными. Особенно разительные перемены произошли в этом плане во время вавилонского плена, после того как храм был разрушен, и в период после плена. Отсутствие централизованного храмового поклонения привело к возникновению синагоги и более демократической религии, при которой священник постепенно утрачивал контроль над религиозной структурой. Кроме того, значительная часть Нового Завета описывает изменяющуюся форму и поклонения, и церковного управления по мере их перехода от иудейского к иудейско-языческому объединению.

Во-вторых, история догмы демонстрирует меняющиеся формы выражения теологической истины. Как отмечалось в главе четырнадцать, систематическая теология — это процесс контекстуализации, который зависит от различия между формой и содержанием. Одним словом, различие между формой и содержанием играет первостепен-

---

<sup>101</sup> См. С. 315, где он утверждает, что эти два аспекта описывают «один и тот же процесс применения, но с разными эмфазами».

ную роль в процессе контекстуализации<sup>111</sup>. Например, Хессельгрейв и Роммен отмечают, что в странах ислама важно брать в расчет мусульманские формы поклонения. У них, к примеру, принято «сидеть на полу, снимать обувь в местах поклонения и, кланяясь во время молитвы, опускаться всем телом на пол» (1989: глава тринадцать). Содержание поклонения и молитвы является надкультурным, но форма может быть контекстуализирована.

### Культурные и надкультурные нормы в Писании

В контекстуализации Писания сложнее всего точно решить, какие элементы отрывка обусловлены культурными или временными факторами, а какие являются надкультурными или вечными принципами. Некоторые утверждают, что Библия, написанная человеческим языком в силу конкретных обстоятельств той или иной культуры, по самой своей природе обусловлена культурными факторами. Поэтому толкователь сначала должен изъять обусловленный временем (или, по Бультману, мифический) элемент, и только потом он сможет извлечь подразумеваемый нормативный принцип. Но существует огромная разница между утверждением, что Писание носит обстоятельственный характер — что оно было написано по поводу конкретных обстоятельств — и убеждением, что оно на этом основании обусловлено культурными факторами. Кстати, есть все основания утверждать, что один литературный тип новозаветного послания, «трактат» (например, Иакова и, вероятно, Евреям или отдельные части Римлянам) не затрагивает конкретные проблемы, а сосредоточен на теологических истинах, предназначенных для всех.

Джеймс Олтуис считает, что вследствие «неверных толкований» библейского текста не может быть речи о каком-либо «несомненном» авторитете на поверхностном уровне (Olthuis 1987:24-26, 32-40). Вопросы «семантических символов» и «структурной специфичности» определяют «область рассуждения», с которой сталкивается мир толкователя. Подобно Гадамеру и сторонникам новой герменевтики, Олтуис утверждает, что мы раскрываем не авторское исходное значение («семантический» уровень символов), а видение, или мир независимого текста (уровень «значения»). Таким образом, всякая «не-

---

<sup>111</sup> По этой теме см. также критические замечания Джонсона в адрес Маккуилкина (Johnson 1984:255-82).

сомненная» герменевтика должна принимать во внимание тот факт, что подлинный авторитет имеет место на этом уровне видения, или макро структуры. На этом глубинном уровне перед нами предстает истинная реальность Божьего откровения. Однако допущение Олтуиса, согласно которому все авторитетные утверждения находятся на макро или глубинном уровне значения, упускает из виду большую вероятность того, что во многих случаях поверхностная структура сама формулирует глубинную или нормативную истину. Нельзя допускать, что библейский авторитет имеет место только тогда, когда Писание истолковывают вплоть до глубинных принципов теологической истины. Нет сомнений в том, что вся Библия претендует на авторитет на поверхностном уровне (см. Grudem 1983:19-59; McQuilkin 1983:39-41). Мы разграничиваем культурный и нормативный аспекты не на уровне авторитета, а на уровне применимости.

Но в Писании есть также вопросы — рабство, омовение ног, храмовые пиршества, идоложертвенные яства и так далее — которые были характерны для первого столетия и, казалось бы, не имеют никакого отношения к нам. Хотя мы желаем избежать редукционизма и релятивизма тех ученых, которые отстаивают незначительный авторитет Библии на поверхностном уровне, мы должны уметь отличать нормативные отрывки от ненормативных. Маккуилкин и Ларкин утверждают, что только те отрывки, которые явно ниспровергнуты в Новом Завете, следует считать относительными в культурном плане<sup>1121</sup>. Но что же делать со многими вопросами, которые неявно связаны с культурой первого века (такими, как рабство или идоложер-

<sup>1121</sup> McQuilkin 1980 и 1984:230-40; 113-24; Larkin 1988:118-25, 314-15. Маккуилкин разрабатывает семь критериев, позволяющих определить культурно обусловленные повеления:

- (1) если контекст отрывка ограничивает применение (например, постановление о celibate в 1 Кор 7.8);
- (2) если его ограничивает дальнейшее откровение (как, например, в ветхозаветных законах о разводе, о пище, о системе жертвоприношений);
- (3) если данное учение идет вразрез с другими библейскими отрывками, это говорит об ограниченности их всех (например, обет назарейства, Чис 6.5 не согласуется с необходимостью наличия коротких волос у мужчин 1 Кор 11.14);
- (4) если основание данного учения явно и представлено как нормативное (например, повеление о молчании женщин в 1 Кор 14.34);
- (5) если конкретное учение и принцип, на котором оно основано, являются нормативными (например, *Logia Jesu*);
- (6) если Библия расценивает данный культурный контекст как ограниченный.

твенные яства)? Их надлежит контекстуализировать на вторичном уровне, ибо таких обычаев не существует в современной культуре<sup>131</sup>.

Карсон считает попытки разграничить надкультурное и обусловленное культурой содержание тщетными (Carson 1984:19-20). Все библейские высказывания (даже такие теологические утверждения, как «Бог свят») несут на себе отпечаток культуры, потому что написаны человеческим языком, и попытки отличить некоторые типы от других обречены на неудачу. Это также приводит к субъективизму, ибо теологическая система толкователя и современные культурные веяния нередко определяют то, что является «культурным» и больше не применимо. Хотя это довольно весомые доводы, они все же не опровергают целесообразность упомянутых попыток.

Мы не устанавливаем канон внутри канона (ряд более значимых повелений) и не делим Писание на первостепенные и второстепенные отрывки. Мы говорим о контекстуализации, или применении. И вопрос не в том, является ли отрывок нормативным, а в том, находится ли нормативный принцип на поверхностном уровне (то есть надкультурном) или на глубинном уровне отрывка (когда поверхностное обстоятельство или повеление касается главным образом древней обстановки). Все библейские утверждения авторитетны; однако некоторые из них настолько связаны с древним культурным окружением, что не могут применяться сегодня прямо, ибо не находят себе параллелей (например, омовение ног или идоложертвенные яства). Чтобы принимать подобные решения, необходимо разработать определенные герменевтические критерии.

Иные полагают, что все библейские утверждения нормативны во все времена. Даже те, кто придерживаются их максимально точно, как, например, деноминации, до сих пор практикующие омовение ног и целование святое, не требуют исполнения многих законов книги Левит. Проблема в том, что немногие применяют герменевтические критерии, чтобы отличить нормативное от культурного. Деноминации верят, что стоит ориентироваться на собственные традиции, а этно-теологические антропологи (такие как Тейбер, Крафт) надеются, что отдельные культуры каким-то образом разработают подходящие критерии.

---

<sup>131</sup> См. критические замечания Алана Джонсона в адрес Маккуилкина (Johnson 1984:255-82).

Итак, прежде всего, необходимы герменевтические правила, которые бы помогли толкователю отличить культурный аспект от надкультурного в том или ином отрывке. Многие теологи и антропологи стран третьего мира решительно заявляют, что сами наши критерии обусловлены культурой и являются продуктом «западного мышления». Но это в корне ошибочное суждение. Ведь, чтобы концептуальный процесс передачи информации между культурами вообще стал возможен, нужно попытаться раскрыть сущность этого процесса.

Если западные теоретики могут многое почерпнуть из восточного идеализма и символизма (весьма сходных с сегментами библейской истины), восточные теоретики также могут взять для себя нечто полезное из контекстуального подхода западной мысли. Едва ли «традицию», или «здравую доктрину», занимающие центральное место в Новом Завете, можно понимать иначе, чем концептуальные или пропозициональные по своей природе. И задача герменевтики — установить жанровый тип каждой литературной работы и правильно истолковать ее на этом основании (более подробное обсуждение см. в приложении два).

Крафт приводит доводы в пользу подхода динамической эквивалентности и убежден, что критерием является специфичность повеления (1978:357-67). Чем специфичнее повеление, тем оно больше обусловлено культурными факторами, будучи продуктом «западного мышления». Он называет три уровня абстракции:

- (1) уровень основного образца, который представляет собой самую общую категорию и действителен для всех культур;
- (2) уровень общего принципа, который действителен во все века, но может толковаться по-разному;
- (3) специфичная культурная модель, которая отличается у разных культур.

Примером основного образца служат такие надкультурные повеления, как любовь к своему ближнему (Мф 22.39) или необходимость благопристойности и чинности в церкви (1 Кор 14.40). Примером общего принципа может быть повеление не красть, не грешить против своего ближнего. А специфичной культурной моделью можно считать повеление для женщин молиться с покрытой головой, не грешить против установленного церковного порядка. Иллюстрируя

эту последнюю модель, Крафт указывает на важность полигамии для «доброто имени» в некоторых африканских культурах (например, в культуре Хиги, Нигерия), которую можно было бы допустить на основании 1 Тим 3 (1979:323-27). Но тут стоит задать вопрос, не являются ли отрывки, отрицающие полигамию, надкультурными по своей сути<sup>141</sup>.

Категоризацию Крафта нельзя считать удовлетворительной, ибо из нее следует, что *любое* общее повеление нормативно, а *любое* специфичное повеление культурно обусловлено. Но не будем забывать, что общие повеления (такие как 1 Кор 14.40) почерпнули свое значение из культурных обстоятельств, а большинство специфичных указаний вытекают из общих принципов (например, принципы сотворения и грехопадения в основе отрывков о месте женщин в церкви). В этой связи предлагается следующая герменевтическая модель библейской контекстуализации. Она имеет конкретной целью изложить «ряд покрывающих законов, позволяющих отличить вечную истину от культурного применения во всех повелениях Писания»<sup>151</sup>.

### Герменевтическая модель

Данная модель состоит из трех этапов, дающих возможность определить, носит конкретное повеление нормативный или культурный характер, применяется оно на поверхностном или глубинном (принципиальном) уровне.

Во-первых, мы отмечаем количество тех моментов, которые указывают на надкультурный характер повеления в отрывке. Рассмотрим данный этап на примере отрывков о женщинах в церкви. Упоминание о сотворении и грехопадении в 1 Тим 2.13-14 (сравните с 1 Кор 11.8-9) показывает, что Павел в своей речи ссылается на вечные принципы. Ссылка указывает на нормативный характер, но сама по

<sup>141</sup> См. более убедительное утверждение Конна: «Убеждение, правомерное в других культурах, не обязывает нас оправдывать такие обычаи, как каннибализм, сжигание вдов, детоубийство, добрачный секс, полигамия и тому подобные. Но оно требует от нас *внимательно изучить такие обычаи в свете того культурного контекста, в котором они существуют*, и попытаться оценить важность их функции в этом контексте. Понимать не значит принимать!» (Conn 1984:329)

<sup>151</sup> См. Osborne 1977:337-52. Я обновляю список данными более современной литературы. Выражаю свою признательность Гут (Guth 1981: гл. 2), который проделал по моей просьбе большую работу в этом направлении.

себе не разрешает вопрос. Вопрос идоложертвенных яств в 1 Кор 8–10 связан с принципом о соблазне (8.7-13), а омовение ног связано со служением. Все это указывает на нормативное, или надкультурное значение, но все же не доказывает его. Прежде чем принимать свое решение, мы должны рассмотреть два других аспекта.

Во-вторых, мы должны установить, в какой мере повеление обусловлено культурными обычаями, типичными для первого века, но отсутствующими сегодня. Предписания покрывать голову (1 Кор 11.2-16), не говорить и не учить в собрании (1 Кор 14.34-35; 1 Тим 2.11-15) тесно связаны с обычаями первого века, отображающими место женщины дома и в обществе. Независимо от того, означало покрывало вуаль (традиционный взгляд) или собранные на макушке волосы (Hurley), оно было признаком порядочности; распущенные волосы выдавали блудницу. Подчеркивать свою свободу таким способом для женщины Коринфа было позором и даже основанием для развода. Вдобавок ко всему женщины не разговаривали и не учили в собрании. Обратное поведение нарушало культурные табу как в иудейском, так и в греко-римском мире. Посему все три отрывка (1 Кор 11.2-16; 14.34-35; 1 Тим 2.11-15) тесно связаны с культурными особенностями. Но и это — всего лишь намеки. На их основании нельзя утверждать, что отрывок обусловлен преимущественно культурными факторами. Еще предстоит рассмотреть третий аспект. Эти обычаи не угрожают отношениям между мужем и женой в наше время.

В-третьих, мы должны выяснить временное расстояние между надкультурными и культурными указаниями. Например, ветхозаветные отрывки о сотворении и грехопадении, на которые ссылается Павел, касаются подчинения жены и применяются к вопросам о покрывале и говорении/учительстве. Этот факт говорит о том, что рассматриваемые повеления являются нормативными на глубинном уровне (подчинение), но культурными на поверхностном уровне (ношение покрывала и учительство). Иными словами, временная дистанция может показывать, что Павел сам контекстуализировал нормативный принцип, чтобы разрешить насущную культурную проблему. С другой стороны, вопрос авторитета в 1 Тим 2.11-12 может показывать, что запрещение учить нормативно.

Толкователь должен выяснить, достаточно ли велико расстояние между надкультурными и культурными указаниями, чтобы можно

было с уверенностью сказать, что поверхностное повеление относилось только к первому столетию и лишь глубинный принцип (в данном случае подчинение) имеет надкультурный характер. Если расстояние между ними достаточно велико, поверхностное повеление следует применять только в тех современных культурах, которые обнаруживают сходство с обстановкой первого века. Например, для миссионерок в исламских странах предпочтительнее ходить с покрытой головой.

Эти три критерия применимы и к другим отрывкам. Библейские утверждения относительно гомосексуализма (такие как Рим 1.24-28; 1 Кор 6.9) совершенно ясно говорят о нем как о тяжком моральном грехе. Кроме того, вечный принцип и его культурное применение одинаковы; между культурным и надкультурным аспектами нет никакой «дистанции». Значит, отрывки нормативные. Фи и Стюарт также отмечают:

Поскольку Библия в целом свидетельствует против гомосексуализма и неизменно упоминает о нем в нравственных контекстах, да и просто не доказано, что формы гомосексуализма в наше время изменились по сравнению с первым веком, нет никаких весомых оснований считать его культурно относительной проблемой (Fee and Stuart 1981:70).

Словом, рассмотренные критерии помогли нам правильно применить два разных набора отрывков, контекстуализация которых сегодня горячо дебатруется. Но даже этих критериев не достаточно для принятия таких важных решений, и требуются дополнительные руководящие принципы. Их мы разделим на общие и конкретные.

## 1. Общие принципы

а. *Дидактические отрывки* следует использовать для толкования исторических отрывков. Было бы ошибкой, например, полагать, что подробности миссионерских путешествий Павла, описанные в Деяниях, должны определять миссионерскую стратегию в наши дни. Надкультурные аспекты встречаются в основе повествований, излагающих события, и их нужно толковать посредством учительных отрывков. Конечно, современные подходы к Евангелиям и повествовательной литературе доказали, что исторические повествования все же содержат теологические истины. Когда в библейской истории или

поговорке заложено подразумеваемое теологическое послание, толкователь должен использовать его в дидактических целях. Но не так просто распознать, какие отрывки имеют теологический смысл, а какие носят преимущественно исторический характер<sup>1161</sup>. И тем не менее, служение Павла в Ефесе (Деян 19), нельзя считать миссиологическим методом при обучении городскому евангелизму, как это иногда делали в прошлом. Аналогично, поручение Иисуса идти «наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10.56) не было принципом церкви. Если историческое повествование касается главным образом обстановки прошлого, надкультурный элемент приглушается.

б. Необходимо выяснить *оригинальное окружение и значение* повеления, прежде чем определять его значимость. Применение отрывка неразрывно связано с его текстуальной и богооткровенной целью. Если мы привносим в отрывок тот смысл, который в нем не подразумевается, наше применение теряет связь со Словом Божиим. Гордон Фи проводит всестороннее обсуждение данного вопроса, демонстрируя, что каждый тип библейского жанра следует применять в соответствии с характерным для него набором правил (Fee 1976:105-27). Культурное окружение играет не менее важную роль. Ведь чтобы определить значимость текста для нашего мира, нужно сначала выяснить его исторический фон (см. Johnson 1976:128-61). Это, пожалуй, основная ошибка многих теологов освобождения.

в. *Отдельные утверждения* следует рассматривать в широком контексте всего Писания. Данный принцип носит название *analogia scriptura* и означает, что нельзя контекстуализировать на основе узкого контекста. Это, разумеется, не означает, что мы просто обосновываем наличие неясных или трудных мест. Наоборот, мы сначала устанавливаем послание отрывка в узком контексте, а затем рассматриваем его в свете всего библейского учения по данному вопросу. Только после этого его можно применять ко дню сегодняшнему, ибо только после названных двух этапов мы можем верно понять его значение и подразумеваемый в нем принцип. Это касается, например, ссылки на крещение для мертвых в отрывке 1 Кор 15.29, где отсутствие параллелей ставит под сомнение его нормативный статус.

<sup>1161</sup> Это подобно разграничению «местного колорита» и аллегорической/теологической истины в притчах. Герменевтические принципы, применяемые для выполнения этой задачи, весьма похожи (см. С. 237-38).

## 2. Конкретные принципы

а. *Выясните, в какой мере подразумеваемый теологический принцип превосходит поверхностное применение.* Джулиус Скотт справедливо подчеркивает необходимость разделять спасительную цель повеления и его отношение к вере и практике ранней церкви (Scott 1979:67-77). Выяснив тот принцип, на котором основано повеление, можно определить степень их совпадения. Например, повеление приветствовать друг друга с «целованием святым» основано на принципе взаимной любви. Отделив культурный обычай повеления от этого принципа, его можно заново применить сегодня, приветствуя друг друга с христианской любовью и преданностью, но не обязательно с «целованием святым».

б. *Установите, опирается автор на традиционное учение или, с другой стороны, разрешает конкретную культурную проблему посредством временного применения.* Эти аспекты, разумеется, не исключают друг друга. Но важно уметь распознавать, когда автор исходит из более ранней традиции, ибо это свидетельствует, что современная обстановка обуславливает ответное действие не полностью. То обстоятельство, что Павел прибегал к традиционному учению и ветхозаветным текстам-доказательствам, служит для нас предостережением. Исходя из него, мы не должны опрометчиво допускать, что отрывки о женщинах в церкви сегодня не применимы. То же самое можно сказать и об утверждениях Павла по поводу длинных волос для женщин и коротких волос для мужчин (1 Кор 11.14-15). Бесспорно, Павел выражается на языке культуры («это бесчестье»), но ведь все объясняется «природой» («не сама ли природа учит вас», 14 ст.), под которой Джордж Найт понимает порядок сотворения, а не культурные обычаи (Knight 1984:247-50). Однако такое толкование не вполне ясно, и я согласен с теми, кто усматривает в понятии «природа» культурные обычаи. Но даже если мы допускаем, что толкование Найта верно, это повеление не становится обязательным для нас. Традиция и культура тесно взаимосвязаны, и мы должны обратиться к остальным критериям, чтобы выяснить, преодолевают ли отрывки о коротких и длинных волосах культурные различия.

в. *Если учение преодолевает культурные особенности автора и читателей, оно, по всей видимости, нормативное.* Этот принцип справедлив в отношении Гал 3.28, проблемы рабства, а также отрыв-

ков, раскрывающих великую миссию Христа. Очевидно, что они не связаны ни с какой конкретной культурной обстановкой и по сути являются программными теологическими утверждениями. Фи и Стюарт высказывают несколько иную мысль (Fee and Stuart 1982:68). Если автор выражает свое согласие с ситуацией, в которой возможен только один вариант выбора, то этот отрывок, скорее всего, культурно относительный. Они демонстрируют данный принцип на примере рабства. Когда Павлу и другим авторам не удается доказать, что рабство — это зло, они просто напоминают, что в той ситуации не было иных возможностей выбора. Всеобщность этого обычая означает, что не было оснований для рассмотрения иных вариантов выбора. В Гал 3.28 они продвинулись в своем учении настолько, насколько позволял общий исторический контекст.

г. *Если повеление всецело связано с культурной обстановкой, оно не может быть вневременным.* Между тем, как показывает Шерил Гут (Cheryl Guth), совсем не просто установить степень влияния культуры. Справиться с этой задачей помогут следующие четыре критерия<sup>171</sup>:

- (1) Содержит ли язык автора намеки на то, что в основе временно-го применения следует искать божественную норму? Если сам автор делает оговорку, что утверждение не нормативно (как в Ин 13.15, где омовение ног Иисусом названо «примером»), решение самоочевидно; если же употреблен ярко выраженный язык культуры (например, «постыжает», «бесчестье», «не имеем такого обычая» в 1 Кор 11.2-16 о покрывале), это показатель, но не абсолютное доказательство того, что утверждение ограничено временными рамками.
- (2) Указывает ли утверждение на местный обычай или форму общественного устройства, характерную для конкретной культуры? И здесь необходимо выяснить, насколько сильно это утверждение обусловлено культурой. Ношение покрывала тесно связано с обстановкой первого века, а не с нашим временем. Но разве этот довод убедительнее довода о порядке сотворения?
- (3) Обсуждает ли автор ситуацию или проблему, характерную только для конкретной культуры? Предписания относительно идо-ложертвенных яств были даны в связи с ситуацией в Коринфе,

<sup>171</sup> См. также Larkin 1988:334-56; McQuilkin 1984:230-40.

упомянутой в письме Хлои. Значит, нужно применять сам принцип «сильных/слабых», а не конкретные указания (если только мы имеем дело не с подобной культурной ситуацией).

- (4) Было бы повеление актуальным сегодня, если бы о нем не упоминалось в Писании? Этот критерий, разумеется, более субъективный, но в сочетании с другими может оказаться полезным. Он еще раз указывает на культурную основу повеления о покрывале, а также об омовении ног или целовании святом.

д. *Повеления нравственного или теологического характера тесно связаны с божественной волей*<sup>181</sup>. Повеления относительно таких вопросов, как прелюбодеяние или молитва по своему характеру преодолевают рамки конкретного культурного окружения. В этой связи отметим, что позднейшее запрещение полигамии было вызвано не просто культурными сдвигами, оно стало следствием прогрессивного откровения Божьей воли<sup>191</sup>. По этой же причине запрещение гомосексуализма нужно считать нормативным, связанным помимо всего прочего с установленными Богом законами морали. На этом же основании разрешается вопрос крещения в странах ислама. Это теологическое повеление, не ограниченное рамками культуры. Крещение практиковалось в Риме так же, как и в Иудее. Подкрепляемое Великим Поручением (Мф 28.19) и Божьей волей (1 Пет 3.20-21), оно предписано для всех поколений.

Итак, основной проблемой динамико-эквивалентной контекстуализации является допущение, что библейский авторитет присутствует только на уровне «глубинной структуры», а не в поверхностных утверждениях. Как спрашивает Дж. Робертсон Маккуилкин: «Все ли Писание богодухновенно или только вечные религиозные принципы?» (McQuilkin 1980:114). Я согласен с опасением Маккуилкина, что изложенные выше правила могут привести к замене

<sup>181</sup> См. Fee 1976:113 и Scott 1979:75. Это напоминает тот способ, которым Крафт разграничивает общую и конкретную категории, ведь нравственные истины по определению неконкретны.

<sup>191</sup> Гюнтер (Gunter 1976:2:576, 578-79) отмечает, что, хотя в Писании встречаются случаи полигамии, ее нельзя считать по-настоящему разрешенной, и моногамия «занимает центральную позицию» (см. Быт 1.26-27; 2.18-24; Втор 17.17). Кроме того, полигамия практиковалась у евреев даже в новозаветные времена — Ирод, например, имел десять жен — и была довольно распространена в среде аристократов. Интересен тот факт, что полигамию допускали только евреи, но она не допускалась во всем греко-римском обществе в целом.

Писания культурой как подлинно авторитетной нормой. Но этого не случится, если мы будем использовать все названные критерии в сочетании. Например, чтобы разрешить вопрос о женщинах в церкви, необходимо сначала сопоставить тот факт, что Павел обосновывает его вечной нормой сотворения и грехопадения, и присутствующие в нем культурные наслоения. Мы должны выяснять Божью волю для нашего времени, а не приносить свою волю в текст.

Важно подчеркнуть, что мы не отстаиваем канон внутри канона. Мы ведем речь не о значении, а о значимости. Разграничение надкультурных и культурных элементов не означает, что первые обладают большим «авторитетом», чем последние. На самом деле мы стремимся выяснить, *как* отрывок применяется к нам в нашем контексте, будь то на уровне поверхностного повеления (если оно надкультурно) или на глубинном уровне подразумеваемого принципа (если поверхностное повеление обусловлено культурой или предназначено для первого столетия, но не имеет буквального применения в наше время). Оба вида повелений являются богодухновенными и авторитетными; вопрос только в том, каким образом повеление применяется в современном контексте. Не следует забывать, что культурно обусловленное повеление по-прежнему применимо сегодня в тех культурах, которые сходны с обстановкой первого века.

И, наконец, выявив надкультурный элемент, его предстоит применить в различных обстоятельствах сегодняшней жизни. Эта задача отнюдь не из легких. Как отмечает Басвелл, мы должны полностью избавить эти принципы от собственных норм: «Только надкультурное послание, освобожденное от всякого культурного контекста, может применяться в других контекстах» (Buswell 1978:103). Иначе говоря, значимость отрывка — это множество разных способов, которыми данный принцип может применяться в различных контекстах. Толкователь не вправе настаивать на собственной контекстуализации. Он должен позволить этому принципу по-новому прозвучать в других обстоятельствах. Это тема нашего следующего раздела.

### Метод контекстуализации

Самое важное в контекстуализации — найти точку соприкосновения горизонта библейского текста с горизонтом современной обстановки. Это выражается прежде всего в соприкосновении контекстуального фона древнего текста с контекстом современной обстановки. И снова

мы прибегнем к уже известной нам диаграмме Найды (Nida) и Тейбера (Taber). Но на этот раз сосредоточим внимание не на языке оригинала и языке перевода, а на оригинальном контексте (ОК) и рецепторном контексте (РК) — см. рис. 15.4.

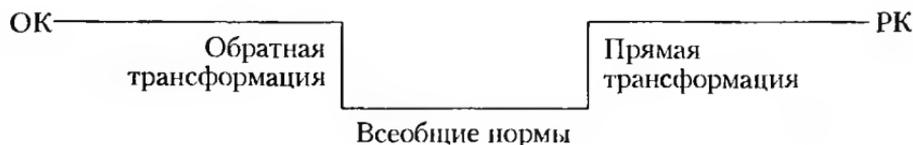


Рис. 15.4. Процесс контекстуализации.

Библейский (оригинальный) контекст включает в себя два аспекта: социально-культурную обстановку в основе отрывка (раскрывается посредством исследования исторического фона) и литературный контекст, который содержит отрывок (раскрываемый посредством экзегетического исследования). Оба имеют существенное значение. Культурный контекст определяет сферу современной жизни, затрагиваемую в отрывке; литературный контекст определяет послание, адресованное современному поколению. Чтобы провести правильную контекстуализацию, толкователь должен найти те точки, в которых пересекаются оригинальный и рецепторный контекст. Неспособность получить достоверные результаты на любом из двух уровней приведет к неточной, даже ошибочной контекстуализации, чреватой серьезными последствиями. На миссиологическом уровне она породит синкретизированную религию, являющуюся христианской только наполовину (ее называют христоязычеством). Подобная религия возникла в Колоссах и Ефесе (см. Колоссянам, Пасторские Послания или 1 Иоанна). На уровне западной церкви она может вызвать серьезные искажения во взглядах, примерами которых служат позитивное вероисповедание, евангелие благосостояния или позитивное мышление. В самых минимальных масштабах поверхностная контекстуализация способна уничтожить то доброе, что было достигнуто верным разъяснением, ибо община станет неверно применять истолкованные истины в своей повседневной жизни. Правильная контекстуализация не менее важна, чем правильная экзегеза в герменевтике, поскольку толкование включает в себя не только

теорию, но и практику. Если задача перевода и экзегезы — выяснить, как оригинальный автор сказал бы это (то есть истину, представленную в отрывке), если бы обращался к моей аудитории, то задача контекстуализации — определить, «как то, что требовалось от оригинальной аудитории» (что автор просил их сделать), может быть выполнено моей аудиторией»<sup>[20]</sup>.

Согласно Хессельгрейву и Роммену, правильная контекстуализация возможна только при наличии совпадения или соответствия в трех областях (1989: глава двенадцать). Во-первых, должно быть соответствие на уровне семантической области или на уровне значения. Если мы изменяем библейское послание, чтобы установить передачу информации или применить текст к конкретной нужде, истина может быть принесена на алтарь значимости. Богооткровенное послание обладает первостепенной важностью. Способ передачи информации должен не просто играть второстепенную роль, он должен избираться исключительно с целью изложения этого послания. Однако ученые горячо дебатировали степень свободы, допустимой при выборе верного термина или верной идеи. Возьмем, к примеру, такую важную теологическую идею, как «агнец Божий». Следует ли изменить ее на «поросенок Божий» для некоторых африканских племен, которые разводят свиней вместо овец? Многие миссиологи возражают против такого подхода, ссылаясь на недостаточное лингвистическое соответствие. Ведь данная идея неизбежно вступит в противоречие с ветхозаветными отрывками о свиньях как о нечистых животных. По мнению миссиологов, этот незнакомый образ следует оставить, ибо миссионеры могут объяснить важнейшие понятия, и тем самым углубить понимание племен. Без сомнения, их подход даст желаемые результаты в тех областях, где трудятся учителя; но он не годится для тех регионов, где учителей нет.

Если перевод делается в евангелизационных целях и предназначен для областей, где христианских учителей нет, контекстуализацию таких образов, как агнец, все же можно провести. Во всех остальных случаях такие важные теологические образы, пусть даже неиз-

---

[20] Контекстуализацию в каком-то смысле можно отождествить с герменевтикой, так как разъяснение значения текста — это также и «контекстуализация» его значения. Именно такой смысл вкладывают в данный термин миссиологи. Однако мы употребляем его в более узком смысле. Мы подразумеваем под ним определение значимости или применение библейского значения к современному веку.

вестные, рекомендуется оставить. К тому же следует задаться вопросом, будет ли новая метафора более эффективной. Например, предназначение свиней в африканских странах едва ли можно сравнить с назначением овец в древней Иудее. Поэтому, лучше, пожалуй, оставить термин агнец Божий, снабдив его кратким пояснительным примечанием.

Во-вторых, должно быть соответствие в области контекста. Цель заключается в том, чтобы помочь слушателю реализовать богооткровенное послание с такой же практической пользой, с какой это делали древние слушатели, для которых оно было предназначено. В следующей главе мы рассмотрим этот аспект более подробно. Сейчас же постараемся составить о нем общее понятие. Толкователь/возвещатель должен выяснить ситуацию в основе отрывка, — то есть обстоятельства, в связи с которыми автор высказывает данную мысль, — а затем подобрать *параллельную* ситуацию из жизни рецепторной аудитории. После этого отрывок можно будет применить к параллельной современной ситуации.

И, наконец, контекстуализация должна привести библейское послание в соответствие с «внутренним стереотипом» слушателя, то есть с его мировоззрением, знаниями о мире и системой памяти. Хессельгрейв и Роммен считают, что при должной контекстуализации объем внутренней памяти пополняется излагаемыми данными (1989: глава двенадцать). Иначе говоря, истины осознаются и усваиваются людьми настолько, что становятся частью их самих, преобразовывая их взгляд на мир и отношение к нему. В этом смысле контекстуализация включает не только толкование и применение, но также убеждение и мотивацию (см. С. 384-86). И это, без сомнения, так. Ведь на практике требуется не просто понимать, как правильно применять данные, но и действовать в соответствии с ними.

Отчет консультации Уиллоубанк (*The Willowbank Report*)\* призывает к такому соприкосновению двух горизонтов, которое принимает «со всей серьезностью оригинальный исторический контекст»

---

\* 7-12 января, 1978 г. в Уиллоубанк (Бермуды) под эгидой Лозаннского комитета всемирной евангелизации состоялась Международная консультация «Евангелие и культура». В ходе консультации евангельские ученые обсуждали проблемы связанные с распространением Евангелия в различных культурах, там же затрагивались проблемы контекстуализации. Результатом работы консультации стал отчет «Евангелие и культура» (*The Willowbank Report on Gospel and Culture*). (Прим. ред.).

и в то же время относится к нашему времени. Это достигается тем, что читатель, находясь в своем культурном окружении, вступает в «диалог» с текстом:

Когда мы постигаем Писание, Писание постигает нас. Мы обнаруживаем, что наши культурно обусловленные допущения проверяются, а наши вопросы уточняются. Более того, мы понимаем, что должны переформулировать свои предыдущие вопросы и задавать новые. Таким образом, происходит живое взаимодействие (Coote and Stott 1980:316-17).

В этом смысле контекстуализация представляет собой вторую половину неразрывного герменевтического пути от значения к значимости, ибо Слово Божье реализуется в человеческой, культурной жизни. Но это вовсе не означает, что толкователь может полностью абстрагироваться от своего предпонимания и извлечь беспримесное значение, словно мы способны отделиться от истории собственной культуры и проникнуть в библейский мир исключительно объективных знаний. Как утверждает Дитрих (Dietrich), «Всякая теология неизбежно является контекстуальной. И чем больше она *учитывает* свой контекст, тем она более справедлива» (курсив его)<sup>1211</sup>. В правильной герменевтической спирали библейское мировоззрение разъясняет наше собственное и позволяет нам сознательно поставить свою систему убеждений перед контекстом для проверки или (если необходимо) корректировки. Бесспорно, когда мы объяснили «значение» текста, мы уже контекстуализировали его до некоторой степени. Однако, если процесс обратной и прямой трансформации дает желаемые результаты (в чем я убежден), можно обнаружить то транскультурное значение, которое переходит из текста в наш контекст, не нарушая оригинальное значение. Таким образом мы сдерживаем и преодолеваем свое предпонимание и в то же время правильно сообщаем информацию своему культурному контексту.

При обратной трансформации толкователь находит транскультурный элемент в отрывке, то основное содержание, которое превышает рамки библейского контекста и относится к церкви во все времена. Одни отрывки переходят в другой контекст неповрежденными, как, например, повеления насчет гордости и распри (Фил 2.1-4, 14-18).

<sup>1211</sup> Dietrich 1981:30. Однако его диалог с распространенными религиями и идеологиями не удовлетворяет его собственным критериям, так как они ставятся выше библейского мировоззрения.

Другие могут переводиться на глубинном уровне, как, например, диатриба Павла против законников (Фил 3.1-16, 18-19), которую следует применять к лжеучителям вообще. Есть также спорные отрывки, как, например, отрывки о гонениях (Евр 12; 1 Пет 3.13—4.19). Многие полагают, что их нужно контекстуализировать только в условиях конкретных гонений в наши дни, меж тем как, по мнению других, они также касаются испытаний вообще (см. Иак 2.2-4; 1 Пет 1.6-7).

Результат обратной трансформации — всеобщие истины, применимые во всех культурах. Затем проводится их прямая трансформация, чтобы их можно было применить к конкретным вопросам в рецепторной культуре. Цель прямой трансформации — поиск тех параллельных ситуаций, которые бы затрагивали библейские авторы, если бы жили сегодня. Например, отрывок о «преданиях старцев» (Мк 7.1-20) не имеет смысла в современном контексте, ибо во многих странах сегодня отсутствует понятие ритуальной нечистоты. Посему необходимо отыскать всеобщую истину, заложенную в этой истории. Ее главная мысль — противопоставление преданий человеческих правилам Божиим. Закон, требующий омовения перед едой, не входил в закон Моисея; он существовал только в «устном предании». И в данном отрывке Иисус утверждает, что фарисеи ввели дополнительные правила, которыми фактически устранили действительные заповеди Божьи. Это принцип глубинной структуры, или всеобщая истина. Контекстуализируя ее для рецепторной культуры, следует подобрать другие законнические предписания, которые станут «иглом» на шею верующего (ср. Деян 15.10). У кого-то, возможно, приняты определенные нормы в одежде или требования к поведению (например, «воскресная одежда» или определенные поступки, свидетельствующие о благочестии), которые берут свое начало из недалекого прошлого, а не из Писания, и могут стать помехами в провозглашении Евангелия. Необходимо противостоять таким явлениям, подобно тому, как это сделал Иисус в Марка 7. То же самое касается форм поклонения в восточных культурах. Они должны следовать их собственным способам выражения хвалы Богу, а не подражать западным моделям.

Теология освобождения служит хорошим тому примером. Ее теологи, без сомнения, верно оценивают контекст: экономическое угнетение бедных, превратное толкование Писания богатыми с целью заставить бедных смириться со своим положением и ожидать

своей награды на небесах и так далее. Они также верно отмечают тот особый акцент, который сделан на заботе о бедных в Торе, пророках, в учении Иисуса и Посланиях. Но, когда они с позиции этого контекста толкуют Писание и даже крест обращают в протест против экономической эксплуатации, они заходят слишком далеко. Определять спасение как освобождение бедных и отождествлять образ Христа с каким-нибудь партизаном, вроде Че Гевары, — серьезные ошибки.

Писание противостоит экономическому угнетению не меньше, чем теологи освобождения, но не пересекает черту, за которой пренебрегается духовная сфера спасения. Этот вопрос, напротив, красной нитью проходит через всю Библию. Истоковывая отрывки о духовном спасении как призыв к экономической революции, теологи освобождения игнорируют значение текста и допускают серьезную герменевтическую ошибку. Такие евангельские сторонники освобождения, как Орландо Костас (Orlando Costas), Рене Падилья (Rene Padilla) или Эмилио Нуньез (Emilio Nunez) в данный момент разрабатывают альтернативную модель, стремясь установить верное соотношение между временным (необходимость пророческого протеста против социальной несправедливости) и духовным (донесение до неверующего евангельской вести о духовном спасении в Иисусе Христе), между тем, что «уже» (освобождение в настоящем), и тем, что «еще не» (окончательное освобождение только при эсхатоне). Что самое важное, евангельские ученые стремятся в контекстуализации опираться на всю волю Божью, поставить библейский голос несравненно выше голоса современного контекста, достичь подлинного соприкосновения горизонтов, при котором все подразумеваемые транскультурные истины Библии реализуются в жизни современных христиан. Противостояние общественным порокам не прекратится. Вместо этого, оно займет свое должное место, но не на вершине, а внутри структуры христианской практики как один аспект (а не единственный) христианского отношения к миру (см. например, Padilla 1979:63-78; Nunez 1984:166-94).

Пол Хиберт (Hiebert) выступает за «критическую контекстуализацию», избегающую этноцентризма прошлого, или релятивизма и синкретизма, — частых результатов динамико-эквивалентных методов<sup>1221</sup>. Он описывает три этапа процесса прямой трансформации.

<sup>1221</sup> Hiebert 1987:109-10. См. также Conn 1984:211-60, который утверждает, что это необходимо делать в контексте завета. Конн называет шесть критериев:

Во-первых, нужно изучить рецепторную культуру путем не критического анализа убеждений и обычаев; это включает в себя всестороннее постижение и оценку мировоззрения конкретной культуры и основанные на нем обычаи. Во-вторых, проповедник помогает людям понять, как Писание затрагивает «когнитивную, эмоциональную и оценочную стороны» их культуры. При этом осуществляется переход от исходного значения библейского текста к его значимости для данной культурной обстановки. Оба аспекта имеют большое значение. В-третьих, сами люди критически оценивают свои убеждения и обычаи в свете библейских истин. Получение результатов ведет к оценке и затем к ответному действию. В одних случаях результатом будет позитивная оценка, при которой они привносят библейскую истину в оценку своей культуры. В других — они будут вынуждены подкорректировать или радикально изменить свои обычаи. Будут созданы новые ритуалы, отображающие эти контекстуализированные истины.

### Заключение

Следующий шестиэтапный процесс, пожалуй, как нельзя лучше описывает задачу контекстуализации, при которой толкователь переходит от библейского текста к нашему современному контексту, от оригинального значения к нынешней значимости. Попросту говоря, данный метод соединяет теорию с практикой и позволяет церкви в различных культурах провозглашать и реализовать в жизни библейские истины с такой же динамичной силой, как это делала ранняя церковь (см. рис. 15.5).

1. *Определите поверхностное послание.* Применяя экзегетические средства, рассмотренные в первой части данной книги, толкователь должен определить оригинальное исходное послание отрывка. При этом необходимо учитывать контекстуализацию, то есть тот способ, каким библейский автор передает информацию оригиналь-

- 
- (1) библейско-теологическое понятие «откровение как процесс»;
  - (2) аспект завета, требующий верности в слове и деле;
  - (3) теология, учитывающая особенности культуры;
  - (4) теология как постоянно обновляющийся евангельский отклик на контекстуальные нужды;
  - (5) единство церкви при разработке общинных утверждений истины;
  - (6) пророческая функция, выраженная критикой культурных особенностей и идеологий.

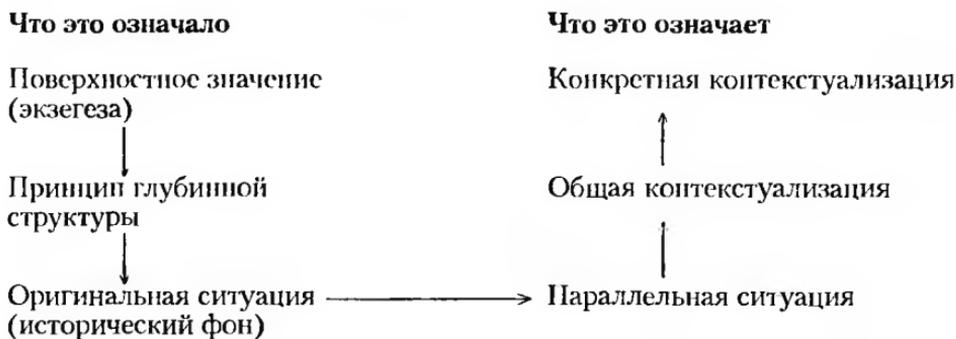


Рис. 15.5. Шестиэтапный процесс контекстуализации.

ным читателям. Библейские книги носили ситуативный характер; они содержали конкретное послание, написанное по поводу определенных обстоятельств в жизни Израиля или церкви. Проповедник/толкователь стремится распознать оба эти аспекта: оригинальное послание и способ его передачи читателю.

2. *Определите принцип глубинной структуры в основе отрывка.* Это важнейшая библейско-теологическая истина, на которую ссылается автор при обращении к читателям. Поверхностное послание часто контекстуализирует глубинный принцип с той целью, чтобы рассмотреть конкретную проблему оригинальной аудитории. Например, отрывки о «пришельцах» и «странниках» в 1 Пет (1.1, 17; 2.11) построены на учении ранней церкви о доме или отечестве на небесах (например, Фил 3.20; Еф 2.19; Евр 12.22). Также и отрывок о покрывале для женщин (1 Кор 11.2-16) контекстуализирует принцип подчинения (3, 7-9 ст.) при рассмотрении проблемы женщин, молящихся с непокрытыми головами. «Покрывало» было знаком подчинения. Павел и другие священные авторы подчеркивали один аспект важнейшей теологической истины при разрешении какого-то конкретного вопроса. Важно, чтобы толкователь сумел раскрыть библейскую теологию в основе текста и выяснить точно, какой конкретный вопрос в нем затрагивается. Как уже отмечалось, данный аспект существенно помогает отличить культурные отрывки от надкультурных. Важную роль он играет и в процессе контекстуализации. Далее мы будем говорить, что отрывок можно применить к современному контексту либо на поверхностном уровне, либо на уровне глубинной структуры.

3. *Выясните оригинальную ситуацию.* Ситуация в основе текста объясняет, почему автор решил подчеркнуть в поверхностном послании этот конкретный аспект важнейшей истины. Однако из трех названных уровней (поверхностное послание, библейский теологический принцип и оригинальная ситуация) труднее всего выяснить именно этот. В Посланиях и пророках обстановка видна более явно, чем в повествовательной литературе, но даже здесь ее часто бывает нелегко распознать. Например, каковы отличительные черты лжеучителей в Пасторских Посланиях, ереси в Колоссянам или сверхапостолов во 2 Коринфянам? Но все же можно определить ситуацию в общих чертах<sup>1231</sup>. И при условии, что мы не будем считать свои допущения несомненным фактом, это полезное средство. В повествовательных книгах можно выделить два вида ситуаций: историческую ситуацию, описанную в тексте, и *Sitz im Leben* («ситуация в жизни» Израиля и церкви) в основе текста. Второй вид — весьма спекулятивный, и в двадцати пяти статьях на конкретный отрывок нередко оказывается двадцать пять разных мнений. Поэтому ситуация в самой истории обладает большей ценностью. Например, почти невозможно раскрыть *Sitz im Leben* в основе конфликта между Иаковом и Исавом (Быт 27), но ситуация в тексте (соперничество за благословение, но Божья незримая десница как основная идея) предоставляет большие возможности для контекстуализации.

4. *Раскройте параллельную ситуацию в современном контексте.* Большинство ученых признают, что текст должен применяться сегодня таким же образом, как его применяли в оригинальном окружении (см. Fee and Stuart 1981:60-61; Liefeld). Это означает, что мы должны контекстуализировать его, ориентируясь на параллельные ситуации в нашем современном контексте. Что проку тратить массу времени и сил на экзегезу текста, а потом выбросить ее результаты оттого, что они не рассчитаны на современный контекст. Если Слово Божье — это указатель, то знание бесполезно, если оно не приводит к действию. Как записано в И. Нав 1.8, мы изучаем Библию не просто для того, чтобы обогатить свое когнитивное понимание (хотя многие отрывки рассчитаны именно на это), но для того, чтобы «в точности исполнять все, что в ней написано». Правильная контекстуализация так же важна, как и правильная экзегеза.

<sup>1231</sup> См. всестороннее обсуждение Fee and Stuart 1981:46-49.

5. *Определите, следует контекстуализировать на общем или конкретном уровне.* Миссиологи должны выяснить, следует оставить конкретный образ или послание (например «агнец» в культурах, которые ничего не знают об овцах) или подобрать динамический эквивалент. Например, должно благовестие и обращение осуществляться напрямую? Многие миссиологи прибегают к естественным родственным и социальным связям (достигая таким образом всю семью) в восточных культурах. И другой пример. В какой форме должно проводиться крещение и должно ли оно проводиться открыто в мусульманских странах? Подобные вопросы создают огромные сложности для тех, кто желает оставаться верным Писанию и в то же время выработать применимые, динамические христианские принципы в различных культурных окружениях по всему миру. Вариативность между общим и конкретным уровнями имеет явные ограничения (см. обсуждение вопроса динамической эквивалентности выше).

В проповеди послание часто применяется на общем (при условии, что оно связано с библейско-теологическим принципом в основе текста, как показано на рис. 15.5) или конкретном уровне. Например, отрывки о гонениях (например, Иак 1.2-4; 1 Пет 1.6-7) применяют теологию, касающуюся «испытаний веры» (обратите внимание на выражение «различные искушения» в Иак 1.2-3; 1 Пет 1.6) к гонениям. Проповедник может применить данный принцип в обоих направлениях; для ранней церкви гонения были конкретным видом испытаний. Во многих случаях послание можно применить только на общем уровне. Фи и Стюарт отмечают два вида применения (Fee and Stuart 1981:61-65): «расширенное применение» (например, применение выражения «чужое ярмо» из 2 Кор 6.14 к браку с неверующими) и «применение несопоставимых особенностей» (например, «идоложертвенные яства» в 1 Кор 8—10). В обоих случаях целесообразно подобрать сопоставимую параллель общего характера (в последнем случае это обязательно). Применяя отрывки об идоложертвенных яствах, пастор может сослаться на те проблемы, которые не имеют принципиального значения для Бога, но важны для многих христиан и могут оказаться преткновением для немощных братьев и сестер (Фи относит к данной категории женские брюки, фильмы, игральные карты, танцы и совместное купание). Подобные моменты в жизни христианина могут не противоречить Библии, но если они становятся «соблазном» (8.7-13), от них следует воздерживаться. (В гл. XVI см. об этом более подробно).

## ГЛАВА XVI

### ГОМИЛЕТИКА II: ПРОПОВЕДЬ

**К**ак отмечалось во введении, подлинной целью герменевтики является не комментарий, а проповедь. Комментарий выполняет весьма важную задачу. Он раскрывает оригинальное исходное значение библейского отрывка. Но Библия имеет не статичное (объект изучения), а динамичное (механизм, способный изменять жизнь) предназначение. Поэтому контекстуализация — необходимая задача толкования. Значение и значимость соединяются в герменевтическом процессе, и именно в проповеди их соединение наиболее эффективно.

Проповедь — это тот механизм, который выстраивает мост между древним миром библейского текста и современным миром общины. Контекстуализация — это тот строительный раствор, который скрепляет два мира воедино, ибо проповедник помогает общине понять значимость текста для их собственной жизни. Проповедование — это постоянно действующий процесс наведения мостов, при котором проповедник помогает аудитории пережить драматизм и духовную силу текста, знакомые древним слушателям, а затем понять, как это оригинальное послание затрагивает подобные обстоятельства в их собственной жизни. Это осуществляется пункт за пунктом по мере развития отрывка. Мой главный принцип состоит в том, что каждый изъясняемый пункт стоит применять сразу же. Таким образом, проповедник каждый раз переходит от текста к современному контексту, выстраивая сверхструктуру и текста, и его контекстуализации для нашего времени.

Роммен (Rommen) описывает три этапа данного процесса (1989:гл. 20): проповедник сначала старается понять текст (подразумеваемое значение), затем «деконтекстуализироваться», или абстрагироваться от культурно обусловленных пониманий текста (воспринимаемое значение), и, наконец, контекстуализировать отрывок для контекста слушателей (применяемое значение). Я бы разбил последний этап на два пункта: личное применение (назидательное изучение) и применение в проповедовании. Прежде чем обдумывать то, как данный текст затрагивает жизнь общины, проповедник должен найти ему применение в собственной жизни. Более того, на каждом этапе нужно руководствоваться не только герменевтическими принципами или пасторским опытом, но и духовным водительством Духа Святого.

### Роль Святого Духа

Существует «теология» контекстуализации, ибо и этот аспект библейского исследования также должен контролироваться силой Божьей. Святой Дух руководил написанием библейских книг (2 Тим 3.16; 2 Пет 1.21). Он вдохновил учеников воспроизвести те аспекты жизни Христа, которые имели особую важность для церкви (Ин 14.26; 15.26). Только Святой Дух может наделить проповедника силой так, чтобы его послание демонстрировало не «убедительные слова человеческой мудрости», а «явление духа и силы» Божьей (1 Кор 2.4-5).

Нам хорошо известна речь Сперджена под названием «Святой Дух и наше служение» (Spurgeon, *The Holy Spirit in Connection with our Ministry*, 1877:1-23). Его основной тезис состоял в том, что эффективность и сила нашего служения зависят от присутствия Святого Духа, Который дает знание и мудрость тем, кто ищет Его. Дух помазывает высказывания проповедника. «О, как замечательно говорит человек, когда уста его запечатлены горящим углем с жертвенника! Он ощущает жгучую силу истины не только в глубине своей души, но и на самих устах, которыми он говорит» (С. 7). Проповедь должна составляться в духе подчиненности и самоотвержения, чтобы эта сила была от Духа, а не от плоти. Успешное действие проповеди — это результат исключительно работы Духа, а не нашего мастерства. Кроме того, Сперджен обсуждает те причины, по которым можно «утратить эту необходимую помощь» (С. 17-22), а именно угашение Духа, нечестность, отсутствие благодати, гордость, лень и пренебрежение молитвой.

Человек Божий должен просить о присутствии Святого Духа во время экзегезы и провозглашения Слова Божьего.

В своих «Институтах» Кальвин пишет о «внутреннем свидетельстве Духа», приводящем нас к спасению и дающем способность понимать Слово Божье (1:93-95). Фрейм называет это «внутренним соучастием в Божьем самопознании» (Frame 1986:23). Хотя, по мнению многих современных теологов (таких как Барт), это внутреннее свидетельство вытесняет традиционное понятие о богодухновенности, евангельские христиане считают свидетельство Духа одним из способов применения вдохновенного Слова Божьего. Иначе говоря, Дух позволяет читателю слышать избранное Богом послание, заключенное в Его Слово (Ин 16.13; 1 Фес 1.5; 2.13). Как указывает Фрейм, Слово обладает объективным авторитетом, а свидетельство Духа субъективным авторитетом (который понимается нами) божественного откровения.

«Просвещение» толкователя — это один из аспектов служения Святого Духа, которое направлено на приведение людей к возрождению и стимулирование их ежедневного возрастания в христианской жизни. Эта сторона «внутреннего свидетельства» связана с пониманием и применением богооткровенного Слова. Выражаясь специальным языком, *testimonium spiritus sancti internum*\* связано с обличением на основании библейского авторитета, а просвещение связано с пониманием Слова. Как указывает Клустер (Klooster 1984:460), «Павел неоднократно молился о том, чтобы верующие возрастали в понимании и познании через просвещение Святым Духом (1 Кор 2.2; 2 Кор 4.4-15; Еф 1.17-19; Фил 1.9-11; Кол 1.9-13; ср. также 1 Ин 2.20-27)». С помощью термина «органическое просвещение» Клустер описывает причастность Духа к процессу толкования. Это означает, что Дух действует через разум и исследовательскую работу толкователя. Однако нет гарантии, что человек «автоматически» постигнет исходное значение отрывка. Все доступные герменевтические средства помогают раскрыть волю Духа в процессе толкования.

Хотя Дух дает читателю способность понимать Слово, Он не диктует его значение читателю. Мы все также должны задействовать

---

\* *Testimonium spiritus sancti internum* — «внутреннее свидетельство Святого Духа» (лат.) (Прим. ред.).

свою мыслительную способность, чтобы делать выводы из прочитанных данных. По утверждению Фрейма, Дух позволяет нам преодолеть воздействие греха на мыслительный процесс. «Дух не подсказывает нам особые доводы, которые при Его отсутствии были бы недоступны; напротив, он открывает нам глаза на те доводы, которые *и без того* доступны» (Frame 1986:234). Иначе говоря, Дух позволяет читателю направить все свои способности на постижение Слова и его применение. Но чем объясняется тот факт, что ученые, обладая равной степенью духовности, совершенно по-разному истолковывают один и тот же отрывок? Дух дает нам возможность преодолеть собственное предпонимание, чтобы уразуметь Слово, но Он не гарантирует, что мы это сделаем. Исследуя сложные отрывки, мы должны задействовать все средства, которые сможем раздобыть. Но даже и тогда мы будем часто понимать текст так, как подсказывают нам собственные теологические предпочтения и опыт. Некоторые отрывки столь двусмысленны, что допускают более одного толкования. Мы должны сделать свой герменевтический выбор, но при этом оставаться открытыми дальнейшему водительству Духа и доводам своих коллег. Дух раскрепощает наш разум и настраивает его на познание текста, но Он не диктует нам правильный ответ.

Более того, Библия не говорит, что неверующий не способен своим разумом истолковать ее довольно точно. По утверждению Ларкина, «Павел усматривает барьер не в сфере познания, а в сфере оценки» (Larkin 1988:289). Согласно таким отрывкам, как 1 Кор 2.14 («душевный человек» почитает духовные истины «безумием») и 2 Кор 4.4 («бог века сего ослепил умы» неверующих, так что они не могут видеть «свет благовествования»), нехристиане не способны понимать истину благовествования. Подобные отрывки говорят не о том, что неверующие не могут понять *значение* текста, а о том, что они отвергают его *значимость*. Святой Дух действует в этой второй сфере, помогая читателю отличать истину от лжи и правильно применять Слово в своей жизни.

С этой темой связана Иоаннова теология «цепочки откровения» (см. Osborne and Woodward 1979:9-10), которая описывает авторитет и ответственность христианина в распространении Слова. Одна из центральных мыслей Четвертого Евангелия состоит в том, что Иисус «Посланный». Это понятие происходит от иудейского термина *saliah* — «представитель», который открывает и исполняет волю

пославшего его (Ин 14.6; 17.3, 6). В прощальной речи, записанной в Ин 14–16, Иисус передает Свой авторитет Святому Духу, дважды «посланному», или «данному», Отцом (14.16, 26) и дважды Сыном (15.26; 16.7). В конце ученики/верующие сами названы «посланными» (17.18; 20.21). Во втором из этих отрывков они становятся посланными посредством появления Духа (20.22) и получают поручение участвовать в Христовом служении Судьи (20.23; сравните 5.22; 8.15-16; 9.39). Мы ясно видим, что Троиственный Бог участвует в нашем служении Слова и уполномочивает нас провозглашать его послание.

### Назидательный опыт

Возвращаясь домой после годичного отпуска, проведенного в 1985 году в Германии, мы сделали остановку в Исландии и поехали на экскурсию по лавовым полям и горячим источникам этого восхитительного острова. Когда мы проезжали пустынную окраинную местность, экскурсовод обратила наше внимание на гряду каменных пирамид. Они были воздвигнуты в прошлом веке и служили своеобразными указателями, помогая путникам находить утрамбованные тропинки среди зыбкого грунта. «Мы называем эти пирамиды «священниками», — пояснила она, — «потому что они указывают путь, но сами никогда по нему не следуют». А ведь так нередко бывает и на самом деле. Проповедники часто не делают того, к чему призывают в своих проповедях, и провозглашают нерелевантное, бездейственное евангельское послание. Слово Божье в первую очередь призывает нас к верности и повиновению, а уж потом к служению другим.

Есть три причины, по которым проповедник должен в первую очередь подумать над применением библейских истин к себе. Во-первых, Слово Божье само требует, чтобы наша жизнь изменилась, прежде чем мы приступим к своей миссии. Эту истину показывает часто повторяющееся осуждение «лицемеров», которые принимают вид благочестия, но все так же нуждаются в преобразовании своей внутренней сущности (Мф. 6.2, 5, 16). Именно этих внутренних перемен требует Бог.

Истинная любовь и мудрость характеризуются отсутствием лицемерия (Рим 12.9; Иак 3.17), чего можно достигнуть только в том случае, если евангельское послание, которое мы провозглашаем, находит применение в наших собственных жизнях. Истины, которые

мы изъясняем, — это «я-ты» предписания от Бога. Их требуется выполнять прежде всего нам самим, а затем нашим общинам. Поэтому одготовка проповеди должна включать прежде всего личное назидание (непосредственное знакомство), а затем провозглашение (опосредованное знакомство). Никто не должен проповедовать ту истину, которая прежде не достигла глубин его или ее собственного сердца.

Второй довод в пользу центральности назидательного опыта состоит в том, что мы не можем просить других делать то, что не готовы сделать сами. Если проповедник, например, резко осуждает потерю самообладания, но сам он в жизни раздражителен и вспыльчив, община потеряет уважение и к нему, и к посланию. Сама логика требует того, чтобы мы завоевали авторитет прежде, чем взять на себя руководящую роль в церкви. Это верно не только в общих чертах, но и непосредственно относится к каждому посланию, которое мы излагаем. Как указывалось во введении, мы переходим от значения текста к его значимости для нашей жизни, а затем для обстоятельств тех, кого Бог вверил нашей заботе.

Последний довод в пользу важности назидательного опыта касается практической стороны проповедования: когда послание, которое мы провозглашаем, коснулось наших душ, мы сможем проповедовать его с особым восторгом и рвением. Наилучший продавец — тот, кто сам твердо убежден, что его товар — это именно то, что нужно каждому покупателю. Проповедник, который редко молится, не может пробудить интерес к проповеди о молитве. Возможно, само послание вполне верно и грамотно составлено, но оно лишено силы. Мы должны быть убеждены в важности соответствующих действий, если желаем убедить других выполнять их. Как отмечал Сперджен, подобная фальшь не может быть наделена силой Святого Духа. С другой стороны, если проповеди предшествовали долгие часы, проведенные в молитвенной комнате, если изучаемый отрывок воспламенил дух проповедника, послание продемонстрирует присутствие и силу Духа, которых в противном случае невозможно было бы достичь.

Микельсен отмечает пять целей личного изучения Библии (Mickelsen 1963:345-66):

(1) общение с Богом, когда верующие слушают то, что Бог желает сказать в данном тексте;

- (2) наставления от Бога относительно повседневных вопросов, когда христиане применяют Слово к жизненным проблемам, сознавая Божье присутствие и оставаясь открытыми Его воле;
- (3) повеления Божьи для современных обстоятельств, когда святые следуют предписаниям Библии;
- (4) совет Божий относительно межличностного диалога, когда верующие проявляют свою веру по отношению к другим; и
- (5) послание Божье для публичного проповедования, когда пастор или учитель Библии провозглашает другим библейские истины, которые изменили его или ее собственную жизнь.

Важно то, что Писание носит динамичный характер и сообщает принципы, способные изменить жизнь. Они требуют практического применения. Писание не статично. Оно не сообщает только сведения, которые призваны служить предметом дискуссий и споров. Проповедники многое теряют оттого, что игнорируют личную сторону Слова.

### От текста к проповеди

Кульминация герменевтического процесса — это не результаты экзегезы (показывающие оригинальное значение текста), а гомилетический процесс (показывающий значимость Слова для жизни современных христиан). Нужно сказать, что современные ученые часто приравнивают *герменевтику* к значимости, а термином *экзегеза* обозначают процесс определения исходного значения. Хотя я не согласен с таким узким значением (см. мои доводы во введении) и убежден, что герменевтика включает и значение, и значимость, это определение все же отражает важную роль контекстуализации в герменевтическом процессе.

Должное проповедование включает в себя четыре этапа (см. пять этапов в конце предыдущей главы — С. 558-61).

Во-первых, необходимо изучить оригинальную ситуацию в основе текстового послания. Иначе говоря, как библейский автор контекстуализировал, или применял, библейские истины к ситуации, лежащей в основе текста? Это выясняется путем применения исторического материала к проблемам, затрагиваемым в отрывке. Например, некоторые толкователи убеждены, что в притче о неверном управителе (Лк 16.1-13) использованы законы ростовщичества, чтобы опи-

сать действия управителя (5-7 ст.), изъявшего проценты из займов — а вместе с ними, вероятно, и свои собственные комиссионные (см. Derett и Fitzmyer). «Нечестность» (5 ст.), согласно этому взгляду, происходит в стихах 1-2, а не в стихах 5-7. Если так, то Иисус контекстуализировал его догадливость (9-13 ст.), чтобы продемонстрировать, как верующий должен догадливо употреблять свое несправедливое (в NIV — мирское) богатство на благо Царства.

Во-вторых, толкователь должен определить подразумеваемый теологический принцип в основе текста. Каждый отрывок рассматривает поверхностную ситуацию и применяет глубинную идею к этой ситуации. В упомянутой притче это показывают стихи 86-13, в которых учение о «сокровище на небесах» (ср. Лк 12.33; см. 22-34 ст.) использовано для объяснения того, каким образом можно мудро употреблять свои денежные средства, чтобы помогать бедным и заработать две небесные награды.

В-третьих, изучающий Слово должен размышлять над библейскими и теологическими истинами, которые он изучает. Требуется время, чтобы обдумать связанные с этими истинами вопросы и отношения между поверхностными (культурными) аспектами и глубинными (теологическими) принципами. Притча, записанная в Лк 16.1-13, ясно показывает, что верующий обязательно должен заботиться о неимущих. Наша награда на небесах тесно связана с помощью нуждающимся (ср. Иак 2.13-17). Данный культурный подтекст помогает лучше понять две названные сферы и выяснить, как проводит аргументацию Иисус. Далее можно отделить те элементы, которые относятся к контекстуализированной ситуации первого века (такие как законы ростовщичества) и те, которые носят вневременной характер и применимы во все периоды истории церкви. На данном этапе мы сосредоточиваем внимание на Боге и Его откровении, выясняя, как эти духовные истины касаются церкви.

В-четвертых, читатель должен отыскать параллели между оригинальной ситуацией, затрагиваемой священным автором, и современной жизнью христиан и церкви. На данном этапе проводится применение, основанное на значимости текста. Важно, чтобы параллели были не вымышленными, а подлинными. Проповедник/учитель должен задать себе вопрос: если бы библейский автор увещевал мою общину/аудиторию по данному вопросу, на какие аспекты церковной жизни он обратил бы внимание? С герменевтической точки

зрения было бы неверно, например, порицать короткую стрижку или распушенные волосы у женщин на основании 1 Кор 11.2-16, ибо женская прическа перестала быть знаком подчинения (см. С. 548). Однако сегодня можно было бы затронуть вопрос о властолюбивых мужьях или требовательных женах (хотя здесь нужно всегда иметь в виду Еф 5.25-33).

### Как определяется применение

Самое важное (как указывалось в главе XV), чтобы применение/контекстуализация была основана на исходном значении текста<sup>11</sup>. Мы желаем, чтобы отрывок прозвучал для современной нам обстановки. Но мы должны применять в своей жизни богодухновенное послание, а не свои субъективные домыслы. Поэтому перед тем, как применять текст, необходимо определить его значение.

Наш основной вопрос должен звучать следующим образом: если бы Павел (Иеремия и так далее) проповедовал *этот* принцип моей общине, на какие вопросы он обратил бы особое внимание? Оригинальное послание отрывка теперь выражается сообразно со способом мышления рецепторной культуры. Это может быть наша собственная культура или любая другая, в среде которой мы в данный момент несем служение.

Как отмечалось выше, подготовка проповеди — это в первую очередь назидательное занятие (личное знакомство), а потом уже провозглашение (ознакомление других). Проповедник должен всегда исходить из значения отрывка, а не привносить в него свои соображения, пытаясь подогнать его под ту или иную ситуацию в церкви. Подобные попытки приведут, во-первых, к бессодержательному посланию, лишённому личного участия, и, во-вторых, к искажённому посланию, которое часто вытекает из нужд общины, а не из послания текста.

Наша цель — связать текст с современным контекстом общины. Однако культурные различия между библейскими временами и сегодняшним днем нелегко преодолеть. Было изобретено множество ошибочных методов<sup>12</sup>:

---

<sup>11</sup> См. прекрасное всестороннее обсуждение использования историко-грамматического и историко-критического методов при составлении проповеди Greidanus 1988:24-101.

<sup>12</sup> Здесь я беру в качестве основы прекрасное обсуждение Greidanus 1988:159-66.

- (1) Буквалистское проповедование предполагает, что Бог автоматически преодолевает эту пропасть, и проповедует текст, словно он был написан для нашего времени. Как правило, сторонники этого подхода не прилагают особых усилий, чтобы понять текст, что порождает поверхностные, субъективные проповеди.
- (2) Аллегоризацию начали практиковать в Александрии Филоном, а позднее Ориген, это был преобладающий метод в Средние Века. Он предполагает, что в основе буквального, поверхностного значения лежит «реальное» значение (например, Песнь Песней Соломоновых — это изображение Христа и Церкви). Но проблема в том, что данный метод обычно пренебрегает исходным значением текста и превращается в эйзегезу (привнесение в текст всего, что заблагорассудится).
- (3) Спиритуализация берет исторический отрывок (например, историю о Давиде и Ионафане, 1 Цар 20) и использует его в качестве притчи, иллюстрирующей духовную реалию (например, земную дружбу). Хотя данный метод и содержит рациональное зерно, он часто игнорирует исторический контекст и не отдает должное исходному значению текста.
- (4) Морализация расценивает все тексты как примеры добродетелей (или пороков), которым христиане должны подражать (или которые они должны избегать).

Грейданус отмечает следующее: «К сожалению, чрезмерно подчеркивая добродетели и пороки, то, что хорошо и что плохо, а также не достаточно основывая этические требования на Писании, они их опошляют и обращают в карикатуры» (Greidanus 1988:163-64). Такое часто можно видеть в биографическом проповедовании, где Исаав, например, изображается плотским христианином, а Иаков — христианином с верными приоритетами. Но и здесь проблема в том, что действительное послание текста игнорируется, и результатом часто оказывается послание, противоположное исходному значению. Как же в таком случае определить действительное значение и подлинную значимость текста?

Прежде всего, мы должны повторить этапы контекстуализации и применить их к применению в проповеди. Выяснение ситуации в основе текста — это один из главных факторов, помогающих отличить культурные элементы от надкультурных (см. С. 544-45). Хотя

во многих случаях невозможно точно установить обстановку (особенно в повествовательных разделах; см. С. 183-90), то, что нам все же удастся раскрыть, окажет большую помощь. Данные результаты влияют на контекстуализацию, или применение, и служат основой для других принципов, изложенных ниже. Выяснив ситуацию в основе поверхностного повеления, толкователь может понять, как автор контекстуализировал свой подразумеваемый теологический принцип (этап два), и отыскать параллельные ситуации в жизни своей современной общины (этап три). Например, ситуация в основе молитвы Еф. 3.16-19 (см. С. 183-90) — это разобщенность между иудейскими и языческими группировками в Ефесской церкви (см. Еф 2.11-12). Каждый элемент молитвы о любви и разумении был написан по поводу этой ситуации. Посредством данного отрывка проповедник или учитель может затронуть вопрос о подобных группировках в своей общине. Он может обратиться к нему, например, против ярых деноминационалистов, отказывающихся сотрудничать с другими евангельскими церквями, или внутрицерковных разногласий.

Лифельд отмечает несколько аспектов в определении «жизненной обстановки» отрывка (Liefeld 1984:95-98). Прежде всего, необходимо изучить обстоятельства и нужды, по поводу которых написан отрывок. Это поможет и проповеднику, и общине погрузиться в оригинальную обстановку и лучше понять, как следует применить текст в современном контексте. Также необходимо выяснить, какой цели отвечал данный текст изначально. Проще говоря, следует выяснить, почему священный автор подчеркивает именно эти моменты. Например, почему Лука пересказывает историю об обращении Павла три раза? (Деян 9; 22; 26), а не передает это событие в обобщенной форме последние два раза? Какая богословская цель побуждала Луку повторять столь обширное описание события? Почему в книге Откровения повторяются такие похожие суды, связанные с печатями, трубами и чашами? Это ключи к раскрытию теологии в основе текста.

Далее, толкователь должен выяснить, каких результатов стремился добиться автор. Это в значительной мере конкретизирует цели отрывка. Мы выясняем, каким образом данный текст относился к ситуации читателей, и какое конкретное действие он должен был оказывать. Затем толкователь обозначает эту цель одним словом или короткой фразой. Лифельд (Liefeld 1984:99-107) предлагает следую-

щие категории: мотивация, убеждение, утешение, провозглашение Евангелия, призыв к поклонению, установка стандартов, постановка целей, решение доктринальных вопросов, решение проблем, демонстрация причинно-следственных связей, заложение основы для веры или действия, описание взглядов на жизнь, изложение этических норм. Это поможет конкретизировать применение.

Второй этап — переход от текста к контексту. Мы обозначаем подразумеваемый теологический принцип в основе поверхностного послания текста (принцип глубинной структуры, см. главу XV). Так называет этот этап «мостом принципиализации», так как теологический принцип «преодолеет пропасть между прошлым и настоящим, ибо данная истина одинаково актуальна для обеих эпох» (Zuck 1982:27-28). На основе теологического принципа совершается переход от значения (толкования) к значимости (применению). Нужно сказать, что он является неотъемлемой частью обоих этих аспектов. В дидактических отрывках его определить сравнительно просто. Повеление Павла «непрестанно молиться» (1 Фес 5.17) актуально во все времена. Даже отрывки о покрывале для женщин (см. С. 544-51) не так уж сложны, если мы вычленили надкультурную суть: женщины должны одеваться таким образом в знак подчинения своим мужьям (надкультурный элемент; см. Еф 5.22-24) и не должны нарочито подчеркивать свою свободу теми способами, которые бросают тень на благовествование.

В исторических отрывках теологический принцип выяснить труднее, ибо он включает в себя также нить повествовательной теологии (см. главу VI), связующую воедино послание этой книги. Например, в отрывке Ин 9 ярко описан контраст между постепенным прозрением слепорожденного и усугубляющейся слепотой фарисеев. Согласно теологии столкновения с евангелием, читатель вынужден примириться с требованиями евангелия. Иисус, будучи «светом миру» (Ин 8.12), дает каждому возможность ознакомиться с божественными требованиями; прозреем ли мы или спрячем от света глаза?

Маккуилкин называет три способа, которыми можно определить «общий принцип», библейскую истину, применимую к позднейшим ситуациям (McQuilkin 1983:258-65):

(1) он может быть четко сформулирован в тексте. Например, «люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев.19.18; Мк 12.31);

- (2) в исторических отрывках он может вытекать из однозначного толкования событий в тексте, когда Писание само одобряет происходящее (например, отрывок о жизни и поклонении ранней церкви, Деян 2.42-47);
- (3) он может косвенно применяться как общий принцип, а не конкретное повеление, если этого требуют культурные/надкультурные указания (например, целование святое — то же самое, что теплое приветствие во Христе). Многие исторические отрывки, особенно ветхозаветные рассказы, касаются нас только косвенным образом. Например, повествования о Самсоне отнюдь не призывают верующего к агрессивному поведению, равно как и отрывки о священной войне не оправдывают все войны. На самом деле они показывают, что Бог может употребить даже недостойных людей (как Самсон) и что только Бог может назвать войну «священной». В таких случаях мы должны подбирать параллели или «указания» для нашего времени.

Третий этап включает в себя поиск параллельных ситуаций в современной жизни общины. Исходя из оригинальной ситуации в основе текста (первый этап), священный автор употребил определенные теологические принципы (второй этап), чтобы разрешить определенную проблему или рассмотреть определенный аспект жизни оригинальных читателей. Теперь толкователь пытается отыскать подобные аспекты современной жизни, к которым можно применить подразумеваемые библейские принципы. Этот процесс включает то, что Перри называет анализом «жизненной обстановки», или нужд общины (Perry 1973:104-25).

Проповедник в прямом смысле должен на время стать социологом и проанализировать социальные и этические нужды своей «паствы», чтобы затем правильно применить к ним текст. В каком-то смысле точно определить нужды общины так же важно, как и правильно провести экзегезу текста. Если проповедник тратит массу времени на то, чтобы детально изложить оригинальное значение текста, но применяет его так, что он достигает немногих сердец или порождает неверное поведение, проповедь все еще не выполняет той задачи, которую определил для нее Бог.

Можно назвать по крайней мере одну из современных теорий, которая не выполняет данной задачи в некоторых больших церквях. Так называемые супер-пасторы порой воображают, что главное их

призвание — кормить свое «стадо». Таким образом, все свое время они проводят за исследованием, готовясь к проповеди (проповедям) и поручая свое ежедневное служение другим. Но проблема в том, что они по-настоящему не знают свою общину, ее нужд и забот. В лучшем случае они узнают о них из вторых рук, от членов церкви или церковного совета. Как следствие, они проповедуют всей современной Америке в целом, часто по радио или телевидению. Однако конкретные нужды общины остаются незатронутыми — по крайней мере, в пасторском служении за кафедрой.

Пасторы и миссионеры должны хорошо знать свои общины и стараться выяснять их конкретные жизненные нужды. В результате проповеди не будут страдать избытком специальных терминов и обобщений. В том, что глубокое проповедование иногда кажется сухим и безынтересным, следует винить не содержание, а стиль проповеди. Правильная контекстуализация придаст словам проповедника/учителя практический и конкретный характер. Применение не будет сухим или перегруженным избыточными клише. Оно будет сосредоточено на конкретных нуждах людей, раскрывая значимость текста для конкретных обстоятельств, с которыми община сталкивается в повседневной жизни.

Прежде всего, применение должно носить конкретный, а не общий характер. Недостаточно просто сказать: «Молитесь больше». Община и так это знает. Обращайте внимание не только на «что», но и на «почему» и «как». Будьте конкретными. Объясните загруженному работой врачу, каким образом молитва может помочь ему справиться с повседневными заботами<sup>[3]</sup>. Посоветуйте ученику средней школы, как ему держать себя в гнетущем окружении неверующих сверстников. Разъясните домохозяйке, как преодолеть невнимательность мужа или непослушание детей.

Иначе говоря, разрешайте конкретные нужды общины посредством истин текста. С этой целью лучше всего называть в проповеди те сферы жизни, которых может касаться текст, и показывать на примерах, как тот или иной пункт можно применить к адвокату или работнику предприятия. Проповедь, содержащая такие примеры, затрагивает конкретно много разных групп людей.

---

[3] Bettler 1986:344-47 отмечает, что проповедование переходит от общего («молитесь») к частному («молитесь искренне»), а затем к конкретному («молитесь втайне»).

Например, разъясняя отрывок Соф 3.14-17 (см. С. 178-83), проповедник должен в первую очередь отметить содержащийся в нем библейский принцип и то обстоятельство, по поводу которого он был написан. Софония обращался к нации, отступившей от веры и больше недостойной называться Израилем. Враги Израиля (Моав, Едом, Ассирия) подступали к его границам, и близился час Божьего суда. В этой напряженной обстановке (3.14-17) остаток, сохранивший верность Богу, получил надежду на то, что Бог явит ему Свою любовь и защиту. Параллель этому отрывку в западном мире будет довольно прямой. Среди наших вероотступнических народов верующий встречает много испытаний. В каком-то смысле это «приговор» (15 ст.), который несет на себе человечество в результате греха. Отрывок не обязательно касается военных, как в тексте Софонии, ибо на принципиальном уровне испытания часто имеют ту же функцию. Посреди этих трудных обстоятельств верующие сегодня могут быть уверены, что Бог защитит Своих, и что Его сила и любовь никогда их не покинут. Например, школьные учителя, на которых насаждают родители или директора, могут утешаться Божьей любовью и защитой (Кол 3.3), а старики, которых покинули дети, могут быть уверены, что Бог никогда так не поступит. Проповедник может также контекстуализировать эту истину, попросив слушателей назвать те сферы их жизни, где они в прошлом были «спасены» Богом от испытаний, подтверждая тем самым, что «все содействует ко благу» (Рим 8.28).

### **Практические способы применения текста**

Важно применять текст с деликатностью и тактом. Порицая «излюбленные грехи» человека (для которых он до сих пор находил рациональное объяснение), мы должны просить у Бога мудрости, чтобы этот человек почувствовал, что мы говорим с любовью и пониманием. Не следует чрезмерно персонализировать применение, а те, которых проповедь обличает, должны ощущать наше сострадание. По мнению Баумана (Bauman 1972:245-46), необходимо ссылаться на «общие ценности», общие интересы аудитории (позитивная сторона), а не на различия, например, между «духовным» и «плотским» (негативное проповедование). Последнее вызывает у грешника/слушателя защитную реакцию. Кроме того, проповедникам следует делиться собственным опытом, честно признаваясь в том, как они сами справлялись с подобными испытаниями. Слушателям гораздо легче

узнавать себя в «человеческой» личности за кафедрой. Я убедился, что иллюстрации из жизни проповедника оказывают гораздо большее влияние, чем «вычурные» рассказы. Это вовсе не означает, что в проповеди мы «вывешиваем напоказ свое грязное белье». Мы делимся не столько проблемами, сколько решениями, которые мы обнаружили при изучении текста. Это не даст общине думать, что мы «нападаем» на нее и более эффективно продемонстрирует наше «назидательное» изучение текста, на который мы проповедуем.

Выделяют три типа применения (см. Broadus). Полезно использовать их как контрольную таблицу, чтобы обеспечить разнообразие приемов в проповедях.

**1. Разъяснение требований истины.** Современная аудитория не может автоматически применять библейские истины, ибо учения Писаний были даны древней культуре и затрагивают проблемы, чуждые нашей культуре. К тому же люди сегодня, как и в древние времена, не спешат изменять свой образ жизни. Напротив, они стараются найти разумное оправдание «любимым грешкам», и их (включая проповедников!) приходится убеждать измениться. Думаю, истина находится где-то посередине между теорией Бродуса, утверждающего, что применение должно быть преимущественно прямым; и теорией Баумана, убеждающего не оскорблять аудиторию разоблачением очевидного. Важно соблюдать правильное соотношение между прямым и косвенным. Мы должны применять текст только в том случае, если есть явная потребность растолковать данную истину. При этом следует избегать туманных, умозрительных проповедей. Но в то же время не стоит втолковывать очевидное, пускаясь в многословные объяснения того, что аудитория и так знает, или вклинивая морализирующие мини-проповеди в основное смысловое развитие.

Прямое применение при правильном использовании становится полезным средством. Существует несколько видов прямого применения:

- (1) Разъяснение — прямое высказывание, которое кратко, но точно описывает, что следует делать аудитории; оно особенно эффективно в евангелизационных или поучительных проповедях.
- (2) Вывод — применение, в котором основное толкование одновременно является значимостью для нашего времени. Бродус (Broadus 1944:212-13) утверждает, что оно должно вытекать из

текста и носить практический, а не абстрактный характер (который свойственен критическим вопросам или философским/теологическим спорам).

- (3) Урок – тщательно разработанное обсуждение, в котором детально излагается применение. К нему следует прибегать только в том случае, если анализ аудитории показывает особо острую нужду.
- (4) Гипербола, или преувеличение особенно эффективно доводит до сознания слушателей ту или иную истину (Иисус, например, употреблял гиперболы в Нагорной проповеди). Но гиперболу нужно использовать осторожно, чтобы аудитория не приняла ее за буквальное применение.
- (5) Риторические вопросы позволяют достичь необходимого соотношения между прямым и косвенным применением, ибо они требуют ответа (прямо), но не указывают точную форму, которую должен принимать ответ (косвенно).

Проповедник должен изучить и послание текста, и нужды общины, а затем определить, может ли один из названных методов наиболее эффективно контекстуализировать конкретную истину.

**2. Изложение способов и средств.** Название этого типа дано Бродусом (Broadus 1944:213). Это по сути своей не прямое применение. Оно полезно тем, что вовлекает аудиторию в процесс применения. Прямое применение не задействует разум, оно просто ставит перед аудиторией задачу. Непрямое применение позволяет слушателю самому додуматься, как следует контекстуализировать данную истину к себе. Результаты нескольких психологических исследований показали, что изменения в поведении наступают быстрее в той среде, которая стимулирует участие слушателей в этом процессе, побуждает их изменять себя. Хотя Бауман и преувеличивает важность непрямого метода, во многих обстоятельствах и общинах его применение действительно оправданно (Bauman 1972:249-50).

Обычный проповедник или учитель живет в идеалистическом мире «что» или «почему». Он просто называет теологический принцип в основе текста и применяет его к аудитории непосредственно. Но обычная община или аудитория живет в ином мире, где часто вырастает барьер между осознанием нужды и достижением практи-

ческой перемены в их жизни. Каждый желает знать не только «что», но и «как». Поэтому проповедник должен предлагать практические способы, которыми человек может обнаружить применение текста и реализовать его в конкретных повседневных обстоятельствах.

Превосходство прямого применения часто порождает «манию величия»: проповедник/учитель воображает себя экспертом во всех областях, способным указать своей «пастве» точное решение в каждой ситуации. Например, проповедники часто распространяются о политике или экономике, словно они настолько хорошо разбираются в этих областях, что могут указать верный политический курс. Это не означает, что служитель должен оставаться безучастным; на него действительно возложена пророческая обязанность провозглашать Христово послание заботы об общественном благе (это одна из главных тем Евангелия от Луки). Но при этом пастору/учителю нужно помнить о смирении, сознавать, что он не знает всех ответов. В иных случаях они могут просто предложить опросить специалистов в этой области. Церкви вполне могут профинансировать дискуссии по животрепещущим вопросам, таким, например, как городское гетто, и предпринять реальные шаги для их решения. Но они должны хорошо осведомиться в подобных вопросах, чтобы избежать опрометчивых действий. В проповеди пастор должен изложить проблему и предложить несколько путей ее решения, избегая, однако, поверхностных требований. Полезно построить проповедь в форме диалога, в котором аудитория принимает непосредственное участие и предлагает возможные решения.

Существует четыре типа непрямого применения (см. Bauman 1972:250-51):

а. *Иллюстрации* функционируют как один из видов применения, если они удачно подобраны и хорошо разработаны. Понятие *иллюстрировать* буквально означает «проливать свет» на тот или иной вопрос; поэтому данный тип применения должен разъяснять подразумеваемый принцип текста. Хорошо подобранная иллюстрация — один из самых эффективных методов, поскольку она привлекает внимание, пробуждает эмоции, заинтересовывает слушателей. А иллюстрации, содержащие немного юмора, часто делают проповедь менее напряженной. Кроме того, иллюстрация помогает аудитории дольше помнить услышанную истину. Стотт показывает, что иллюстрации играли ведущую роль на протяжении всей истории пропо-

ведования (Stott 1982:237-39). Библейское употребление метафор и притчи Иисуса показывают, что само Писание изобилует примерами. Монахи-доминиканцы в средние века даже разработали «*exempla*» — собрание иллюстраций вроде современной «сокровищницы иллюстраций для проповедей». Но проблемой в средние века было то, что эти «*exempla*» сделались самоцелью и употреблялись для «доказательства» ошибочной теологии. Поэтому реформаторы избегали их и настаивали на том, чтобы проповеди основывались на Библии. Пуритане возродили широкое использование образов (например, «Путешествие Пилигрима» Буньяна (Bunyan, *Pilgrim's Progress*) и с тех пор иллюстрации стали неотъемлемой частью изложения проповеди.

Иллюстрации должны соответствовать идее текста. Если иллюстрация удачно подобрана, она убедит аудиторию принять аргумент. Робинсон утверждает следующее: «С точки зрения логики, примеры, конечно, не могут служить доказательством, но, с точки зрения психологии, они способствуют принятию аргумента... Аналогия обладает такой же силой убеждения, как и обоснованный аргумент» (Robinson 1980:149-50). Поскольку иллюстрации берутся из жизненного опыта, они показывают общине, как можно практически применить данную истину в разрешении нынешних проблем. По этой причине желательно, чтобы иллюстрации были как можно теснее связаны с повседневной жизнью общины.

Баттрик называет три критерия, которым должна отвечать иллюстрация: она должна быть аналогична аргументу, выдвигаемому в проповеди (тексте); форма иллюстрации должна соответствовать структуре содержания; иллюстрация должна органично вписываться в содержание проповеди (Buttrick 1987:133-36). Кроме того, не нужно приводить более одной иллюстрации на каждый пункт. Многочисленные примеры умаляют силу аргумента, ибо притягивают внимание к метафоре, а не к посланию. Выбор иллюстрации играет важную роль, так как она демонстрирует значимость излагаемой истины в современном контексте. И, наконец, иллюстрация должна быть краткой. Длинный эпизод приковывает внимание к себе и затушевывает библейскую истину.

Существует несколько источников таких иллюстраций. Самый популярный из них — это, конечно же, подборка рассказов, взятых пастором из *Reader's Digest*, газет и других периодических изданий.

Я часто прибегаю к данному источнику, но отдаю предпочтение двум другим, на мой взгляд, более интересным. Мне нравятся иллюстрации, взятые из моего собственного опыта. Когда я делюсь своими переживаниями, слушатели видят во мне человека с такими же проблемами, как у них самих. Но необходимо сделать две оговорки: мы должны не просто рассказывать о своих проблемах, но и показывать, как Бог указал нам ответы. Если община слышит только о наших проблемах, мы потеряем в ее глазах свой авторитет. Но в то же время нужно избегать другой крайности, изображая себя почти что святым, который всегда выходит из трудностей героем. При правильном соотношении двух сторон — проблем и решений — иллюстрации обладают большой силой, так как истинность аргумента была доказана в нашей собственной жизни.

Делаем вывод, что лучше подбирать иллюстрации из повседневной жизни. Весь окружающий нас мир — это сокровищница метафор, примеров и иллюстраций. Цель иллюстрации — пробудить чувства слушателей, чтобы они смогли явственно увидеть истину текста и ощутить на себе ее силу. Вы создаете словесную картину, как на дорогом холсте, рисуете в их сознании образ библейской истины. Поэтому ваша иллюстрация должна быть творческой, естественной и яркой. Например, проповедуя о Яхве как «победоносном воине», любящем Свой народ (Соф 3.17; см. С. 181-83), можно употребить образ воина-героя, который с победой возвращается за Своей невестой. Когда вы опишете всю радость, красоту и торжественность этого союза (проведя параллель с Израилем и Церковью как невестой), аудитория просто заслушается!

Второй источник — это результаты исторического исследования значения текста. Исторический фон слова или отрывка не просто открывает его значение, но и служит источником интереснейших иллюстраций. Было время, когда я побаивался проповедовать на отрывок Евр 8—10, так как он построен на иудейском ритуале. Но позднее я обнаружил, что слушателей приводит в восторг объяснение ветхозаветной истории в основе Евреям, и весьма заинтересовывает его послание. Само объяснение — это первый шаг к контекстуализации, ибо слушатель может понять, каким образом библейский автор разрешал древнюю ситуацию, и яснее увидеть параллели в современной жизни. Кроме того, результаты словесного исследования также часто служат интересным историческим материалом. Помню, в

одной из своих проповедей я объяснял, что слово «созидание» в Еф 4.12 берет свое начало из области военного дела\*. Когда я описал пастора-учителя (11 ст.) как «инструктора по строевой подготовке», интерес аудитории сразу же заметно возрос. Этот пример впоследствии еще долго вспоминали. Исторический фон отрывка или термина раскрывает все богатство его значения и сам по себе является яркой иллюстрацией.

Но в то же время должен отметить и недопустимые способы использования иллюстраций. Мы уже говорили, что иллюстрации должны соответствовать аргументу текста. Как ни прискорбно, но всем известная история о проповеднике, который приводил один и тот же увлекательный пример в десяти разных проповедях, зачастую оказывается реальностью. Если рассказ не иллюстрирует аргумент отрывка, он умаляет силу текста и запутывает общину. Далее, в иллюстрации должен ясно просматриваться аргумент послания. Она должна подчеркивать аргумент послания и не становиться самоцелью. Если рассказ или пример слишком длинный и замысловатый, аудитория забудет об истине и увлечется драматизмом или юмором повествования. Как следствие, обличение превратится в развлечение. По утверждению У. Э. Сэнгстера (Sangster), иллюстрации должны быть похожи не на «прелестные светильники в гостиной, приковывающие внимание к себе», а на «уличные фонари, едва заметные, но проливающие море света на дорогу» (Stott 1982:241). История или аналогия должна привлекать внимание к истине текста, а не к самой себе.

К тому же иллюстрации должны быть ясными и понятными. Не следует пускаться в долгие объяснения или проводить экзегезу иллюстраций. Если рассказ не сообщает свою идею доступно, его не следует использовать. Он должен быть прост и в то же время интересен. Не нужно усложнять его второстепенными деталями или лишними персонажами. Робинсон призывает к эффектной простоте: «Искусный рассказчик выбрасывает излишние подробности, которые не проливают свет на основную линию повествования... История должна прозвучать как можно более впечатляюще, чтобы аудитория прониклась иллюстрацией и глубоко прочувствовала и поняла разъясняемую истину»<sup>[4]</sup>.

\* В англ. варианте equip – снаряжать. (Прим. переводчика).

<sup>[4]</sup> Robinson 1980:152-53. Адамс добавляет четыре принципа правильного использования историй или иллюстраций (Adams 1986:361-65):

Кроме того, проповедник должен быть честен со своей аудиторией. Многие рассказывают вымышленные события так, словно они происходили с ними на самом деле. С этической точки зрения это откровенная ложь. Авторитет многих пасторов пошатнулся, когда слушатели узнали, что рассказанные им истории — всего лишь выдумка. Но этого не случилось бы, если бы пастор представил иллюстрацию как вымышленный рассказ. Пастор не должен также приводить иллюстрации из жизни своих родственников или друзей без их на то согласия. Этот вопрос нужно обязательно согласовывать независимо от того, упоминается ли имя человека. Люди приходят в негодование, когда вдруг сознают, что их переживания и проблемы предадут огласке, чтобы доказать какое-то положение.

*б. Множественный выбор* помогает общине осознать возможные применения истины. В проповеди перечисляются варианты, из которых община выбирает самый подходящий. Этот метод можно использовать двумя путями: все варианты, кроме одного, могут быть явно неправильными или даже смешными и тем самым указывать на правильный вариант; или же все варианты могут быть допустимыми, и слушателям предлагается выбрать из них тот, который больше всего применим к их нынешним обстоятельствам. Данный тип применения хорош тем, что он обращается к общине как к вполне взрослым и разумным людям, могущим осознать значимость текста и самостоятельно принять решение. Однако если проповедник действует неумело, истина прозвучит туманно, а люди окончательно запутаются. Если множественный выбор продуман должным образом, слушателям дается тонкий намек на то, где можно найти свои собственные источники информации. Косвенная подсказка часто более результативна, чем прямое наставление. При неверном использовании, однако, этот способ вызывает замешательство. Я знал профессора, который всегда перечислял варианты, но никогда не давал ответов. Его

- 
- (1) Удостоверьтесь, что история взята из жизненных обстоятельств общины и имеет к ним непосредственное отношение (например, примеры из области сельского хозяйства в фермерской общине).
  - (2) Если ваши истории новы для общины, разъясните их тщательно и ярко.
  - (3) Знакомые примеры должны быть представлены в новой, неожиданной форме (например, утверждения Иисуса, начинающиеся словами «Я есмь» в Евангелии от Иоанна).
  - (4) Избегайте банальных, избитых клише. И самое главное, постарайтесь воздействовать на все чувства общины, открывая их глаза, уши и все существо к истине текста.

преподавание породило студентов двух типов: ученых, которые умели самостоятельно находить ответы, и агностиков, которые всегда сомневались, что ответы вообще есть! Проповедник/учитель должен подводить слушателей к ответам, а не предоставлять им самим гадать об ответах.

в. *Повествование* чаще применяется в биографических проповедях, но может быть и частью иллюстрации в проповеди. Все сказанное об иллюстрациях относится и к повествованию, за исключением принципа краткости и простоты. Проповедник либо пересказывает библейскую историю, либо описывает какой-то событие из своей жизни (или историческое событие). История должна прозвучать впечатляюще и содержать обширный исторический материал. Например, можно изложить и разъяснить притчи или библейские рассказы с упором на их оригинальном значении. В отношении библейских повествований это просто неоценимое средство, ибо оно переносит слушателей в оригинальную обстановку текста, помогая им понять и в то же время пережить ее. Кроме того, данный метод помогает гораздо быстрее находить параллели в их собственной жизни.

Гораздо сложнее рассказывать о частной жизни какой-то известной личности или о мировых событиях. Как уже отмечалось в обсуждении иллюстраций, длинная история может умалить силу библейского послания, и превратиться из призывной в развлекательную. Однако иногда длинная история, объясняющая какой-либо трудный вопрос, действительно оправдана. Например, если вопрос особенно сложный или противоречивый, развернутый рассказ поможет аудитории понять и принять аргумент. И все же, если вы желаете, чтобы длинная история не утратила свою силу убеждения, сократите второстепенные детали до минимума и оставьте только те ее аспекты, которые призывают слушателя к принятию решения.

**3. Убеждение и мотивация.** Если светская герменевтика останавливается на передаче значения и значимости, то окончательный шаг библейской герменевтики — убеждение слушателя в важности и истинности послания и мотивация к соответствующему действию. Нужно сказать, что три независимых этапа построены на значении текста. Слушателей просвещают в том, как применить послание в их жизни, убеждают в его важности и мотивируют произвести соответствующую перемену в своей жизни, то есть применить аргументы на

практике. По мнению многих проповедников, чтобы убедить людей, достаточно просто сказать им истину. Но они забывают, что человеческой природе свойственно перетолковывать истину в свою пользу.

Убеждение не происходит слишком быстро или слишком откровенно. Оно не действует мгновенно, и напрасно ожидать, что слушатели сразу же согласятся с аргументом проповедника. Чтобы помочь людям изменить свой образ жизни, требуется много времени и терпения. И самое главное, проповедники/учителя не вправе пытаться убедить своими собственными силами; они должны сознавать, что только Святой Дух способен изменять жизни людей. Таким образом, убеждению и мотивации свойственны два аспекта: пассивный и активный. С пассивной точки зрения, христианские лидеры всецело полагаются на Духа и должны проводить много времени в молитве о том, чтобы Бог даровал им Свое водительство и наделил послание силой. С активной точки зрения, они стараются выбрать правильные приемы, ведь они послужат тем каналом, через который работает Дух.

Задача состоит в том, чтобы убедить посредством динамики самого текста. Пастор должен подводить людей к согласию постепенно, показывая при этом, что он понимает, как сложно бывает что-то изменить в своей жизни. В особо важных сферах, таких как доктринальные заблуждения или моральные/этические вопросы, проповеднику потребуется немало времени, чтобы убедить людей в необходимости перемены. Возможно, ему придется для этого прочесть целый цикл проповедей. При рассмотрении таких вопросов, как материализм или искусственный аборт, я предпочитаю «проповеди-диалоги», в которых знакомяю слушателей с текстом и обсуждаю вместе с ними его значение и применение. Таким образом, я постепенно подвожу людей к истине, но правильные ответы исходят от них самих. Важно то, что пастор не просто знакомит общину с истиной. Подобные диалоги позволяют слушателям увидеть всю ценность послания и глубже понять его смысл. Это позитивный, а не негативный подход.

Мотивация — это воззвание к воле или эмоциям, показывающее, как истина может удовлетворить насущные нужды и желания слушателей. Сразу же должен сделать важное замечание: библейская этика требует от пастора предельной осмотрительности в данном вопросе. Дело в том, что беспринципные проповедники, злоупотребляя мотивацией, бессовестно выкачивают из людей деньги или вводят их

в заблуждение. Исследование мотивации показало, что настойчивое воззвание к желаниям способно заставить людей делать все, что угодно. И наилучший тому пример — телевизионная индустрия: рекламные ролики, разжигающие желания, доказали, что человека можно заставить купить практически все. При использовании этих (потенциально опасных) приемов пастором, мотивация должна быть умеренной и основанной на действительном значении текста.

Возвания к эмоциям должны быть особенно осмотрительными; опасаясь нежелательных последствий в некоторых кругах, многие предпочитают логическую аргументацию. Но не стоит забывать, что наш Господь и апостол Павел часто прибегали именно к эмоциональным аргументам (см. Sunukjian 1982:292-97). Сила таких возваний заключается в использовании эмотивных, хорошо подобранных слов, которые вызывают у людей ответную реакцию. Самое главное то, чтобы воззвание было тесно связано с содержанием истины и не выходило за его рамки. Прежде чем призывать слушателей к действию, нужно правильно контекстуализировать отрывок. Говорите решительно и пылко о результатах этого действия, но удостоверьтесь, что сами результаты достоверны и имеют под собой библейское основание, вытекают из текста, а не из субъективного опыта, который может быть правильным, а может и не быть таковым. Преувеличение — распространенная ошибка при мотивации, ибо, чем убедительнее аргумент, тем обильнее результаты. Однако в таких случаях содержание может быть вытеснено эмоциями, а вечная истина принесена в жертву временным результатам.

### Заключение

Некогда бытовало неверное понятие, что герменевтика, или правила толкования, начинается и в то же время завершается «значением» текста. Но едва ли с этим мнением согласно само Писание. В нем нет ни малейшего намека на то, что чисто рациональное познание божественных понятий является достаточным. Напротив, нужно быть исполнителем, а не просто слушателем (Иак 1.19-27). Таким образом, применение играет важнейшую роль в библейском толковании. К нему нужно подходить столь же ответственно, как и к определению значения. Контекстуализация — это попытка перевести религиозные принципы Писания для различных «контекстов», или культурных наследий современности. Мы должны показать значимость Писания

для нашего времени и сделать его понятным для культур, чуждых древней обстановке. С этой целью необходимо провести четкое различие между формой и содержанием, следя за тем, чтобы наше провозглашение было сосредоточено на последнем. Исключение составляют только те случаи, когда сама форма неотделима от своего значения (например, крещение или евхаристия).

Герменевтическая задача включает в себя три уровня: значение — выяснение исходного послания текста; толкование — определение степени актуальности этого послания для нашего времени; и контекстуализацию — поиск формы, которая бы наиболее эффективно передавала это нормативное послание и указывала его конкретное применение в повседневной жизни людей. На каждом уровне, однако, мы должны глубоко сознавать свою полную зависимость от Святого Духа и свою человеческую обязанность участвовать в осмыслении/теории и действии/практике, которые составляют задачу толкования<sup>151</sup>.

Ниже следующие замечания служат заключением не только данной главы, но и всей книги в целом.

### 1. Уровень I: значение/толкование

а. Проанализируйте *целое*. Данный этап осуществляется на двух уровнях. Во-первых, мы схематизируем саму книгу, отмечая особенности ее смыслового развития. Во-вторых, мы выясняем ее библейскую теологию, то есть главные идеи, которые подчеркивает автор. Таким способом пастор/учитель обретает понимание всего послания книги/раздела и вырабатывает предварительное тезисное утверждение.

б. Проанализируйте *жанр*. Прежде чем приступать к толкованию, следует определить жанр литературы. Пастор будет проповедовать на апокалиптические отрывки совсем иначе, чем на поэтические

<sup>151</sup> Выражаю свою благодарность комитету, собравшемуся на Третьем Конгрессе Миссий в Евангелической богословской школе Троицы (Trinity Evangelical Divinity School) в 1982 году для разработки предварительной формы этого процесса. В состав комитета вошли Алан Андерс (Anders), директор канадского отделения миссии «Навигаторы»; Тимоти Ф. Конклин (Conklin), Библейский колледж Благодати; Роджер С. Гринвей (Greenway), Вестминстерская богословская семинария; Роберт Г. Матцкен (Matzken), Нидерланды; Тимоти Монсма (Monsma), Реформатский библейский колледж; Грант Р. Осборн (Osborne), Евангелическая богословская школа Троицы; Эдвард К. Пентекост (Pentecost), Даллаская богословская семинария.

или повествовательные тексты. Как мы знаем из глав 6—12, каждый библейский жанр нужно изучать и провозглашать по-разному, согласно с его особыми целями и правилами. В противном случае мы рискуем произнести послание, идущее вразрез с Божьим замыслом в тексте.

в. Проанализируйте *грамматику, семантику и синтаксис*. При переходе от целого к частям важно разобраться, как связаны между собой отдельные утверждения, вычленив главные и второстепенные предложения и изучив взаимоотношения смысловых единиц. Мы должны проанализировать все утверждение и определить авторское исходное значение в контексте, прежде чем применять его в своем контексте. Кроме того, мы не вправе заявлять, что верим в богодухновенное, непогрешимое Писание, если наш подход к тексту демонстрирует безразличие к богодухновенному значению. Бог сформулировал Свое откровение человеческим языком, и всякое лингвистическое исследование требует, чтобы мы определяли связь каждого слова с его контекстом. Словесный анализ в сочетании с грамматикой и синтаксисом позволит прояснить богодухновенное послание в тексте.

г. Проанализируйте *исторический/культурный контекст*. Не менее важно понять отрывок и книгу в их историческом контексте. Удивительно, насколько более ясной становится Библия, рассмотренная в этом свете. К тому же этот анализ помогает понять контекстуализацию данного послания в истории Израиля и ранней церкви и подводит слушателей к определению значимости отрывка для их жизни. И, наконец, данный аспект служит источником ярчайших иллюстраций, так как мы воссоздаем «мир» в основе текста и проводим параллели с нашим собственным миром.

д. Проанализируйте *analogia scriptura*. Если предыдущие шаги делают упор на разнообразии Писания, данный аспект опирается на единство Библии. Мы отыскиваем те параллельные отрывки, которые помогают выяснить подлинный смысл текста. Прежде всего нужно осознать, что отдельные утверждения следует понимать в рамках широкого контекста всего Писания в целом. Мы склонны чрезмерно догматизировать отдельные отрывки там, где автор лишь подчеркивает один из аспектов важнейшей истины ради той проблемы, которую он пытается разрешить. Мы обязательно должны рас-

смотреть несколько уровней: отрывок, теологию автора и теологию Писания в целом. Только после этого мы сможем понять точное значение отрывка.

е. Проанализируйте толкование отрывка на протяжении *истории Церкви*. Избежать многих современных ошибок в толковании поможет знание подобных ошибок в прошлом. Наиболее авторитетные комментарии часто дают возможные толкования отдельных отрывков. Они оказывают огромную помощь, если только мы не притягиваем к отрывку то разночтение, которое не соответствует контексту. Кроме того, история догмы также дает пастору прекрасные примеры контекстуализации, которые он может привести в проповеди.

## 2. Уровень II: толкование/значимость

На этом этапе мы определяем, является отрывок нормативным для всех времен или применяет вечное повеление к конкретному обстоятельству, обусловленному культурой. Мы все понимаем, что в Писании есть разделы, которые не относятся к нам непосредственно. Среди них можно назвать исторические повествования или повеления обусловленные культурой. Тот факт, что Павел избрал своим подходом благовестие в городах (Деян 18–19), не означает, что благовестие в деревнях в наше время неправильно. Не обязаны мы и приветствовать друг друга «целованием святым» (Рим 16.16 и другие). Однако мы должны благовествовать и приветствовать друг друга с любовью. Таким образом, прежде чем контекстуализировать отрывок, следует определить, в какой мере он относится к нам.

а. Выясните, базируется ли аргумент на *предыдущем откровении*. Если утверждение основано на ветхозаветном тексте-доказательстве, высказывании Иисуса или каноническом символе веры (например, 1 Кор 15.3-5), это может показывать, что автор не просто разрешает злободневную культурную проблему, а применяет ранее открытую вечную волю Божью.

б. Определите *обстоятельства и подразумеваемый теологический/этический принцип*. Всегда нужно выяснять теологию в основе утверждения, а также историческое обстоятельство, по поводу которого это утверждение сделано. Если данный принцип не дескриптивный, а прескриптивный, то он, скорее всего, нормативный. Также следует определить, какое расстояние разделяет этот подразумевае-

мый принцип от эксплицитного утверждения в тексте. Если расстояние между ними достаточно велико, утверждение, вероятно, предназначено для конкретной древней культуры, и мы будем применять отрывок на принципиальном уровне (глубинной теологической структуры), а не на поверхностном уровне (см. также вышеизложенные пункты в, г, д).

в. Определите, выходит ли учение за рамки *культурных устоев* своей эпохи. Если оно действительно выходит за рамки общественных норм своей эпохи, это верный указатель надкультурной значимости данного повеления. Если же нет, то мы должны рассмотреть остальные принципы, ибо нам может тогда понадобится контекстуализировать его в новой обстановке.

г. Определите, носит учение преимущественно *культурный или теологический/нравственный* характер. Если учение тесно связано с культурой, оно обычно применяется на уровне принципа. Примером служат повеления о рабах и их господах (организация труда) или целование святое (христианское приветствие). Если же учение касается теологических или нравственных норм, оно носит надкультурный характер и поэтому нормативно для всех эпох и культур.

д. Осознайте, что надкультурное содержание Писания вечно/всеобще и не подлежит изменению, тогда как культурные формы можно менять в зависимости от контекста. Это утверждение, конечно же, служит переходом к нашему последнему разделу. Самое главное то, что наше решение относительно вечных норм справедливо для всех культур. Прагматические соображения не должны возобладать над библейскими требованиями. В то же время, однако, если мы решаем, что повеление обусловлено культурой, оно по-прежнему имеет силу в субкультурах (таких как многие группы фундаменталистов и евангельских христиан), которые в этой области придерживаются принципов первого столетия.

### **3. Уровень III: контекстуализация/применение**

Цель контекстуализации/применения — сделать понятной и вполне доступной человеку любой культуры благовест о Божьей любви в Иисусе Христе и жизни с избытком, которую Он дарует. Более того, Библия требует, чтобы мы провозглашали всем народам и обществам надкультурные принципы Писания.

а. Наряду с экзегезой Слова проведите *экзегезу нашего мира*. Чтобы правильно применить библейское утверждение к американской или любой другой культуре, нужно глубже понять особенности культурной среды. Многие пасторы утратили контакт со служащими, работниками предприятий и так далее. Но есть культуры, в которых этот контакт просто необходим. Чтобы его установить, недостаточно провести исследование в стенах библиотеки, нужно стать непосредственным участником и наблюдателем. К тому же занятый пастор должен выполнять функцию социолога. Постоянно анализируя жизненные обстоятельства, он сможет удовлетворять нужды своей общины.

б. *Знакомьте мир со Словом*. В одних случаях это знакомство будет включать полное одобрение, в других же — резкое противостояние. Миссионеры и пасторы должны подбирать аналогии событий истории спасения, которые помогут сделать Слово значимым и понятным в рамках данной культуры. Возможно, в этом процесс придется отделить культурную форму от содержания, принять содержание, а форму заменить для той культуры, которой она непонятна. Это решение принимается по результатам взаимодействия между текстом, толкователем/контекстуализатором и рецепторной культурой. Толкователь первым знакомится со Словом. Он усваивает его, пропускает через свое сознание, а затем ищет способ применить его к культуре. Толкователь становится контекстуализатором, когда соприкасается одновременно со Словом и с миром. В этом процессе Слово заставляет задуматься, а затем преобразовывает сначала толкователя, а затем рецепторную культуру.

в. Примите во внимание библейское учение об *эсхатологическом конце этого мира*. Иисус учил, что Царство установилось в Его первое пришествие и что мы теперь живем на рубеже между этим веком и веком грядущим. Иисус сковал сатану Воплощением и крестом (Мк 3.27), но сатана по-прежнему является богом и князем века сего (2 Кор 4.4; Еф 2.2). Сейчас мы живем в небесах (Еф 1.3 и другие места), где действует сатана (Еф 3.10; 6.10-12), и должны являть победу Иисуса в своих жизнях. Многие вопросы, встающие перед церковью, носят глобальный, даже апокалиптический характер. Но Церковь предпочитает не замечать их, и, надо сказать, себе в ущерб. Мы должны избегать чересчур отвлеченных и даже неискренних речей по этим вопросам (например, по поводу общественной несправедли-

вости, гонки вооружений), но в то же время сохранять баланс между благовестием (значение которого первостепенно) и социальной заботой (которую не следует резко отделять от благовестия).

г. Отметьте *приоритет авторитета*. Так часто толкования проповедников и учителей и даже их применения наделяются авторитетом *ex cathedra*. Но не следует забывать, что только богодухновенный текст является непогрешимым. Наше толкование — это результат просвещения Духом, а его авторитет зависит от того, сколько усилий мы приложили к изучению отрывка. Наше ограниченное понимание и человеческая точка зрения часто сказываются на толковании. Поэтому сформулированное нами послание отрывка обладает авторитетом только в той мере, в какой оно соответствует своему исходному значению. Контекстуализация также зависит от просвещения Духом, но она еще больше удалена от оригинального текста, так как опирается на толкование и наше собственное решение относительно нормативности содержания текста и применимости к рецепторной культуре. Таким образом, выясняя контекстуализацию, следует приводить свое решение в соответствие с уровнями один и два.

д. И, наконец, осознайте *необходимость практики*. Надлежащая контекстуализация учитывает, что за верным пониманием должно последовать верное практическое применение. Библия стремится не просто сформировать правильное мышление или понимание. Она ждет от нас правильных действий. И в еврейском, и греческом языке слово «слышать» имеет также значение «повиноваться». Поэтому применение Слова к культуре имеет своей целью изменение жизни.

#### 4. Уровень IV: подготовка проповеди

а. Составьте *конспект*. Конспект библейского исследования отображает результаты процесса экзегезы. Он пишется дескриптивным языком и просто подытоживает значение отдельных частей отрывка. В проповеди эти пункты будут раскрыты более подробно и изложены динамичным языком с той целью, чтобы побудить слушателей отреагировать на послание.

б. Определите *контекстуализацию каждого пункта*. Пастор или миссионер прорабатывает пункты проповеди на основании анализа жизненных обстоятельств аудитории. Пастор или учитель выделит наиболее острые проблемы, а затем определит тот тип контекстуали-

зации (например, иллюстрации, изложение способов и средств, прямое разрешение вопросов), которые наиболее наглядно продемонстрируют применение каждого пункта отрывка.

в. Продумайте *форму проповеди*. Проповеднику следует отказаться от педантичной манеры и стараться, чтобы его речь текла плавно. Чтобы проповедь поддерживала интерес и глубоко трогала слушателей, ее форма должна быть тщательно продумана. Задача проповедника — подобрать подходящие риторические приемы для разных частей проповеди. А Святой Дух — как раз Тот, Кто в действительности убеждает и мотивирует слушателей. Но проповедник должен употребить такие методы, которые послужат каналом, а не барьером для работы Духа.

В заключение напомним, что слово истины должно быть истолковано и контекстуализировано таким образом, чтобы тот же самый голос Божий, который звучал в библейские времена, прозвучал для нас и сегодня. Только при этом условии можно преподать слово истины верно (2 Тим 2.15). Без сомнения, Бог может говорить и через ошибочные толкования. У Него для этого достаточно силы и мудрости. Но ведь на каждого из нас возложена обязанность провозглашать истину как можно яснее, чтобы мы могли в итоге сказать: «Бог действовал в моем служении благодаря (а не вопреки) толкованию и контекстуализации, которые были представлены мною сегодня». Павел отмечает: «Как прекрасны ноги благовествующих благое» (Рим 10.15, из Ис 52.7). Нет больше той привилегий, чем быть глашагаем божественной истины среди безрассудств и безысходности сегодняшнего мира. Будем же удостоверяться (через водительство Святого Духа и собственный кропотливый труд) в том, что через нас подлинно говорит голос Божий, когда мы контекстуализируем Его Слово для нашего мира.

### Экскурс о подготовке проповеди

Во многих отношениях подробный анализ составления проповеди выходит за рамки данной книги. Между тем некоторые аспекты имеют отношение к герменевтической спирали от текста к контексту и облегчают передачу значимости отрывка.

**1. Разработайте тезисное (пропозициональное) утверждение.** Проведя экзегезу отрывка, пастор/учитель должен подытожить все

послание и определить ту главную идею, которую развивал автор. Легче всего это сделать, проповедуя разделами (с использованием Библии, разбитой на разделы с заголовками, наподобие NIV), поскольку часто темы разделов отличаются друг от друга. Мы должны сосредоточить свое внимание на всем послании как едином целом, а не на отдельных его частях.

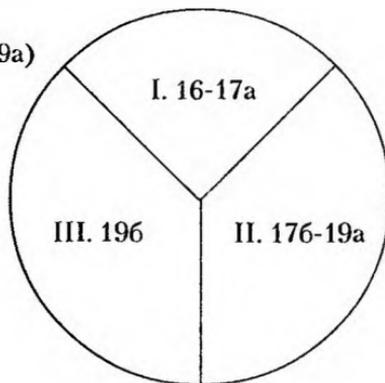
Гомилеты постоянно критикуют библейских ученых за огромное количество пунктов в их проповедях. И действительно, их проповеди бывают столь многоплановыми, что слушатели отчаиваются понять, какую же сферу жизни их призывают изменить. А, кроме того, библейские авторы изначально создавали свое послание как единое целое, а не как ряд разобщенных частей. И мы следуем Писанию только в том случае, если разрабатываем «большую идею» (термин Робинсона), которую замыслил автор. Детали текста или основные пункты проповеди будут раскрывать отдельные аспекты этого тезисного утверждения. Все основные пункты будут частями большего целого, наподобие кусков пирога (см. рис. 16.1).

**2. Составьте конспект проповеди.** Это третий этап в определении структурного развития отрывка. Рассматривая контекст в общих чертах (гл. один), учащийся библейской семинарии составляет предварительный конспект, который детально разрабатывает и облекает в окончательную форму в процессе экзегезы. Готовя проповедь,

I. Молитва о силе (3.16-17a)

II. Молитва о понимании (3.17б-19a)

III. Молитва о полноте (3.19б)



**Рис. 16.1.** Части проповеди на Ефесянам 3.16-19.

пастор берет этот законченный конспект и контекстуализирует каждый его основной пункт, чтобы он динамично прозвучал для общины. Иные (например, Адамс «Речь с кафедры»: Adams, *Pulpit Speech*) утверждают, что план проповеди составляется в соответствии с нуждами общины, а не обязательно повторяет структуру текста. Другими словами, проповедь о молитве в Еф 3.14-21 (см. гл. четыре) можно сократить до двух пунктов, один из которых посвящен «крепости», а другой «любви», если таковыми являются острые нужды слушателей. Пастор опускает остальные пункты, приберегая их для другого раза. Но мне этот подход кажется проблематичным и излишним. Проблематичным потому, что занятый пастор запросто может исказить значение отрывка, а вместе с ним значение слов «крепость» и «любовь», проигнорировав их непосредственный контекст. Адамс не говорит о том, что следует пренебрегать экзегезой, но на прагматическом уровне такое случается. Далее. Этот метод излишен, так как пастор может проделать то же самое, сохраняя структуру текста и детально контекстуализируя самые актуальные пункты. Ориентируясь на структуру текста, можно избежать распространенной тенденции анализировать текст субъективно (с позиции нужд общины), а не объективно (исходя из авторского значения).

Экзегетический конспект, написанный посредством специальных терминов, перефразируется с тем, чтобы сделать передачу текстового послания динамичной. Наша главная цель состоит в том, чтобы применить оригинальное послание к нуждам современности, то есть верно контекстуализировать текст. Например, три пункта отрывка Еф 3.16-19 могут быть переработаны следующим образом.

В последнее время многие говорят о том вреде, который причиняет злоупотребление аллитерацией. Но не стоит при этом забывать, что данный прием широко используется в Писании. Например, Псалом 118 построен по принципу акростиха. Строфы этого гимна начинаются с идущих по порядку букв древнееврейского алфавита, а внутри каждой строфы все строки начинаются на одну и ту же букву. При условии, что значение отрывка не искажается, аллитерация служит полезным приемом, который помогает общине запоминать главные мысли проповеди. Однако не следует прибегать к этому методу постоянно, иначе он быстро надоест общине. Нужно стремиться к разнообразию приемов. Если бы мы употребили аллитерации в проповеди на Еф 3.16-19, мы бы обозначили три «молитвы», напри-

мер, так: о силе, способности понимать и совершенствовании (последнее — это название, которое дает стиху 196 Маркус Барт (Barth) в своем комментарии на Послание к Ефессянам). Главное то, чтобы названия основных разделов отвечали двум критериям:

- (1) они должны составлять части тезисного утверждения (см. выше);
- (2) они должны призывать слушателей применять истины текста в своей жизни.

В качестве еще одного примера возьмем отрывок Соф 3.14-17 (см. главу IV). Библейское исследование этого отрывка позволяет выделить следующие пункты плана:

I. Мы можем радоваться в испытаниях (3.14-15)

II. Мы можем исповедовать свое упование в испытаниях (3.16-17)

Пункты этого отрывка представлены мною как возможности, а не повеления. Я делаю это намеренно, желая пробудить у слушателей надежду, а не чувство вины, вызвать положительную, а не отрицательную реакцию. Лифельд отмечает три функции плана проповеди:

- (1) он группирует данные, облегчая тем самым понимание;
- (2) он заостряет внимание на тех частях, которые автор текста (или проповедник) желает подчеркнуть;
- (3) он обеспечивает плавное развитие проповеди и достижение ею поставленной цели (Liefeld 1984:115).

Я бы добавил четвертую функцию: он побуждает общину применять главную мысль (мысли) в своей жизни. План проповеди можно сравнить с опытным адвокатом, который не просто называет факты, но комбинирует их таким образом, что заставляет присяжных (общину) согласиться с доводами своей речи. Он устанавливает контакт со слушателями и пробуждает у них желание достичь обозначенных в проповеди целей.

**3. Разработайте основное содержание проповеди.** Этот этап выполняется в соответствии с анализом жизненной обстановки общины и пропозициональным утверждением. Выберите те аспекты послания, которые вы желаете разъяснить и применить, затем тщательно разработайте контекстуализацию этих частей. Соблюдая правильное соотношение между объяснением, убеждением и мотивацией, проповедник сможет составить проповедь, которая вовлекает слушателей

в древнюю обстановку и оригинальное послание, а затем показывает его значимость для их жизни.

Важно обеспечить плавный переход от одного пункта к другому. С этой целью употребляют выражения-связки. Они служат тем строительным раствором, который соединяет отдельные идеи в единое здание проповеди. Переход должен звучать естественно и показывать слушателям взаимосвязь и развитие идей. Он состоит из трех элементов: краткого обзора предыдущего раздела («Итак, Иисус учил, что наше желание прощать обусловлено Божьим прощением»), предложения-связки («теперь же обратимся к Посланиям») и введения к следующему разделу («и посмотрим, что в них сказано о прощении»). Такие связки должны обязательно быть краткими и простыми, чтобы аудитории было легко понять развитие послания.

Второе, на что следует обращать внимание, — это форма изложения. Проповедник должен выбросить все педантичные, излишние части и разработать пункты так, чтобы аудитория не утратила к ним интерес. Важно передать не просто информацию о тексте, но и духовную силу текста. Каждый элемент должен плавно переходить в следующий. При этом следует тщательно отбирать детали, чтобы не утомить слушателей излишними данными, которые лишь отдаленно связаны (или вообще не связаны) с центральным посланием текста.

**4. Подготовьте вступление и заключение.** Это последние элементы проповеди, которые необходимо разработать. Прежде чем определить вступительные и заключительные слова, нужно точно выяснить, чему учит отрывок и как следует построить его разъяснение. Оба эти аспекта должны иметь связь с пропозициональным утверждением. Цель вступительной части — завладеть вниманием аудитории и подготовить ее к самой проповеди. Она должна составлять около 10 процентов всей проповеди и включать в себя три части:

- (1) интересный эпизод, который захватывает воображение слушателей и подводит к пропозициональному утверждению;
- (2) само пропозициональное утверждение;
- (3) краткие сведения о контексте, который определяет место послания в общей структуре аргументации библейского автора, связывает это послание с предыдущими проповедями данного разъяснительного цикла и намечает основные пункты содержания проповеди.

Введение помогает аудитории понять широкий контекст, в рамках которого записан отрывок, и функционирует в проповеди так же, как схема книги (см. гл. один) в исследовании Библии.

Заключение связывает воедино пункты проповеди и ее контекстуализацию, побуждая общину применять эти пункты в конкретных обстоятельствах своей жизни. Оно также должно быть кратким (занимать не более 10 процентов проповеди) и состоять из тщательно продуманных предложений, содержащих призыв, который контекстуализирует пропозициональное утверждение.

Заключение имеет своей целью подытожить послание, донести до сознания слушателей главную мысль, и побудить их действовать в соответствии с ней. Слушатели должны чувствовать, что заключение относится к ним лично. Поэтому его нужно формулировать в положительном тоне и ориентировать на действие (что следует предпринять), а не на чувство вины (чего следует избегать).

И, наконец, заключение должно быть убедительным и прямым, требовать безотлагательных ответных действий и сообщать аудитории истину, которую следует претворить в жизнь сразу же (иначе они могут ее забыть). Я предпочитаю конкретные предложения, а не общие фразы. В качестве «домашнего задания» попросите слушателей привести проповедь в действие в конкретных обстоятельствах своей жизни. Например, можно конкретизировать послание Соф 3.14-17, попросив каждого из слушателей назвать три испытания, которые он или она переживает в настоящее время, а затем отметить конкретные способы, которыми Бог будет подтверждать Свою любовь (17 ст.) к ним в каждом из испытаний на следующей неделе.

### Экскурс о стиле

**1. Повествовательная проповедь.** В гомилетической теории становится все более популярным отказ от пропозициональной формы проповедования, рассмотренной в этом разделе, в пользу «повествовательной проповеди». Такая проповедь не излагает серию теологических утверждений в дидактической форме, она описывает сюжет или повествует рассказ. Проблема традиционного проповедования, считают сторонники этого подхода, в том, что оно основано на Аристотелевой риторике, обусловившей западную логику и коммуникацию с самого начала. В результате проповедование всегда носит ди-

дактический характер, стараясь убедить общину в истинности пропозициональных утверждений, высказанных в послании. Однако гомилетическая версия критики читательского отклика (С. 624-30) заявляет, что Библия состоит не только из пропозициональных утверждений, но и из религиозных метафор. Как отмечает Баттрик, «Откровение связано с символами, посредством которых мы истолковываем жизнь. А так как проповедование формирует религиозное сознание, оно является сегодня средством Божьего самооткровения и спасительной благодати» (Buttrick 1987:115-16). Согласно теологии рассказа, проповедование должно не утверждать, а предлагать, носить не пропозициональный, а символический характер. Оно придает первостепенное значение метафорам и самоанализу. Провозглашение уступает дорогу сопереживанию, а ориентирование на истину подменяется ориентированием на жизненные нужды. В проповеде-рассказе упор делается не на содержание, а на общий опыт проповедника и аудитории.

Штеймле отмечает три вида «рассказов» в проповедовании (Steimle 1980:41-42): библейский рассказ (основа), свой рассказ проповедника (пример) и рассказ общины (повод для проповеди). «Авторитет» проповеди зависит от того, насколько удачно в ней затронуты и переплетены эти три элемента. Согласно Штеймле, «проповедь-рассказ» должна быть «светской» от начала до конца, разрешать нужды людей сегодня тем же способом, которым пользовались библейские авторы, подбирая свои метафоры (например, слово «искупление» заимствовано из работорговли) из светского мира (С. 165-67). По его мнению, «вневременная проповедь», которая актуальна сегодня так же, как и столетие тому назад, — это неподходящая проповедь, ибо она далека от реальной жизни. Подлинно «библейская проповедь» устанавливает диалог с повседневными нуждами слушателей. И добиться этого можно, построив проповедь вокруг сюжета или рассказа, который вовлекает аудиторию в послание, тесно связанное с жизнью и ее превратностями.

Нужно признать, что упор на жизненные метафоры и значимость достоин похвалы. Но он игнорирует тот факт, что Библия имеет теологическую и пропозициональную основу (см. Приложение II). Более того, редакционная критика доказала, что даже библейское повествование имеет под собой теологическую основу. Пропозициональное утверждение и метафора не противостоят друг другу.

Повествовательное проповедование занимает важное место в арсенале проповедника, но оно служит дополнением, а не заменой дидактической формы. Я согласен с Грейданусом в том, что текст и тема должны диктовать форму проповеди (Greidanus 1988:148, 154). Форма текста должна находить отображение в форме проповеди. Кроме того, значимость и связь с жизнью прослеживаются не только в проповеди-рассказе. Они могут вытекать из разумного применения и иллюстрации, представленных в дидактической проповеди.

И все же авторитет проповеди базируется не на актуальности контекстуализации, а на центральности богооткровенного Слова. С одной стороны, три элемента «рассказа» (текст, проповедник, аудитория) — это прекрасное обобщение герменевтической задачи, описанной в данной книге. С другой же стороны, когда этот «рассказ» опирается на символический, а не пропозициональный подход к теологии и проповеди, он превращает Слово в слово, а христианскую истину в релятивизм. Мы должны прибегать к форме «рассказа» только в двух случаях: проповедуя на библейское повествование, где изложение материала в данной форме наиболее эффективно; и как способ применения и иллюстрирования истины текста.

**2. Стиль презентации.** Исследование Библии и проповедь разительно отличаются по способу презентации. Исследование носит дидактический, а проповедь риторический и динамичный характер. Стиль в библейском исследовании поддерживает интерес путем диалога, который служит способом передачи оригинального послания. А стиль проповеди воздействует на аудиторию более динамичным способом. Стиль — это тот прием, который делает проповедь запоминающейся. Известные проповедники-стилисты (такие как Эдвардс (Edwards), Барнхауз (Barnhouse), Свиндолл (Swindoll)) трудились над презентацией так же тщательно, как и над экзегезой. Как ни прискорбно, но во многих кругах стиль заменяет содержание. Причина этого очевидна: негодное содержание, изложенное хорошим стилем, способно удовлетворить массы, меж тем как хорошее содержание, изложенное негодным стилем, удовлетворит разве что единицы. Но стиль не должен становиться самоцелью. Он всегда должен оставаться дополнением к посланию текста.

Каждому проповеднику следует выработать свой собственный стиль. По определению «стиль» — это то, что характеризует челове-

ка. Бессмысленно подражать таким великим риторам наших дней, как Билли Грейм (Billy Graham) или Хаддон Робинсон (Haddon Robinson). В этом нет надобности. Все проповедники и учителя должны найти свой собственный способ выражения. Это, разумеется, нелегко. Каждому великому писателю или оратору приходилось тратить много времени и сил, чтобы выработать свой индивидуальный стиль. Для начала понаблюдайте за собой. Обратите внимание на то, как вы говорите в официальной обстановке; выясните, что в вашей речи произносится естественно и само собой. Подытожив свои наблюдения, составьте свой словарь и испытайте разные комбинации фраз. Отшлифовывайте предложения до тех пор, пока они не обретут наиболее удобное для вас звучание. «Тезаурус» Роджета (Roget's *Thesaurus*) поможет найти правильные слова и уйти от избыточности.

Рассмотрим характеристики хорошего стиля.

а. *Ясность* позволяет аудитории легко понимать послание. Выпускники богословской семинарии часто допускают одну и ту же ошибку. Они формулируют проповедь или лекцию языком, который хорошо знаком им самим (как правило, терминологическим языком, к которому они привыкли на занятиях), но неизвестен их слушателям. Нужно сказать, что ясности достичь весьма сложно, так как большинство подразумевает под «стилем» цветистый слог и, таким образом, жертвуют значением ради риторики. Бауман отстаивает точность и четкость, способность находить меткие выражения и избегать «туманных» фраз (Bauman 1972:161-62). Чтобы достичь этих качеств, проповеднику нужно упорно потрудиться. Ему предстоит составить хороший словарь и научиться его использовать.

б. *Энергичность и сила* демонстрируют энтузиазм. Слушатели непременно почувствуют, что пастор убежден в важности послания, и их самих будет легче убедить. Сухая, безынертная презентация чревата серьезными последствиями. Чтобы удержать интерес слушателей, проповедник должен дать аудитории ощутить всю духовную силу послания. Конечно, воодушевленная, живая речь возможна только в том случае, если говорящий сам впечатлен посланием. Обрести такой душевный подъем поможет назидательный анализ текста. Сначала мы изучаем послание сами. И, постигнув всю ценность послания, мы можем передать его с воодушевлением. Когда слушатели чувствуют, с каким подъемом вы произносите истину, они поймут, что она для них важна.

в. *Яркие выражения* (Адамс называет это «воздействием на чувства» или употреблением «выражений, вызывающих ответную реакцию»)<sup>161</sup> пробуждают интерес и рисуют словесную картину в сознании слушателей. Иисус постоянно употреблял в речи яркие метафоры. В наш век телевидения люди ожидают впечатляющих образов и редко проявляют интерес к сухому изложению. Недавно один из администраторов на телевидении объяснил, почему телеиндустрия больше заботится о форме представления, чем о содержании новостей: «Яркий рассказ с простенькими картинками обречен на провал; простенький рассказ с яркими картинками заведомо успешен». Проповеднику следует избегать избитых, банальных фраз (мертвых метафор) типа «спать мертвым сном». Ищите новые, оригинальные образы. Например, можно сказать: «Он спал так мирно, как дремлет молодой дубок, слегка покачиваясь на ветру». Ритм и аллитерация также вносят свой полезный вклад, если они не притянуты. Чрезчур витиеватая фраза может повредить утверждению, но удачные метафоры привлекают внимание к содержанию истины.

г. *Плавность и изящество* придают хорошей прозе поэтический оттенок. Проповеднику полезно иногда составлять рукопись проповеди (многие всегда так и делают!), чтобы добиться этих качеств. Я вовсе не против простоты (см. пункт один); хорошо отточенная фраза как раз и сочетает в себе точность и изящество. Эти два качества не исключают друг друга. Взгляните на чудесный прозаический отрывок, в котором Альберт Швейцер опровергает целесообразность «старых поисков исторического Иисуса»:

Раньше можно было взять билет прямого сообщения в кассе резервных психологических знаний, по которому желающие реконструировать жизнь Иисуса могли путешествовать экспрессом, без остановок на каждом полустанке, без пересадок и без риска потерять между ними связь. Эта билетная касса теперь закрыта. В конце всех разделов повествования расположены остановки, и связь между ними не гарантирована (Schweitzer 1948:330-31).

Всем нам полезно изучать великих авторов и толкователей прошлого, обращая внимание, как они выражали свои мысли. Мы должны научиться мыслить образами, находить то, что воздействует и на

<sup>161</sup> Adams 1986:354-55. Он говорит о необходимости языка, воздействующего на чувства и вызывающего эмоциональный отклик. Он также призывает активно использовать звуки и жесты, чтобы подчеркнуть тот или иной пункт.

глаза, и на уши слушателей. Нарисуйте картину, которая поразит воображение общины и убедит ее принять истины, изложенные в проповеди.

**3. Риторика и изложение.** Непросто рассмотреть эти вопросы в одном параграфе; греки и другие народы разрабатывали их на протяжении веков<sup>171</sup>. Однако коснемся некоторых аспектов, связанных с последним этапом герменевтического процесса — провозглашением.

а. *Положение тела* поможет произвести положительное впечатление человека спокойного и в то же время восторженного и уверенного. Исследования показали, что положение тела сообщает аудитории большой объем информации. Если говорящий чересчур скован, аудиторию охватывает напряжение; если он облокачивается на кафедру, аудитория допускает, что содержание не будет строгим.

б. *Изменение интонаций и высоты голоса* поддерживает интерес аудитории. Эффектная расстановка пауз поможет выделить особо важные мысли. Жесты и голосовые интонации должны быть оживленными. Монотонное или, напротив, слишком быстрое изложение утомит слушателей, и внимание их станет рассеянным. Мне часто не удается соблюдать нужный темп изложения. Однажды после проповеди ко мне подошла женщина и спросила с неподдельным удивлением: «Вы когда-нибудь останавливаетесь, чтобы перевести дыхание?» После этого я начал обрабатывать паузы и скорость изложения, но по-прежнему плохо регулирую темп своих проповедей. Ритм, или размеренное протекание речи, — еще один важный инструмент оратора. Следует учитывать место ударных слогов и произносить всю речь равномерно, не сбавляя скорость в конце предложений.

в. *Жесты* должны быть ясными, выразительными и в то же время нерезкими. Чересчур активная жестикуляция произведет нежелательный эффект. Она ослабит интерес к посланию и прикует внимание к проповеднику, а не к тексту. Перри утверждает, что хорошие жесты продиктованы самой речью (являются естественными), а не притянуты к ней: важно достигать одновременно разнообразия и точности, чтобы произвести на слушателей впечатление серьезного, спокойного и объективного оратора (Perry 1973:186-87).

г. *Зрительный контакт и выражение лица* также должны быть недвусмысленными и соответствовать духу послания. Правильное

<sup>171</sup> Всесторонний обзор исторического развития риторики с ее применением к проповедованию см. De Koster 1980:303-30.

их употребление убедит слушателей в искренности проповедника и поможет увлечь их содержанием проповеди. Нужно сказать, что единственный способ передать свое чувство восхищения посланием — это продемонстрировать его высотой голоса, темпом, жестами и выражением лица. Отсутствие воодушевления заставит слушателей усомниться в искренности оратора, и они, скорее всего, останутся равнодушными к посланию.

Рассмотренные выше аспекты — это важное дополнение к изучению текста (оригинального значения) и контекста (способов применения отрывка к общине). Но внешнее оформление должно всегда зависеть от толкования текста, а не наоборот. Перечисленные приемы — это только средства передачи информации. Они ни в коей мере не должны возобладать над значением и значимостью текста. Обычный человек реагирует больше на форму, чем на содержание. Это и убеждает тратить основное время на отработку внешних аспектов. Талантливый проповедник часто полагается на разные приемы, а не на изучение текста. К сожалению, лишь немногие слушатели могут почувствовать разницу. Каждый из нас должен четко сознавать, что мы не просто проповедуем *людям*; мы проповедуем *для Бога*. Хотя люди могут и не заметить, Бог всегда все видит, а ведь именно Он — наш единый и окончательный судья! Поэтому все риторические приемы должны быть подчинены первостепенной задаче — определению богооткровенного послания для верующих всех времен и его значимости для нас сегодня.

Но я не хочу этим сказать, что только «разъяснительные» проповеди могут быть библейскими. В ходе одной из важных дискуссий Робинсон сказал: «Тематическое проповедование, такое распространенное в Америке, заигрывает с ересью» (Robinson 1984:804). В ответ на его утверждение Люцер отмечает, что, хотя тематическое проповедование действительно сопряжено с этой опасностью, при «умелом исполнении и сохранении библейской целостности» оно служит верным «союзником» разъяснительного проповедования (Lutzer 1984:833). Многие вопросы современности (например, теологического или этического характера), лучше всего рассматривать тематически. Но при этом важно следить за тем, чтобы каждый отрывок, используемый в тематическом послании, проповедовался в соответствии с его контекстом и исходным значением. Только при таком условии тематическое послание является «библейским».

## ПРИЛОЖЕНИЕ I

### ПРОБЛЕМА ЗНАЧЕНИЯ: ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Большинство читателей Библии сходятся во мнении, что ее исходное значение поддается раскрытию. Однако многие сегодня не согласны с тем, что оригинальное послание можно выяснить посредством критического анализа Библии (или любого другого текста). Возражения атакуют герменевтику со всех сторон, производя в ней полнейший хаос. Что означает термин «герменевтика»: принципы толкования или применение «значения» текста в конкретной ситуации? Что следует понимать под словом «значение»? Именно эти вопросы освещены в данном приложении.

Раскрытие «значения» письменного высказывания включает в себя три аспекта: автора, текст и читателя.

АВТОР —————> ТЕКСТ <————— ЧИТАТЕЛЬ

Автор «создает» текст, а читатель «изучает» текст. Но какой же из трех аспектов определяет значение текста? Как мы убедимся в дальнейшем, расстановка приоритетов меняется в зависимости от предложенной теории значения. Понятно, что в силу огромной временной дистанции сам автор не может объяснить нам изначальное значение текста. Но означает ли это, что текст является «независимым» от автора? А в свете того факта, что читатель истолковывает текст на основании собственной теологической структуры, возникает вопрос о месте самого текста в процессе понимания. Это важные вопросы, требующие ответов.

В 1967 году литературный критик Поль де Ман упомянул о подобном «кризисе» в критике: «Твердо устоявшиеся правила и традиции, на которых основывалась критическая наука и которые сделали ее краеугольным камнем интеллектуального формирования, так сильно искажены, что все здание вот-вот рухнет» (Ман 1971:3). Описывая этот кризис, он упомянул о том, с какой «невероятной быстротой конкурирующие тенденции сменяют друг друга». Он также отметил появление огромного числа книг по так называемой «новой литературной критике» и тот факт, что вместо философии у руля литературной критики становятся общественные науки (с. 3-4). Ничто не указывает на то, что эта невероятная продуктивность идет на спад, и иной раз замечаешь, что к моменту появления сведений о «новой» школе кто-то уже успел написать, что данное движение устарело. В двух приложениях мы постараемся описать нынешнее положение дел и найти выход из этого лабиринта, ведущий к так называемому «полевому подходу» (field approach), предложенному Ж. Д. Кроссаном несколько лет тому назад, когда все обстояло гораздо проще (Crossan 1977:39-49).

Эта проблема действительно очень серьезна. Некоторые обвиняют сторонников рецептивной критики\* в непомерном скептицизме. Но огромные сложности объективного толкования снимают с них обвинение. Дело в том, что все мы понимаем текст в свете собственных теологических предпочтений и духовного опыта. Абстрагироваться от своих знаний и теологической традиции при анализе библейского текста не только невозможно, но и опасно. Именно эти знания обеспечивают категории для понимания самого текста. В то же время, однако, эти традиции могут подгонять под себя текст и определять его значение. Результатом является читательское толкование, при котором значение создается читателем, а не вытекает из самого текста. По мнению Дженронда, тексты не столько объективно понимаются, сколько обнаруживают новое значение в каждой отдельной ситуации; это динамический процесс, который часто не заканчивается и создает при чтении все новые и новые образы реальности (Jeanrond 1987:11-12). Я стремлюсь доказать не то, что так происходит всегда; любой ученый согласится, что так обычно и бывает. Но я сомне-

---

\* В оригинале – «критика, ориентированная на читателя» (reader-oriented criticism). Рецептивная критика/эстетика – то же, что и «критика читательского отклика». (Прим. ред.).

ваюсь в том, что так вообще *должно* быть. Задача герменевтики состоит не только в том, чтобы определить принципы толкования, но и в том, чтобы установить верные цели толкования. Тезис данных приложений состоит в том, что определение авторского исходного значения является подлинной основой библейского толкования.

Герменевтика возникла как библейская дисциплина. Между тем многие области науки внесли в нее свой вклад. Вплоть до последних десятилетий основное влияние всегда оказывала философия. С появлением структурализма передовые позиции заняла лингвистика, а в настоящее время на троне восседает литературная критика. Конечно, герменевтическая задача не может основываться на знаниях только одной научной области. Все перечисленные дисциплины, а также социология, антропология, психология и так далее играют в ней важную роль. Джейн Томпкинс делает полезный обзор литературной критики в ее историческом развитии (Tompkins 1980:ix-xxvi). Она описывает постепенное смещение акцентов с текста на читателя, а затем на читательский отклик. Полезно также найти параллели между литературно-критической мыслью и библейской герменевтикой. Мы рассмотрим эту основную структуру в последующих разделах.

### Проблема читателя и текста

Проблема толкования начинается и заканчивается наличием читателя. Как читатель может раскрыть точку зрения и послание древнего текста? Нам бывает трудно понимать друг друга в устном общении, так как позиции каждого из нас слегка отличаются, и мы употребляем одинаковые термины с разным значением. Бывает, что мы с женой долго обсуждаем какой-то вопрос, а потом понимаем, что смотрим на него с совершенно разных точек зрения. Настоящий диалог возможен только тогда, когда наши позиции совпадают. Если мы умножим этот коммуникативный барьер на 2000 лет развития от библейских времен до нынешнего периода, проблема становится почти непреодолимой. Мы все склонны привносить современные реалии в текст, поэтому чисто «объективный» подход, который воссоздает оригинальную обстановку без примесей современного предположения трудно достигим, более того невозможен<sup>111</sup>. Сам процесс

<sup>111</sup> См. Gadamer 1965:460-91; сравните Bleicher 1980:117-27.

толкования осуществляется с позиции культурных особенностей и теологических взглядов, благодаря которым, по сути дела, и наступает понимание. Но какое же место занимает при этом текст?

Ганс Фрай убедительно показывает, что эта проблема вовсе не нова<sup>[2]</sup>. Библейские ученые на протяжении столетий старались преодолеть трудности литературного (или ориентированного на текст) и нелитературного (или культурного/теологического) подходов к Библии. И, тем не менее, данная проблема вновь остро стоит в последние тридцать лет. Фрай отмечает, что апологетическая форма герменевтики до недавнего времени затмевала реалистический подход к повествованию, потому что «историко-критический метод был сильным противоядием от серьезных доводов в пользу особого метода толкования повествований» (Frei 1974:141; см. 124-54). Словом, подлинная герменевтика невозможна при подходе, который не позволяет тексту говорить за себя. Герменевтический переход от текста к читателю произошел в результате смещения акцента от понятности текста (в плане методологии толкования текста) к изучению структуры самого понимания<sup>[3]</sup>. Внимание, таким образом, переключилось от текста на себя самого, а значимость этой перемены все еще изучается.

**1. Герменевтика, ориентированная на автора.** Фридрих Шлейермахер (Friedrich Schleiermacher, 1798–1834) считается отцом современной герменевтики. Целью толкования он называет реконструкцию авторского оригинального послания. Толкователи посредством исторического и критического анализа текста достигают единства между своей позицией и исходным значением. Шлейермахер привнес дух эпохи Просвещения в процесс толкования, отказавшись от догматического подхода и относясь к Библии как к любой другой книге.

---

[2] Ганс Фрай (Frei 1974: passim.). См. также более сжатый обзор Childs 1977:80-90.

[3] Frei 1974:323. Поль Рикёр прослеживает три этапа в развитии герменевтики (Ricoeur 1973:112-41). Классический период основывался на методе классификации текстов по жанровому признаку. Позднее Шлейермахер и неокантианское движение наряду с Дильтеем создали эпистемологическую базу для герменевтики, характеризующуюся диахроническим подходом к истории. И, наконец, Хайдеггер и Гадамер предприняли онтологический подход, уделяющий особое внимание синхронической проблеме бытия. Поиск значения сопряжен с той «отдаляющей дистанцией» (Гадамер), которая характеризует человеческое размышление. Таким образом, современная герменевтика стоит перед дилеммой понимания, которое требует нового подхода.

Как немецкий пиетист и лютеранский проповедник Шлейермахер, однако, не позволил своей философской системе взять верх над своим религиозным сознанием. Он выступал за соединение идеализма (который учит, что действительность определяется сознанием) с романтизмом, и утверждал, что религиозная вера основана на чувстве абсолютной зависимости от Бога. Но, по мнению Шлейермахера, это «чувство» является функцией разума. Этот взгляд нашел отображение в его герменевтической системе. Самое главное в толковании, согласно Шлейермахеру, — это единство понимания между субъектом и объектом, между читателем и текстом<sup>141</sup>.

Система Шлейермахера включает в себя два основных фактора (грамматический и психологический), которые соответствуют двум сферам знаний — внешней лингвистической системе правил и внутреннему сознанию. Грамматический анализ направлен на раскрытие лингвистического аспекта путем выяснения значений отдельных понятий на основании окружающих слов. Шлейермахер опережал свое время, настаивая на том, что значение следует выводить из целого, а не из отдельных частей. Но более всего он известен как новатор в психологическом аспекте. По мнению Шлейермахера, толкователь должен встать на позицию автора и воссоздать мысль текста как часть жизни самого автора. Задача толкователя, таким образом, состоит в том, чтобы воссоздать не только текст, но и весь процесс создания мысли автором.

Вильгельм Дильтей (Wilhelm Dilthey, 1833–1911) доводит этот психологический метод до логического завершения. Согласно Дильтею, толкование — это соединение субъекта и объекта в историческом акте понимания. Он называет это «повторным открытием меня в Тебе», имея в виду то, что мы узнаем самих себя в процессе чтения (Dilthey 1969:235). Эта идея легла в основу работы Дильтея «Критика исторического разума» (*Critique of Historical Reason*), в которой он разработал систему, соединившую науку и жизнь, теорию и практику. Эта работа стала своего рода коррективом теории Канта. Процесс понимания — это исторический процесс, направленный на объективное познание авторского значения. Из теории Шлейермахера Дильтей позаимствовал идею отождествления читателей с авторами. Но он развил эту идею еще больше и заявил, что читатели способны по-

<sup>141</sup> Thiselton 1980:103-5 приравнивает это к «предпониманию».

нимать значение текстов лучше самих авторов. Так как читатели постигают образ мыслей авторов извне и применяют для этого множество приемов, они могут воссоздать значение полнее и глубже, чем оно представлялось самим авторам (см. всестороннее обсуждение данного вопроса Bleicher 1980:19-26).

Этот подход имеет явные недостатки, и немногие решаются безоговорочно принять теории Шлейермахера и Дильтея. Сделав автора центральным фактором в герменевтическом процессе, они вышли за допустимые рамки герменевтической теории. Они повинны в редукации, поскольку неоправданно свели сложный процесс понимания к психологическому анализу автора.

**2. Уход от автора-текста: Гадамер.** Однако с началом диалектического движения, видную роль в котором сыграли Барт (Barth) и особенно Бультман (Bultmann), исторический подход все больше подвергался критическим нападкам. Далее мы попытаемся описать нападки со стороны двумерной позиции, феноменологии Хайдеггера (Heidegger) и Гадамера (Gadamer), и семиотики постструктурализма.

Но сначала полезно будет сравнить с этим движением параллельное, но отличное развитие литературной критики. Подобно влиянию Шлейермахера на рубеже столетия, школа «Новой критики» занимала ведущие позиции с 1930 по 1960 гг. Делая акцент на форме и структуре текста, а не на его исторических аспектах, они применяли «внутренний» подход к тексту, который практически не принимал во внимание субъективное участие толкователя. Атака со стороны феноменологических и структуралистских доводов началась позднее чем в библеистике, но завершила переориентацию литературной дисциплины гораздо быстрее, в результате чего литературная критика продвинулась дальше в направлении ориентированной на читателя динамики, чем библейская герменевтика (см. Detweiler 1980:3-23). Это вовсе не означает, что школа «Новой критики» была вытеснена. Она дала целый ряд ответвлений, таких как неоаристотелевская «Чикагская школа», центральное место в которой занимает философский аспект «мимесиса», или «имитации». Однако, в настоящее время доминируют подходы, ориентированные на читателя, а не на текст.

Из выдающихся фигур современной критики следует отметить прежде всего Ганса-Георга Гадамера, чей эпохальный труд «Истина

и метод» (*Truth and Method*) воплотил в себе взгляды теологов пост-бульманской школы. То, что Фукс (Fuchs) и Эбелинг (Ebeling) (основатели школы «Новой герменевтики») называют «герменевтическим кругом», Гадамер рассматривает как «слияние горизонтов», имея в виду горизонт текста и горизонт толкователя. Основываясь на тезисах позднейших трудов Хайдеггера, Гадамер утверждает, что язык является не просто неотъемлемой частью нашей мыслительной жизни, но и самого нашего «существа». Таким образом, и язык, и текст являются независимыми и самостоятельными сущностями (см. всесторонний обзор данного вопроса Thiselton 1980:327-56). Акт толкования не столько раскрывает прошлое значение текста, сколько устанавливает диалектику с текстом в настоящем. Психологистическая попытка (Дильтея и других) выяснить интенцию автора, по мнению Гадамера, сюда не входит, ибо при написании «значение подверглось своего рода самоотчуждению» и должно быть «сформулировано заново», или воссоздано читателем на современном языке (Dilthey 1965:354-55).

Иными словами, когда мы изучаем те отрывки, в которых Павел описывает свою прошлую жизнь (например, Рим 7 и Фил 3), мы изучаем не жизнь Павла, а тексты, которые он написал. И эти тексты относятся к нашей нынешней ситуации, а не воссоздают древнюю ситуацию автора. Гадамер утверждает: «Понять текст — не означает поместить себя в исторический контекст; это означает применить в жизни то, о чем он говорит» (С. 353). Данный принцип справедлив потому, что «тексты не следует понимать как наглядные проявления субъективности их авторов. ... То, что зафиксировано на письме, отделилось от своих истоков и автора и сделалось свободным для новых отношений» (С. 356-57). Язык текста в том виде, в котором он существует на данный момент, определяет значение.

Но в то же время, утверждает Гадамер, толкование — это не «чье-либо субъективное действие», а исторический акт, «вовлеченность в процесс традиции, в котором неизменно соединяется прошлое и настоящее» (С. 258). Важным фактором является «временная дистанция» между субъектом (толкователем) и объектом (текстом); она позволяет тщательно проанализировать предпонимание или историческую традицию и отобрать только те аспекты, которые способствуют верному пониманию текста. Вопреки негативной оценке, которую дали предпониманию мыслители эпохи Просвещения, считавшие его

помехой для толкования, Гадамер делает его позитивным фактором, более того, ключом к верному пониманию. Мы видим, что Гадамер отводит «предпониманию» фактически то же место, что и Шлейермахер. Оба полагают, что именно тот запас знаний, который сближает толкователя с миром текста, позволяет ему постичь идеи в тексте. Предварительные суждения толкователя исследуют текст и в свою очередь исследуются текстом. Таким образом, субъективность и объективность сливаются воедино, и толкование становится применением, при котором открываются все новые и новые возможности<sup>151</sup>. Словом, и текст, и толкователь принимают участие в историческом процессе толкования. Исторически обусловленные горизонты текста и читателя, оба из которых характеризуются открытостью, сливаются в процессе достижения понимания. Гадамер считает очень важным то, что этот процесс протекает в настоящем и не зависит от прошлого субъективного компонента авторской интенции.

Как и Хайдеггер, Гадамер ориентирует все понимание на язык: понимание происходит не столько посредством «методов» толкования (как то утверждают классические школы герменевтики), сколько в акте «раскрытия» (или «истины») в процессе коммуникации. Кроме того, это своего рода эстетический опыт и легче достигается в устной, а не в письменной речи. В устной речи имеется готовый контекст, в рамках которого следует толковать сообщаемую информацию. В «тексте» же прошлый смысловой мир утрачен, и послание подвержено влиянию субъективной позиции читателя. Толкователь преодолевает эту трудность с опорой на универсальную языковую базу. Он приступает к толковательной задаче с осознанием своего предпонимания и задействует его, чтобы задать вопросы к тексту. Смысловой мир текста раскрывается и в наступающем диалоге переформулирует вопросы толкователя. Такова версия герменевтического круга, предложенная Гадамером и названная им «слиянием» горизонтов. Прошрое (текст) и настоящее (толкователь) сливаются воедино.

Очень важно понимать, что Гадамер ни коим образом не отрицает место объективного или научного метода. На самом деле он утвер-

---

<sup>151</sup> Gadamer 1965:258-78. Марк К. Тэйлор полагает, что главным аспектом теории Гадамера является именно это раскрытие будущности (Taylor 1982:48-49). Однако, как признает он сам, эта идея больше принадлежит Хайдеггеру, чем Гадамеру. Но, хотя она не вполне разъяснена Гадамером, она логически вытекает из его системы. Текст действительно открывает новые возможности его применения.

ждает, что он обеспечивает только некоторую степень определенности, но не способен подлинно воссоздать «исходное» или «оригинальное» значение текста во всей его полноте. Герменевтическую задачу нельзя разделять на два (толкование и понимание) или три (плюс применение) отдельных аспекта. Это один единственный акт «достижения понимания». Прошлое и настоящее сливаются в нем воедино. Нельзя толковать фразу «Бог так возлюбил мир» только с позиции Иоанна; Ин 3.16 всегда рассматривается с позиции нынешнего проявления Божьей любви.

Итак, эстетическая герменевтика Гадамера отводит центральное место не автору и тексту, а соединению текста и читателя, ориентированному не на прошлое, а на настоящее. Но эта теория имеет несколько недостатков. Как и в теории «Новой герменевтики», не вполне ясно, каким образом Гадамер избегает опасности субъективного толкования. По его мнению, существует два фактора, предотвращающих субъективность — прошлый горизонт текста и нынешнее сообщество толкователей («традиция» противостоит субъективности толкователей). Однако четких критериев для избегания субъективности нет. Более того, при чтении в любой момент может возникнуть новое и новаторское понимание.

К тому же Гадамер не разрабатывает методологию, позволяющую различить истинное толкование от ложного. Как указывает Дженронд, «систематически искажаемая передача информации» может исказить значение текста (Jeanpond 1987:14-16, 22-37; см. также Thiselton 1980:314-16), но Гадамер не разрабатывает никаких критериев, позволяющих выявить неадекватное понимание. Кроме того, он некритически оценивает роль читателя в толковании. Сложно понять, как ему удастся избежать поливалентности (многозначности), ведь каждая нынешняя ситуация или теологическая позиция способна увести текст куда угодно, порождая тем самым полную анархию. И, наконец, Гадамер отводит традиции некритическую роль в достижении понимания. По словам Хирша, «Читатель, следующий по тропе традиции, поступает верно, а читатель, сворачивающий с этой тропы, впадает в заблуждение» (Hirsch 1967:250). Но дело в том, что этот подход не вполне стабилен, ибо традиция постоянно развивается и меняется в зависимости от общины и сведений.

Более того, применение данного метода может радикально менять определение истины, которое будет зависеть от разрабатываю-

щей его традиции. Истина не будет иметь всеобщей или абсолютной основы, единой для всех общин. Хотя эти негативные явления действительно вполне вероятны, их все же можно избежать. И в данных приложениях мы постараемся доказать целесообразность поиска оригинального исходного значения текста.

**3. Структурализм**<sup>161</sup>. Во Франции структурализм заполнил тот вакуум, который образовался в результате глубокого разочарования экзистенциализмом Сартра. В библейских исследованиях он заполнил собой такой же вакуум, вызванный разочарованием многих ученых результатами методов анализа форм и редакций. Современная библейская критика, утверждают сторонники структурализма, занята анализом исторических традиций, а не жанра и сюжетного развития. Это приводит к тупиковой ситуации, в которой толкователь не способен преодолеть пропасть между значением и значимостью. Историческая истина (*Geschichte*) принесена на алтарь истории (*Historie*)\*. Структурализм занимает противоположную позицию и утверждает, что такие диахронические (историчные) интересы служат преградой для выяснения истинного значения и что толкователь должен принимать во внимание только синхроническое (литературное) присутствие текста в целом.

Еще больший уход от приоритетности автора и текста наблюдается в структурализме, или, если быть более точным, в постструктуралистской школе семиотики<sup>171</sup>. Клод Леви-Стросс (Claude Levi-Strauss) по праву считается «отцом структурализма» (термин, предложенный Курцвейлем (Kurzweil)). Хотя он был больше популяр-

<sup>161</sup> Едва ли можно перечислить все работы, излагающие учение данной школы. См. библиографию Харари (Harari 1979:443-63), включающую небиблейские области, а также Patte 1976. См. также введение и заключение книг Kurzweil 1980 и Harari 1979:17-72. Относительно консервативной библейской критики см. Thiselton 1978:329-35 и Stancil 1980:4-59. Прекрасный обзор материала по данному вопросу см. Perpich 1984.

\* *Historie* – это простой отчет о происшедшем. *Geschichte* – это повествование о прошлом в свете его современной значимости. То есть противопоставляется простое изложение фактов и их значимость для современности. (Прим. ред.).

<sup>171</sup> Эдит Курцвейль приводит разъяснительное (для тех из нас, кто больше знаком с его библейским аналогом) описание раннего движения (Kurzweil 1980:227-45). Она считает семиотику позднейшим образованием. Но Леви-Стросс, однако, отвергает ее. Он критикует ее поглощенность лингвистикой и игнорирование социальных аспектов. Семиологию как литературно-критическое движение разработал Барт, а семиотику – как философско-лингвистическое – Деррида.

затом, чем основателем данной школы, он разработал систему, которая существует и по сей день. Он находился под влиянием двух источников. Во-первых, Фердинанд де Соссюр (de Saussure, 1915) проводил в языке различие между понятиями *langue* (языковая система) и *parole* (отдельный речевой акт), а также между понятиями *означающее* (образ) и *означаемое* (заклученная в нем идея). Слово «любовь», например, означает совершенно разное не только в различных культурах, но даже для людей одной и той же культуры. Не просто определить, какое обозначаемое (жертвенное даяние, сильная привязанность или похоть) содержит в себе обозначение (любовь) в данном речевом акте.

Во-вторых, формальная система бинарных оппозиций, предложенная Романом Jakobsonом, говорит о существовании полярности между метафорой (вертикальное отношение или ассоциация между термином и его буквальным значением) и метонимией (горизонтальные или последовательные отношения между лингвистическими понятиями, приводящие к образованию словосочетаний). Пример со словом «любовь» иллюстрирует расхождение между семантической областью метафоры и ее конкретным употреблением в отдельном наборе словосочетаний в рамках речевого акта. Толкователь должен расшифровать систему правил, по которым построены поверхностные связи слов (а они часто бывают противоречивыми). Только после этого он может «понять» «значение».

На этом основании Леви-Стросс выстроил свою теорию о том, что лингвистические явления следует понимать не в свете «сознательного», а в свете «подсознательного» значения, обусловленного не отдельными терминами, а подсознательными «системами», в рамках которых они закодированы или имеют место (Levi-Strauss 1963:1:32-34). Структуралиста, например, интересует не поверхностное послание Рим 5,8, а внутренние коды отрывка Рим 5 и скрытое послание в основе поверхностного текста. Толкователь должен применить «общие законы» к этой замкнутой системе символов, чтобы определить глубинную структуру или подсознательное (мифопоэтическое) значение, лежащее в основе поверхностной структуры.

По мнению структуралистов, человеческий разум строит мысль посредством замкнутой системы символов, или кодов, организованных в соответствии с универсальными моделями, которые заложены в мозге. Эти модели преодолевают культурный барьер и по существу

определяют взгляд автора на действительность (мировоззрение). Поэтому данная система существует на подсознательном уровне. Значение имеет и горизонтальный (синтагматический), и вертикальный (парадигматический) аспект, причем синтагма отображает смысловое развитие в поверхностном контексте, а парадигма — смысловой мир, которому соответствует каждая идея. Толкователь изучает структуру всех элементов работы, взятой как единое целое; эти элементы становятся тем «кодом», или ключом, который помогает раскрыть глубинную смысловую структуру в основе поверхностных слов автора<sup>181</sup>.

Во многих книгах и статьях по семиотике, посвященных применению этих принципов, рассказ как единое целое прежде всего раскладывается на его основные повествовательные части (называемые «актантами»<sup>\*</sup>). Затем анализируются структурные коды или повествовательная последовательность в этих частях; это позволяет определить композицию или структуру конфигурации кодов. И, наконец, отдельные части структуры вновь соединяются в одно целое на основании трансформационных правил (разработанных Хомским), из которых выводится подразумеваемое послание для современной обстановки.

Теория этой школы представляется обычному читателю (впрочем, как и большинству ученых!) весьма запутанной. Возможно, иллюстрация — снова из Иоанна 3 — поможет в ней разобраться. Структуралист станет отрицать, что поверхностное утверждение Ин 3.16 сообщает человеку «значение» текста. По его мнению, необходимо принять во внимание весь диалог между Иисусом и Никодимом в 3.1-15, в особенности бинарные коды «вышние» (Иисус) и «нижние» (Никодим), а затем применить все это к редакторской вставке

---

<sup>181</sup> Большинство библиистов также прибегают к функциональному анализу В. А. Проппа (он разработал тридцать одну основную «функцию» или тридцать одно развитие сюжета, характерные для всех рассказов); применяется также «актантный анализ» А. Греймаса (перформативные черты и дизъюнктивные последовательности, посредством которых бинарные оппозиции взаимодействуют в рассказе); и теория нарративного дискурса Тодорова (который деконструирует грамматическую последовательность и реконструирует пропозициональную последовательность текста).

<sup>\*</sup> В структурализме «актант» — это «наиболее абстрактное понятие реализатора функции действия» (См. «Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. — М.: Интрада — ИНИОН, 1996. — С. 15). (Прим. ред.).

с её собственными кодами «посылать—принимать», «осуждение—спасение», «веровать—отвергать», «свет—тьма» и «истина—зло». Далее эти символы расшифровывают, чтобы раскрыть глубинную структуру, или подразумеваемое послание, а затем преобразовывают на основании кодов нашего времени. Значение сообщается не поверхностной грамматикой, а оппозициями в самом тексте. Их значение касается непосредственно каждого читателя.

По мнению структуралистов, не нужно применять к тексту ди-ахронический подход, чтобы выяснить, что он «означал» в прошлом. Напротив, следует применять синхронический подход, чтобы расшифровать, что он «означает» в настоящем. Таким образом, данный метод (подобно феноменологическим подходам) не ставит своей задачей выяснение авторского исходного значения. Он направлен только на раскрытие структуры в основе высказанной автором мысли, «общего мира» подразумеваемых кодов, которые касаются нас непосредственно. Поскольку внешние элементы не дают представления о действительности, единственный способ, которым толкователь может проникнуть в этот общий мир, — это раскрытие структур целого, а не отдельных частей, сюжетного развития и многозначности текста, а не прошлого значения поверхностных утверждений.

В дополнение ко всему, структурализм выступает против акцента на субъекте, или собственной личности, который свойственен феноменологии и экзистенциализму. Человечество рассматривается как единое целое, а не состоящее из отдельных личностей. Согласно структурализму, универсальные законы разума структурируют действительность таким образом, что личность «автоматически девальвируется, ибо человеческая мысль функционирует везде в соответствии с одной и той же логикой» (Nagari 1979:20). Опыт и действительность не являются постоянными. Они должны реорганизовываться или структурироваться в соответствии с глубинным значением, недоступным человеческому восприятию явлений. Таким образом, человек создает модели, или кодовые структуры, которые проникают сквозь воспринимаемый мир к его подлинной внутренней природе. «Поэтому наблюдается прерывность, разрыв между разнообразием действительного и формальной абстракцией структуры, которой оно обозначено, происходит переход от одного к другому — переход от разнообразия к простоте, от конкретного к абстрактному» (С. 22).

Основные положения структурализма довольно скоро вызвали недовольство в научных кругах, а присущие его системе недостатки привели к появлению так называемого «постструктурализма». В наше время часто утверждают, что структурализм как таковой вытеснен или даже «мертв»<sup>191</sup>, заменен сначала семиологией (ранние работы Барта (Barthes)), а затем семиотикой (Деррида (Derrida) и поздние работы Барта). Будет полезно сделать обзор недостатков раннего структурализма, вызвавшего это изменение<sup>191</sup>:

- (1) Чрезмерное внимание к лингвистике и неспособность заложить прочное философское основание: это считается одним из основных различий между поздним структурализмом и постструктурализмом; с ним связаны все последующие сложности.
- (2) Отрицание истории: многие постструктуралисты сознают, что категорическое отрицание истории разрушает значение. Замена развития идей значимостью только для нынешнего момента грозит утратой самого понимания.
- (3) Утрата человеческой свободы: когда индивидуальность заменяется замкнутой системой кодов, результатом является детерминизм. В индивидуальном значении отсутствует, понимание возможно только в коллективном сознании. Думается, структурализм требует заплатить слишком дорогую цену.
- (4) Преувеличение роли замкнутой системы знаков-кодов и бинарного дуализма: они сделали частные истины всеобъемлющими законами. Большинство ученых сегодня отрицают действительность замкнутой или универсальной системы законов и признают тот факт, что, хотя человеческий разум действительно иногда задействует семантическую оппозицию (например, добро-зло, свет-тьма), смысловые структуры невозможно вогнать в столь ограниченную категорию.
- (5) Редукционистская тенденция: эта система вгоняет идеи и сюжеты текста в искусственные теоретические построения, игнорируя сложность и многогранность отдельных поверхностных выраже-

---

<sup>191</sup> См. Kutzweil 1980:229-30, 240-45 и Detweiler 1978:166. Конечно, нельзя отрицать то, что это движение не всегда было объединенным. Однако впоследствии консенсус все же был достигнут.

<sup>191</sup> Помимо работ Tompkins 1980, Frei 1974 и Childs 1977, см. Peterson 1978:24-26; Perrin 1976:168-81; Derrida 1979:82-120; Riceour 1974a:250-66.

ний. Сегодня постструктуралисты сознают, что данную школу правильнее считать идеологией, а не наукой, и она позволяет получить лишь ориентировочные классификации (то, что Барт называет «гипотетической моделью»), а не всеобъемлющие законы.

- (6) Игнорирование очевидной связи между глубинным синтаксисом повествования и семантикой поверхностной структуры: поверхностная структура обуславливает основополагающие принципы, и глубинная структура, как правило, основана на сознательном, а не подсознательном значении. Нет достаточных оснований утверждать, что «глубинные структуры» существуют в человеческом разуме обособленно.
- (7) Сложности, связанные с поиском репрезентации мира текста: не просто определить, как универсальные истины могут быть раскрыты посредством знаковой системы, ибо стандартный герменевтический принцип мимесиса отвергается в пользу синхронического момента. Результаты структуралистского толкования еще более субъективны и многообразны, чем результаты исторической критики.
- (8) Категорическое отрицание интенциональности: отказ принимать во внимание исторический горизонт текста, или контекст, фактически отрицает синхронию самого текста, ведь он появился в прошлую, а не в современную эпоху. Разграничение понятий *langue* и *parole*, сделанное Соссюром, едва ли предполагало столь радикальный шаг.

**4. Постструктурализм.** Современные ученые все больше сознают, что структурализм способен рассматривать только то, как текст сообщает значение, не касаясь того, что текст сообщает и почему (см. Perich 1984; Nagai 1979:22-23). Отсутствие строгой методологии заставило, таким образом, сделать переоценку этого метода. Одним из первых такую попытку предпринял Поль Рикёр (Ricoeur). Он предложил соединить принципы постструктурализма и феноменологии. Это движение стало настолько влиятельным, что Норман Петерсен предложил в своей статье «Литературная критика в библейских исследованиях» (Norman Petersen «Literary Criticism in Biblical Studies») термин «феноменологическая семиотика» (Petersen 1980:42), пытаясь определить то, что мы будем называть «новой литературной критикой».

Детвейлер (Detweiler 1978), Петерсен (Petersen 1978) и Макнайт (McKnight 1978) одновременно предприняли попытку связать воедино эти дисциплины, ранее считавшиеся противоположными. Они трезво оценили недостатки обеих: (1) чисто диахронический подход традиционно-критического анализа, который игнорирует поэтическую функцию повествования, и (2) чисто синхронический подход структурализма, который не принимает во внимание дистанцию между толкователем и текстом. По мнению названных ученых, герменевтическая задача включает в себя как выяснение внешних аспектов (сравнение текста с другими подобными текстами), так и применение внутренних методов (рассмотрение самого текста). Это показывает, что они не согласны ни со структуралистским представлением о языке как замкнутой системе знаков, ни с игнорированием сознательного значения. Поскольку язык — это прямая семантическая система и значение поверхностного уровня обуславливает послание глубинной структуры, «интенциональность» сознательного, по определению феноменологии, играет существенную роль. Только принимая во внимание поверхностное, или сознательное значение можно постичь ту реалию, которая лежит в его основе.

Феноменологическое представление о существовании человека и его мировосприятии связывается с поэтическим аспектом (Якобсон). Проистекающее в итоге взаимодействие с текстом как текстом становится возможным посредством «второй наивности» Рикёра, «посткритического» подхода, позволяющего проникнуть в образный смысловой мир эстетического произведения. Библейский автор (авторы) и древние читатели ставятся в один ряд. Они одинаково удалены от современности, и толкователь может говорить только о «подразумеваемом авторе» и «подразумеваемом читателе» (см. С. 253-54, 263-68). Кроме того, новый литературный интерес к самому тексту обусловил отказ от психологизации — попытки установить образ мыслей в основе текста. Текст говорит сам за себя. Автор и читатель не могут быть с точностью определены. У нас есть только текст, дающий отдаленное представление об авторе, главным образом через «повествователя», который становится фактическим источником информации в рассказе. Он является видимым элементом в тексте.

Еще один результат — это «поливалентность», или «многозначность». Поскольку позиция читателя играет в толковании важную роль, поливалентность обычно возникает, когда структура текста

анализируется на основе различных современных мировоззрений. Сюзен Виттиг в своем программном сочинении «Теория многозначности» (*Susan Wittig A Theory of Multiple Meanings*), вслед за постструктуралистами истолковывает притчу о блудном сыне с позиции психоанализа Фрейда, архетипов Юнга и строгого структурализма. Она утверждает, что сложившаяся ситуация (то, что разные прочтения текста, сделанные разными людьми, порождают многозначность) требует выработать теорию, поясняющую это явление (Wittig 1977:84-92). Она также предлагает семиотический подход и к читателю, и к тексту. По ее мнению, это демонстрирует то, что итоговая значимость выводится не просто из взаимодействия лингвистического текста, а из «системы второго уровня». Эта система включает «несформулированную» значимость, формулирование которой завершает толкователь. Так как читатель завершает значение текста на основании одной только поверхностной структуры, его разум или система убеждений обуславливает несформулированное «означаемое» (значение текста) в большей мере, чем означающее/сам текст. Используемая аналитическая система «генерирует», или производит взаимодействие текста и толкователя, а получаемое в итоге множество значений — это значения, обусловленные не текстом, а его диалогом с разными общинами верующих.

Вслед за статьей Виттиг вышла в свет работа Ж. Д. Кроссана «Мета-модель поливалентного повествования» (J.D. Crossan «Metamodel for Polyvalent Narration», 1977:119-21, 133-34). Как и Деррида (Derrida, см. далее), он заимствует у Ницше понятие «игры», утверждая, что «свободная игра» в тексте исключает возможность окончательной или завершенной расшифровки его значения. Поскольку все знаковые системы берут свое начало из игры, всякое толкование является игровым, а не подражательным, оно носит незавершенный, а не репрезентативный характер. Текст как знаковая система в этом смысле является ареной, допускающей множество игр, и каждая толкующая его община вольна «играть» на этом поле по своим собственным правилам. Разные «игры» в тексте соответствуют разным значениям. Кроссан применяет эту теорию к двум текстуальным аспектам, — сюжету и метафоре, — утверждая, что «сюжет свидетельствует о том, что рассказ — это игра» и что метафора становится аллегорией и таким образом является в основе своей многозначной. Всякая литература может читаться на разных уровнях в зависимости от

способа восприятия и позиции читателя. Так как всякий язык — это метафора, а метафора по сути дела лишена определенного значения, язык характеризуется «отсутствием» (отсутствием буквального значения и строгих герменевтических связей). Поэтому, когда читатель наполняет независимую и пустую метафору содержанием, неизменным результатом является многозначность.

Согласно Виттиг и Кроссану, каждый человек истолковывает послание Ин 3, например, на основе собственной системы убеждений. Более того, каждое такое истолкование является достоверной «истиной» с точки зрения и в рамках соответствующей системы. Например, кальвинисты и арминиане часто интерпретируют выражение «так возлюбил Бог мир» совершенно по-разному, особенно в сравнении с другими отрывками из Иоанна (такими как Ин 6.37-40; 15.1-6). Некоторые кальвинисты делают упор на отрывке 6.37-40 и подчеркивают суверенность Божьего предопределения в спасении; *мир*, согласно им, — это избранные. Арминиане подчеркивают 1.4, 7, 9; а также 15.1-6 и ответственность каждого человека в принятии решения. На каждого человека в «мире» возложена обязанность ответить на Божью любовь. И, естественно, нас интересуют следующие вопросы: могут ли быть обе стороны одинаково правы и может ли конструктивный диалог между различными системами (в данном случае между кальвинистами и арминианами) помочь толкователю «отвлечься» от этих систем и позволить тексту говорить за себя? Лично я склоняюсь ко второй точке зрения.

Структуралисты и постструктуралисты еще дальше отошли от объекта/текста в сторону субъекта/читателя. Барт отмечает: «Как звено цепи историческое лицо автор мертв: его гражданский статус, его биографические данные — все исчезло. Они утратили «авторское право» на его работу»<sup>111</sup>. Главная мысль его высказывания — это независимость текста. Современные литературные критики убеждены, что текст как отдельная сущность становится независимым от автора с момента его написания, и поэтому его нельзя связывать с древним автором или древними читателями. Должное место читателя/

<sup>111</sup> Эта цитата Ролана Барта (Barthes 1975:27) приводится по изданию Taylor 1981:47. Я, конечно, понимаю различие между тем смыслом, который я вкладываю в понятие *текст*, и тем смыслом, которым Барт наделяет понятие *автор*. Говоря о толковании, ориентированном на текст, я имею в виду процесс, который принимает во внимание историческую интенциональность. Таким образом, анализ *текста*, согласно моей системе, включает то, что Барт подразумевает под словом *автор*.

воспринимающего/толкователя в герменевтической задаче привносит эпистемологический и онтологический аспект, который устанавливает дистанцию между читателем и исторической обстановкой, в которой жил древний автор. Герменевтический круг, установленный таким образом между текстом и читателем включает постоянное вмешательство собственного толкования читателя. Кроме того, независимый характер текста требует, чтобы читатель постиг его мир и завершил его значение. Это взаимодействие между воспринимающим (читателем) и воспринимаемым (текстом) допускает бесконечное множество толкований текста.

И вновь мы подошли к самой сути проблемы. Вы, читатель, не знаете меня, автора. Очевидно, что содержание данной книги не отображает характерные черты моей личности. Но вопрос заключается в том, адекватно ли оно отображает мой взгляд на возможность раскрытия исходного значения. Можете ли вы как читатель понять мое неприятие идеи многозначности или же данный текст является независимым от моих взглядов? Эти строки я пишу, находясь в библиотеке факультета теологии Марбургского университета. Без сомнения, многие профессора этого университета, обучавшиеся с позиции экзистенциализма или исторической критики и выросшие в немецкой культуре, будут читать эти доводы с совершенно разных точек зрения. Но вопрос не в том, согласятся ли они с моими доводами, а в том, смогут ли они их понять. Меня не будет рядом, чтобы объяснить свои положения. Мы видим, что передаче информации в письменном виде явно недостает динамики устной речи. Кроме того, читателям, не имеющим достаточных философских знаний, будет сложно понять используемые в данной книге понятия.

Но означает ли это, что никакие разъяснения не смогут передать то значение, которое я стремлюсь сообщить на этих страницах? Думаю, это не так. Данную проблему следует рассматривать с двух сторон: можно ли узнать, что другой человек имел в виду при написании своего сообщения, и важно ли вообще знать это оригинальное исходное послание? Оба вопроса требуют детального обсуждения.

Большинство постструктуралистов рассматривают Текст как «произведение искусства», а не «труд», поскольку произведение искусства начинает самостоятельную жизнь после того, как оно завершено, а труд же просто «демонстрируется» (Barthes 1979:74-75). Прежние отношения между автором, читателем и наблюдателем

пережили то, что Барт называет «эпистемологическим сдвигом». В этой связи он приводит семь положений (С. 74-81):

- (1) Текст воспринимается только как деятельность, как результат работы, которая никогда не заканчивается.
- (2) Текст парадоксален; всякая попытка классифицировать его по жанровому признаку обречена на неудачу; он не соответствует никаким иерархическим системам и является неокончательным.
- (3) Область Текста — это область означающего, допускающего бесконечное множество значений; Текст как таковой в основе своей символичен.
- (4) Бесконечное множество возможных значений объясняется различиями и интертекстуальностью<sup>112</sup>; это означает, что Текст содержит внутри себя другие тексты, соответствующие его множеству значений.
- (5) В отличие от произведения искусства, Текст не связан с «подписью Отца», то есть с интенциями автора; если автор и появляется, то не иначе как «гость», не играющий никакой роли в толковательной задаче.
- (6) Дистанция между написанием и чтением сокращается, когда читатель и Текст связываются в «едином процессе обозначения», при котором читатель участвует в создании *нового произведения* на основе Текста.
- (7) Текст при содействии читателя доставляет эстетическое наслаждение посредством «прозрачности языковых связей»; в момент чтения толкователь делает его своим собственным произведением.

**5. Критика читательского отклика.** Нам осталось рассмотреть две школы (теорию читательского отклика и деконструкцию), каждая из которых в характерной для нее манере завершает смещение акцентов с автора/текста на читателя<sup>113</sup>. Критика читательского отклика

<sup>112</sup> Вопрос интертекстуальности, как отмечает Детвейлер, стал одним из главных в теории постформалистских дебатах (Detweiler 1980:10-11). «Текст — это и есть его толкование ...Его самого оказывается недостаточно для *серьезного* анализа, так что толкователь прибегает к игре с текстом как средству его изучения» (С. 11; курсив его).

<sup>113</sup> Опять-таки, мы вынуждены сопоставить два различных способа изучения *текста*. Первый, критика читательского отклика, посредством слова *текст* разграничивает историческое произведение автора и его или ее исходное значение. Постструктурализм, со своей стороны, посредством слова *текст* описывает ту независимую сущность, которая отделяется от автора и обретает смысловую завершенность только в процессе чтения.

идет дальше постструктуралистов, отстаивая не только независимость текста, но и фактическое соединение текста с читателем в момент отклика. Это наглядно демонстрируют несколько статей в сборнике под редакцией Томпкинса «Критика читательского отклика» (Tompkins *Reader-Response Criticism*, 1980).

Норман Холланд (Holland) доказывает, что отклик включает соединение автора (заметьте наличие «автора»!) и читателя, при котором читатель «смешивает» основные черты своей личности с текстом (С. 70-100). Центральным фактором в этом акте является не текст, а читатель. Давид Блейх (Bleich) идет еще дальше и отстаивает теорию субъективной критики, при которой даже автономность текста отрицается и заменяется индивидуальными особенностями (С. 134-63). Текст является объектом только в физическом смысле; как значение он существует только в уме читателя.

Таким образом, «отклик» соединяет человека с текстом и является субъективным актом, процессом, в котором все сообщество толкователей производит «значение» посредством диалога по содержанию текста. Обратите внимание, что в критике читательского отклика субъективность не считается тем, чего следует избегать. Напротив, она всячески поощряется и одобряется.

Стэнли Фиш определяет само значение посредством феноменологических категорий (Fish 1980:177). Понимание не достигается посредством опыта; имеет место не эпистемологический выбор между альтернативными значениями, а онтологическое единение читателя с текстом. Иными словами, текст исчезает, и читатель «создает» значение. Формальные черты, такие как стиль и авторское намерение взаимопроникают и глубоко внедряются в сознание читателя. На этом понимании основан главный тезис Фиша, «что форма читательского опыта, формальные единицы и характер интенции — это одно целое; они появляются одновременно, а, следовательно, вопросы приоритета и независимости отпадают».

Фиш пытается выяснить, с чего начинается толкование. Если текст не существует в отрыве от толкования, что же в таком случае истолковывается? Фиш разрешает эту дилемму, ссылаясь на ранее существующие «толковательные стратегии», выработанные сообществом толкователей. Стратегия чтения, сформировавшаяся внутри толковательной общины (подобно «традиции» Гадамера), соеди-

няется с текстом и производит значение (более детальное обсуждение см. ниже)<sup>144</sup>. Но не все сторонники критики читательского отклика придерживаются единого мнения<sup>151</sup>. Некоторые ученые (например, Вольфганг Изер) отводят центральное место тексту и поддерживают связи с формализмом «Новой критики», которая сосредоточена на тексте.

По мнению Изера, основные идеи текста достигают сознания читателей; они направляют и вместе с тем корректируют их толкование. Изер говорит о «неясностях», или пробелах в тексте, которые заставляют читателя глубоко вникнуть в его текстуальный «мир». Таким образом, именно в диалектике между неясными знаками текста и воззрениями самого читателя наступает «понимание» (Iser 1978:24-25). Однако для Изера текст служит тем стимулом, который вызывает интерес читателей и вовлекает их в свой повествовательный мир. Он достигает этого посредством текстового состава (или конфигурации), который обуславливает внутреннюю последовательность (сюжет, диалог и так далее), воспринимаемую читателем. Развертывающаяся структура предложений вызывает ряд ожиданий, вовлекающих читателей в сюжетную линию и заставляющих их довершить ее текстовое значение. Читатели делают это на основе своей стратегии прочтения и своего опыта. Поэтому текст по своей сути многозначен; и, тем не менее, Изер утверждает, что текст контролирует процесс чтения (С. 93-111). Таким образом, современные читатели становятся на позицию подразумеваемого читателя (см. С. 265-68 выше) с той целью, чтобы понять стратегию прочтения данного текста.

Большинство библейских исследований, проводимых в соответствии с критикой читательского отклика (например, Кульпеппер (Culpepper), Фаулер (Fowler), Резегю (Resseguie)) подпадают под эту категорию. Названные ученые стремятся связать читательский отклик с историко-критическими воззрениями и исследуют, «то, что предпринял автор евангелия, чтобы направлять и контролировать опыт и чтение читателя» (Fowler 1981:149; цитата взята из Porter 1990).

Однако многие ученые, использующие метод читательского отклика относятся к другой категории, представителем которой явля-

<sup>144</sup> По утверждению Томпкинса, проблема заключается в том, что «я» как независимая сущность исчезает» (Tompkins 1980:xxiii).

<sup>151</sup> Хороший обзор материала по этому вопросу см. Freund 1987:passim.; Jeanrond 1987:105-15; и Porter 1990.

ется Стэнли Фиш. По мнению Фиша, стратегия прочтения — это не *один из* компонентов, производящих значение, а *тот единственный* компонент, который производит значение. Процесс чтения имеет превосходство над текстом, который направляет, но не имеет смыслового соответствия за пределами разума читателя. Текст дает только потенциальные значения (обратите внимание на множественное число — «значения»), которые затем реализуются читателями. Читатели отбирают те значения, которые соответствуют их толковательным стратегиям. Таким образом, значение производится не интенцией текста, а «читателями, выполняющими действия» (Fish 1980a:11-14). Надо сказать, что, согласно теории Фиша, текст как формальная сущность не существует в отрыве от читательского толковательного акта. Предсуществование является достоянием общины, формирующей читательский опыт.

«Отношение между толкованием и текстом, таким образом, принимает обратный характер: толковательные стратегии приводятся в действие не после чтения; они являются формой чтения. А поскольку они являются формой чтения, они придают текстам свою форму, создавая их, а не проистекая из них, как традиционно полагают»<sup>161</sup>. Другими словами, Нагорная проповедь как текст начинает свое существование, когда ее осмысливает читатель. Более того, нет объективного толкования отрывка Мф 5—7. Возможно только субъективное действие, при котором читатель избирает стратегию прочтения и подходит к тексту в соответствии с ней. По этой причине читатели могут понимать текст по-разному каждый раз, когда они его читают.

Согласно Фишу, диалог и критический анализ могут иметь место только при наличии ряда читательских интересов с общими ожиданиями. Поэтому дискуссия и понимание возможны только в среде одного литературного сообщества. Представители разных сообществ употребляют одни и те же слова или символы, но присваивают им разные значения; буквальное значение исключено, речь может идти только о множестве смысловых вариантов, которые реализуются в процессе прочтения (С. 356-76). Цель состоит не в том, чтобы раскрыть, о чем говорится в тексте, а прежде всего в том, чтобы испытать его воздействие, а затем убедить других в истинности вашего

---

<sup>161</sup> Fish 1980a:13. Вопрос о влиянии Фиша на библейское исследование см. Moore 1986:707-19.

взгляда на текст (С. 303-21). Только синхронический, или настоящий момент чтения может быть назван «толкованием». Прошлый акт толкования (произведенный древними читателями) имел место в сообществе, которое навсегда осталось в прошлом и не может быть восстановлено. Следовательно, утверждает Фиш, читатель может радоваться открытию, сделанному в настоящий момент, и своей творческой реконструкции текста.

Итак, ни текст, ни толкователь не обладают независимостью, ибо они сливаются в момент чтения и не могут существовать друг без друга. Как отмечает Томпкинс, не следует отделять «формалистскую теорию» «Новой критики» от «институциональной практики» школы читательского отклика (Tompkins 1980:201-32). Так как обе отождествляют критику/толкование с вопросами разъяснения/значения, они действуют по одним правилам. В то же время, однако, их категорическое отрицание текста и утверждение его независимости говорит о еще большей их удаленности от модели автор-текст в направлении модели читатель/сообщество как генерирующей силы в герменевтике.

Со многим в критике читательского отклика можно согласиться, особенно с воззрениями последователей Изера. Приходится согласиться с тем, что герменевтическая теория уделяет недостаточное внимание месту читателя и толковательного сообщества в акте достижения понимания. Также и влияние предпонимания или стратегии чтения на так называемое объективное толкование должно изучаться более тщательно после знакомства с теорией этой школы. Надо сказать, что основной подход, использованный в главе шестой (посвященной анализу повествования), большей частью происходит из этой теории.

Между тем она имеет и несколько серьезных недостатков. Во-первых, утверждение, что читатель, а не автор или текст, производит значение, носит редуцирующий характер. Не все критики читательского отклика столь категоричны в своих высказываниях. Эдгар Макнайт отмечает, что «литературный подход к Библии в контексте современного литературного анализа, однако, позволяет — даже требует — рассматривать текст и как древний документ с оригинальным значением, и как живое послание с современной значимостью» (McKnight 1988:107). Он усматривает преемственность между посланием для древних и современных читателей. В то же время, однако, он отрицает наличие обязательной связи между этими значени-

ями. Современный читатель вправе находить свое значение в тексте, не учитывая при этом историческое, или оригинальное «значение».

К тому же этому подходу присущ совершенно неуместный скептицизм. Хотя его больше проявляет Деррида, чем Фиш, он в известной мере свойственен сторонникам и той, и другой теории. По определению Макнайта, «постмодернистское» прочтение оспаривает то допущение, что текст имеет объективное или референциальное значение. Напротив, значение содержится в сознании читателя (С. 14-15). Но, утверждая отсутствие всякой связи между текстом и читателем, эти критики становятся повинны в дизъюнктивном мышлении.

Текст и читатель не являются полностью независимыми. Они взаимодействуют (герменевтический круг), когда читатель старается достичь понимания. Хотя я как читатель воспринимаю значение текста (например, Нагорной проповеди) с точки зрения своего предпонимания, я все же могу позволить тексту воздействовать на мою позицию, оспаривать ее и даже изменять. Иначе говоря, происходит диалог, или даже взаимодействие трех факторов: автора, текста и читателя, производящий «значение» текста. Точное место автора и текста в этой системе будет рассмотрено в Приложении II. Пока лишь заметим, что оба они играют существенную роль в раскрытии значения.

Мур (Moore) разделяет допущение школы читательского отклика относительно места древних читателей<sup>171</sup>. Критики этой школы трактуют текст так, словно он предназначен для одинаковых или случайных читателей, ничего не привносящих в текст и читающих его в первый раз. Таким образом, «значение» определяется разворачивающимся сюжетом, а не интертекстуальным аспектом (на основании которого, например, усматривают евхаристическую атмосферу Тайной вечери в насыщении 5000). Но едва ли данный подход применим к Евангелиям, ведь они были написаны для Церкви, а не просто для язычников. На основании этого принципа можно провести параллель между древним информированным читателем и его современным аналогом. Мы, как и древние читатели, также можем изучать текст посредством информированного чтения, распознавая

<sup>171</sup> Moore 1988:147-52. Конечно, эта критика больше направлена против Изера и его последователей, чем против Фиша, который не считает оригинального читателя герменевтическим средством.

наряду с развертывающимся сюжетом интертекстуальный и исторический аспекты рассказов.

Более того, хотя такие критики читательского отклика, как Фиш, скептически настроены в отношении автора и текста, они не критично воспринимают толковательные общины и стратегии прочтения. Не существует критического механизма для критического диалога между общинами. Он существует только для диалога внутри одной общины. Фиш создал систему, отличительной чертой которой является свободная игра. Но в ней не упоминается тот тип «истины» которая была бы общей для всех общин. Взирая на бесконечное множество значений в тексте, сложно понять, как он избегает релятивизма<sup>161</sup>. Критерии существуют только внутри читающей общины. Но нет таких критериев, которые бы предохранили от релятивизирующих общин, особенно если учесть то, что релятивизированный читатель волен предпочесть любую из бесконечного множества общин. Тип общины, предусматриваемый критикой читательского отклика, в одно и то же время слишком большой (макро община, охватывающая языковую систему или культуру в целом) и слишком маленькая (микро общины с бесконечным множеством вариантов, из которых читатели вольны избрать любое количество в любое время). Едва ли можно уловить логическую связность в таком неясном и запутанном понятии, как понятие общины.

**6. Деконструкция.** Жак Деррида разработал подход, который является самым радикальным из всех рассмотренных выше. Он ставит под сомнение саму возможность теологической или философской критики, как мы ее сегодня определяем. Теория Деррида стала естественным итогом преемственной связи трех направлений, — структурализма, постструктурализма и деконструкции, — постепенно сменявших друг друга. Каждая школа брала за основу достоинства и корректировала недостатки своего предшественника. Сторонники постструктурализма (Барт) выступили против структуралистского допущения, что лингвистические коды непосредственно передают значение языка или текста. Они утверждают, что каждый язык, даже дискурс второго порядка, о котором говорят структуралисты, описывается метаязыком.

---

<sup>161</sup> См. Eagleton 1983:85-90 и Jeanrond 1987:111-15, оба из которых признают проблему произвольности в данном подходе.

Деконструкция идет еще дальше, оспаривая коммуникативную силу самого языка. Весьма сложно описать систему взглядов столь незаурядного мыслителя в нескольких абзацах, но само число работ, вышедших в свет в последнее время, говорит о большом влиянии Деррида на теологические исследования (Detweiler 1982; Altizer 1982; Culler 1982). И даже удивительно, что Деррида был «открыт» спустя столь долгое время благодаря его влиянию на теорию структурализма, начиная с середины шестидесятых годов, особенно после публикации в 1967 году сразу трех его главных трудов: «О грамматологии», «Письмо и различие», «Голос и феномен» (*De le grammatologie, L'écriture et la difference, La voix et le phenomene*)<sup>191\*</sup>.

Деррида подвергает критике само основание западной философской мысли, утверждая, что философия больше не занимает высокое и привилегированное место надзирателя за истиной. Как и Фридрих Ницше (1844–1900), он отстаивает риторический, а не философский подход к эпистемологии. По своей сути деконструкция предпринимает попытку освободить язык и риторику от воздействия философской мысли. Значительную роль в формировании взглядов Деррида сыграли воззрения Ницше. Ницше был скептически настроен в отношении западной метафизики. Он усматривал ее истоки в сократовском отрицании метафорической основы языка. Со времен Сократа и Платона, утверждают Ницше и Деррида, рациональное мышление мертвой хваткой держало под своим контролем человеческое понимание. Поскольку всякая логика с виду кажется рациональной, но в действительности метафорична, попытки определить значение обречены на неудачу, и истина по своей сути является относительной. Эта мысль нашла отражение в определении истины, сделанном Ницше:

---

<sup>191</sup> Переводы этих трудов на английский язык: *On Grammatology*, tr. G. Chakravorty (Baltimore: John Hopkins Press, 1976); *Writing and Difference*, tr. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978); *Speech and Phenomena*, tr. D. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973). Описание его мысли приводится во введениях. Деррида сам отмечает, что первую половину его работы *On Grammatology* (об истории понятия «знак») можно считать подробной разработкой тезисов, разбросанных в *Writing and Difference* (Bass 1978:x).

\* См. русский перевод данных текстов: Деррида, Жак. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Наталии Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – (Коллекция «Философия по краям». Серия «1/16»); Деррида, Жак. Письмо и различие / Ж. Деррида; Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2000. – (Концепции); Деррида, Жак. Голос и феномен: и другие работы по теории знака Гуссерля / Жак Деррида; Пер. с фр. С. Г. Кашиной, Н. В. Суслова. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с. – (серия «Gallicinium») (Прим. ред.).

Что же в таком случае истина? Изменчивая масса метафор, метонимий и антропоморфизмов — словом, совокупность человеческих отношений, которые отшлифовывались, перетасовывались и доводились до совершенства поэтическими и риторическими средствами и которые после длительного употребления кажутся народу устоявшимися, каноничными и обязательными: истины — это не более чем иллюзии, подлинная сущность которых забыта, иллюзии, которые на самом деле всего лишь избитые метафоры без какой бы то ни было ощутимой силы; монеты со стертым изображением, которые можно расценивать теперь только как металл, а не монеты<sup>1201</sup>.

Описывая философское рассуждение, Деррида вводит термин *логоцентризм*. Данный термин связан с «мифом» о том, что произносимое слово или рациональность служит основным средством достижения понимания. Деррида деконструирует это предположение. В своей работе «Насилие и метафизика» («Violence and Metaphysics») Деррида высказывает мысль, что знакомство с текстом всегда определяется «отрицательностью», так как «бесконечно другое не может быть связано понятием, не может рассматриваться на основании горизонта; так как горизонт всегда остается горизонтом одного и того же» (Derrida 1978:92-109). Знакомство может отделиться от отрицательности только посредством вопросов, то есть читательской «игры» в тексте. Платоновский логос (рациональная передача значения) отрицается внутренне-внешней сверхструктурой метафоры и единством мышления и речи. Иными словами, метафора обуславливает и внутреннее значение, и внешнюю знаковую систему в основе языка. Нельзя различить какое бы то ни было определенное «значение» в философском рассуждении; а, значит, последнее становится нефилософией, представленной «неспособностью оправдать себя, прибегнуть к собственной помощи как речи» (С. 152).

Деррида определяет деконструкцию как процесс «децентрации», при котором центральная позиция структуры, то, что придает ей значение, связность и присутствие, нарушается и становится «неопределенной позицией, при которой в игру вступает бесконечное число знаковых заменителей» (С. 280). Метафизика «присутствия» в западной мысли была деконструирована двойственными понятиями знака (где означаемое одновременно отождествляется с означающим

<sup>1201</sup> Friedrich Nietzsche «On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense» («Об истине и лжи во неморальном смысле») *The Portable Nietzsche*, 46-47.

и «вытесняет его за пределы себя») и игры как ницшеанского разрушителя метафизики в качестве речи (С. 280-81). Этим Деррида хочет сказать, что в тексте нет настоящего «присутствия» значения, так как символы уже не могут отождествляться с их оригинальным значением. В процессе написания интенция автора (да и само его присутствие) было «вытеснено» из независимого текста, который теперь «играет» на том толковательном игровом поле, на которое его помещает читатель. Такой текст, как повествование о воскресении в Мк 16.1-8 больше не имеет никакой связи с древним автором или древними читателями. Он состоит из ряда знаков, которые вовлекают читателя в «свободную игру» на своей текстуальной арене.

Критика Деррида направлена в частности против концепции (из теории Соссюра) «присутствия» в разговорном языке. Он утверждает, что «письмо» обладает преимуществом над речью и что язык характеризуется «отсутствием» и «различием». Особенно он противопоставляет «замкнутости», поиску центрального значения, ибо считает, что в единственном значении текст становится замкнутым и прекращает существовать как текст. Более того, по мнению Деррида, замкнутость невозможна, потому что когда мы отмыкаем дверь знаков, то находим комнату пустой: нет центрального или оригинального значения. Напротив, текст «открыт», или подвержен воспроизводству в сознании читателя.

Деррида выражает свое несогласие с приоритетом разговорного языка над письменным в философии (такая расстановка приоритетов прослеживается в теории Соссюра о присутствии говорящего в речи) и вводит термин «различие». По мнению Деррида, противостояние между речью (*parole*) и «языком как системой» (*langue*) деконструируется на письме, которое заменяет деперсонифицированную знаковую систему на так называемое присутствие в речи. Написание вводит свободную игру, вытесняющую значение; в этом смысле произносимое слово является своего рода «обобщенным написанием», написанием-в-уме. Таким образом, написание предшествует речи и обуславливает речь; это опровергает западный подход к языку. «Различие», согласно теории Деррида, является результатом; это понятие соединяет в себе два французских термина: «отличаться» (*differ*) (указывает на оппозицию между означающим и означаемым, которая исключает понятие значения) и «вытеснять» (*defer*) (указывает на тот факт, что значение «вытесняется» бесконечной игрой между

текстом и читателем). Поскольку язык (*parole*) никогда не может предоставить полный доступ к «самоприсутствию» или мыслям (*langue*), которые лежат в его основе, поиск значения характеризуется отсутствием<sup>[21]</sup>.

Деррида и его последователи полагают, что нет и не может быть подлинной передачи значения или означаемого. На самом деле означаемое преобразуется в процессе чтения, и различие возникает как в пространственной (отсутствие связности), так и во временной (значение как вытесненное или исключенное из настоящего) категориях. Деррида утверждает, что нельзя узнать «оригинальное значение» текста. Значение, выводимое толкователем, радикально отличается от значения, заложенного автором. Последнее просто не передается. В следующем высказывании Деррида отображено противостояние внешнего и внутреннего:

Письмо – это исход, как нисхождение из себя в себе смысла: метафора-для-другого-ввиду-другого-который-здесь, метафора как метафизика, в которой бытие должно скрыться, если мы хотим, чтобы появилось иное. [...] Поскольку братское другое – это *исходно* не умиротворенность того, что называют интерсубъективностью, но работа и опасность вопрошания; вначале оно не успокоенность в *ответе*, где два утверждения *соединяются брачными узлами*, но оно призвано в ночи трудом пустоты выпрашивания. Письмо – это момент этой исходной Равнины другого в бытии. Момент как глубины, так и провала. Устой или настоятельность запечатления<sup>[22]\*</sup>.

Деконструкция – это не формальная школа (хотя это и «форма»), а точка зрения на речь и чтение. Харари (Harari) описывает эту систему, пользуясь позднейшей статьей Деррида «The Supplement of *Сорула*». Деррида высказывает мысль, что знак – это «дополнение» (написанное слово) к речи, но при всем при том он никогда не завершает себя: «дополнение добавляется, чтобы восполнить недостаток,

[21] Всестороннее обсуждение этого вопроса см. Norris 1982:24-32, 46-47.

[22] Derrida 1978:29-30; курсив его. Гайатри Спирак (Gayatri Spīrak) в своем введении к работе *On Grammatology* отмечает: «В переработке Деррида структура введение-текст становится открытой с обоих концов. Текст не имеет ни постоянного содержания, ни постоянного начала, ни постоянного конца. Каждый акт чтения «текста» является введением к следующему» (с. xii).

\* Текст цитаты приводится по изданию Жак Деррида Письмо и различие/ Ж. Деррида; Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. – М.: Академический Проект, 2000. – (Концепции). – С. 46. (Прим. ред.).

но как таковое оно лишь обнаруживает недостаток. Поскольку он присутствует в избытке, дополнение *никогда* не может быть адекватным недостатку ... дополнение к дополнению возможно *всегда*» (Derrida 1979:34; курсив его). Например, метафизика дополняет понятие присутствия в *Cogito* Декарта («Я мыслю, значит, существую») и как таковая должна быть деконструирована и переработана, не говоря уже о ее историческом референте (оригинальном исходном значении). Харари называет эту задачу «деседиментацией» — не деконструированием и реконструированием текста, а выявлением «забытых и скрытых наслоений значения, которые накопились и закрепились в структуре текста»<sup>1231</sup>. Текст не является ни прошлым, ни настоящим; он не имеет отца-автора, это только «структура из наслоений», которая «всегда уже: залежи значения, которое никогда не присутствовало, обозначаемое присутствие которого всегда воссоздается вытеснением» (С. 37; цитата из Harari 1972:92).

Итак, Деррида стремится «децентрировать» или деконструировать западное метафизическое мышление, указывая на его радикально метафорический характер. Философия, как и язык вообще, характеризуется «отсутствием» значения. Однако письмо по значимости превосходит разговорный язык, поскольку оно выражает подлинную знаковую систему в речи и языке. В письме нет «присутствия», а, значит, его нет и в языке вообще. То, что имеет место в действительности, — это «различие», отсутствие какого бы то ни было означаемого с буквальным значением в основе языковых кодов. В результате толкователь должен деконструировать значение и вступать в своеобразную свободную игру со знаками в тексте. Кроме того, читатели деконструируют не только оригинальный референт «автор-текст», но также и все «понимания» текста, достигнутые на протяжении истории. Внетекстуальная референциальность отсутствует, так как тексты просто указывают на другие тексты (интертекстуальность), а слова указывают на другие слова (метафоричность), а не на объекты внетекстовой действительности. Но необходимо подчеркнуть, что сторонники данной теории не считают деконструкцию негативным

---

<sup>1231</sup> Harari 1979:37. Деррида описывает «метафизическую оппозицию исчисления (calculus) и происхождения (genesis) (интенции и написания)», которая служит «рычагом дезорганизации» в том, что касается «авторитета «автора» над его «собственным» телом» (Derrida 1980:47-49). Иначе говоря, взаимосвязь между автором и его произведением деконструируется, или стирается.

движением, которое отрицает возможность передачи информации. Они вовсе не герменевтические анархисты, и стремятся освободить читателя/толкователя от «ложных» принципов западной мысли и показать ему бессмысленность поиска окончательного значения в тексте. Сами себя они считают освободителями!

Джон П. Ливи описывает двухэтапный процесс или стратегию толковательного аспекта деконструкции. Эта стратегия основана на том взгляде, что «письмо ничего не говорит, ничего не означает ... в тот момент, когда значение лишается дыхания» и что поэтому толкователь должен «вступать в игру ... различия» (Leavey 1982:50; цитата из Derrida 1981:14). Во-первых, «реверсия» разрушает иерархию текста и связанных с ним текстов в интересах понятий, скрытых в оппозиции речь/письмо. Во-вторых, «повторное написание» вытесняет новую иерархию, что порождает бесконечную открытость. Вытеснение происходит вследствие «неразрешимостей» (понятий, которые не соответствуют философским оппозициям и требуют нового прочтения текста) и «палеонимии» (употребления старых терминов для обозначения новых понятий). В процессе вытеснения происходит уничтожение термина, преобразование старого понятия и проникновение нового. Все это закрепляется в акте письма, который сам характеризуется отсутствием и различием (С. 50-55).

Деконструктивисты сделали бы две вещи с отрывком Мк 16. Во-первых, они бы категорически отвергли исторический референт, связующий текст с христианством первого века, и стали бы искать коды, которые допускают новые значения в повествовании. Во-вторых, они бы проследили множественность новых понятий, которые лежали в основе поверхностных кодов. На уровне оригинального значения они бы отметили только «отсутствие», а значит, подчеркнули бы только настоящее взаимодействие читателя, который воссоздает текст заново.

Как же следует расценивать данное движение? Важность этого неординарного и в то же время допустимого подхода вполне очевидна. А ведь у многих он вызывает гнев и негодование. Но такое отношение — следствие недостатка знаний, а не их избытка. Сложности, связанные с разработкой конструктивной схемы (проекта, отображающего процесс понимания), отображающей взаимодействие автора, написанного и истолкования, весьма ощутимы и должны быть тщательно изучены. Разобраться в столь глубоком вопросе отнюдь не так

легко, и ученые традиционного и постмодернистского лагерей не должны спешить с выводами. Детвейлер утверждает, что наследие Деррида (Detweiler 1980:11) и остальных постструктуралистов нельзя считать «критическим банкротством», ибо

толкователь играет с текстом, вовлекая в него другие аспекты и расширяя его значимость. ...Думается, это воскрешает для нас то наслаждение ... которое должны приносить литература и ее интерпретация. ...Толкователь получает извращенное удовольствие, пытаясь раскрыть оригинальное значение текста, или, скорее, создать это значение для текста. Хотя оно граничит с правдоподобностью, оно все же недостижимо. Представление Деррида о метафорической критике начинает свою реализацию через интертекстуальность.

Нельзя не отметить, что многое из того, о чем говорят деконструктивисты, действительно имеет место в современном проповедовании и исследовательских кругах. Очень часто игнорируют исторический аспект библейских текстов и спрашивают напрямую: «Как это касается моей жизни?» Разница лишь в том, что Деррида отрицает исторический референт, тогда как многие евангельские верующие просто не задумываются над ним. Но результат (а именно субъективное взаимодействие с текстом) фактически один и тот же.

Теория деконструкции имеет много сильных сторон. Язык по большому счету действительно имеет метафорический характер. Хотя я не стал бы давать столь строгое определение языковой замкнутости и отсутствию буквального значения (см. С. 492-93 и далее — точка зрения Рикёра), нет сомнения в том, что всякая подлинная герменевтика должна принимать во внимание метафорический и риторический аспекты языка. Извлечение значения из текста — задача столь же сложная (но не столь невыполнимая), как ее описывает Деррида. Вопрос в том, так ли недостижим для нас внеязыковой референт, который имеется в виду в высказывании, или же выявление оригинального значения, хотя и сложно, но все же возможно. Я стою на том, что оно действительно достижимо, и во втором приложении изложу обоснования своей позиции. Пока что ограничимся некоторыми предварительными выводами относительно деконструкции.

Взгляды Деррида формировались под сильным влиянием теорий Ницше, Гуссерля, Соссюра и Хайдеггера. У этих ученых он позаимствовал центральную идею своей теории, что письмо имеет превосходство над речью и исключает присутствие *langue* в *parole*.

Но является ли это абсолютной истиной? Является ли мышление просто «письмом в уме», и следует ли из этого, что внутри мысли значение отсутствует? Думаю, что нет. Отнюдь не так просто удалить кантовское различие между субъектом и объектом. Очевидно, что герменевтический круг соединяет субъект и объект. Полуправду (противоречивость или проблему в эпистемологии) Деррида сделал всеобъемлющим законом. Каждый этап в его рассуждении проблематичен. Действительно ли письмо обладает онтологическим преимуществом над речью и мышлением? Действительно ли субъект (декартовское «Я») отсутствует в акте языка? Действительно ли метафорический характер *langue* децентрирует референциальный аспект *parole*? На мой взгляд, так называемые противоречия не обязательно говорят об ошибочности. Все это — существенные проблемы, но они не дают оснований для столь скептического взгляда на буквальное значение.

Деррида прав, если речь идет о чтении текста в первый раз. Но проблема в том, что он требует полного и немедленного доступа к значению, которое лежит в основе речи. Вопрос в том, подчеркивается ли отсутствие полноты и отрезок времени, необходимый, чтобы постичь значение (а значит, «различие»), или достижение итогового значения. При оптимистическом, а не скептическом подходе к этой проблеме теория Деррида становится неубедительной. «Внимательное» чтение может преодолеть эти трудности.

«Различие» действительно имеет место, так как часто существует огромный разрыв между означающим и означаемым. Но вопрос в том, является ли этот разрыв столь непреодолимым, как утверждает Деррида. В данном случае полезно применить прагматический довод, или довод на основе здравого смысла. Все мы сообщаем информацию в речи и на письме, полагая, что слушатель/читатель способен расшифровать знаки этого отдельного сообщения. И ключом к его пониманию служит контекст. Во многих примерах деконструкции метафора рассматривается в отрыве от контекста. Если сказать, к примеру, «Я люблю большое яблоко», вы не знаете, имеется в виду город Нью-Йорк или действительно большое яблоко. Но в надлежащем контексте вы точно будете знать, что именно подразумевается. Когда обычный христианин читает отрывок Писания, он часто деконструирует его значение, так как он не ищет (или даже не имеет понятия, что должен искать) «оригинальное значение». Но дело даже

не в этом. Вопрос в том, можно ли (или нужно ли) искать и раскрыть значение отрывка. И он связан с этическими соображениями. Я согласен с Ванхузером в том, что выяснить исходное значение текста — этический долг читателя, особенно если этого требует само содержание текста (Vanhoover 1987). Как будет показано в приложении два, данный принцип как нельзя больше справедлив в отношении Библии. Но, если деконструкция и критика читательского отклика права, и определение исходного значения это действительно неосуществимая мечта, то этический долг здесь вовсе ни при чем. Однако не стоит забывать, что отсутствие значения провозглашено, но (на мой взгляд) не доказано.

И, наконец, понятие «свободной игры» в бесконечном множестве знаковых потенциалов, или смысловых вариантов, должно быть рассмотрено с не меньшей тщательностью. Опять-таки, я согласен, что часто в игру вступает много значений, особенно при бессистемном чтении, но так не обязательно происходит при внимательном исследовании. Хотя ученые могут расходиться во мнениях по поводу толковательных деталей, они, как правило, на 70-80 процентов согласны относительно основных параметров отрывка. Кроме того, ниже будет доказано, что сами разногласия между общинами относительно значения текста могут и должны подводить ученых к пересмотру этого текста и, таким образом, к его исходному «значению». Иными словами, «различие» вовсе не предполагает свободную игру.

**7. Вывод.** В первом разделе мы попытались проследить постепенное отступление от традиционного понятия герменевтики как исторического поиска авторского значения<sup>1241</sup>. Сначала на основании феноменологии, а позднее на основании структурализма акцент сместился с такой возможности сначала на предпонимание, а затем на онтологическое замещение оригинального значения взаимодействием читателя с текстом. Своего пика это движение достигло в критике читательского отклика, согласно которой читатель воссоздает собственный

---

<sup>1241</sup> Фуко утверждает, что индивидуализация автора и отделение автора от его работы — это продукт современной культуры (Foucault 1979:141-60). Написанное «освобождается от своей ограниченной внутренней сущности и отождествляется со своей развернутой внешней сущностью» (С. 142). В итоге написанное становится «убийцей своего автора», поскольку «тема написанного сводит на нет признаки его индивидуальности» (С. 142-43). Все, что остается, — это его имя.

текст, и в деконструкции, согласно которой читатель и текст деконструируются в открытости, являющейся результатом «различия».

Критика объективного толкования имеет под собой некоторые основания. Теоретики герменевтики в прошлом слишком часто игнорировали важную роль читателя в толковательном процессе. Тисельтон называет четыре уровня, на которых «иллюзия текстуальной объективности» становится очевидной (Thiselton 1982:1-4):

- (1) С герменевтической точки зрения, явление предпонимания оказывает большое влияние на толковательный процесс. Этот субъективный элемент нельзя отрицать.
- (2) С лингвистической точки зрения, передача информации требует наличия точки соприкосновения между отправителем и получателем послания, и дистанция между ними является главной помехой раскрытию текстового значения. Отличающиеся обстоятельства слушателей исключают всякую возможность чисто объективного толкования.
- (3) На уровне литературной коммуникации эти трудности усугубляются другими факторами, такими как время повествования, развитие сюжета, характеристика персонажей и диалог. Прежде чем приступать к истолкованию, следует изучить литературные традиции, которые имеют место в послании. Это и есть спорный вопрос: можно ли воссоздать оригинальный литературный контекст в основе текста.
- (4) С философской точки зрения, значение не является контекстно-свободным, оно всегда основано на большом количестве подсознательных допущений между отправителем и получателем. При отсутствии этих соединяющих связей «буквальное значение» становится труднодостижимым, более того, недостижимым, так как значение никогда не может быть контекстно-свободным. Мы не вправе игнорировать ни субъективный «жизненный мир» читателя, ни «внутрисубъективный социальный мир» текста.

### **Промежуточные позиции**

Роберт М. Полцин делает прекрасный обзор ситуации (Polzin 1980:99-114). Признавая многие проблемы структурализма, перечисленные выше (проблемы, которые, на мой взгляд, не были вполне решены в постструктурализме), Полцин справедливо отмечает,

что ни диахронический, ни синхронический метод сами по себе нельзя назвать научными дисциплинами в строгом смысле слова. Эти два подхода дополняют друг друга и являются взаимозависимыми. Три утверждения Полцины послужат вступлением к данному разделу:

- (1) Историко-критический анализ необходим для «адекватного научного понимания» того, что означает текст; экстралингвистический контекст нельзя игнорировать на основании «преднамеренной ошибочности».
- (2) Компетентный литературный анализ необходим «даже для предварительного научного понимания»; большинство историко-критических ошибок — это результат отсутствия литературного анализа на должном уровне. Надо сказать, что историко-критический и литературоведческий анализ должны образовывать своего рода герменевтический круг, в котором они постоянно совершенствуют друг друга.
- (3) Обе дисциплины открывают лакуны, которые оспаривают предположение, которое либо является научным с герменевтической точки зрения, либо истолковывает Библию так, как она истолковывает себя. Именно в этом последнем случае, по мнению Полцины, существует «кризис».

Подобно Полцину, многие другие современные ученые пытаются создать «промежуточное пространство», или промежуточную позицию, где все три элемента — автор, текст и читатель — играют роль<sup>1251</sup>. По степени влияния первое место занимает Поль Рикёр.

**1. Поль Рикёр.** Взгляды Рикёра являются основополагающими во всех этих постструктуралистских теориях. Он известен своим противостоянием структурализму, а развитие его «поэтики воли» подготовило почву для его собственной теории. Как описывает свое развитие сам Рикёр (Ricoeur 1971: xiii-xvii), он перешел от эйдетики («Свобода и природа» — *Freedom and Nature*) к феноменологии («Порочный человек» — *Fallible Man*), а затем к герменевтике («Символика зла» — *The Symbolism of Evil*, «Фрейд и философия» — *Freud and*

<sup>1251</sup> См. также Кеск 1980:115-28, который утверждает, что многочисленность методов, включая и историко-критическую реконструкцию, способствует сохранению церковного канона.

*Philosophy*, «Конфликт интерпретаций» — *The Conflict of Interpretations*) и семантике («Принцип метафоры» — *The Rule of Metaphor*). В последнее время он начал вплотную заниматься повествовательной критикой, применяя все названные сферы в осуществлении данной задачи<sup>1261</sup>.

Рикёр согласен с мыслителями феноменологической школы, что язык определяет содержание сущности. Следовательно, акт прочтения или понимания символического выражения текста — это момент самопонимания, а осознание смыслового события в акте прочтения позволяет чтенцу возвыситься над конечностью (Ricoeur 1980:234-48). В своей все еще развивающейся «поэтике воли» он возрождает аристотелевское понимание метафоры как мимесиса (*вопреки* Деррида) и настаивает на диалектике между метафорой и текстом. Его «семантика метафоры» переопределяет традиционное риторическое определение (согласно которому метафора заменяет буквальное значение переносным или второстепенным (второго уровня) значением) в онтологическом направлении: метафора имеет место на уровне утверждения, а не слова; то есть она затрагивает все утверждение, а не отдельный термин (Ricoeur 1975:75-78). По мнению Рикёра, метафора ликвидирует пропасть между «референтом» (объективным содержанием текста) и «смыслом» (откликом толкователя на текст) тем, что становится живой сущностью, «семантическим событием». Таким образом, герменевтический круг — это не толкование автора и читателя, а онтологическая «диалектика между раскрытием мира и пониманием себя в свете этого мира» (Ricoeur 1974b:107-8; 1975:81-88).

Этот миро-референциальный аспект герменевтики является ответом Рикёра на противоречие между объективной и субъективной тенденциями в толковании. Теоретическая история (объективная) и современная значимость (субъективная) — существенные аспекты толкования, но они неадекватны, если их рассматривают в отрыве друг от друга. Поскольку текст/речь — это «произведение», они имеют композицию, жанр и стиль; эта синтаксическая структура выносит на первый план интенцию автора, но в миро-референциальном смысле, а не как самоцель или как герменевтический текст. Как речевое событие произведение также отделено от автора дистанцией

<sup>1261</sup> Всесторонний анализ эволюции системы взглядов Рикёра см. Vanhoozer 1990.

и проявляет себя в акте достижения понимания. Дистанция между историческим текстом и нынешним читателем становится барьером между читателем и автором, но в тексте эти миры, или горизонты, соединяются вместе. Следовательно, центральным фактором в толковании является не автор, а текст. Даже если отношение между говорящим и слушателем утрачивается в письменных произведениях, мы все же можем ощутить мир текста. Таким образом, хотя объективное определение интенции автора всегда остается теоретическим построением, референциальный мир, созданный автором, захватывает читателя (Ricoeur 1973a:135-41; 1975a:14-17).

Рикёр делает упор на тексте, а не на читателе. Как утверждает Прикетт (Prickett 1986:70), Рикёр отводит главное место поэтической функции текста и выделяет три основных его аспекта: независимость текста, текстовое произведение как внешняя сила и мир текста как трансцендентная реальность, вовлекающая читателя в свои «множественные миры».

В то же время, однако, метафора как дискурсивный процесс опровергает традиционное толкование, устанавливая семантическое несоответствие, то есть новый мир значения, который озадачивает читателя. Буквальное значение термина разрушается метафорой, выбивающей слушателя/читателя из привычной колеи значения и вовлекающей его в новый текстовый мир, созданный метафорой. Воображение служит ключом к пониманию этого внетекстового нового мира, ассимилирующего символ и переориентирующего значение в «формирующей реальности» манере (Ricoeur 1978:8-10). Задача герменевтики — раскрыть этот новый мир, осмыслить его, и, таким образом, соединить объективное значение с экзистенциальной значимостью, принимая во внимание мир текста и мир личности в одно и то же время. Метафора высвобождает читателя из его мира и воссоединяет их вновь в фокальной точке толкования.

Для Рикёра суть в том, чтобы стать перед текстом, а не позади его, позволить миру текста направлять герменевтический процесс. Толкователь не вправе игнорировать исторический аспект, так как последний вовлекает читателя в мир текста и соединяет его с этим миром. Еще раз возьмем Ин 3 в качестве примера. Исторический аспект разговора между Христом и Никодимом, а также редакторское пояснение Иоанна заставляют читателя выйти за пределы своего предвзятого мира и вступить в союз с посланием текста о «рождении

свыше» как акте Божьей любви. Важно то, что сами метафоры подсказывают ответное действие читателей. Этот принцип роднит теорию Рикёра с теорией Гадамера. Оба принимают умеренную версию независимости текста от автора.

Рикёр рассматривает толкование как использование значения текста для достижения современного понимания. Внутренний мир текста — это самодостаточная сущность, имеющая преимущество перед читателем, который вовлекается в ее знаковый мир и достигает понимания посредством критического анализа (см. Bleicher 1980:229-34). Толкование, таким образом, — это диалектика между двумя уровнями понимания: предварительным поверхностным пониманием и глубоким осмыслением. Разложение текста на сегменты (здесь Рикёр следует структурализму) позволяет увидеть их согласованное, гармоническое сочетание. Это способствует самопониманию, при котором новое событие текстуальной критики и самокритика развиваются и сливаются воедино (см. Jeanrond 1987:49-52).

**2. Давид Трэйси (David Tracy).** В ряде глубоких статей Трэйси использует заимствованную из философии процесса «ревизионистскую модель», пытаясь разрешить проблему плюралистичного контекста современных теологических построений. В силу того, что проблема поливалентности стала причиной кризиса в теологии, полезно начать наше обсуждение с теории Кроссана (Crossan). Кроссан предпринимает попытку разграничить «религиозные» притчи (поливалентные) и нерелигиозные или теологические притчи (не поливалентные). Он считает деконструкцию притчи необходимой (см. выше). Трэйси, однако, предпочитает критерий «относительной адекватности» (термин Вэйна Бута (Booth)), который посредством «критического плюрализма различий» внутри «подчеркнутых критических пониманий текста» отыскивает правильное понимание (Трэйси 1980:69-74). Это означает, что путем критического анализа можно определить относительные достоинства потенциальных значений и отыскать среди многих вариантов толкований самый достоверный.

В своей работе «Блаженная страсть к порядку» (*Blessed Rage for Order*) Трэйси соединяет теорию Рикёра с аналитической философией, утверждая, что «предельный язык» Нового Завета служит отображением «предельного опыта» нашей общей человеческой природы

(Tracy 1975:120-36). Иначе говоря, «послание» библейского выражения связывает «предел языка в направлении интенсификации и трансгрессии» с подобной «тайной» подлинного человеческого опыта (С. 132). Если это так, то между библейским миром и миром толкователя действительно существует экзистенциальная связь. Хотя и ревизионистская в своей основе, считает Трэйси, «способы-в-мире», выявляет «предельного референта», который обещает жизнь цельности и полного посвящения. Трэйси полагает, что мы можем когнитивным путем обосновывать «истинность» библейских утверждений (С. 136). Эта экзистенциальная связь привносит в библейское послание трансцендентальный аспект. Читатели могут сознательно понимать дистанцию между собой и текстом и преодолеть эту пропасть в критическом прочтении.

И, наконец, в своей работе «Аналогическое воображение» (*The Analogical Imagination*) Трэйси четко формулирует необходимость позиции «единство-в-различии» среди плюралистических традиций, основанных на христианской системе символов (Tracy 1981:446-55). Она предполагает диалектику между традициями и междисциплинарный подход. Самораскрытие, являющееся результатом таких диалогов (возможных благодаря «аналогическому воображению»), позволит каждому поучиться у других в исцеляющем акте, вызванном ослабленным плюрализмом. Заметьте, что Трэйси подтверждает общественный статус библейских утверждений. Религиозная позиция теолога позволяет ему проникнуть в референциальный мир текста и вступить с ним в диалог. Итоговое толкование проверяется посредством сопоставления его с данными истории толкования и современным теологическим сообществом. Затем отдельные его аспекты могут быть добавлены или удалены на основании адекватности. «С когнитивной точки зрения толкование должно раскрывать как значение, так и истину, а с этической — должно быть способным изменять личную, общественную и историческую жизнь» (Tracy 1981:132; см. С. 99-135).

Однако «критический реализм» Трэйси не включает раскрытие исходного значения текста — задачу, которая для меня является первостепенной. Как и Рикёр, Трэйси признает определенную степень независимости текста и множественность стратегий прочтения, при которой текст и читатель участвуют в диалектическом процессе раскрытия на основе взаимодействия читающих сообществ. Дости-

жением Трэйси можно считать разработку «классического текста», выходящего за рамки культурных контекстов и раскрывающего истину посредством конкретных истолкований, истинность которых подтверждается посредством критического диалога между общинами. Между тем, как утверждает Дженронд, Трэйси нужно разработать более четкую теорию, отображающую взаимодействие между текстом (стилем, жанром, сюжетом) и читателем (Jeanron 1987:135-42). Требуется ли критический анализ текстовой независимости и радикальной дистанции между смыслом и референтом в тексте? Думается, что нет. Ниже я объясню свой основной тезис, что критическое взаимодействие между общинами позволяет отдельному толкователю заново исследовать текст и максимально приблизиться к исходному оригинальному значению.

**3. Подходы канонической критики.** Многие современные библейские ученые не могут найти приемлемый компромисс между диахроническим и синхроническим аспектом толковательной задачи. И нам определенно приходится согласиться с Бернардом Б. Скоттом в том, что «критическая статья, определяющая верное отношение между исторической и литературной критикой еще не написано» (Scott 1983:314). Но в то же время, некоторые ученые сделали большой шаг вперед.

Бернард Андерсон (Anderson) прослеживает историческое развитие критических воззрений и отстаивает «посткритическую позицию», принимающую во внимание достижения традиционно-исторической критики, но рассматривающую канонический текст как целостность. Как и Бревард Чайлдс (Childs), он сторонник «трансисторического» подхода, при котором текст рассматривается в свете «конкретных особенностей и исторических референтов» жизни древней общины, но в то же время учитывается его значимость для будущих поколений. Каноническая критика, как разъясняется риторической критикой, служит средством достижения этой цели (Anderson 1981:5-21; сравните 1974:ix-xviii).

Излишне описывать здесь процесс критики канона; вместо этого рассмотрим ее подход к проблеме автор-текст-читатель. Этой теме Чайлдс посвятил свою работу «Буквальный смысл Писания» («The Sensus Literalis of Scripture»), в которой он обсуждает всю сложность раскрытия буквального смысла текста в свете разделения между буквальным смыслом и его историческим референтом в историко-крити-

ческом исследовании (Childs 1977:90-93). По мнению Чайлдса, следующие четыре проблемы требуют нового подхода:

- (1) отождествление буквального значения с историческим нарушило бы целостность и значимость последнего, так как оно было бы основано только на историческом исследовании.
- (2) Это выяснение истоков является в высшей степени спекулятивным и опирается на бесчисленные теоретические реконструкции.
- (3) Религиозная община, сформировавшая традиции, канула в прошлое.
- (4) Пропасть между историческим референтом и современной значимостью не может быть преодолена, поскольку текст был ориентирован исключительно на прошлое. Чайлдс призывает признать тот факт, что каноническое оформление библейского текста — это герменевтический ключ к позднейшим истолкованиям.

Одно важное различие между теориями Чайлдса и Сандерса отвечает нашей цели (см. С. 444-47). Сандерс согласен с тем, что отрывок следует изучать в плане его полного буквального или канонического контекста, а не только в плане его оригинального исторического контекста (Sanders 1977:157-62). Но вместе с тем он утверждает, что «исторический контекст, который по-настоящему важен, это исторический контекст нынешнего (в любую эпоху) читателя» (Sanders 1980:180). Сандерс, таким образом, придает одинаковое значение нынешней и прошлой религиозной общине, тогда как Чайлдс делает больший упор на прошлой общине, считая ее решающим фактором в нынешнем толковании. Сандерс считает, что канон носит динамический, а не просто статический характер, что он охватывает все общины, которые принимали участие в формировании традиции (включая нынешнюю толковательную общину). В отличие от него Чайлдс полагает, что литературная форма самого текста как последняя стадия этого процесса должна обладать преимуществом. Таким образом, Сандерс подчеркивает историческое формирование, равно как и множественную реконтекстуализацию послания для нашего времени (он называет ее «переозначением» (resignification); Sanders 1980:192-93). Чайлдс возражает, утверждая, что этот подход «умалляет теологическую роль канона» (Childs 1980:201). В итоге герменевтическая теория Сандерса больше ориентирована на читателя.

Джеральд Шеппард настаивает на «сознательной редакции канона» со стороны библейских авторов и раввинов, которые объединяли различные традиции, «создавая точные толковательные контексты между книгами или группами книг» и включая эти книги в более объемные текстовые блоки, такие как Тора, пророки, мудрость (Sheppard 1982:25). По мнению Шеппарда, параллели в Новом Завете, и склонность ранней Церкви к согласованию канона (который объединял разные традиции в общую рубрику «Евангелие», и синтезировал эти разные учения во вселенские символы веры и авторитетные исповедания) требует «исторической деконструкции канонического контекста, которая бы подтверждала и даже обновляла этот контекст для целей современной теологической экзегезы» (С. 33; см. также Achtemeier 1980:118-34). Этот вывод основан на том взгляде, что «современная интенциональная теория значения», характерная для движения библейской теологии, была «чужда иудаизму» в силу «перемены как в контексте, так и в значении» канонических трудов (с. 32-33; 1974:3-17). Понимание канонического развития в критике традиции, отмечает Шеппард, означает, что значение терминов и рассказов изменялось по мере того, как изменялась сама община, и менялись ее нужды. Таким образом, не было «единого значения» для Израиля или Церкви. Этот плюрализм в древних книгах приводит к разночтениям в наши дни.

Реймонд Э. Браун в одной из глав под названием «Что библейское слово означало и что оно означает» («What the Biblical Word Meant and What It Means»), развивает свою точку зрения, что Библия — это «божественная передача информации человеческими словами» (Brown 1981:23-44; сравните Brown 1968:606-10). Таким образом, поиск буквального значения (хотя и не вполне совпадающего с авторским намерением) является вполне целесообразной задачей исторической критики. В то же время, утверждает он, следует различать несколько аспектов «значения»:

- (1) буквальный смысл, который имела весть, когда вышла из-под пера автора;
- (2) смысл, который весть приобрела, когда позднейшие редакторы изменили его;
- (3) смысл, который весть имела, когда была приведена в согласование с другими книгами;
- (4) смысл, который весть имеет для членов позднейших общин.

По мнению Брауна, «канонический смысл» является суммой этих аспектов значения. Этот подход содержит малую долю теории автономии, но Браун считает, что историческая критика должна оставаться решающим фактором. И, тем не менее, разные этапы в развитии церковного толкования также наложили свой отпечаток на значение. Браун приводит результаты своих наблюдений в этом отношении:

- (1) толкование Церкви может значительно отличаться от буквального значения;
- (2) Церковь интересуется больше то, что Библия означает, а не то, что она означала;
- (3) В результате возникают искажения значения. Церковь ориентирует толкование на современное ей время, но оно всегда должно быть согласовано с буквальным значением. Это позволяет избежать преувеличений (Brown 1981:35-43).

Эта дихотомия подробнее рассмотрена Давидом Келси в его исследовании вопроса о библейском авторитете. Он высказывает мысль о «концептуальной прерывности» между значением текста и теологической формулировкой, поскольку «перевод» — это динамический акт, преобразующий «семантическую структуру» Писания сначала в церковное утверждение, а затем в последующую семантическую структуру современного мира. Роль играет не столько точность, сколько «соответствие» теологических трансформаций (Kelsey 1975:186-87, 192-93). Экзегеза, таким образом, не является решающим фактором для теологии, хотя значение ее немаловажно. Решающий фактор — это суждение толкователя как результат воображения, которое контролирует подход и творчески использует Писание как нормативное<sup>[27]</sup>.

**4. Витгенштейн (Wittgenstein) и его последователи.** Вышеназванные ученые сходятся во мнении, что, хотя исходное значение поддается раскрытию и является целесообразной задачей историко-критического анализа, эта задача не может быть главной целью герменевтики, так как современный мир должен выстраивать свое собственное значение. Ряд ученых, применяющих идеи, отобранные из

---

<sup>[27]</sup> Kelsey 1975:197-207. См. также Lynn Ross-Bryant 1981, который утверждает, что «воображение» создает возможные «значения» в ходе диалога между читателем и текстом.

поздних работ Витгенштейна, признают основную роль автора/текста в раскрытии значения. Нельзя не отметить интересное достижение, сделанное в этом направлении Мэри Герхарт (Mary Gerhart). Она попыталась поставить Рикёра в один ряд с Хиршем посредством концепции «диагностики» Рикёра, описывающей диалог между эмпирическим/объектным языком и языком здравого смысла/субъектным в поисках знаний, другими словами, герменевтический круг: объективное знание достигается через субъективный опыт и вместе с тем служит той базой данных, посредством которой этот опыт понимается. Герхарт отмечает три этапа в толковании текста:

- (1) вдумчивое и критическое ознакомление с текстом и его буквальным значением;
- (2) процесс отсеивания, то есть анализ потенциальных значений текста и оценка достоинств конкретных вариантов из всего множества его «значений», посредством которых реконструируется модель текста;
- (3) определение новых горизонтов значения, возникающих, когда «Я» (субъектный полюс) и «мир» (объектный полюс) сталкиваются с экзистенциальной значимостью и текст становится моделью, в соответствии с которой читатель строит свое толкование (Gerhart 1976:137-56).

Хотя можно поспорить насчет обоснованности попытки Герхарт соединить феноменологическую позицию Рикёра с тем различием, которое Гирш проводит между значением и значимостью (более подробно см. ниже), сама ее система действительно служит связующим звеном между двумя этими теориями, поскольку привносит важный аспект в развитие диалектического подхода к герменевтике.

Выдающейся фигурой в современной теории герменевтики является Людвиг Витгенштейн. Как и в случае с Хайдеггером, позднейшие взгляды Витгенштейна значительно эволюционировали по сравнению с его ранними воззрениями. Его раннюю работу «Логико-философский трактат» (*Tractatus Logico-Philosophicus*) можно описать как «образный» взгляд на язык, а его более поздний труд «Философские исследования» (*Philosophical Investigations*) — как теорию «игры»<sup>1281</sup>.

<sup>1281</sup> Тисельтон показывает, что «Логико-философский трактат» был написан больше под влиянием венской неокантианской школы, чем британского эмпиризма, и поэтому его не следует решительно отделять от позднейшей работы Витгенштейна (Thiselton 1980:358-59).

Логический позитивизм раннего периода подготовил почву для семантического плюрализма. Однако и в последующие годы Витгенштейн продолжает свою попытку выяснить границы языка, определить, что может быть сказано прямо (объективная реальность), а что может быть «показано» или выражено косвенно (субъективный опыт). В своих «Исследованиях» Витгенштейн отмечает преимущество конкретных описаний над общими наблюдениями. Многогранный по своему характеру, язык имеет разные оттенки значений в разных семантических ситуациях, или «играх»; следовательно, нельзя вывести какие-то общие языковые принципы, или универсалии. Каждое отдельное языковое явление следует рассматривать в контексте (Wittgenstein 1953: sec. 11).

Разграничивая два этапа в формировании мышления Витгенштейна, правильно будет связать его раннюю «образную» (picture) теорию с референциальным аспектом значения, а его позднейшую теорию «игры» с функциональным аспектом значения. Фактическое употребление языка в разных контекстах обуславливает значение передаваемой информации.

Э. Тисельтон (A. C. Thiselton) особо отмечает два аспекта теории Витгенштейна:

- (1) языковые игры имеют место в динамическом контексте, меняющемся в зависимости от исторических и временных изменений;
- (2) значение понятия зависит от его употребления в данном контексте, и, следовательно, не может быть фиксированным или универсальным (Thiselton 1980:376-78).

Отсюда Тисельтон выводит три «класса» грамматических высказываний. Класс один включает «универсальные» или «тематически нейтральные» утверждения, которые не сообщают информацию, а разъясняют данное понятие в целом, способствуя пониманию читателя. Класс два описывает фундаментальные утверждения, которые служат своего рода «лесой наших мыслей» (Витгенштейн), то есть это непреложные аксиомы, теологические (для библейского толкования), а не культурные или рациональные по своей природе. Класс три содержит «лингвистические рекомендации», которые, применяя «институциональные факты», побуждают толкователя к переоценке своих взглядов. Примером последнего класса служит «парадигматическое явление», изменение еврейских категорий внутри

вселенской Церкви из евреев и язычников. В итоге, утверждает Тисельтон, мы не можем больше придерживаться понятия о метафоре как целостной и однозначной сущности; она функционирует по-разному в зависимости от языковой игры (С. 386-407).

Хотя Витгенштейн говорит преимущественно о современных языковых играх в устной коммуникации, Тисельтон применяет этот же принцип к прошлым языковым играм в письменных текстах. Категоризация утверждений, сделанная Тисельтоном, помогает определить вид утверждения, встречаемого в Писании, и, следовательно, определить его значение. В дальнейшем Тисельтон применяет этот принцип к понятию библейского авторитета. Что касается применения высказываний класса два и класса три к библейским утверждениям, — например, употребления ветхозаветных цитат в Новом Завете, — то пропозициональное содержание Писания подвергается осмыслению в «динамических и конкретных речевых актах конкретных языковых игр» (С. 437). Объективное содержание Писания не устраняется, а поддерживается языком опыта, что позволяет получить позитивные модели, на основании которых можно судить о христианской адекватности современных теорий<sup>[29]</sup>. Другими словами, понятие языковых игр, предлагаемое Витгенштейном, служит всеобъемлющей моделью, посредством которой устная речь или письменный текст раскрывают слушателю или читателю свое исходное значение.

**5. Возвращение автора — Бетти (Betti), Хирш (Hirsch), Джул (Juhl).** До сих пор мы двигались в направлении той точки зрения, что автор—текст занимает центральное место в герменевтическом процессе. Для тех, кто желает построить теорию значения вокруг самой интенции автора, Эмилио Бетти и Э. Д. Хирш подготовили философское и методологическое основание. Бетти, итальянский историк, подвергает сомнению допущения Гадамера, требуя провести разграничительную черту между объективным толкованием или разъяснением (*Auslegung*) и субъективным толкованием или привнесением значения (*Sinngebung*). Он считает, что герменевтические правила способны сдерживать последнее и привести к первому. Текст как объект может оставаться обоснованной целью, поскольку текст и

<sup>[29]</sup> См. о различии, которое Витгенштейн делает между ними на с. 179-85, а также его применение к библейскому авторитету на с. 438.

читатель разделяют общий трансцендентальный, надисторический мир (Gadamer 1962:гл. 1; см. Palmer 1969:54-60).

Хирш занимает сходную позицию. Он разделяет «значение» (понимание текста на основе всего семантического поля) и «значимость» (помещение этого значения в разные контексты, такие как современная культура). Значение, по мнению Гирша, зависит от авторского выбора лексики и, таким образом, неизменно. А значимость — это применение авторского значения к различным контекстам или нуждам, и, следовательно, подвержена изменению. Хотя релятивисты (Гирш называет их «когнитивными атеистами») не согласны с таким разграничением, Гирш видит его подтверждение в концепции «скобок», предложенной Гуссерлем. Согласно этой концепции, разум «заключает в скобки» чуждую информацию, то есть «отвлекается» от нее до тех пор, пока он сможет снова к ней возвратиться и включить ее в мыслительный процесс. Таким образом, утверждает Гирш, становится возможным пробиться сквозь предпонимание к тексту и раскрыть авторское исходное значение (Hirsch 1967:101-26; 1976:1-13).

Гирш высказывает мысль, что каждый текст содержит «внутренние жанры». Этот взгляд напоминает концепцию Витгенштейна о «семьях высказываний» (family utterances), связанную с языковыми играми. В онтологическом смысле жанр представляет собой «тип высказывания», ограничивающий «правила», которым подчинена конкретная речь. Поскольку понимание само по себе обусловлено жанром, словесное значение зависит от распознавания конкретного жанра. В противовес Гадамеру, который утверждает, что оригинальная жанровая интенция автора меняется вследствие взаимодействия толкователя с текстом, Гирш считает, что внутренний жанр обеспечивает «то чувство целого, посредством которого толкователь может правильно понять любую часть его детерминированности» (Hirsch 1976:86).

Читатель, утверждает Гирш, должен просеять потенциальные толкования, постаравшись понять подразумеваемый смысл каждого варианта. Чтобы понять этот подразумеваемый смысл, следует раскрыть внутреннюю языковую игру, обусловившую выбор терминов. Эти правила, считает Гирш, заложены в контексте; и, хотя возможны несколько вариантов подразумеваемого смысла, «цель» жанра подсказывает, в каком смысле автор изначально намеревался упот-

реблять свое высказывание. Так как жанровые элементы характеризуются «исторической и культурной обусловленностью», толкователи могут раскрыть авторское исходное послание, отказавшись подгонять текст под собственные правила (С. 89-126). Гирш утверждает, что «интенциональное заблуждение», о котором говорят Вимсатт (Wimsatt) и Бердсли (Beardsley), ни в коей мере не отрицает словесное значение, и что это последнее как раз и является подлинной целью литературной критики. Хотя никогда нельзя с точностью раскрыть авторское исходное значение, можно рассмотреть потенциальные толкования и выбрать из них то, которое характеризуется наибольшей вероятностью, или «достоверностью» (validity) (именно так он назвал свою книгу). Без учета авторского значения невозможно сделать правильный выбор варианта.

Но дело в том, что Гирш не разрабатывает методологию, посредством которой можно определить достоверность выбранного толкования или предпочесть один какой-то вариант значения всем остальным. Согласно его теории, толкователь избирает возможное значение, а затем проверяет его на соответствие «исходному» значению. Однако не вполне ясно, как он находит это труднодостижимое авторское значение.

Гирш предлагает четыре критерия, по которым можно проверить достоверность выбранного варианта (Hirsch 1967:236; см. 235-44): правомерность (допустим в рамках стандартных языковых правил); согласованность (в согласии со всеми текстуальными компонентами); жанровое соответствие (подчинен правилам конкретного жанра, например, науки или истории); и связность (избранное толкование более правдоподобно на основании вышеизложенных критериев, чем все остальные варианты). Все названные критерии — это приемлемые принципы толкования, но даже все они вместе взятые не составляют главного принципа, по которому оценивается достоверность. Теория Гирша не дает четкого представления о том, как можно преодолеть проблему предпонимания или влияние стратегии чтения. Очевидно, что Гирш не разрешает эти проблемы. Ему следовало бы более детально разработать процесс доказательства достоверности. К тому же его рассуждениям недостает глубины. Гирш способен подвести к возможному значению, но нет уверенности в том, что его методом можно получить вероятное значение (как утверждает он сам).

Кроме того, совсем не понятно, каким образом толкователь ограничивает значение и значимость. И, надо сказать, это самое уязвимое место теории Гирша. Поскольку само определение значения происходит с позиции предпонимания (как отмечает Гадамер), нельзя говорить о каком бы то ни было объективно распознаваемом «значении»; акт толкования сам по себе становится «значимым». Поэтому встает вопрос: как отделить одно от другого? Рассмотрим, как предлагают разрешить эти проблемы Джул (Juhl) и Кайзер (Kaiser).

П. Д. Джул согласен с той целью, которую преследует в своем исследовании Гирш, но не согласен с тем, что следует отделять автора от текста. Он утверждает, «что существует логическая связь между высказываниями о значении литературного произведения и высказываниями об авторской интенции». Следовательно, когда мы определяем исходное значение автора, мы раскрываем авторское исходное значение (Juhl 1980:12-15). В своей многословной критике Гирша Джул заявляет, что определение, которое Гирш дает авторской интенции — это рекомендация, а никак не аналитическое утверждение, и поэтому подвержено фальсификации. Его строгая объективность может привести к искажению истинного значения литературных произведений и не может разрешить толковательных разногласий, так как представляет собой лишь допущение, а не метод (С. 16-44). Джул полагает, что эту проблему удастся преодолеть, если центральным фактором в толковании будет текст, а не автор. И в то же время он не опровергает центральность автора. Текст, отделенный от автора, плавает в историческом море относительности, допуская любое из множества значений. Но Джул отмечает, что мы знаем автора только в той мере, в какой его открывает нам текст. Мы не можем сказать, что знаем Иоанна по его Евангелию. Нам известно только то, что он сказал на его страницах. Таким образом, Джул избегает слабых сторон теории Гирша, и глубже разрабатывает ее сильные стороны.

При истолковании текста, продолжает Джул, мы должны руководствоваться критерием связности или согласованности, так как, когда мы оцениваем разные теории, касающиеся значения работы, мы приближаемся к «вероятной» интенции автора: «Даже обоснование утверждения о значении работы посредством языковых правил — это неявное обоснование авторской интенции» (С. 113). Джул высказывает мысль, что даже такие эстетические соображения, как

поэтические приемы, обладают значением только в той мере, в какой свидетельство, которое они собой представляют, связано с исходным значением. Поэтому каждое произведение действительно имеет верное истолкование. А обязанность критика – просеять альтернативные разночтения и выбрать то толкование, которое является наиболее вероятным (С. 114-52, 196-238).

Уолтер Кайзер затрагивает вторую проблему – разграничение, которое Гирш проводит между значением и значимостью (Kaiser 1981:33-36; см. также 1978:123-41). Он утверждает, что Гирш справедливо отводит значимости второстепенное место, но он не достаточно разработал принципы ее современного применения. По мнению Кайзера, значимость можно сравнить с литературным вопросом: способны ли мы понять автора лучше, чем он понимал себя? Кайзер смотрит на этот вопрос в узком смысле. Он не пытается постичь психологический склад автора, а сосредотачивает внимание на самом написанном тексте. Первый шаг – это всестороннее понимание текста, которое теоретически достижимо, если автор выражается достаточно ясно. Так как мы не имеем права выходить за рамки текстового значения, толкователь не может достичь «лучшего понимания», создав новое значение. Он может только глубже исследовать предмет обсуждения, и, прежде всего, его значимость для других культур или ситуаций.

Самым главным Кайзер считает то, что это применение обладает авторитетом только в той мере, в какой оно извлечено из оригинального, исходного авторского значения. Поэтому следует сначала выяснить исходное значение в его оригинальном контексте, а затем выстроить его извлеченное «значение», или значимость для нашего времени, на этом «единственном значении».

Тисельтон идет еще дальше и отмечает четыре модели отношения «значение–значимость» (Thiselton 1985:109-11):

- (1) Историко-критическая школа разрабатывает теорию о «прошлом» (воссоздание исторического референта) и «настоящем» (теология) значении, но она оставляет «непреодолимую пропасть» между экзегезой и теологией, не делая попытки описать взаимосвязь между ними (как в вышеизложенной теории Келси).
- (2) Гирш не достаточно разрабатывает свою концепцию разрыва между значением и значимостью.

- (3) Гадамер (и критика читательского отклика) впадает в другую крайность и отстаивает онтологическое единство между значением и значимостью. Однако они оставляют толкователя без руководящих принципов ответственного толкования, которое избегает релятивизма.
- (4) Тисельтон предлагает «модель действия», построенную на основании теории Сёрля (Searl) о «речевом акте» (см. С. 399). Данный подход позволяет тексту самому направлять толкование. Утвердительные или пропозициональные тексты передают свое послание другой культуре без изменений, тогда как неутвердительные или наставительные отрывки должны быть заново контекстуализированы.

Я бы объединил теории Кайзера и Тисельтона. В отличие от Тисельтона, я не отношусь столь скептически к раскрытию авторского исходного значения и его последующей переконтекстуализации для современного контекста. И в то же время его модель действия служит основой для выполнения этих операций. Подробно эта тема будет рассмотрена в следующем приложении.

### Заключение

В первых двух разделах мы намеренно применили синтетический подход, чтобы продемонстрировать два направления, в которых развивается повествовательная герменевтика. С одной стороны, растущее число авангардных толкователей предпринимают «зондирующий подход», пытаясь сделать первые шаги в разработке герменевтики, ориентированной на читателя. Основной тезис всех этих школ прост: теория, способная раскрыть авторское значение в тексте — это только миф, который равен самообману. Все, чего удалось достичь посредством философских или литературных систем — это ряд аргументов или толкований, которые удовлетворяют их сторонников; они не произвели в результате никаких «всеобъемлющих законов». Иначе говоря, они доказали существование стратегий чтения, но не объективного или исходного значения. Поэтому, утверждают эти критики, мы должны оставить всякие мысли о какой бы то ни было системе первого порядка, которая может раскрывать значение текстов. Следует уяснить себе, что все письменные труды — это эстетические произведения, которые в той или иной степени (в зависимости от



## ПРИЛОЖЕНИЕ II

### ПРОБЛЕМА ЗНАЧЕНИЯ: В ПОИСКАХ РЕШЕНИЯ

**И**нтересно отметить тот факт, что американская литературная критика подверглась сильному влиянию европейского постструктурализма, тогда как американская философия испытала на себе сильное влияние британской аналитической философии. Эти перемены затронули как общественные науки, так и религию. Кроме того, эти две сферы так редко вступают в конструктивный диалог друг с другом. Посещение философской конференции и следующего за ней литературного коллоквиума напоминает проникновение в различные миры или измерения действительности. Однако в настоящее время усиливается тенденция к восстановлению прежних взаимосвязей, особенно между феноменологией и аналитической философией. В данном разделе мы продолжим этот диалог, который, на наш взгляд, призван разрешить дилемму «автор-текст-читатель».

#### **Значение и референт: достижения аналитической философии**

Школа аналитической философии развивалась на основе теорий логического позитивизма Бертрانا Рассела (Russell), раннего Витгенштейна и их последователей в три этапа. Во-первых, А. Айер (A. J. Ayer) разработал принцип верифицируемости на основе воззрений Карнапа (Carnap) и Венского кружка (Ayer 1946:34-37, 114-20). Согласно Айеру, язык — это формальный набор синтаксических связей, который следует «анализировать», чтобы раскрыть его логическую

непротиворечивость. Кроме того, заявление может быть «верифицировано» только посредством эмпирических данных из физического мира. Это, естественно, исключает и метафизику, и теологию. Проблема в том, что принцип Верификации не может сам быть верифицирован, и взгляд, сводящий язык просто к чисто синтаксическому или контекстуальному аспекту, нельзя считать приемлемым (см. Weiz 1967:103-4). В ответ на такую критику Айер усовершенствовал свой принцип в предисловии ко второму изданию. Но он по-прежнему считает метафизику как религиозный язык бессмысленной в силу ее принадлежности к некогнитивной сфере.

Второй этап начался с появлением принципа фальсификации, разработанного Энтони Флю (Flew 1955:96-99). Он высказывает мысль, что ни одно утверждение истины не может претендовать на достоверность, если его нельзя фальсифицировать, то есть если нельзя доказать истинность обратного. Если толкователи не могут предъявить никаких критериев, которые теоретически могли бы заставить их изменить свое мнение, утверждение не имеет смысла. И снова религиозные утверждения помещают в некогнитивную сферу, и теисту приказывают молчать.

Был брошен вызов, за которым нахлынул поток решений. Некоторые из них были напечатаны в той же книге, что и работа Флю. Р.М. Хейр согласен с тем мнением, что религиозный язык носит некогнитивный характер, но отмечает, что сама жизнь построена на таких неверифицируемых «blinks» (взглядах, принципах). Хотя они не являются «утверждениями», они составляют «мировоззрение», и, следовательно, имеют значение (Hare 1955:99-103). Бэзил Митчелл (Basil Mitchell) убежден, что теологические утверждения являются фальсифицируемыми, но вера не допускает их полной фальсификации. Например, наличие зла говорит против добродетели Бога, но вера преодолевает эту проблему (Mitchell 1955:103-5). С другой стороны, И. М. Кромби (I. M. Crombie) высказал мысль, что теологические утверждения могут быть в полной мере фальсифицированы, но такая окончательная проверка возможна только после смерти. Только тогда нам откроется полная картина (Crombie 1955:109-30). В своих отзывах о теории Энтони Флю все согласны с тем, что религиозные утверждения являются значимыми, хотя и не когнитивно значимыми. Тем не менее, они могут быть верифицированы. На основе своей теории о радикальном разделении между когнитивной и неког-

нитивной сферами Флю утверждает в ответ, что эти попытки фальсифицируются собственной субъективностью (Flew 1955:106-8).

Фредерик Ферре (Frederick Ferre), представитель третьего этапа, отмечает, что самый совершенный на сегодняшний день принцип верификации все же характеризуется узостью, так как сводит понятие «факт» к эмпирическим данным (Ferre 1961:42-57). Термин «парадокс», если речь идет о ненаучном объяснении, не означает «логическое противоречие», а просто указывает на реальность вне эмпирической досягаемости. Нельзя отделить когнитивные утверждения от смыслового содержания. Кроме того, отмечает Ферре, религиозный язык построен на онтологической реальности, а не на чисто эмпирической логике. Следовательно, она может обретать «значение». Итак, эмпиризм обнаруживает свою несостоятельность «как в словесных правилах (если высказывание аналитическое), так и в эквивалентных утверждениях, отображающих фактическое или возможное чувственное восприятие (если высказывание синтетическое)» (с. 53). Думается, что решить эту проблему можно, признав способом постижения «действительности» рациональное мышление, а не просто чувственное восприятие. Аналогия, а не образный язык (picture-language), служит основой толковательного описания действительности. Ферре отмечает, что императивная, перформативная и интеррогативная функции речи играют одинаково важную роль в аналитическом мышлении (С. 55).

Данный метод можно назвать «интерпретативным реализмом» или «функциональным анализом» (Ферре). Это означает, что верифицируемость соответствует «употреблению» языка в его контексте («языковая игра» Витгенштейна). Важно отметить, что это ни в коей мере не отрицает действенности принципа верификации. Это означает только то, что аналитическая философия ограничивает сферу его действия своей сферой или языковой игрой, то есть когнитивной областью чувственных данных. Эмпирическая верификация годится для научных экспериментов, но при этом не делает метафизику бессмысленной. Поскольку религиозный язык относится к метафизическому мировоззрению, он носит аналогический (символически истолковывает широкий диапазон жизненных ситуаций), толковательный (передает внутреннее значение фактов) и конфессиональный (исходит из личных убеждений) характер. Значит, это не научный, а персональный язык. Артур Холмс называет его «языком тайны»

(Holmes 1971:155-62), а Ян Рамсей — «необычным диалогом» (*odd-talk*)\* (Ramsey 1963:11-54). Поскольку он полон глубинных парадоксов и истин, превосходящих чисто когнитивное понимание, критерии верификации должны быть разработаны соответственно<sup>11</sup>.

С выходом в свет важной работы Дж. Л. Остина *How to Do Things with Words*\*\* аналитическая философия проникает в герменевтическую сферу. Остин отмечает, что язык выполняет не только утвердительную, но и перформативную функцию. Он разрабатывает свой тезис, делая упор на трех аспектах речевого акта (Austin 1962:101-19): *локутивный* акт — то, что предложение означает на пропозициональном уровне; *иллокутивный* акт — то, что предложение осуществляет (утверждение, обетование, предсказание); *перлокутивный* акт указывает на предполагаемые результаты речевого акта (учение, убеждение). Большинство высказываний, согласно Остину, в той или иной степени содержат все три компонента, и истина, содержащаяся в высказывании, оценивается на всех трех уровнях.

Влиятельная работа Джона Сёрля «Речевые акты» (John Searl *Speech Acts*) углубляет и развивает теорию Остина. Сёрль утверждает, что ошибочное приравнивание значения слова к его употреблению в данном контексте привело к возникновению нескольких ошибочных воззрений среди философов аналитической школы<sup>12</sup>. Поэтому основой аналитической теории должен быть референциальный, а не перформативный аспект языка. Главный тезис Сёрля заключается в следующем: «Говорение на языке — это участие в (весьма

\* Здесь Рамсей использует игру слов *God-talk* и *odd-talk*, намекая на метафоричность и символичность религиозного языка. (Прим. ред.).

<sup>11</sup> Рамсей полагает, что два аспекта религиозного языка придают ему эмпирический характер: «неполное понимание» и «полное принятие». Большинство ученых, однако, уже не отстаивают «эмпирическое» основание метафизики.

\*\* Существует два варианта русского перевода этой книги — «Слово как действие» (1986) и «Как производить действия при помощи слов» (1999). В Словаре культуры XX века В. Руднев предлагает следующий буквальный перевод данной книги — «как манипулировать вещами при помощи слов». Этим курсом лекций, прочитанных в 1955 в Гарвардском университете, Остин заложил основы теории речевых актов. (Прим. ред.).

<sup>12</sup> Searle 1969:131-56. Среди этих ошибочных воззрений: натуралистическое заблуждение, согласно которому оценочные утверждения не могут быть сделаны на основе дескриптивных утверждений; анализ речевого акта, который основан на аналогической связи между словами и перформативными глаголами; и утверждение, в котором «условия совершения речевого акта спутаны с анализом значения конкретных слов, встречающихся в определенных утверждениях».

сложной) подчиненной правилам форме поведения» (Searl 1969:77, 80). Речь характеризуется «выразимостью» (expressibility) и, таким образом, позволяет нам оценивать отдельные утверждения посредством установленных правил для лингвистического значения. Сёрль расценивает предложение как интенциональное средство, позволяющее настроить слушателей на соответствующую сферу, чтобы они смогли применять верные правила и распознавать значение.

Сёрль пытается установить связь между высказыванием и значением посредством трех «аксиом» референта (С. 19-21, 42-50, 77-80):

- (1) аксиома существования, согласно которой объект референции существует в правилах языковой игры (например, в реальном мире или в воображении);
- (2) аксиома идентичности, согласно которой утверждение истинно для объекта, если оно истинно для того, что идентично этому объекту, независимо от того, какое выражение употреблено для ссылки на этот объект»;
- (3) аксиома идентификации, согласно которой «высказывание этого выражения должно сообщать слушателю описание, истинное для одного и только одного объекта, или факт, истинный для одного и только одного объекта; если высказывание не сообщает такого факта, говорящий должен суметь заменить выражение, высказывание которого такой факт сообщает» (С. 80). Контекст «иллокутивного акта» обеспечит подготовительные условия, или предпосылки, равно как и «исключающие обстоятельства» (excluders), которые помогут слушателю распознать референциальное значение на основе лингвистических связей (С. 44-56).

Теория Сёрля служит важной основой для обсуждения взаимосвязи между отправителем и получателем (в историческом акте коммуникации) или между текстом и читателем. Хотя референциальный акт понимания (такой как восстановление оригинального значения отрывка Ин 3) труднодостижим, он все же вполне возможен. И снова вопрос в том, действительно ли идентификация высказывания тем способом, который предлагает Сёрль, является осуществимой задачей.

Но главная сложность состоит в том, что Остин и Сёрль рассматривают разговорный язык, а мы говорим о письменных текстах. Можно ли преодолеть разрыв между ними? Применима ли теория

речевого акта к библейским текстам? Некоторые ученые дают утвердительный ответ. Дональд Эванс применяет идеи Остина к библейским утверждениям (Evans 1963:158-64). Чуждость и странность библейских утверждений устраняется посредством этого нового взгляда на язык как на перформативный акт. Это еще более справедливо, если добавить «самововлечение» читателя. Вера верующего становится «мировоззрением», открывающим новые логические возможности для принятия духовных утверждений в соответствии с их правилами. Коммиссивная/перформативная сила утверждения соотносится с теорией откровения как «самововлекающейся» по своей сути. Сёрль предлагает переформулировать утверждение как референциальное в своей основе. И, если мы разясним вышеприведенное положение посредством этой переформулировки, мы уже не сможем резко разграничивать меду библейские утверждения и возможность значения.

Кевин Ванхузер, отталкиваясь от теории Сёрля, отмечает четыре иллокутивных фактора в библейской литературе: пропозицию (сообщаемые данные); цель (основание для пропозиционального содержания); наличие (жанр или форма авторского послания); и сила (иллокутивная сила послания). Выяснив эти факторы, утверждает Ванхузер, можно истолковать исходное значение текста (Vanhoozer 1986:91-92).

И, наконец, отметим «модель действия» (action model), разработанную Ландином (Lundin), Тисельтоном (Thiselton) и Волгаутом (Walhouf). Эта модель имеет целью «восстановить важность референта и внеязыкового мира», вычеркнутую теорией деконструкции (Lundin 1986:42). Три принципа составляют основу их подхода (С 43-49, 107-13). Во-первых, письменные тексты — это не только средства, но и объекты. Как объекты они не автономны, поскольку они произведены действием. Так, их можно понять только посредством теории действия, которая расценивает их как объекты, являющиеся результатом действия, и средства, производящие действие. Во-вторых, значение или смысл текста зависит не только от семантического развития терминов, но также и от действия или действующей цели (иллокутивной силы) предложения в его контексте. В-третьих, мы должны выявить временную последовательность действий во всем тексте, так как она обуславливает функцию данного предложения в его контексте. Определение этих факторов позволяет раскрыть

«интенцию» текста. Однако вышеназванные авторы полагают, что текст выполняет сразу несколько функций, что может приводить к одному типу «множества значений». Но это не вольные переводы. Они основаны на том, чего намеревается достичь сам текст (снова-таки, его иллокутивная цель). Например, притча повествует, но при этом она информирует, направляет, озадачивает и убеждает. Словом, сам текст выполняет речевые акты и открыт вопросам интенциональности. Тем не менее, хотя автор является важным компонентом текста, он служит только одним аспектом текстовой интерпретации.

Одним из главных недостатков использования аналитической философии, с постструктуралистской точки зрения, является дихотомия между речью и письмом. Так как письмо кодифицирует речь и извлекает ее из среды диалога, перформативный или референциальный аспекты становятся неприменимыми. Но, на мой взгляд, это не так.

Большинство современных специалистов, исследующих взаимосвязь разума и языка, полагают, что между ними нет концептуального разрыва. В своей работе о смысле и референте Фреге убедительно доказывает это неразрывное единство, демонстрируя, что понятия, которые играют важную роль в описании языка, являются неотъемлемой частью умственных процессов (Frege 1980:56-78). Теория истины Фреге содержит три основных принципа:

- (1) Значение отдельных терминов обусловлено их вкладом в значение предложений данного языка.
- (2) Значение предложений обусловлено распознаванием тех условий, при которых предложения истинны; это значение обусловлено степенью истинности предложения.
- (3) Пропозициональные аспекты, такие как убеждение, знание, утверждение обусловлены присвоением смысла словам и предложениям. Смысл — это значимая величина, присваиваемая терминам в предложении, ссылка на реальный мир, который подразумевается в предложении. Смысл — это значение термина в его взаимосвязи с другими терминами в контексте.

Как поясняют Коттерелл и Тернер эти принципы действуют на нескольких уровнях, каждый из которых сложнее предыдущего (Cotterell and Turner 1989:78-82). На уровне предложения, «смысл» предполагает семантические связи между словами. На уровне абзаца

мы должны распознать сложные связи между пропозициями (структурное развитие абзаца). Это структурное развитие еще более сложно определить на уровне речи. Здесь начинает действовать риторическая критика, и мы прослеживаем развитие аргумента на протяжении всей речи. Естественно, на каждом уровне раскрытие оригинального или буквального смысла становится все более сложным, и ученые все больше сомневаются в том, что его вообще можно раскрыть.

Еще сложнее дело обстоит с референтом. Одно дело — «понять» описание Святого Святых (Исх 25), и совсем иное — узнать, что обозначают «херувимы» на обоих концах крышки ковчега откровения (С. 17-22). Поскольку «референт» — это точный предмет, обозначаемый термином, никак нельзя узнать референт «херувимов». Или другой пример. Невозможно узнать референциальные реалии, подразумеваемые в таких апокалиптических символах, как многоголовые животные или нашествие саранчи из книги Откровение, или референты некоторых библейских городов, например Эммауса (Лк 24.13), о местонахождении которого не упоминается ни в одном из известных свидетельств. С другой стороны, во многих отрывках референциальный аспект знать просто необходимо. Например, называет Иисус «Сыном Человеческим» Себя (мнение большинства критиков) или какое-то другое лицо (как считает Бультман)? Обозначает этот термин перифраз, заменяющий «Я», прославленную личность Даниила или, может быть, и то и другое? Еще один пример. Ученые до сих пор пытаются установить личности оппонентов в таких посланиях, как 2 Коринфянам, Галатам, Колоссянам или 1 Иоанна. Можно без преувеличения сказать, что все исторические вопросы — это вопросы референции. И вопросы это немаловажные.

Постмодернисты ссылаются на неопределенность и неокончателность решений по историческим вопросам и отрицают возможность установления референциальной реальности, подразумеваемой в утверждении. Надо сказать, что многие ученые, такие как Фиш и Рикер, переопределили эти термины. Согласно им, смысл — это значение терминов, которое, однако, утратило связь с оригинальной ситуацией. А референт обозначает мир текста, а не внетекстовую реальность, подразумеваемую в тексте. Но дело в том, что позиция этих ученых антиреалистична, и реалисты (те, которые допускают реальный мир в основе утверждений) справедливо подвергают со-

мнению истинность таких скептических утверждений. Смысл и референт – неотъемлемые компоненты любой теории значения, более того, это обоснованные и осуществимые цели исследования. В иных случаях референт выяснить невозможно, но в экзегетическом исследовании должны рассматриваться варианты и смысла, и референта.

В данном разделе мы попытались продемонстрировать, что религиозный язык (как устный, так и письменный), равно как и другие виды речи, содержит смысл и референта, а, значит, поддается верификации посредством критериев адекватности. Следует отметить важную роль сообщества ученых в этой задаче, а также в аналитической философии. Однако мы убеждены, что эта задача не предполагает соединение читателя и текста в одно целое, но что дистанция между читателем и текстом служит перспективой для верного толкования. Читатели одновременно являются частью референциального мира (в силу их религиозных взглядов) и отделены от него (в силу исторической дистанции). В результате они одновременно находятся и внутри, и за рамками текста. Они выясняют значение этого текста посредством диалога с ним. Но заметим, что данный подход не обосновывает интенциональность. Этой теме посвящены нижеследующие разделы.

### **Социология знания, парадигматическая структура и интенциональность**

**1. Социология знания.** Важным аспектом герменевтики является влияние культурного наследия и мировоззрения на толкование. Социология знания признает воздействие общественных ценностей на все восприятие действительности. В этой связи нельзя не упомянуть о месте предпонимания в толковательном процессе. В сущности, социология знания утверждает, что ни один акт достижения понимания не может быть свободен от влияния среды и парадигматической общины, к которой толкователь принадлежит. Значительные перемены в философии науки, произошедшие за последние годы, заставили все науки (в том числе и общественные) переосмыслить весь процесс формирования и развития теории.

«Критическая герменевтика» Карла-Отто Апеля (Karl-Otto Apel) и Юргена Хабермаса (Jürgen Habermas) проливает свет на данный вопрос (см. описание в Bleicher 1980:146-80). Оба предпринимают

антропологический и социологический подход к знанию. Апель принимает концепцию знания, предложенную Гадамером, но при этом делает вывод, что социология истории чрезвычайно затрудняет эффективную коммуникацию. Апель имеет в виду то, что теория коммуникации должна заниматься «критикой идеологии», то есть учитывать стремление людей манипулировать или контролировать других посредством коммуникативного акта. Социальная среда — это тот важнейший фактор, который Гадамер и его последователи упускают из вида. В результате взаимодействие между текстом и толкователем не идеалистично, так как сам текст является продуктом социального мира и старается вовлечь читателя в этот мир и заставить принять его мировоззрение. Апель требует принимать во внимание эти факторы и отстаивает диалектику между основной герменевтикой и социологией знания, где последняя рассматривает не только сами факты, но и их причину. Когда толкователь вовлекается в это взаимодействие сил, текст и его смысловой мир предстают в новом свете. Апель находит свою модель в психоанализе и особенно подчеркивает в ней усиливающееся самопонимание посредством взаимодействия между субъектом и объектом (Apel 1971:7-44, особенно 41-44).

Хабермас идет еще дальше и утверждает, что герменевтика непременно должна принимать во внимание социологические данные. Он отмечает три области знаний: науку, которая оперирует специальной информацией, извлеченной непосредственно или аналитическим способом из смыслового мира; историю, которая истолковывает язык в соответствии с принципами Гадамера; общественные науки, которые посредством анализа стараются освободить, или «эмансипировать» людей из-под господства исторических сил. Хабермас видит решение в третьем типе и объединяет теории Маркса и Фрейда, чтобы преодолеть воздействие на толкование идеологий, сформировавшихся в результате классовой борьбы. Следовательно, Хабермас должен учитывать заявление Гадамера о том, что герменевтика имеет всеобщее значение, так как она вплотную занимается интерпретацией языка. Гадамер утверждает, что сам язык находится под воздействием общественных сил, и что единственно правильное решение — это «критика идеологии» в основе герменевтики. Как и Апель, он видит свою модель в психоанализе. Подобно тому, как фрейдистский психоанализ изолирует «систематически искажаемую

передачу информации», так должна герменевтика освободить понимание от идеологии. Это достигается посредством «сценического понимания», которое анализирует, а затем объясняет ранее недоступные силы в основе конкретной языковой игры. Далее можно критически оценить компетентность и достоверность этих сил<sup>131</sup>.

Хабермас справедливо отмечает один из основных недостатков теории Гадамера — его предположение, что язык охватывает все значение, и что поэтому герменевтика имеет универсальное применение. В то же время критика идеологии, предложенная Хабермасом, служит хорошим введением в социологию знания, поскольку показывает ее важность как толковательного средства. Хотя его марксистско-фрейдистские воззрения можно поставить под сомнение, его основной тезис имеет большую ценность.

Идеологические силы в большинстве случаев действительно воздействуют на герменевтику. К какой бы общине веры ни принадлежал теолог — будь он кальвинистом или арминианином, протестантом или диспенсационалистом, сторонником теологии процесса или освобождения — каждая из них прививает ему определенные идеологические принципы, которые направляют толкование. Ларкин отмечает четыре критических замечания, которые социология знания требует учитывать в библейском толковании (Larkin 1988:67-69):

- (1) Само божественное откровение обусловлено культурными факторами, так как оно передавалось разным культурам и дошло до нас, неся на себе неизгладимый отпечаток этих культур.
- (2) Чтобы понимать Библию, нужно постичь «категории значения» в основе посланий; они носят фрагментарный характер и часто просто подразумеваются библейскими авторами, так что их бывает сложно раскрыть.
- (3) Наш современный социальный контекст также многоплановый и постоянно изменяющийся, что не может не воздействовать на наше толкование.
- (4) Ни одно единообразное мировоззрение или предпонимание не может привести к слиянию горизонтов, и часто нормативное послание текста вытекает из наших собственных взглядов, а не из самого текста.

---

<sup>131</sup> Habermas 1971:133-50, ET 190-203; см. отклик Гадамера в Apel 1971:283-317.

Социология знания выдвигает на первый план дистанцию между исходным значением библейского автора и толкованием современного читателя. Но дистанция эта — не обязательно негативный фактор. Она позволяет толкователям с точностью идентифицировать свое культурное и религиозное наследие. Эта сознательная идентификация помогает отодвинуть свои допущения на задний план и позволить тексту, а не идеологическим факторам направлять толковательный процесс. До тех пор, пока мы признаем свои убеждения абсолютно истинными, они контролируют наше толкование. Только признав их тем, чем они есть на самом деле, — теологическими и культурными аппроксимациями истины, — можно позволить им оставаться частью своей позиции. Более подробно проблема идентификации социальных факторов текста и вопрос объединения нашей точки зрения с точкой зрения текста был рассмотрен в основной части данной книги (см. главы пять и пятнадцать).

## 2. Парадигматическое изменение и парадигматические общины.

Главный вопрос, конечно, в том, насколько велика польза теорий социологии и философии науки для общественных наук. Хотя ответить на этот вопрос с определенностью почти невозможно<sup>141</sup>, думаем, стоит начать его рассмотрение с работы Томаса Куна «Структура научных революций» (*The Structure of Scientific Revolutions*)\*. Для начала заметим, что это не философский трактат, а социологическое и историографическое исследование.

Кун не признает традиционный взгляд, согласно которому наука развивается посредством индуктивного исследования. Он утверждает, что научные «парадигмы», или сверхтеории, контролируют взгляды научной общины. «Парадигма» обозначает совокупность убеждений и допущений, разделяемых конкретной научной общиной. Он высказывает мысль, что парадигмы меняются в силу неадекватности существующих моделей, а не по причине превосходства новой модели. Изменение происходит, когда община ученых с общими для них ценностями единодушно соглашается с целесообразностью новой парадигмы (Кун 1970)<sup>151</sup>.

---

<sup>141</sup> Хорошее современное обсуждение этого вопроса см. Poythress 1988.

\* См. русское издание книги Кун Т. Структура научных революций: Антология. — М.: АСТ, 2003 г. — 608 с.

<sup>151</sup> См. Hocking 1980:1-5 и Poythress 1988:39-49.

Гэрри Гаттинг утверждает, что нет никаких оснований включать общественные науки в систему Куна, так как они никогда не продемонстрировали всеобщее согласие — необходимое условие парадигматического изменения (Gutting 1980:2-16). С другой стороны, как отмечают Гаттинг и Фредерик Саппе, подлинная «философия науки должна непосредственно контактировать с основными вопросами эпистемологии и метафизики; и попытка лишить эпистемологию или метафизику связи с наукой в лучшем случае опасна» (Suppe 1977:728). Более того, хотя единодушное согласие — явление довольно редкое, если вообще возможное, парадигматическое изменение часто происходит, когда научное согласие достигнуто среди большинства. Например, большинство ученых признают, что в исследовании Нового Завета следует учитывать и еврейский, и эллинистический исторический фон. Немногие сегодня (после Хенгеля и других) берутся утверждать, что к посланиям Павла применим только иудаизм или только эллинизм. Это поистине парадигматическое изменение для исследования истории религий. Многие не разделяют пессимизм Куна относительно поиска истины в философии и науке, равно как и основанное на этом заявление, что науку и искусство объединяет их главная цель — решение задач. В действительности, и наука, и искусство/общественные науки рассматривают и оценивают утверждения истины.

В этой связи рассмотрим попытку Иена Барбура (Barbour) применить концепцию выбора теории к религиозным парадигмам. Он признает важность общепринятой парадигмы внутри общины (заметьте параллели с критикой читательского отклика и аналитической философией) и согласен с тем, что данные исследований обусловлены парадигмой (это можно сравнить с феноменологическим предпониманием). Но он считает эти категории упрощенческими. Между парадигматическими общинами происходит непрерывный диалог, чаще всего приводящий к «микрореволюциям», а не к полным парадигматическим изменениям. Что самое важное, конкурирующие положения критически оцениваются и отбрасываются на рациональных основаниях. Во втором издании своей книги Кун отмечает, что коммуникация, или критический диалог возможен и, более того, действительно происходит между конкурирующими парадигматическими группами. Однако проблема отдельного суждения из парадигмы не исключает принятие решений чисто рациональным путем.

Сам Барбур основывает свою «модель» построения теории на наблюдениях, теоретических моделях, исследовательских традициях и метафизических допущениях. Он утверждает, что (1) хотя все данные несут смысловую нагрузку, конкурирующие теории несопоставимы; (2) хотя парадигмы противостоят фальсификации, наблюдение сохраняет некоторый контроль; (3) хотя нет никаких правил для парадигматических изменений, существуют независимые критерии оценки. Следовательно, даже метафизические допущения не защищены от изменений. При применении их к религиозным парадигмам следует учитывать несколько существенных аспектов, таких как важность общины (заметьте сходство с теорией Фиша) и формационных исторических событий (сходство с теорией Гадамера), которые Барбур называет «богооткровенными» событиями. Он подчеркивает, что религиозное посвящение может и должно быть соединено с «критическим анализом», основанным на таких некогнитивных критериях, как социальные или психологические потребности, этика и простота или согласованность.

Хотя субъективные черты в акте толкования (воздействие предпонимания, противление изменению, отсутствие правил парадигматического выбора) преобладают над объективными чертами (общие данные у разных сторон; кумулятивный эффект свидетельства; критерии, не обусловленные парадигмой) в отличие от научной теории, объективные черты все же присутствуют (Barbour 1980:223-45, см. также Mitchell 1981:75-95).

Иными словами, хотя толкование содержания истины — задача сложная, она не является невыполнимой. При достаточной компетентности и осведомленности объективные черты, описанные выше, помогут сделать выбор между конкурирующими теориями.

Главной помехой правильному толкованию является, как уже отмечалось, предпонимание толкователя. Поскольку разные толкователи исходят из разных предположенных систем, один может видеть согласованность и адекватность в конкретной теории значения, а другой может их отрицать. Есть ли выход из этого тупика? Во многих случаях его нет, так как конкурирующие предпонимания часто не готовы вступить в критический диалог. В таком случае оригинальное значение никогда не может быть восстановлено. Однако так бывает далеко не всегда. Карсон отмечает семантический сдвиг между двумя типами предпонимания (Carson 1984:12-15):

- (1) «Функциональное необратимое» — это занимаемая позиция, которая поддается влиянию со стороны библейского свидетельства; позиция изменится, если того требует Писание.
- (2) «неизменное необратимое» — не поддается корректировке, но подгоняет данные под предвзятую теорию.

Я бы добавил еще одну категорию: «обратимое», которое готово рассмотреть альтернативные варианты, и в своем стремлении установить истину допускает коррективы.

Каждая из этих категорий действительно в соответствующей ситуации. Более того, это не самодостаточные. Например, немногие останутся закрытыми к корректирующей силе самого Писания, но они могут быть закрытыми к корректирующему воздействию со стороны других парадигматических общин.

Критическое взаимодействие между конкурирующими системами принципиально важно для плюралистического подхода к истине, так как предпонимание значительно затрудняет выявление слабых сторон собственной системы. Критические замечания других позволяют обнаружить эти отклонения и ближе подойти к самому тексту. Самое главное — создать внутри себя отношение открытости истине, позволяющей нам приветствовать критику со стороны других толковательных общин, так как мы знаем, что «они могут быть правы» и «это возвратит меня снова к тексту, чтобы раскрыть «истину».

**3. Интенциональность.** Парадигматические общины, описанные в данном разделе, имеют несколько общих черт. Среди них следует особо отметить центральность общины, проблему предпонимания и возможность диалога в плюралистическом окружении. Вопрос, который нас сейчас интересует, заключается в следующем: является поливалентность закономерным результатом или некоторая доля интенциональности не только возможна, но и необходима в толковательной задаче.

Как уже отмечалось в обзоре промежуточных позиций, все больше ученых стремятся объединить эти два аспекта, либо относя их к категории «что Библия означала — что она означает», либо определяя их как разграничение между значением (исходное/оригинальное значение текста) и значимостью (что текст означает, или поливалентность). Подытоживая высказанные до этих пор аргументы, думаем,

что философия функционально действует в плане референта, а не эмпирически в плане чувственных данных, так что мы должны рассматривать религиозные утверждения в плане метафизического мировоззрения, а не в плане позитивистского эмпиризма. Это метафизическое мировоззрение основано на фактах, а не на логике, оно обусловлено онтологией, а не логической необходимостью. Парадигматические общины критически взаимодействуют на основе критериев адекватности и согласованности, проверяя таким способом свои утверждения истины. Библия, представленная как богооткровенная передача информации, делает все это возможным, поскольку она содержит объективные данные, на основе которых можно судить об этих утверждениях истины. Применим данный принцип к вопросу интенциональности.

Вопрос интенциональности стал широко обсуждаться после выхода в свет классической работы В. К. Вимсатта (Wimsatt) и М. К. Бердсли (Beardsley) «Интенциональное заблуждение» («The Intentional Fallacy»). Они высказали мысль, что «замысел, или интенция, автора не может, да и не должна быть критерием, по которому можно судить об успехе произведения литературного искусства» (Wimsatt and Beardsley 1976:1). Сложность выявления авторской интенции, особенно если она выражена в письменном произведении неявно, заставила ее самоликвидироваться. Резко негативная форма этой теории вызвала весьма неблагоприятные отзывы. Например, Грехем Хаф (Graham Hough) отмечает следующее: «Это критическое движение на данный момент распалось вследствие своих внутренних противоречий, резкой критики в его адрес и более философского представления о значении и интенции в нелитературном контексте»<sup>161</sup>. Но негативное отношение к этому движению не прекратило попытки вернуться к интенции, несмотря на то, что ее отрицание в последнее время усилилось, как было продемонстрировано в приложении один.

Философы аналитической школы, такие как Дж. Л. Остин (Austin), постоянно занимаются исследованием проблемы интенци-

---

<sup>161</sup> Грэхем Хаф утверждает, что «представленная поверхностная структура текста» и «подразумеваемая интенция автора» — это не взаимно исключающие, а взаимно дополняющие цели толкования (Hough 1976:224; см. 222-23). См. также Морзе Пекгам «The Intentional Fallacy?» (Peckham 1976:139-57) и Алистер Фаулер «Intention Floreat» (Fowler 1976:242-55).

ональности. Классическое высказывание по данному вопросу принадлежит Г. Э. М. Энском (G. E. M. Anscombe). В своем произведении «Интенция» (*Intention*) она рассматривает этот вопрос на основе теории своего учителя, Людвига Витгенштейна. Она применяет феноменологический подход, утверждая, что интенция — это форма описания, которая отвечает на вопрос «почему?», а значит, связана с практическим знанием и выражается в действиях (Anscombe 1963:83-89). Некоторые из современных специалистов применили этот тезис к текстовой интерпретации. Их принцип напоминает позицию Джула. Они утверждают следующее: «Иллокутивные акты интенциональны, следовательно, истолковывая текст, мы раскрываем авторскую интенцию»<sup>171</sup>.

Мы продолжим это обсуждение в двух направлениях: вопрос жанра и проблема вероятности (см. пункт четвертый). Жанр обуславливает степень выраженности авторской интенции. Например, французский «новый роман» (главный текст-доказательство Деррида) требует от толкователя выйти за рамки традиционного чтения и взаимодействовать на новом уровне<sup>181</sup>. Конечно, нам известно, что жанр принято считать классифицирующим, а не эпистемологическим или онтологическим средством. Между тем, как я указывал в своей работе «Жанровая критика: буквальный смысл («Genre Criticism: Sensus Literalis» (Osborne 1983:1-27), эти категории не являются взаимно исключаящими. Таким образом, я полагаю, что жанровые соображения обуславливают правила языковой игры (подробное обсуждение этого вопроса Витгенштейном и Хиршем см. выше) и помогают раскрыть интенцию автора. Во многих формах поэзии и повествования сам текст является многоуровневым в смысловом плане, но это и есть авторское исходное послание.

---

<sup>171</sup> Hough 1976:225. Он называет двух ученых, которые отстаивали данную точку зрения: A.J. Close «Don Quixote and "the Intentionalist Fallacy"», *Br. J. Aesthetics* 12/2 (1972) и Quentin Skinner «Motives, Intentions and the Interpretation of the Texts», *New Literary History* 3/2 (1972).

<sup>181</sup> Интересен тот факт, что Жак Деррида использует один из новых романов (Морис Бланшо «La Folie du jour») в качестве парадигмы жанрового смешения. По его мнению, смешение жанров демонстрирует, ни один жанровый класс не может контролировать текст, и что поэтому незамкнутость текста деклассирует жанр. См. также его работу «Закон жанра» («The Law of Genre», *Glyph* 7, 1980:210-13). Надо сказать, что его заключение демонстрирует обоснованность жанра, так как работа Бланшо была написана, чтобы проиллюстрировать именно это положение. Иными словами, данный аргумент носит циклический характер.

**4. Теория вероятности.** Перед нами еще один сложный вопрос. Он все чаще встает при обсуждении смыслового переноса и утверждений истины. Мой тезис состоит в том, что любое определение критериев значения основано на адекватности, согласованности или синонимии (Dummett) 1975:97-122) и требует определенной теории вероятности.

В своих статьях, опубликованных в номере *Philosophy Review* за 1967 год, Р. Фирт (Firth 1967:3-27) и Дж. Л. Поллок (Pollock 1967:55-60) отстаивают приоритет теории вероятности над поиском необходимых знаний. Они утверждают, что потребность в убежденности отрицает поиск знаний еще до того момента, как он начат. Кроме того, Эрнест В. Адамс (Ernest W. Adams) проводит чрезвычайно важное исследование связи между истиной и вероятностью, выбрав для этой цели один из самых сложных типов высказывания — условное утверждение (1965:69-102). Он высказывает мысль, что только теория вероятности может удовлетворить прагматическому критерию адекватности<sup>191</sup>.

У. В. Куайн (W. V. Quine) в своем исследовании «Природа естественного знания» («The Nature of Natural Knowledge») пытается усовершенствовать теорию познания. Он утверждает, что в основе как индуктивной, так и дедуктивной логики лежит «структура подобия». Отправной точкой формулирования теории является «высказывание как результат наблюдений». Оно отображает случай, который и «субъективно наблюдаем», и «в общем смысле достаточен ... чтобы добиться согласия» от присутствующих свидетелей (Quine 1975:73; см. 67-74). Это случайное высказывание становится теоретическим или постоянным высказыванием посредством анализа и доказательства, при которых референт подводит к утверждению (заметьте сходство с теорией Сёрля в данном аспекте). Хотя Куайн признает «аморфную свободу для вариаций» в формулировании теории, в то же время он заключает, что они функционируют в пределах «узкого спектра явных альтернатив», которые, взаимодействуя, исправляют теорию и, таким образом, способствуют «непрерывности науки». Этот процесс основан на «опровержении и корректировке» (С. 81; см. 74-81). Более того, само опровержение обусловлено при-

---

<sup>191</sup> См. также А. Дж. Аюер 1972:54-88. Аргументы, доказывающие необходимость см. у Алвина Плантинги (Plantinga 1974). См. также новую попытку представить усовершенствованную версию логического эмпиризма с акцентом на «причинно-следственных моделях» у Кларка Глаймора (Glymour 1980).

знанием вероятности в качестве основы для принятия решений<sup>1101</sup>. Джеймс Росс (Ross) подробнее разрабатывает эти теории в своей работе «Пути религиозного познания» («Ways of Religious Knowing»). Его основной тезис состоит в том, что ни одна «слабость» не предотвращает религиозное познание. Религиозное рассуждение характеризуется внутренней ясностью и доступностью в силу существующей преемственности «от одного дифференцированного по смыслу случая употребления к другому». Эта преемственность обусловлена аналогией, связанностью и семантическим влиянием (Ross 1983:83-87). Росс убежден, что содержание религиозного рассуждения является тем фактором, который внутренне присущ общине, которым пронизана вся ее жизнь. Поэтому оно не вполне доступно тем, кто исследует общину либо пытается влиться в эту общину. Кроме того, вера и разум вполне совместимы, и критерии доказательства утверждений истины существуют параллельно с верой. Росс наряду с Платингой (Plantinga) и другими считает, что такие критерии становятся доступны философу посредством аналогической теории значения и посредством участия в жизни общины. Истины могут быть продемонстрированы, а теории сформированы<sup>1111</sup>.

Я бы добавил еще и следующее. Так как верующие общины взаимодействуют и обсуждают истины, те же самые критерии согласованности и адекватности позволяют им оспаривать и корректировать друг друга. Системы не могут быть самодостаточными и взаимно исключаящими, иначе «истина» была бы относительной, и утверждения буддиста, мусульманина и христианина были бы одинаково «истинными». Хотя такой релятивизм действительно имеет место в рамках различных систем, в итоговом значении он все же отсутствует. Давид Вольфе отрицает адекватность релятивизма и призывает к критической «проверке» утверждений истины (Wolfe 1982:43-69).

---

<sup>1101</sup> Важные работы, детально разрабатывающие данные темы см. Maxwell and Anderson 1975, особенно обсуждение байесовских методов, сделанное Гессе и Максвеллом, а также работу о вероятности и референции Кайберга.

<sup>1111</sup> Пол Хелм утверждает, что главные причины веры в то, что Библия является Словом Божьим, «религиозны». Они связаны с «безграничной преданностью человека Богу» (Helm 1982:303-20). Доказательства, которые мы приводим в подтверждение определенного положения, являются «внутренними», а не внешними, то есть это утверждения самого текста. На основании утверждений самого Иисуса мы занимаем определенную позицию и рассматриваем возражения рационально с этой позиции. Эта позиция затем закрепляется в жизни и опыте того, кто ее занимает.

Используемые критерии, конечно, зависят от характера проекта, но в любой общей формулировке теории должна быть внутренняя последовательность (отсутствие противоречивости), связность, полнота (охватывание всего опыта) и согласованность (теория соответствует свидетельству). Эти критерии используются для проверки систем изнутри (самокритики) и извне (дебатов). Взаимоотношение между внутренней (последовательность и связность) и внешней (полнота, согласованность) критикой играет важную роль, поскольку они позволяют избежать многозначности. Многие толкования допустимы и соответствуют этим четырем критериям, но не все являются вероятными. Посредством критической открытости к истине, основанной на теории вероятности, человек в рамках одной системы может позволить свидетельству оспаривать и при необходимости изменять толковательную схему.

На том же основании Кейт Янделл отстаивает «разумное убеждение», которое может быть «эпистемологически обоснована», то есть адекватность которого может быть доказана посредством рациональной оценки (Yandell 1984:152-55). Важно осознать то, что адекватность убеждения обусловлена не определенными знаниями (с. 130-44), а его способностью удовлетворять тем критериям, которые были описаны выше<sup>121</sup>. И Вольфе, и Янделл сосредоточивают основное внимание на более общей теме религиозного знания, но представленные ими принципы применимы также и к более конкретному вопросу понимания исходного значения и оценки достоверности религиозных текстов.

Дж. Б. Кейрд прекрасно дискутирует о «значении значения» (Caird 1980:37-61). Он утверждает, что интенциональность позволяет толкователю отделить смысл от референта, общественное значение (лингвистический аспект, связанный с определением, этимологией, звуком и чувством) от частного (пользовательского) значения (аспект речи, связанный с контекстом, стилем, референтом и интенцией). Говоря об интенции, Кейрд отмечает, что (1) слова имеют тот смысл, который в них вкладывает говорящий или пишущий; (2) интенция говорящего обуславливает тип используемого языка и, следовательно, правила языковой игры; (3) слово имеет тот референт, к которому его относит говорящий. Именно на уровне референта

---

<sup>121</sup> Yandell 1984:272-84, где он расширяет список двенадцати «правил».

Кард допускает значение, не связанное с авторской интенцией, так как в Писании наряду с непередаваемыми частностями (такими как исторические детали) есть передаваемые общепринятые утверждения общего характера (аксиомы, притчи). Но следует ли связывать исходное значение с позднейшими значениями (подобно тому, как Хирш выделяет «значение» и «значимость»)? Существует связность или прерывность между смыслом и референтом? Мы вернемся к этому вопросу чуть позднее.

В ответ на заявления Росса и Кейрда я бы отметил, что эти теории значения, скорее всего, основаны на вероятности, и что даже исходное значение непередаваемых частностей может быть расширено. К тому же позднейшие переопределения и развитие принципов проливают свет на исходный замысел, показывая его изменение или развитие. Без сомнения, вера может создавать вокруг теорий ауру убежденности, но внутри общины даже самые устоявшиеся взгляды подвержены видоизменению и переформулированию. Ярким примером служит недавняя встреча по вопросу непогрешимости в лагере евангельских христиан, итогом которой стал ряд «подтверждений» и «отрицаний», призванных прояснить и в некоторых случаях изменить определенные дефиниции (Radmacher 1984:881-87). Дело в том, что религиозные теории открыты всем вероятностным доводам, представленным в критериях проверки достоверности. Хотя по общему признанию это имеет место преимущественно внутри общины, я согласен с Дэвидом Трэйси, что растущий плюрализм и диалог между общинами вовлекает многие ранее закрытые группы в плодотворное взаимодействие. Думается, что это один из главных шагов в решении проблемы интертекстуальности посредством возврата нас к самому тексту и его значению.

Теория вероятности обладает громадным потенциалом. Она способна вывести из тупика, в который зашли конкурирующие теории интенциональности. Заключение этого исследования на данном этапе таково, что теория познания, основанная на смысле и референте делает возможным раскрытие исходного, или оригинального, значения работы, насколько это позволяют жанровые соображения, как отмечалось выше. Мой тезис состоит в следующем: поскольку возможно выявить вероятную интенцию текста, и если внутренние особенности конкретного текста этого требуют, тогда чрезвычайно важно отыскать исходное значение.

## Пропозициональная истина и логика повествовательности

Остается выяснить, демонстрируют ли внутритекстовые факторы в Библии потребность в интенциональности. В этой связи мы должны обсудить возможность утвердительных предложений и пропозициональных положений истины в Писании. Сегодня все чаще отрицают то, что Библия содержит таковые. И это, бесспорно, реакция на строгую историзацию тех, которые опираются на ее предположительно пропозициональное содержание. В то же время мы должны отметить наличие индикативных и императивных предложений в Писаниях и попытаться уловить ее дидактическое содержание даже в повествовательных отрывках.

На Северо-западной конференции по семиотике (1982) большой интерес вызвал доклад Джона Моррелла «Религиозные тексты и религиозные убеждения» (Morreall «Religious Texts and Religious Beliefs»). Он высказал мысль, что игнорирование семиотикой вопросов референции на реальность в Библии противоречит самой природе религиозного убеждения. Дополнительные аспекты религиозной веры вытекают из одобрения пропозиции и без пропозиционального содержания были бы без значения или не содержали бы веры. Хотя язык Библии — это действительно речевой акт, центральный речевой акт — это утверждение, которое содержит ссылку на факты об этом мире и Божье отношение к нему. Если применить тезис независимости, то ни один референциальный аспект и ни один ряд утверждений не требует веры. Вера в Библии постулирует, что Писание делает утверждения и что эти утверждения истинны.

Конечно, это вовсе не означает, что все речевые акты в Писании принимают пропозициональную форму. Надо сказать, что библейское повествование часто имеет совершенно противоположную форму. Оно часто пишется в художественном типе жанра, чтобы вовлечь читателя в повествовательный мир сюжета, диалога и характеристики персонажей. Однако читатель должен заметить позитивный вклад редакционной критики, которая демонстрирует связь между этим повествовательным миром и подразумеваемыми теологическими утверждениями отдельных авторов. Другими словами, сюжет и структура библейского повествования действительно функционируют на уровне утверждения.

Э. К. Тисельтон отмечает «бесполезную поляризацию в обсуждении» и указывает на то, что противопоставление динамической и статической концепции библейских утверждений истины не является вероятностным (Thiselton 1980:411-15, 433). Его важное исследование многообразия языковых игр, предполагающего, что «истина» содержится в Писании, непосредственно касается рассматриваемого вопроса (Thiselton 1978:874-90). Исходя из нашего предыдущего обсуждения, способ истолкования утверждений в тексте должен быть продиктован самим текстом.

Кейрд отмечает четыре явных признака, указывающих на небуквальное значение:

- (1) описательные термины, которые называют повествование притчей, сравнением или аллегорией;
- (2) чередование метафоры с сравнением, чтобы подчеркнуть ее употребление;
- (3) употребление родовых или других определяющих терминов, чтобы продемонстрировать референт метафоры («меч духовный», «добрый подвиг веры»);
- (4) употребление квалифицирующего прилагательного («небесный Отец», «истинный хлеб с небес»).

Явными показателями образности речи служат: невозможный буквализм (чистая метафора); слабое соответствие смыслу (например, антропоморфная лексика о Боге); интенсивное развитие (поэтически распространенный язык по данной теме); непосредственное соседство образов (древнееврейский стиль); оригинальность (легче прослеживаются живые метафоры). Самое главное то, что сам текст часто предполагает переносное значение и содержит указатели на него. Метафоры часто распадаются.

Образная речь как таковая не вызывает поливалентность (см. обсуждение метафоры и референциальности на С. 492-99). Это убедительно показывает редакционная критика. Даже притча была помещена в свой контекст с определенной целью. Большинство поливалентных истолкований не принимают во внимание контекст, и, надо сказать, множественные значения таких притчей, как притча о блудном сыне, все же содержат долю специфичности в их канонических контекстах. Конечно, как справедливо отмечает Сандерс, следует признать развитие традиции в рамках этого контекста. Однако это не

устраняет оригинальное значение, ибо мы можем проследить уровни значения, например, гимна Флп 2,6-11 в его оригинальном вероисповедном контексте (христология) и в его окружении в Флп 2 (парадигма смирения). Важно то, что более широкое определение оригинального/исходного значения охватывает такие аспекты, как развитие традиции в каноническом контексте. К тому же я не стал бы опрометчиво отрицать наличие пропозиционального содержания в небуквальных утверждениях Писания. Притчи были призваны вызывать определенный отклик у слушателей, и на основе теории вероятности мы можем приблизительно установить их контекстуальное послание и основные эмфазы. Мы можем отличить статический материал (пропозициональное утверждение) от динамического (активного или паренетического).

В своей работе «Слово Божье и человеческий разум» Рональд Нэш (Ronald Nash *The Word of God and the Mind of Man*, 1982:43-54) документирует критику того, что он называет «пропозициональным откровением». Хотя он не использует более современную литературу, он убедительно доказывает наличие пропозициональных утверждений в Библии. Применяя аристотелевский «квадрат оппозиции», он отмечает, что истинно евангельской позицией является признание не того, что все откровение пропозиционально, а того, что некоторая его часть пропозициональна. Исторические события, например, не пропозициональны. Нэш определяет «пропозициональное» как когнитивную информацию, требующую личного принятия. Кроме того, это откровение является одновременно личным и когнитивным, божественным актом и дискурсивным языком. Нэш делает вывод, что должное соотношение динамического и статического в Писании как пропозициональном откровении действительно влечет за собой буквалистский подход к толкованию и редукционизм.

Многогранное употребление библейского языка и на уровне события (история спасения), и на уровне содержания (дидактические и керигматические элементы) образует объективный и субъективный полюса откровения. Однако должен поправить Нэша в одном важном отношении. Как уже отмечалось, даже историческое повествование имеет пропозициональное содержание (теологические истины, требующие принятия и соответствующих действий), хотя оно и не представлено в пропозициональной форме. Нэшу не удается разграничить форму и содержание.

Пауль Ахтмайер развивает эту теорию еще дальше (Achtmeier 1980:124-34). Он утверждает, что богодухновенность свойственна слиянию традиции (присутствие Божье в прошлых событиях, которое дает последующим общинам надежду и способствует самоопределению), обстановки (то, как Бог действует в новых обстоятельствах, которые требуют преобразования старых традиций) и респондента (тот, кто вносит свой вклад в переформулирование традиции). Все это обусловлено развитием общины веры. Ахтмайер отмечает, как этот важный принцип должен отразиться на герменевтике:

- (1) Библейское свидетельство должно быть переадресовано современной общине веры по тому же принципу, по которому происходило слияние традиции, обстановки и респондента в библейские времена.
- (2) Это современное свидетельство должно «соответствовать интенции того оригинального свидетельства» и «распознавать, что это была за интенция, “чтобы” понять значимость изменившихся эмфаз в свидетельстве для новой обстановки» (Achtmeier 1980:150; см. 149-54).

Хотя мы не можем согласиться с динамическим подходом Ахтмайера к инспирации, нельзя сказать, что его герменевтические принципы значительно отличаются от тех, которые были изложены в данной книге. Процесс толкования включает в себя два аспекта, причем последний (значимость) должен вытекать из первого (исходное значение). Словом, мы должны постараться соединить нашу экзегезу Слова с экзегезой нашего мира. Я не стремлюсь забросать читателя терминами, равно как и провести чересчур резкую границу между фразой «значение и значимость» и фразой «что это означало — что это означает». Я стремлюсь подчеркнуть то, что последнее в каждой паре должно быть связано с первым<sup>131</sup>.

Применим теперь этот принцип к вопросу герменевтики. Поскольку общие законы герменевтики сложнее всего продемонстри-

---

<sup>131</sup> И. Говард Маршалл отмечает: «Дело в том, что значение текста постоянно и объективно, тогда как его значимость может быть разной для разных читателей. Значимость зависит и от текста, и от читателей и является результатом их взаимодействия. Стоит изменить контекст, и изменится значимость. ... Однако очень важно понимать, что значимость вытекает из значения. Разъяснение и значимость нельзя достичь никакими обходными экзегетическими путями (Marshall 1980:5). На мой взгляд, эта статья представляет собой прекрасный сжатый обзор тех проблем, которые Кейрд рассматривает более подробно».

ровать на примере повествования, мы будем использовать его как контрольный пример. Кристофер Морзе утверждает, что «историческое знание принимает, более того, требует придать ему повествовательную форму» (Morse 1979:98; см. 97-108). Повествование приобретает историческое значение, так как оно выражает протекание событий (будучи структурой/схемой, которая движется в направлении определенной цели), интерес (затрагивает человеческие нужды) и заключение (определимый исход или конечный результат). Повествование следует расценивать как историю, а не как вымысел или миф, если оно удовлетворяет четырем критериям: очерчены временные и пространственные рамки картины; она обнаруживает внутреннюю последовательность; она связана с действительными фактами; она носит подчеркнуто общественный характер. Морзе как и Мольтман (Moltmann) полагает, что воскресение, например, становится историческим повествованием, потому что оно «генерирует», или делает историю. Состоящее из «высказываний упования», а не «описательных высказываний», повествование о воскресении содержит «самововлекающуюся логику упования» (Morse 1979:106).

Хотя почти непреодолимая проблема теологии и истории выходит за рамки данного обсуждения, несколько замечаний в этом отношении все же будут полезны. Во-первых, эмпирическое основание критерия аналогии, предложенного Трельчем (Troeltsch)<sup>144</sup> и сохраняющего влияние во многих кругах и по сей день, можно поставить под сомнение. Если мы придерживаемся аналитического понятия смысла и референции, мы должны допустить некоторое доверие библейским утверждениям, и нет сомнения в том, что Библия стремится изобразить деяния Божьи в ходе истории. Если философия, в том числе и философия истории, действует функционально, а не эмпирически, мы должны согласиться с Марком Блохом (Bloch), что история известна по последствиям, или «следам», которые она оставляет на людях. Поскольку прошлое постепенно изменяется по мере того, как люди реагируют на него, свидетельства должны быть просеяны и категоризированы<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> Трельч на основании позитивистских достижений в историографии утверждает, что исторические явления (такие как чудеса) могут быть приняты только в том случае, если они аналогичны современному опыту и согласуются с ним.

<sup>145</sup> Марк Блох (Bloch 1954:48-75). Р. Г. Коллингвуд утверждает, что индуктивный подход и формулирование общих законов играют очень важную роль (Collingwood 1965:35-36). Только анализ свидетельства в соответствии с ранее определенными принципами может достоверно воспроизвести историю.

Артур Холмс отстаивает реалистичную метафизическую историографию, основанную на трех факторах (Holmes 1971:78-84):

- (1) Она поможет историку избежать как исторического скептицизма, так и идеалистического оптимизма, поскольку ни одна возможность не окажется «закрытой».
- (2) Она послужит рациональным (основанным на согласованности и самокритике) и в особенности эмпирическим (требующим функциональной и фактической адекватности) контролем метафизических построений и субъективности историка.
- (3) Она объяснит свои априорные принципы и построит их на рациональной согласованности и эмпирической адекватности. На наш взгляд, она соответствует модели «действия» или «речевого акта» для подразумеваемого значения (включая историческую достоверность и теологические истины, заложенные в повествовательный материал).

Те же самые аргументы применимы и к другим видам библейского жанра. Толковательные схемы библейского материала действительно можно проверить на основании адекватности и согласованности. Подразумеваемое значение текста не только поддается раскрытию, но на основе пропозиционального смысла Писания должно быть обязательной целью. Как утверждает Ванхузер (Vanhoozer), мы имеем этическое право рассматривать подразумеваемое значение текста. Это особенно справедливо в отношении тех текстов, которые необходимо понять на пропозициональном уровне.

Библия требует от читателей согласия и иногда прибегает к долгим объяснениям, настойчиво добиваясь, чтобы читатели поняли ее утверждения (примером служат речи Павла в Послании к Римлянам). Мы не должны занимать какую-то из крайних позиций: позицию независимости, изучающую «текст и ничего кроме текста»; или историцистскую позицию, исследующую только «что это означало» и прибегающую к психологизации (установлению образа мыслей автора). Всякая правильная герменевтика должна изучать текст как в диахроническом, так и в синхроническом аспекте, в плане прошлого, настоящего и будущего.

Я согласен с Фрайем (Frei 1974:10) и всеми остальными, кто призывает признать «реалистичный характер» библейского повествования. Хотя я и не согласен с их утверждением, что референци-

альная теория значения сводит на нет возможность реалистического повествования (см. Silva 1983:103-8). На мой взгляд, неправильное использование какого бы то ни было средства не умаляет ценность самого средства. Лучшее решение этой проблемы — взаимодействие между автором, текстом и читателем.

Автор создал текст и вложил в него определенные значения, которые, по идее, должны быть поняты читателем. Текст направляет читателя, указывая ему точную языковую игру, которая имеет место в конкретном иллокутивном акте. Зная эту игру, читатель вовлекается в текстовый мир и пропозициональное содержание, достигая тем самым понимания подразумеваемого значения текста. Остается только продемонстрировать подробности этого процесса.

### Полевой подход к герменевтике

Прежде чем обобщить различные аргументы этого приложения в теоретическое построение для герменевтики, мы должны вновь коснуться места читателя в герменевтическом процессе. Эта проблема остро стоит в постмодернистских кругах. Во всех проводимых мною исследованиях я вплотную занимался проблемой читателя и текста. В результате я пришел к выводу о необходимости объединить три аспекта этого триалога: автор—текст и текст—читатель.

Полярности, которые стали главными темами герменевтических дискуссий, — динамический/статический взгляд на инспирацию, пропозициональная теология/теология столкновений, коммуникация на уровне слова/фразы/речи, утвердительный/поэтический подходы к литературе, автор/текст/читатель как генерирующая сила значения, — не противоречат друг другу, а являются взаимозависимыми частями большего целого.

Дизъюнктивное мышление произвело кризис. Пропозициональное содержание, смысл и референция, исходное значение — все это обоснованные, более того, необходимые компоненты герменевтической задачи. Остается описать герменевтическую схему, которая наглядно это демонстрирует, то есть соединить теорию с практикой<sup>[16]</sup>.

---

<sup>[16]</sup> Stanton 1978:60-71; Stulmacher 1977:83-90. См. также Carl A. Braaten 1965:50-52 и Bultmann 1960:289-96. В этом обсуждении я буду использовать достижения нескольких ученых, в особенности Грэхема Стэнтона и Питера Штульмахера.

1. *Внимательное чтение текста нельзя осуществить без определенной позиции, основанной на предпонимании.* Само размышление требует внутренних (интеллектуальных) категорий, обусловленных предположенным мировоззрением, а также верой или особенностями читающей общины, к которой толкователь принадлежит. Поскольку нейтральная экзегеза невозможна, ни о каком абсолютно «истинном» или окончательном толковании не может быть и речи. В конечном мире всегда будет существовать разноречивость во мнениях. Но, как я уже отмечал, это не приводит к поливалентности. Теория вероятности допускает критическое взаимодействие и движение в направлении исходного значения, хотя порой это совсем нелегко, если общины согласны вступить в критический диалог. Я подчеркиваю, что предпонимание — это преимущественно позитивный (и только теоретически негативный) компонент толкования. Предпонимание становится негативным только в том случае, если оно превращается в априорную схему, которая обуславливает значение текста еще до начала самого чтения.

2. *Мы должны отличать «предположение» от «предубеждения».* В этом нам поможет принцип Рикёра (Ricoeur), согласно которому мы должны ставить себя не «впереди», а «позади» текста, чтобы текст обладал приоритетом. Текст озадачивает, преобразует и направляет наши предположения. Такой подход позволяет нам определить, что в нашем предпонимании действительно, а что нет. Дихотомию факт-значение, как отмечают многие ученые, нельзя применять слишком строго в оценке адекватности критериев. Предположения могут быть внешними (философские или теологические отправные точки) или внутренними (особенности личности). Но их нужно выявить и принять во внимание при изучении текста. Я убежден, что их можно распознать. Когда предубеждения становятся подсознательными и принимаются как само собой разумеющееся, толкователь никогда их не анализирует, и они превращаются в основное герменевтическое орудие, обуславливающее значение текста. Хотя это довольно часто происходит и уменьшает шансы раскрыть оригинальное значение текста, так бывает далеко не всегда. Текст может оспорить и при необходимости изменить предположенную позицию.

3. *Мы должны искать способы, которые позволили бы нам проработать предположения (позитивное) и оказаться в плену у предубеждений (негативное).*

а. Мы должны быть открыты для новых возможностей. Интересен тот факт, что позитивистские теологи были открыты в догматических вопросах, но оставались закрытыми к новым философским идеям. Немецкий ученый Штульмахер (Stuhlmacher) настаивает на «открытости к трансцендентности», которая, с его точки зрения как сторонника историко-критической школы, просто необходима. Я согласен с его подходом и добавлю, что он должен включать все возможные позиции. Нам нужен поливалентный подход, открытость многим смысловым вариантам. Мы должны позволить тексту и новым критическим идеям взаимодействовать, оспаривая наши предположения. Следует стремиться к истине, а не к подтверждению своих предвзятых идей.

б. Мы должны понимать, как опасно просто принимать свои предположения. Стэнтон (Stanton), Чайлдс (Childs) и Шеппард (Sheppard) приводят хороший пример из истории экзегезы. «Правило веры» в средние века возникло как орудие борьбы с субъективной экзегезой, а впоследствии стало жертвой собственного господства! Штульмахер говорит об «эффективном историческом сознании», имея в виду осознание того, что мы должны сознательно проводить различие между оригинальной «ситуацией толкования» (*Sitz im Leben*), историческим развитием догмы и герменевтикой (они пребывают между нами и текстом, формируя наш подход) и нашей собственной толковательной позицией в рамках культуры и нашей конкретной общины веры.

в. Толкователь должен не только исследовать текст, но и позволять тексту исследовать себя (герменевтический круг). В экзегезе наши предположения/наше предпонимание должно видоизменяться под влиянием текста. Текст должен иметь превосходство над толкователем. В то же время текст должен исследовать современное мировоззрение читателя (*Weltanschauung*). Коммиссивная сила Писания никогда не должна быть утрачена. Задачу герменевтики нельзя считать выполненной, если определено только оригинальное значение. Ее завершает осознание его значимости.

4. *Поливалентные толкования недопустимы, но плюралистический или поливалентный подход весьма важен.* Опять-таки, я настаиваю на «толковательном реализме», то есть на постоянном диалоге между различными общинами веры, который направлен на усовер-

шенствование и переформулирование теорий на основе большего числа доказательств или более согласованных моделей. Поливалентность в чистом виде лишена этой строгой диалектики, потому что она граничит с релятивизмом, при котором каждая теория так же приемлема, как и все остальные. Когда яркий индивидуализм захватывает контроль над теоретическим процессом, теряется возможность расширять запас знаний! Конечно, мы должны признать возможность, что поливалентная школа описывает все «как есть на самом деле» (выражаясь словами Гадамера). Но я попытался показать, почему я так не считаю.

5. *Мы должны позволить правильным герменевтическим принципам руководить нашей экзегезой и предотвращать привнесение наших предубеждений в текст.* Критико-историческая экзегеза показывает, что необходимо принимать во внимание библейские исторические события и данные (исторические аспекты); грамматико-историческая экзегеза помогает сконцентрировать внимание на оригинальном или исходном значении (семантический аспект); литературная критика помогает тексту оставаться центральным фактором (литературный аспект). Все три аспекта в соединении делают предпонимание позитивным, а не негативным средством, подводят нас к оригинальному значению текста, а не являются помехой при раскрытии значения. Штульмахер настаивает на «методологической проверяемости». Субъективность многих современных экзегетических исследований должна быть сведена к минимуму, чтобы не пострадала «истина».

а. Установите жанр или род литературы (главы шесть-двенадцать). Каждый жанр истолковывайте в соответствии с правилами его собственной языковой игры. Именно здесь играют роль пропозициональный и иллокутивный аспекты. Если библейское утверждение информативно, мы сознательно соглашаемся с ним, если коммиссивно, — мы отвечаем на него повиновением. Хорошим примером служит то разграничение, которое Ванхузер проводит между непогрешимостью и безошибочностью: «С точки зрения логики, непогрешимость более важна, чем безошибочность. Божье Слово неизменно осуществляет свою цель (непогрешимость); и если эта цель — утверждение, то пропозиция речевого акта истинна (безошибочность)».

Иными словами, каждый отрывок ведет толкователя в своем намеченном направлении, будь то убеждение/согласие или действие.

б. Чтобы избежать искусственной атомистической экзегезы (распространенной ошибки большинства исторических подходов), следует принимать во внимание структурное развитие отрывка (глава I). Риторический и повествовательный подходы делают упор на исследовании целого, а не частей. Значение (авторское исходное значение) проистекает из согласованности всего отрывка в целом, а не из отдельных его частей. Более того, контекст целого обуславливает значение частей и помогает сделать правильную оценку альтернативных толкований. Отрывок в целом диктует параметры, определяющие правильный вариант.

в. Семантическое исследование (глава III) помогает читателю раскрыть смысл и референт отрывка. Лингвистические словесные исследования прошлых лет делали упор на этимологии и лингвистических истоках. Сегодня, однако, все признают, что семантика основана на синхроническом и структурном соображениях. Происхождение слова играет роль только в том случае, если имеется намеренная ссыла на его прошлое употребление.

Таким примером можно считать использование ветхозаветных отрывков в Новом Завете. Значение определяется на основании согласованности двух факторов — семантического поля (совокупности возможных значений на момент написания) и контекста (указывающего, какое из возможных значений подразумевается в данном отрывке). Мы выбираем то значение, которое больше всего подходит по контексту.

г. Разумное использование исторической информации (глава V) помогает избежать обратной ошибки, а именно игнорирования исторического аспекта в пользу поэтического. Постмодернисты настолько сосредоточены на внутритекстовом аспекте, что намеренно «деконструируют» отрывок от его исторических швартовов и считают, что его значение обусловлено только его внутренним содержанием. Их типичные тезисы: «Текст содержит все значение, какое только может быть» или «Отклик читателя — это и есть значение». Но дело в том, что библейский автор разделял определенные допущения со своими читателями, и они часто открыты толкователю. Надо сказать, что обстановка наряду с автором обеспечивают доступ к историческому аспекту текста. Толкователь должен раскрыть эти подразумеваемые данные, чтобы правильно понять текст.

д. Подразумеваемый автор и подразумеваемый читатель в тексте (глава шесть) указывают на исходное значение текста<sup>171</sup>. В отличие от постмодернистов, я бы не стал отделять реального автора от подразумеваемого автора. Подразумеваемый автор — это сознательная репрезентация реального автора в тексте. Так, он открывает доступ к историческому фону текста и его посланию и позволяет максимально приблизить толкование текста к его значению в древний период. Оригинальный автор предназначал свое послание для определенной аудитории, и текст относится к этим подразумеваемым читателям. Реальный читатель, соединяясь с этой текстовой структурой, может контекстуализировать текст, чтобы раскрыть значимость его послания для нашего времени (см. главы пятнадцать и шестнадцать). Таким образом, исходное значение текста (исторический аспект) и совокупность значимостей текста для нашего времени (современный аспект) соединяются в акте толкования.

е. Вопрос проверки достоверности конкурирующих толковательных вариантов имеет существенное значение для любой системы и, в частности, для системы, изложенной в данной книге. Можно с уверенностью сказать, что каждая глава этой книги является частью процесса проверки достоверности. Мы полагаем, что это троякий процесс:

- (1) С индуктивной точки зрения, толкование — это не «откровение свыше», а результат структурного, семантического и синтаксического исследования самого текста; другими словами, оно вытекает из самого текста, который подводит толкователя к правильному значению.
- (2) С дедуктивной точки зрения, правильное толкование основано на проверке результатов индуктивного исследования путем сравнения их с теориями других ученых и историческим материалом, полученным из внетекстовых источников. Толкователь углубляет, корректирует и иногда заменяет свою теорию на основе этих внешних данных, которые проверяются на соответствие критериям согласованности, адекватности и полноты.
- (3) С социологической точки зрения, толкование осуществляется посредством «критического реализма», который управляет

---

<sup>171</sup> Хотя кто-то может утверждать, что эти понятия являются порождением литературной критики двадцатого века, я замечу, что они соответствуют не только современным текстам, но и древним.

непрерывным диалогом между парадигматическими или читающими общинами. Постоянная критика со стороны противостоящих общин заставляет читателя вновь и вновь обращаться к самому тексту и пересматривать свою стратегию чтения. В итоге текст остается в центре внимания и подводит толкователя к истинному исходному значению.

Читатель является позитивным, а не негативным фактором в толковании текста. Мы уже отмечали, что выяснение оригинального значения — это вполне достижимая и, более того, необходимая цель толкования. Текст вовлекает каждого читателя в свой повествовательный мир, но позволяет ему войти исключительно на своих условиях. Это часто (точнее сказать, обычно) приводит к созданию нового текста, но не всегда.

На протяжении данной книги мы рассматривали принципы определения исходного значения текста, в частности Библии. Эти принципы применимы не только к Писанию, но и к другим текстам. Но мы стремились ограничиться в своем обсуждении одним родом литературы, который как никакой другой требуется понимать с учетом его оригинального исходного значения. Мы согласны с Р.Т. Франсом, утверждающим, что самое главное в библейском толковании — то, что получило название «первого горизонта», то есть понимание библейского языка в его собственном контексте до начала поисков его значимости для наших обстоятельств, а также принятие во внимание библейского контекста при применении библейского языка к современным вопросам (France 1984:42). Выполнение этой задачи не только возможно, но и обязательно.

Мы постарались заложить философское основание спирали, стремящейся от текста к значению; цель этой книги — показать, как спираль может вести к пониманию.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Achtemeier, Paul J.  
1980 *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals*. Philadelphia: Westminster.
- Adams, Ernest W.  
1975 *The Logic of Conditionals: An Application of Probability to Deductive Logic*. Boston: D. Reidel.
- Adams, Jay E.  
1975 *Pulpit Speech*. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed.  
1986 «Sense Appeal and Storytelling.» In *The Preacher and Preaching*, ed. Samuel T. Logan, Jr., pp. 350-66. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed.
- Adler, Mortimer J., and Charles van Doren  
1972 *How to Read a Book*. Rev. and updated. New York: Simon and Schuster.
- Aland, Kurt  
1961 «The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries.» *JTS* 12:39-49.
- Aland, Kurt, and Barbara Aland  
1989 *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Trans. E. F. Rhodes. Grand Rapids: Eerdmans.
- Allen, Ronald J.  
1983 «Shaping Sermons by the Language of the Text.» In *Preaching Biblically: Creating Sermons in the Shape of Scripture*, ed. Don M. Wardlaw, pp. 29-59. Philadelphia: Westminster.
- Alonso-Schökel, Luis  
1960 «Die stilistische Analyse bei den Propheten.» *Supplement to Vetus Testamentum* 7:154-64.
- Alston, William P.  
1978 «Semantic Rules.» In *Semantics and Philosophy*, ed. Milton K. Munitz and Peter K. Unger, pp. 17-48. New York: New York University Press.  
1980 «Irreducible Metaphors in Theology.» In *Experience, Reason and God*, ed. Eugene Thomas Long, pp. 129-48. Washington, D.C.: Catholic University Press of America.
- Alter, Robert  
1981 *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic.  
1985 *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic.
- Altizer, Thomas J. J.  
1980 *Deconstruction and Theology*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Anderson, Bernhard W.  
1974 «The New Frontier of Rhetorical Criticism: A Tribute to James Muilenberg.» In *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenberg*, ed. J. J. Jackson and M. Kessler, pp. ix-xviii. Pittsburgh: Pickwick.  
1981 «Tradition and Scripture in the Community of Faith.» *JBL* 100/1:5-21.

- 1982 «The Problem and Promise of Commentary.» *Interpretation* 36/ 4:342-47.
- 1985 «Biblical Theology and Sociological Interpretation.» *TTod* 42:292-306.
- Anscombe, G. E. M.  
1963 *Intention*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Apel, Karl, et al.  
1971 *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Appelbaum, S.  
1976 «The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora.» In *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, ed. S. Safrai and M. Stern, pp. 701-27. Philadelphia: Fortress.
- Archer, Gleason  
1964 *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody.
- Arens, Hans, et al.  
1975 *Handbuch der Linguistik*. Munich: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Armerding, Carl  
1979 «Structural Analysis.» *Themelios* 4/3:96-104.
- Aune, David  
1973 «The New Testament: Source of Modern Theological Diversity.» *Direction* 2:10-15.  
1983 «The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John.» *Biblical Research* 28:5-26.  
1986 «The Apocalypse of John and the Problem of Genre.» *Semeia* 36:65-96.  
1987 *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster.
- Austin, J. L.  
1962 *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon.
- Ayer, A. J.  
1946 *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover. 1972 *Probability and Evidence*. New York: Macmillan.
- Ayers, Robert H.  
1983 *Judaism and Christianity: Origins, Developments, and Recent Trends*. New York: University Press of America.
- Bailey, Kenneth E.  
1976 *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans.  
1980 *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Baird, J. Arthur  
1972 «Genre Analysis as a Method of Historical Criticism.» *SBL Proceedings*, vol. 2, ed. Lane C. McGaughey, pp. 385-412.
- Baker, David L.  
1976 *Two Testaments, One Bible*. Downers Grove: InterVarsity Press. Barbour, Ian G.  
1974 *Myths, Models, and Paradigms*. New York: Harper and Row.  
1980 «Paradigms in Science and Religion.» In *Paradigms and Revolutions*. Ed. Gary Gutting. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.
- Barbour, R. S.  
1972 *Traditio-Historical Criticism of the Gospels*. London: SPCK. Barker, Kenneth L.  
1982 «False Dichotomies Between the Testaments.» *JETS* 25/1:3-16.
- Barr, James  
1961 *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press.  
1963 «Revelation through History in the OT and in Modern Theology.» *Int* 17:193-205.  
1966 *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*. London: SCM.  
1974 «Trends and Prospects in Biblical Theology.» *JTS* 25:265-82.  
1976a «Revelation in History.» In *IDB Supplement*, pp. 746-49. Nashville: Abingdon.  
1976b «Biblical Theology.» *IDB Supplement*, pp. 104-11.  
1977 *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster.  
1980 *The Scope and Authority of the Bible*. Philadelphia: Westminster.
- Barrett, C. K.  
1981 «What is New Testament Theology? Some Reflections.» *Horizons in Biblical Theology* 3:21-29.
- Barth, Markus  
1974 *The Epistle to the Ephesians*. 2 vols. Anchor Bible Series. Garden City, N.Y.:

Doubleday.

- Barthes, Roland  
1975 *The Pleasure of the Text*. Trans. Richard Miller. New York: Hill and Wong.  
1979 «From Work to Text.» In *Textural Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josue V. Harari, pp. 73-81. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Barton, John, et al.  
1984 *Prophets, Worship and Theodicy*. Oudtestamentische Studien 23. Leiden: E. J.
- Brill, Bass, Alan  
1978 *Introduction to Writing and Difference* by Jacques Derrida. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauer, Walter  
1971 [1934] *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Ed. Robert A. Kraft and Gerhard Krodel. Philadelphia: Fortress.
- Bauer, Walter;  
William F. Arndt;  
F. Wilbur Gingrich; &  
Frederick W. Danker  
1979 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauman, J. Daniel  
1972 *An Introduction to Contemporary Preaching*. Grand Rapids: Baker.
- Baumgartel, Friedrich  
1963 «The Hermeneutical Problem of the OT.» In *Essays on OT Hermeneutics*, ed. Claus Westermann and James L. Mays, pp. 134-59. Richmond: John Knox.
- Beekman, John, and  
John Callow  
1974 *Translating the Word of God*. Grand Rapids: Zondervan.
- Beitzel, Barry J.  
1980 «Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia.» 771/1:5-20.  
1985 *The Moody Atlas of Bible Lands*. Chicago: Moody.
- Beker, J. Christiaan  
1968 «Biblical Theology in a Time of Confusion.» *Tot* 25:194.  
1968 «Biblical Theology Today.» *Princeton Seminary Bulletin* 61/2:13-19.  
1973 «The Function of the Bible Today.» In *Commitment Without Ideology*. Charles Daniel Batson et al., pp. 22-42. New York: Pilgrim.
- Bergman, Jan  
1983 «Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt.» In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 51-69. Tubingen: J. C. B. Mohr.
- Berlin, Adele  
1983 *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: Almond.  
1985 *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Berry, George R.  
1979 [1897] *A Dictionary of New Testament Synonyms*. Grand Rapids: Zonder-van. Best, Thomas F.  
1983 «The Sociological Study of the New Testament: Promise and Peril of a New Discipline.» *Mr* 36:181-94.
- Bettler, John F.  
1986 «Application.» In *The Preacher and Preaching*, ed. Samuel T. Logan, Jr., pp. 331-49. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed.
- Betz, Otto  
1962 «History of Biblical Theology.» In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, pp. 432-37. Nashville: Abingdon.
- Binkley, Timothy  
1981 «On Truth and Probability of Metaphor.» In *Philosophical Perspectives on Metaphor*, ed. Mark Johnson, pp. 136-53. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Birch, Bruce C.  
1984 «Old Testament Theology: Its Task and Future.» *Horizons of Biblical*

- Theology* 6:iii-viii.
- Black, Matthew  
1967 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford: Clarendon.
- Black, Max  
1981 «Metaphor.» In *Philosophical Perspectives on Metaphor*, ed. Mark Johnson, pp. 63-82. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Blaiklock, Edward M.  
1979 «The Epistolary Literature.» In *The Expositor's Bible Commentary*, Vol. 1: *Introductory Articles*, ed. Frank E. Gaebelin, pp. 545-54. Grand Rapids: Zondervan.
- Blass, Friedrich, and  
Albert Debrunner  
1961 *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Trans. and rev. Robert W. Funk. Chicago: University of Chicago Press.
- Bleicher, Josef  
1980 *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Blenkinsopp, Joseph  
1964 «Biblical and Dogmatic Theology: The Present Situation.» *CBQ* 26:70-85.
- 1977 *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- 1980 «A New Kind of Introduction: Professor Childs' Introduction to the Old Testament As Scripture.» *JSOT* 16:24-27.
- 1983 *Wisdom and Law in the Old Testament*. New York: Oxford University Press.
- 1984 «Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection.» 7501283-15.
- Bloch, Marc  
1954 *The Historian's Craft*. Manchester: Manchester University Press.
- Blomberg, Craig L.  
1982 «New Horizons in Parable Research.» *Trinity Journal* 3/1:3-17.
- 1987 *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- 1990 *Interpreting the Parables*. Downers Grove: InterVarsity Press. Bock, Darrell L.
- 1985 «Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New: Part 1.» *BibSac* 142/567:209-23.
- 1985 «Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New: Part 2.» *BibSac* 142/568:306-19.
- Boers, Hendrikus  
1984 «Polarities at the Roots of New Testament Thought: Methodological Considerations.» *PerspRelStud* 11/4:55-75.
- Boman, Thorleif  
1960 *Hebrew Thought Compared with Greek*. Philadelphia: Westminster.
- Boucher, Madeleine  
1977 *The Mysterious Parable*. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America. Boyer, James L.
- 1983 «Third (and Fourth) Class Conditions.» *Grace Theological Journal* 4:164-75.
- Braaten, Carl A.  
1966 *History and Hermeneutics*. Philadelphia: Westminster.
- Broadus, John A.  
1944 *On the Preparation and Delivery of Sermons*. New York: Harper and Brothers.
- Brock, Bernard L., &  
Robert L. Scott, eds.  
1989 *Methods of Rhetorical Criticism: A Twentieth-Century Perspective*. 3d ed., rev. Detroit: Wayne State University Press.
- Brown, Francis;  
S. R. Driver; and  
C. A. Briggs.  
1968 *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon.
- Brown, Herbert  
1965 «The Problem of a NT Theology.» *Journal for Theology and Church* 1:169-83.
- Brown, Raymond E.

- 1955 *The Sensus Plenior of Sacred Scripture: A Dissertation*. Baltimore: St. Mary's University.
- 1966,1970 *The Gospel According to John*. 2 vols. Anchor Bible. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- 1968 «The Literal Sense of Scripture.» In *The Jerome Biblical Commentary*, 2:606-10. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- 1981 *The Critical Meaning of the Bible*. New York: Paulist.
- Brueggemann, Walter
- 1980 «A Convergence in Recent Old Testament Theologies.» *JSOT* 18:2-18.
- 1982 *The Creative Word: Canon as a Model for Biblical Education*. Philadelphia: Fortress.
- 1984 «Futures in Old Testament Theology.» *Horizons in Biblical Theology* 6/1:1-11.
- 1985a «A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation.» *CBQ* 47:28-46.
- 1985b «A Shape for Old Testament Theology, II: Embrace of Pain.» *CBQ* 47:395-415.
- 1985c *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: For-tress.
- 1988 *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*. Philadelphia: Fortress.
- Bullinger, E. W.  
1968 [1898] *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated*. Grand Rapids: Baker.
- Bultmann, Rudolf  
1951,1955 *Theology of the New Testament*. Trans. K. Grobel. 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons.
- 1960 «Is Exegesis without Presuppositions Possible?» In *Existence and Faith*, trans. Schubert M. Ogden, pp. 342-51. New York: World.
- 1963 «Prophecy and Fulfillment.» In *Essays on Old Testament Hermeneu-tics*, ed. Claus Westermann, pp. 50-75. Richmond: John Knox.
- 1984a «Theologie als Wissenschaft.» *ZeitTheolKirch* 81/4:447-69.
- 1984b *Theologie des Neuen Testaments*. Rev. O. Merk, Neue Theologische Grundrisse. 9th rev. ed. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Burdick, Donald W.  
1974 «*Oida* and *Gindsko* in the Pauline Epistles.» In *New Directions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney, pp. 344-56. Grand Rapids: Zondervan.
- Buswell, James O. III  
1974 «Contextualization Theory, Tradition, and Method.» In *Theology and Mission*, ed. David J. Hesselgrave, pp. 87-111. Grand Rapids: Baker.
- Buttrick, David G.  
1987 *Homiletic: Moves and Structures*. Philadelphia: Fortress.
- Caird, G. B.  
1980 *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth.
- Calvert, D. G. A.  
1972 «An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus.» *NTS* 18:209-19.
- Carlston, Charles E.  
1975 *The Parables of the Triple Tradition*. Philadelphia: Fortress.
- Carson, D. A.  
1979 *The King James Version Debate*. Grand Rapids: Baker.
- 1982 «Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel.» *TynB* 33:59-91.
- 1983 «Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology.» In *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 65-95. Grand Rapids: Zondervan.
- 1984a «Reflections on Contextualization: A Critical Appraisal of Daniel von Allmen's "Birth of Theology."» *East African Journal of Evangelical Theology* 3 /1:16-59.
- 1984b «A Sketch of the Factors Determining Current Hermeneutical Debate in Cross-Cultural Contexts.» In *Biblical Interpretation and the Church*, ed. D. A. Carson, pp. 11-29. Nashville: Nelson.
- Carson, D. A., and John D. Woodbridge, eds.  
1983 *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan.
- 1986 *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Zondervan.
- Casenave, Gerald W.

- 1979 «Taking Metaphor Seriously: The Implications of the Cognitive Significance of Metaphor for Theories of Language.» *Southern Journal of Philosophy* 17:19-25.
- Cervin, Richard S.  
1989 «Does *Kephale* Mean "Source" or "Authority Over" in Greek Literature? A Rebuttal.» *Trinity Journal* ns 1:85-112.
- Charles, R. H.  
1913 *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books.* Oxford: Clarendon.
- Chatman, Seymour  
1978 *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Childs, Brevard S.  
1964 «Interpreting in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary.» *Interpretation* 18:432-49.  
1967 *Isaiah and the Assyrian Crisis.* London: SCM.  
1970 *Biblical Theology in Crisis.* Philadelphia: Westminster.  
1974 *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary.* Philadelphia: Westminster.  
1977 «The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem» *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, ed. H. Donner et al, pp. 80-93. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.  
1980a «A Response.» *Horizons in Biblical Theology* 2:189-211.  
1980b «Response to Reviewers of *Introduction to the Old Testament As Scripture.*» *JSO* 16:52-60.  
1982 «Some Reflections on the Search for a Biblical Theology.» *Horizons in Biblical Theology* 4/1:1-12.
- Chomsky, Noam  
1965 *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge, Mass.: MIT Press.  
1972 *Studies on Semantics in Generative Grammar.* The Hague: Mouton.
- Clements, R. E.  
1965 *Prophecy and Covenant.* London: SCM.  
1975 *Prophecy and Tradition.* Oxford: Basil Blackwell.  
1982 «History and Theology in Biblical Narrative.» *NBT* 4:45-60.
- Close, A. I.  
1972 «Don Quixote and the Intentionalist Fallacy.» *Br. J. Aesthetics* 12/2.
- Collingwood, R. G.  
1965 *Essays in the Philosophy of History.* Austin: University of Texas. Collins, John J., ed.  
1979 «Apocalypse: The Morphology of a Genre.» *Semeia* 14. Missoula, Mont.: Scholars Press.
- Conn, Harvie M.  
1984 *Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Anthropology and Mission in Dialogue.* Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Cooté, Robert T., and John Stott, eds.  
1980 *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Corset, P.  
1985 «Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative.» *RechSciRel* 73/1:61-84.
- Cotterell, Peter, and Max Turner  
1989 *Linguistics and Biblical Interpretation.* Downers Grove: InterVarsity Press.
- Cox, Harvey  
1965 *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* London: SCM.
- Craddock, Fred B.  
1985 *Preaching.* Nashville: Abingdon.
- Craigie, Peter C.  
1983 *Psalms 1-50.* Word Biblical Commentary. Vol. 19. Waco, Tex.: Word.

- Crenshaw, James L.  
 1969 «Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Writing.» /?L 88:129-42.  
 1971 *Prophetic Conflict: Its Effect Upon Israelite Religion*. New York: Walter de Gruyter.  
 1974 «Wisdom.» In *Old Testament Form Criticism*, ed. John H. Hayes, pp. 225-64. San Antonio: Trinity University Press.  
 1976 «Prolegomenon.» In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. Ed. J. L. Crenshaw. New York: Ktav.
- Crombie, I. M.  
 1955 «Arising from the University Discussion.» In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, pp. 109-30. New York: Macmillan.
- Crossan, John Dominic  
 1973 *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York: Harper and Row.  
 1977 «A Metamodel for Polyvalent Narration.» *Semeia* 9:105-47.  
 1980 *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*. New York: Seabury.
- Culler, Jonathan  
 1982 *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Culpepper, R. Alan  
 1983 *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress.
- Curran, Charles E., and Richard A. McCormick  
 1984 *Readings in Moral Theology No. 4: The Use of Scripture in Moral Theology*. Ramsey, N.J.: Paulist.
- Custer, Stewart  
 1975 *A Treasury of New Testament Synonyms*. Greenville, S.C.: Bob Jones University.
- Dahood, Mitchell J.  
 1976 «Poetry, Hebrew.» In *The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume*, ed. K. Grim, pp. 669-70. Abingdon: Nashville.
- Daniel-Rops, Henri  
 1962 *Daily Life in the Time of Jesus*. Trans. P. O'Brien. Ann Arbor: Servant.
- Davids, Peter H.  
 1982 *The Epistle of James*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Davies, W. D.  
 1983 «Reflections about the Use of the Old Testament in the New in its Historical Context.» *JQR* 74:105-36.
- De Koster, Lester  
 1986 «The Preacher as Rhetorician.» In *The Preacher and Preaching: Reviving the Art in the Twentieth Century*, ed. Samuel T. Logan, Jr., pp. 303-30. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed.
- de Man, Paul  
 1971 «Crisis and Criticism.» In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press. Deer, D. S.  
 1985 «Unity and Diversity in the New Testament.» *Bulletin de Theologie Africaine* 7/13-14:91-105.
- Deissmann, Adolf  
 1909 *Light from the Ancient East*. Trans. L. R. M. Stracham. London: Hodder and Stoughton.
- Dentan, R. C.  
 1963 *Preface to Old Testament Theology*. New York: Seabury.
- Derrett, J. D. M.  
 1970 «The Parable of the Unjust Steward.» In *Law and the New Testament*, pp. 48-77. London: Darton, Longman and Todd.
- Derrida, Jacques  
 1976 *Of Grammatology*. Trans. G. Chakrovorty. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- 1978 «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences.» In *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, pp. 278-93. Chicago: University of Chicago Press.
- 1978a «Violence and Metaphysics. An Essay in the Thought of Emmanuel Levinas.» In *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, pp. 79-153. Chicago: University of Chicago Press.
- 1979 «The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics.» In *Textual Strategies*. Ed. Josue Harari. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- 1980 «The Law of Genre.» *Glyph* 7:210-13.
- 1982 *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Detweiler, Robert, ed.  
1982 «Derrida and Biblical Studies.» *Semeia* 23. Dewey, Joanna  
1982 «Point of View and the Disciples in Mark.» *SBL Seminar Papers*, pp. 97-106. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Dibelius, Martin, and Heinrich Greeven  
1976 *James*. Trans. M. A. Williams. Philadelphia: Fortress. Dietrich, Gabrielle  
1981 «Dialogue and Context.» *Ecumenical Review* 33/1:29-36.
- Dilthey, Wilhelm  
1969 *The Essence of Philosophy*. Trans. Stephen A. Emery. New York. AMS.
- Dion, Paul E.  
1982 «The Aramaic "Family Letter" and Related Epistolary Forms in Other Oriental Languages and in Hellenistic Greek.» In *Semeia* 22, ed. John L. White, pp. 59-76. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Dodd, C. H.  
1952 *According to the Scriptures*. Fontana Books. London: Collins.  
1961 *The Parables of the Kingdom*. New York: Scribner's.
- Doty, William G.  
1966 «The Epistle in Late Hellenism and Early Christianity: Developments, Influences and Literary Form.» Ph.D. diss., Drew University.  
1973 *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Dulles, Avery  
1965 «Response.» In *The Bible in Modern Scholarship*, ed James P. Hyatt, pp. 214-15. Nashville: Abingdon.
- Dumbrell, William J.  
1985 «Jericho.» In *Major Cities of the Biblical World*. Ed. R. K. Harrison. Nashville: Nelson.
- Dummett, M. A. E.  
1975 «What Is a Theory of Meaning?» In *Mind and Language*, ed. Samuel D. Guttenplan, pp. 97-138. Oxford: Clarendon.
- Dunn, James D. G.  
1977 *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Philadelphia: Westminster.  
1980 *Christology in the Making*. Philadelphia: Westminster.  
1982 «Levels of Canonical Authority.» *Horizons in Biblical Theology* 4/1:26-27,40-43.
- Eagleton, Terry  
1983 *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ebeling, Gerhard  
1955 «The Meaning of Biblical Theology.» *JTS* n.s. 6/2:218-25.
- Edwards, O. C., Jr.  
1983 «Sociology as a Tool for Interpreting the New Testament: A Review Article.» *Anglical Theological Review* 65:431-48.
- Efird, James M.  
1984 *How to Interpret the Bible*. Atlanta: John Knox.
- Eichrodt, Walther  
1961 *Theology of the Old Testament*. Trans. J. A. Baker. Philadelphia: Westminster Press. Elliott, John H.  
1981 *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter*. Philadelphia: Fortress.
- Emslie, B. L.  
1981 «Contrary Opinions Regarding the Unity of the New Testament and the

- Formulation of a New Testament Theology.► *TheolEvang* 14/ 3:18-21.
- Erickson, Millard J.  
1983 *Christian Theology*. 2 volumes. Grand Rapids: Baker.
- Ericson, Norman R.  
1976 «Implications from the New Testament for Contextualization.» In *Theology and Mission*, ed. David J. Hesselgrave, pp. 71-85. Grand Rapids: Baker.
- Evans, Donald  
1963 *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*. London: SCM.
- Fackre, Gabriel  
1987 *The Christian Story*. Vol. 2: *Authority: Scripture in the Church for the World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Farley, Edward, and  
Peter C. Hodgson  
1985 «Scripture and Tradition.» In *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Task*. Ed. Peter C. Hodgson and Robert H. King. Philadelphia: Fortress.
- Fee, Gordon D.  
1978 «Textual Criticism of the New Testament.» In *Biblical Criticism: Historical, Literary, and Textual*, pp. 129-55. Grand Rapids: Zondervan.  
1983 *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*. Philadelphia: Westminster.
- Fee, Gordon D., and  
Douglas Stuart  
1981 *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide for Understanding the Bible*. Grand Rapids: Zondervan.
- Feinberg, John  
1984 «Truth: Relationship of Theories of Truth to Hermeneutics.» In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 1-50. Grand Rapids: Zondervan.  
1989 «Review Article: Rationality, Objectivity, and Doing Theology: Review and Critique of Wentzel Van Huyssteen's *Theology and the Justification of Faith*,» *Trinity Journal* ns 2:161-84.
- Feinberg, Paul  
1979 «The Meaning of Inerrancy.» In *Inerrancy*, ed. Norman Geisler, pp. 267-304. Grand Rapids: Zondervan.
- forthcoming  
Ferguson, Everett  
1987 *Systematic Theology*. Vol. 1 of 4 vols.  
*Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ferguson, Sinclair B.  
1988 «How Does the Bible Look at Itself?» In *Inerrancy and Hermeneutic: A Tradition, A Challenge, A Debate*, ed. Harvie M. Conn, pp. 47-66. Grand Rapids: Baker.
- Ferré, Frederick  
1961 *Language, Logic, and God*. New York: Harper and Row.  
1968 «Metaphors, Models, and Religion.» *Soundings* 51:327-45.
- Fiorenza, Elisabeth  
Schüssler  
1984 *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad.
- Firth, Roderick  
1967 «The Anatomy of Certainty.» *Ph Rev* 76:3-27.
- Fish, Stanley E.  
1980 «Interpreting the Variorum.» In *Reader-Response Criticism*, ed. Jane P. Thompkins, pp. 164-84. Baltimore: Johns Hopkins University Press.  
1980a *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fishbane, Michael  
1985 *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon.

- Fitzmyer, Joseph A.  
 1964 «The Story of the Dishonest Manager (Lk. 16:1-13).» *TS* 25:23-42.  
 1982 «Aramaic Epistolography.» *Semeia* 22, ed. John L. White, pp. 25-26. Chico, Calif: Scholars Press.
- Flew, Antony  
 1955 «Theology and Falsification.» In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, pp. 96-99, 106-30. New York: Macmillan.
- Flusser, David  
 1976 «Paganism in Palestine.» In *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, vol. 1, ed. S. Safrai and M. Stern, pp. 1065-1100. Philadelphia: Fortress.
- Fohrer, Georg  
 1971 «0001a.» In *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, 7:476-96. Grand Rapids: Eerdmans.
- Foss, Sonja K.  
 1989 *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice*. Prospect Heights, 111.: Waveland Press.
- Foss, Sonja K.; Karen A. Foss; and Robert Trapp  
 1985 *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Prospect Heights, 111.: Waveland Press.
- Foucault, Michel  
 1979 «What Is an Author?» In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josue Harari, pp. 141-60. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Fowler, Robert M.  
 1981 *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*. Chico, Calif.: Scholars Press.  
 1983 «Who is "the Reader" of Mark's Gospel?» *SBL Seminar Papers*, pp.31-53. Chico, Calif: Scholars Press.  
 1985 «Who Is "the Reader" in Reader Response Criticism?» *Semeia* 31:5-23.
- Frame, John M.  
 1986 «The Spirit and the Scriptures.» In *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 213-35. Grand Rapids: Zondervan.
- France, R. T.  
 1977 «Exegesis in Practice: Two Samples.» In *New Testament Interpretation*, ed. I. Howard Marshall, pp. 252-81. Grand Rapids: Eerdmans.  
 1977 «The Authenticity of the Sayings of Jesus.» In *Historicity, Criticism & Faith*, ed. Colin Brown, pp. 101-43. Downers Grove: Intervarsity Press.  
 1982 *Jesus and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker.  
 1984 «The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues.» In *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*, ed. D. A. Carson, pp. 30-44. Nashville: Nelson.
- Freedman, David Noel  
 1977 «Pottery, Poetry, and Prophecy: An Essay on Biblical Poetry.» *JBL* 96/1:5-26.
- Frege, Gottlob  
 1980 *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Ed. Peter Geach and Max Black. Tatawa, N.J.: Bowman and Little-field.
- Frei, Hans W.  
 1974 *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Freund, Elizabeth  
 1987 *The Return of the Reader: Readerresponse Criticism*. London: Methuen.
- Fujita, Neil S.  
 1981 *Introduction to the Bible*. New York: Paulist.
- Fuller, Daniel P.  
 1978 «Biblical Theology and the Analogy of Faith.» In *Unity and Diversity in New Testament Theology*, ed. Robert A. Guelich, pp. 195-213. Grand Rapids: Eerdmans.
- Funk, Robert

- 1966 *Language, Hermeneutic and Word of God*. New York: Harper and Row.
- Gadamer, Hans-Georg  
1982 [1965] *Truth and Method*. Trans. Garrett Broden and John Cumming. 2d ed. New York: Crossroad.
- Gaebelein, Frank E.  
1975 «Poetry, New Testament.» In *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. M. C. Tenney, 4:813-14. Grand Rapids: Zondervan.
- Gaffin, Richard  
1976 «Systematic Theology and Biblical Theology.» In *The New Testament Student and Theology*, ed. John H. Skilton, 3:35-37. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed.
- Gager, John G.  
1975 *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.  
1982 «Shall We Marry Our Enemies? Sociology and the NT.» *Interpretation* 36:256-65.
- Gans, Eric  
1981 *The Origins of Language: A Formal Theory of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Gardner, Howard  
1974 *The Quest for Mind: Piaget, Levi-Strauss, and the Structuralist Movement*. New York: Alfred A. Knopf.
- Genette, Gérard  
1980 *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Trans. J. E. Lewin. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Gerhart, Mary  
1976 «Paul Ricoeur's Notion of "Diagnostics": Its Function in Literary Interpretation.» *JR* 56:137-56.
- Gerstenberger, Erhard S.  
1985 «The Lyrical Literature.» In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Donald A. Knight and Gene M. Tucker, pp. 409-44. Chico, Calif.: Scholars Press.  
1988 *Psalms, Part I, with an Introduction to Cultic Poetry*. FOTL 14. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gese, Hartmut  
1970 «Erwagungen zur Einheit der biblischen Theologie.» *ZTK* 67:417-36.  
1977 «Tradition and Biblical Theology.» In *Tradition and Theology in the Old Testament*. Ed. Douglas A. Knight. London: SPCK.  
1981 *Essays on Biblical Theology*. Trans. Keith Crim. Minneapolis: Augsburg.
- Gesenius, F. W.  
1910 *Gesenius' Hebrew Grammar*. Ed. Emil F. Kautzsch. Rev. A. E. Cowley. Oxford: Clarendon.
- Gibson, Arthur  
1981 *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gilkey, Langdon B.  
1961 «Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language.» *JR* 41:194-205.  
1981 «The New Watershed in Theology.» *Soundings* 64/2:118-31.
- Girdlestone, Robert B.  
1897 *Synonyms of the Old Testament*. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gloer, W. Hulitt  
1983 «Unity and Diversity in the New Testament. Anatomy of an Issue.» *BibTheolBull* 13/2:53-58.
- Glymour, Clark  
1980 *Theory and Evidence*. Princeton: Princeton University Press. Goergen, Donald J.  
1986 *A Theology of Jesus. Vol. 1: The Mission and Ministry of Jesus*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.
- Goldingay, John  
1984 «Diversity and Unity in Old Testament Theology.» *VT* 34:153-68.
- Goldberg, Michael  
1982 *Theology and Narrative. A Critical Introduction*. Nashville: Abingdon.

- Golden, James L.;  
Goodwin F. Berquist  
& William E. Coleman  
1976 *The Rhetoric of Western Thought*. 3d ed. Dubuque, Iowa: Kendall/ Hunt.  
Goppelt, Leonhard  
1982 *Typus: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Trans. Donald H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans.  
1982a *Theology of the New Testament*. Vol. 2: *The Variety and Unity of the Apostolic Witness to Christ*. Trans. John E. Alsup. Ed. Jürgen Roloff. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gordis, Robert  
1968 *Koheleth, The Man and His World: A Study of Ecclesiastes*. New York: Schocken.
- Gottwald, Norman K.  
1979 *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.  
1983 «Sociological Method in the Study of Ancient Israel.» In *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Ed. Norman K. Gottwald. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Graffy, Adrian  
1984 *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets*. Rome: Biblical Institute.
- Grässer, Erich  
1980 «Offene Fragen im Umkreis einer biblischen Theologie.» *ZTK* 111 2:200-21.
- Grassmick, John D.  
1976 *Principles and Practice of Greek Exegesis: A Classroom Manual* Dallas: Dallas Theological Seminary.
- Greidanus, Sidney  
1988 *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gross, Heinrich,  
and Franz Mussner  
1974 «Die Einheit von altem und neuem Testament.» *IntKathZeit/Communio* 3/6:544-55.
- Grudem, Wayne A.  
1982 *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Washington, D.C.: University Press of America.  
1983 «Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture.» In *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 19-59. Grand Rapids: Zondervan.
- Gruenler, Royce  
1982 *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology*. Grand Rapids: Baker.  
1983 *The Inexhaustible God. Biblical Faith and the Challenge of Process Theism*. Grand Rapids: Baker.  
1990 *Meaning and Understanding: The Philosophical Framework for Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan/Academic
- Guelich, Robert A.  
1982 «The Gospels: Portraits of Jesus and His Ministry.» *JETS* 24:117-25.  
1989 *Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary. Waco, Tex.: Word.
- Günther, Walther  
1976 «Marriage.» In *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 2:575-81. Grand Rapids: Zondervan.  
1978 «Sin.» In *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 3:573-85. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gunton, Colin  
1989 *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition*. Grand Rapids: Zondervan.
- Guthrie, Donald

- 1981 *New Testament Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press.  
 1990 [1970] *New Testament Introduction*. Rev. ed. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Güttgemanns, Gerhard  
 1976 «What Is "Generative Poetics"? Theses and Reflections Concerning a New Exegetical Method» and «Narrative Analysis of Synoptic Texts.» Trans. William G. Doty. *Semeia* 6:1-21,127-79.
- Gutting, Gary, ed.  
 1980 *Paradigms and Revolutions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Hagner, Donald A.  
 1976 «The OT in the NT.» In *Interpreting the Word of God: Festschrift in Honor of Steven Barnabas*. Ed. Samuel I. Schultz and Morris A. Inch. Chicago: Moody.  
 1985 «Biblical Theology and Preaching.» *ExpTimes* 96/5:137-41.
- Hanson, Anthony T.  
 1969 «Book Review of George W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*.» *JTS* 20:719.
- Hanson, Paul D.  
 1971 «Old Testament Apocalyptic Reexamined.» *Interpretation* 25:454-79.  
 1982 *The Diversity of Scripture. A Theological Interpretation*. Overtures to Biblical Theology 2. Philadelphia: Fortress.  
 1984 «The Future in Biblical Theology.» *Horizons in Biblical Theology* 6/ 11:13-24.  
 1985 «Biblical Apocalypticism: The Theological Dimension.» *Horizons in Biblical Theology* 7/ 2:1-20.
- Hanson, Paul D., ed.  
 1983 *Visionaries and Their Apocalypses*. Philadelphia: Fortress.
- Harari, Josue V., ed.  
 1979 *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Hare, R. M.  
 1955 «University Discussion.» In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, pp. 99-103. New York: Macmillan.
- Harris, Roy  
 1981 *The Language Myth*. London: Duckworth.
- Harrison, Roland K.  
 1969 *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hartman, Lars  
 1966 *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse*. Lund: Gleerup.  
 1983 «Survey of the Problem of Apocalyptic Genre.» In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 329-44. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hartman, Sven S.  
 1983 «Datierung der ugaritischen Apokalyptik.» In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 61-75. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hasel, Gerhard F.  
 1975 *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans.  
 1978 *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans.  
 1981a «A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect.» *ZAW* 93:165-84.  
 1981b «The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15.» *JSOT* 19:61-78.  
 1982 «Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow.» *Horizons in Biblical Theology* 4/1:61-93.  
 1984 «The Relationship between Biblical Theology and Systematic Theology.» *Trinity Journal* 5/2:113-27.  
 1985 «Major Recent Issues in Old Testament Theology 1978-1983.» *S0m*:31-53.
- Hatch, Edwin, and

- Henry Redpath  
1975 *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*. 2 vols. Oxford: Clarendon.
- Hawthorne, Gerald F.  
1983 *Philippians*. Word Biblical Commentary. Waco, Tex.: Word.
- Hayes, John H.  
1976 *Understanding the Psalms*. Valley Forge, Pa.: Judson.  
1979 *An Introduction to Old Testament Study*. Nashville: Abingdon.
- Hayes, John H., and  
Carl R. Holladay  
1982 *Biblical Exegesis: A Beginners Handbook*. Atlanta: John Knox.
- Hayes, John H., and  
Frederick Prussner  
1985 *Old Testament Theology: Its History and Development*. Atlanta: John Knox.
- Hayter, Mary  
1987 *The New Eve in Christ. The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church*. London: SPCK.
- Hazelton, Roger  
1978 «Theological Analogy and Metaphor.» *Semeia* 13:155-76.
- Helm, Paul  
1983 «Faith, Evidence, and the Scriptures.» In *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 303-20. Grand Rapids: Zondervan.
- Hempel, Johannes  
1930 «Von irrendem Glauben.» *Zeitschrift für systematische Theologie* 7:631-60.
- Hendry, George S.  
1930 «Biblical Metaphors and Theological Constructions.» *Princeton Seminary Bulletin* n.s. 2/3:258-65.
- Hengel, Martin  
1974 *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Trans. John Bowden. 2 vols. Philadelphia: Fortress.  
1980 *Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the PreChristian Period*. Trans. John Bowden. Philadelphia: Fortress.
- Henry, Carl F. H.  
1976 *God, Revelation, and Authority*. Vol. 2: *God Who Speaks and Shows*. Waco, Tex.: Word.
- Henry, Patrick  
1979 *New Direction in New Testament Studies*. Philadelphia: Westminster.
- Hermann, Siegfried  
1981 *Time and History*. Trans. James L. Blemins. Nashville: Abingdon.
- Hermisson, Hans-Jürgen  
1968 *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.  
1978 «Observations on the Creation Theology in Wisdom.» In *Creation in the Old Testament*, ed. Bernhard W. Anderson, pp. 118-34. Reprint 1984. Philadelphia: Fortress.
- Hesse, Franz  
1963 «The Evaluation and the Authority of Old Testament Tests.» In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann and James L. Mays. Richmond: John Knox.
- Hesselgrave, David J.  
1978 *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hesselgrave, David J.,  
and Ed Rommen  
1989 *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids:
- Baker. Hiebert, Paul  
1985 «Epistemological Foundations for Science and Theology.» *TSF Bulletin* 8/4:5-10.  
1985a «The Missiological Implications of an Epistemological Shift.» *TSF Bulletin* 8/5:12-18.  
1987 «Critical Contextualization.» *International Bulletin of Missionary Research*, pp. 104-12.
- Hiers, R. H.

- 1984 «Ecology, Biblical Theology, and Methodology: Biblical Perspectives on the Environment.» *Zygon* 19/1:43-59.
- Higgins, A. J. B.  
1966/67 «The Priestly Messiah.» *NTS* 13:211-39.
- Hirsch, E. D., Jr.  
1967 *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.  
1976 *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hocking, Ian, ed.  
1980 *Scientific Revolutions*. New York: Oxford University Press.
- Hoffmann, Thomas A.  
1982 «Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible.» *CBQ* 44/3:447-69.
- Holland, Norman N.  
1980 «Unity Identity Text Self.» In *Reader-Response Criticism*, ed. Jane P. Tompkins, pp. 118-33. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Holmberg, Bengst  
1978 *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia: Fortress.
- Holmes, Arthur F.  
1968 «Ordinary Language Analysis and Theological Methods.» *JETS* 11:131-38.  
1971 *Faith Seeks Understanding*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hooker, Morna D.  
1959 *Jesus and the Servant, the Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK.  
1972 «On Using the Wrong Tool.» *Theology* 75:570-81.  
1973 «Were There False Teachers in Colossae?» In *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, pp. 315-31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horst, S. Daemrich  
1978 «The Aesthetic Function of Detail and Silhouette in Literary Genres.» In *Theories of Literary Genre*, ed. J. P. Strelka, pp. 12-22. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Hough, Graham  
1976 «An Eighth Type of Ambiguity.» In *On Literary Intention*. Ed. David Newton-deMolina. Edinburgh: At the University Press.
- Howard, David M., Jr.  
forthcoming «Is "Biblical Rhetorical Criticism" Really Rhetorical Criticism?»
- Hübner, Hans  
1981 «Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments.» *Kerygma und Dogma* 21 j 1:2-19.  
1984 «Rudolf Bultmann und das Alte Testament.» *Kerygma und Dogma* 30/4:250-72.
- Hughes, John J.  
1983 «Review of New Testament Theology by Donald Guthrie.» *Trinity Journal n.s.* 3/1:112-13.
- Hughes, Philip E.  
1983 «The Truth of Scripture and the Problem of Historical Relativity.» In *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 173-94. Grand Rapids: Zondervan. I
- Hultgard, Anderes I  
1983 «Forms and Origins of Iranian Apocalypticism.» In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 387-412. Tübingen: J. C. B. Mohr. I
- Hunter, Archibald M.  
1953 *The Unity of the New Testament*. London: SCM.  
1960 «The Interpreter and the Parables.» *Interpretation* 14:70-84, 167-85, 315-32, 440-54.  
1964 *Interpreting the Parables*. London: SCM.
- Hurley, James B.  
1981 *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids: Zondervan.

- Iser, Wolfgang  
1974 *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.  
1978 *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jeanronc, Werner G.  
1987 *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. Trans. Thomas J. Wilson. Dublin: Gill and Macmillan. Jensen, Irving L.  
1963 *Independent Bible Study*. Chicago: Moody.
- Jensen, Richard A.  
1980 *Telling the Story: Variety and Imagination in Preaching*. Minneapolis: Augsburg. Jeremias, Joachim  
1967 *The Prayers of Jesus*. Trans. John Bowden et al. London: SCM.  
1969 *Jerusalem in the Time of Jesus*. Trans. F. H. Cave and C. H. Cave. 3d ed. London: SCM.  
1972 *The Parables of Jesus*. Trans. S. H. Hooke. 8th ed. London: SCM.
- Johnson, Alan F.  
1983 «The Historical-Critical Method: Egyptian Gold or Pagan Precipice.» *JETS* 26/1:3-15.  
1984 «"Response" to J. Robertson McQuilkin.» In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 255-82. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Johnson, Elliott E.  
1990 *Expository Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Zondervan/Academie. Johnson, John F.  
1973 «Analogia Fidei: Hermeneutical Principle.» *Springfelder* 37.
- Jones, Geraint V.  
1964 *The Art and Truth of the Parables*. London: SPCK.
- Judge, E. A.  
1960 *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*. London: Tyndale.  
1980 «The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History.» *Journal of Religious History* 11:201-17.
- Juhl, Peter D.  
1980 *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Kaiser, Otto  
1975 *Introduction to the Old Testament: A Presentation of its Results and Problems*. Trans. John Sturdy. Oxford: Basil Blackwell.
- Kaiser, Walter C., Jr.  
1978 «The Single Intent of Scripture.» In *Evangelical Roots*, ed. Kenneth Kantzer, pp. 123-41. Nashville: Nelson.  
1978 *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.  
1979 «Legitimate Hermeneutics.» In *Inerrancy*, ed. Norman L. Geisler, pp. 117-50. Grand Rapids: Zondervan.  
1981 *Toward an Exegetical Theology: Biblical Principles for Preaching and Teaching*. Grand Rapids: Baker.  
1985 *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago: Moody.
- Kantzer, Kenneth, ed.  
1978 *Evangelical Roots*. Nashville: Nelson.
- Karlberg, Mark W.  
1985 «Legitimate Discontinuities between the Testaments.» *JETS* 28/1:9-20.
- Käsemann, Ernst  
1964 «The New Testament Canon and the Unity of the Church.» In *Essays on New Testament Themes*, trans. W. J. Montague, pp. 95-107. London: SCM.  
1970 *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwertigen Diskussion*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.  
1973 «The Problem of a New Testament Theology.» *NTS* 19/3:235-45.  
1984 «Differences and Unity in the New Testament.» *Concilium* 17:55-61.
- Kaufmann, Gordon D.  
1988 «Models of God: Is Metaphor Enough?» *Religion and Intellectual Life* 5:11-18.

- forthcoming «How Do Protestant Liberal Theologians Approach "Doing Theology" Today?» In *Doing Theology in Today's World*. Ed. Thomas McComiskey and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
- Kautzsch, Emil F., ed.  
1910 *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon.
- Keck, Leander E.  
1980 «Will the Historical-Critical Method Survive? Some Observations.» In *Orientation by Disorientation*, ed. Richard A. Spencer, pp. 115-27. Pittsburgh Pickwick.
- Kedar, Benjamin  
1981 *Biblische Semantik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kee, Howard Clark  
1989 *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- Keegan, Terence J.  
1985 *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*. New York: Paulist.
- Keil, Carl Friedrich  
1971 *Biblical Commentary on the Old Testament: The Twelve Minor Prophets*. Vol. 11. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kelsey, David  
1975 *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Kennedy, George A.  
1984 *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.
- Kermode, Frank  
1979 *The Genesis of Secrecy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kessler, Martin  
1982 «A Methodological Setting for Rhetorical Criticism.» In *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, ed. David J. A. Clines, David M. Gunn, and Alan J. Hauser, pp. 1-19. JSOT Supp 19. Sheffield: JSOT Press.
- Kidner, Derek  
1964 *The Proverbs: An Introduction and Commentary*. Chicago: Inter-Varsity Press.
- Kingsbury, Jack Dean  
1969 *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction Criticism*. Richmond: John Knox.  
1986 *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress.
- Kistemaker, Simon  
1977 «The Canon of the New Testament.» *JETS* 20/1:3-14.
- Klein, Hans  
1983 «Leben-neues Leben, Möglichkeiten und Grenzen einer gesamtbiblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments.» *EvangTheol* 43/2:91-107.
- Klein, Ralph W.  
1974 *Textual Criticism of the Old Testament: From the Septuagint to Qumran*. Philadelphia: Fortress. Klooster, Fred H.  
1984 «The Role of the Holy Spirit in the Hermeneutic Process: The Relationship of the Spirit's Illumination to Biblical Interpretation.» In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 451-72. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Knierim, Rolf P.  
1984 «The Task of Old Testament Theology.» *Horizons in Biblical Theology* 6/1:25-57.
- Knight, Douglas A.  
1980 «Canon and History of Tradition: A Critique of Brevard S. Childs' Introduction to the OT as Scripture.» *Horizons in Biblical Theology* 2:127-49.
- Knight, George W., III  
1968 *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*. Kampen: J. H. Kok.  
1984 «"Response" to J. Robertson McQuilkin.» In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 241-53. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

- Knutson, F. Brent  
1982 «Cuneiform Letters and Social Conventions.» *Semeia* 22, ed. John L. White, pp. 15-23. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Koch, Klaus  
1972 *The Rediscovery of Apocalyptic*. Trans. Margret Kohl. London: SCM.  
1983 «Von prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht.» In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 413-46. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Koehler, Ludwig  
1967 *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alien Testament*. Rev. Walter Baumgartner. Leiden: E. J. Brill.
- Kovacs, Brian Watson  
1982 «A Joint Paper by the Members of the Structuralism and Exegesis SBL Seminar.» In *Society of Biblical Literature 1982 Seminar Papers*, ed. Kent Harold Richards, pp. 251-70. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Kraft, Charles  
1978 «Interpreting in Cultural Context.» *JETS* 21/4:357-67.  
1979 *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Krieger, Murray  
1964 *A Window to Criticism: Shakespeare's Sonnets and Modern Poetics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. Kuenen, Abraham  
1969 [1877] *The Prophets and Prophecy in Israel: An Historical and Critical Enquiry*. Amsterdam: Philo. Kugel, James L.  
1981 *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Kuhn, Karl Georg  
1960 *Konkordanz zu den Qumrantexten*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Kuhn, Thomas S.  
1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuist, Howard T.  
1947 *These Words Upon Thy Heart*. Richmond: John Knox.
- Kümmel, Werner G.  
1975 *Introduction to the New Testament*. Trans. Howard Clark Kee. From the 17th German ed. Nashville: Abingdon.
- Küng, Hans  
1970 «Der Fruhkatholizismus im NT als Kontroverstheologisches Problem.» In *Das NT als Kanon*. Ed. Ernst Kasemann. Göttingen: Van-den-hoeck und Ruprecht.
- Kurzweil, Edith  
1980 *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault*. New York: Columbia University Press.
- Kysar, Robert  
1970 «The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A Critique of Historical Methods.» *Canadian Journal of Theology* 16:250-55.
- Ladd, George E.  
1957 «Why not Prophetic-Apocalyptic?» *JBL* 76:192-200.  
1974 *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lambdin, Thomas O.  
1971 *Introduction to Biblical Hebrew*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Lambrecht, Jan  
1981 *Once More Astonished: The Parables of Jesus*. New York: Crossroad.
- Larkin, William J., Jr.  
1988 *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*. Grand Rapids: Baker.
- LaSor, William S.  
1978 «The Sensus Plenior and Biblical Interpretation.» In *Scripture, Tradition, and Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- LaSor, William S.;  
David A. Hubbard;

- and Frederic W. Bush  
1982 *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Le Roux, J. H.  
1983 «A Confessional Approach to the Old Testament.» *OTE*114-29.
- Leavy, John P.  
1982 «Four Protocols: Derrida, His Deconstruction.» *Semeia* 23:42-57.
- Lemke, Werner  
1982 «Revelation through History in Recent Biblical Theology: A Critical Appraisal.» *Interpretation* 36/1:34-46.
- Levi-Strauss, Claude  
1963,1976 *Structural Anthropology*. 2 vols. New York: Basic.
- Lewis, Gordon R., and  
Bruce A. Demarest  
1987 *Integrative Theology*. Vol. 1: *Knowing Ultimate Reality—The Living God*. Grand Rapids: Zondervan.
- Liefeld, Walter L.  
1984 *New Testament Exposition: From Text to Sermon*. Grand Rapids: Zondervan.
- Lincoln, Andrew T.  
1981 *Paradise Now and Not Yet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindblom, Johannes  
1962 *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford: Basil Blackwell.
- Linnemann, Eta  
1966 *Jesus of the Parables*. Trans. John Sturdy. New York: Harper and Row.
- Lisowsky, Gerhard  
1958 *Konkordanz Zum Hebraischen Alien Testament*. 2d ed. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt.
- Lohse, Eduard  
1975 «Überlegungen zur Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments.» *Evangelische Theologie* 35:147-50.  
1984 *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*. Theologische Wissenschaft 5. 3d rev. ed. Stuttgart: Kohlhammer.
- Long, Burke O.  
1982 «The Social World of Ancient Israel.» *Interpretation* 36:243- 55.
- Longenecker, Richard N.  
1970 *The Christology of Early Jewish Christianity*. SBT17. London: SCM Press.  
1975 *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids: Eerdmans.  
1983 «On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters.» *In Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge, pp. 101-14. Grand Rapids: Zondervan.
- Longman, Tremper, III  
1983 «Fictional Akkadian Royal Autobiography: A Generic and Comparative Approach.» Ph.D. diss., Yale.  
1983 «The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif.» *Westminster Theological Journal* 44:290-301.  
1985 «Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical.» *Westminster Theological Journal* 47:46-67'.  
1987 *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.  
1988 *How to Read the Psalms*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Louw, Johannes P.  
1981 *Semantics of New Testament Greek*. Philadelphia: Fortress.
- Lund, Nils W.  
1942 *Chiasmus in the New Testament*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.
- Lundin, Roger;  
Anthony C. Thiselton;  
and Clarence Walhout  
1986 *The Responsibility of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Lutzer, Erwin W.  
1984 «Response to Haddon W. Robinson, "Homiletics and Hermeneutics." In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan.
- Lyons, John  
1968 *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1977 *Semantics*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.  
1981 *Language and Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mack, Burton L.  
1990 *Rhetoric and the New Testament*. Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress.
- Malherbe, Abraham J.  
1983 *Social Aspects of Early Christianity*. 2d ed. Philadelphia: Fortress.
- Malina, Bruce L.  
1981 *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox. 1982 [1897] «The Social Sciences and Biblical Interpretation.» *Interpretation* 36:229-42.  
1983 «Why Interpret the Bible with the Social Sciences?» *American Baptist Quarterly* 2:119-33.
- Mandelkern, Salomon  
1969 [1897] *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*. Tel Aviv: Sumptibus Schocken.
- March, W. Eugene  
1974 «Prophecy.» In *Old Testament Form Criticism*, ed. John H. Hayes, pp. 141-77. San Antonio: Trinity University Press.
- Marsden, George  
1980 *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*. New York: Oxford.
- Marshall, I. Howard  
1963 *Eschatology and the Parables*. London: Tyndale.  
1969 *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*. Minneapolis: Bethany Fellowship.  
1970 *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan.  
1976-77 «Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity.» *Themelios* 2/1:5-14.  
1978 *The Epistles of John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.  
1980 «How Do We Interpret the Bible Today?» *Themelios* 5/2:4-12.  
1982 *Biblical Inspiration*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Martin, Ralph P.  
1972 *Mark: Evangelist and Theologian*. Grand Rapids: Eerdmans.  
1977 «Approaches to New Testament Exegesis.» In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall, pp. 220-51. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mathers, Donald  
1959 «Biblical and Systematic Theology.» *Canadian Journal of Theology* 5:15-24.
- Maxwell, Grover, and Robert M. Anderson  
1975 *Induction, Probability and Confirmation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mayo, S. M.  
1982 *The Relevance of the Old Testament for the Christian Faith. Biblical Theology and Interpretative Methodology*. Washington, D.C.: University Press of America.
- Mays, James L.  
1980 «What Is Written. A Response to Brevard Childs' *Introduction to the Old Testament as Scripture*.» *Horizons in Biblical Theology* 2:151-63.
- McComiskey, Thomas E.  
1978 *Covenants of Promise*. Grand Rapids: Baker.  
1980 «Review of *Introduction to the Old Testament as Scripture* by Brevard S. Childs.» *Trinity Journal* ns 1/1:88-91.
- McCurley, Foster R., and John Reumann

- 1986 *Witness of the Word. A Biblical Theology of the Gospel.* Philadelphia: Fortress.
- McFague, Sallie  
1982 *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language.* Philadelphia: Fortress.
- 1987 *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age.* Philadelphia: Fortress.
- McKane, William  
1970 *Proverbs: A New Approach.* London: SCM.
- 1985 «Is There a Place for Theology in the Exegesis of the Hebrew Bible?» *SEA* 50:7-20.
- McKnight, Edgar V.  
1978 *Meaning in Texts: The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics.* Philadelphia: Fortress. 1988 *Post-Modern Use of the Bible.* Nashville: Abingdon.
- McKnight, Scot  
1988 *Interpreting the Synoptic Gospels.* Grand Rapids: Baker.
- McQuilkin, J. Robertson  
1980 «Limits of Cultural Interpretation.» *JETS* 23/2:113-24.
- 1983 *Understanding and Applying the Bible.* Chicago: Moody.
- 1984 «Problems of Normativeness in Scripture: Cultural Versus Permanent.» In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 217-40. Grand Rapids: Zondervan/ Academic Books.
- Mead, David G.  
1986 *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Early Christian Tradition.* Tubingen: J. C. B. Mohr.
- Meeks, Wayne A.  
1982 «The Social Context of Pauline Theology.» *Interpretation* 36:266-77.
- 1983 *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul.* New Haven: Yale University Press.
- Metzger, Bruce M.  
1964 *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration.* New York: Oxford University Press.
- 1971 *A Textual Commentary on the Greek New Testament.* New York: United Bible Society.
- Meyr, B. J. F.,  
& G. E. Rice  
1982 «The Interaction of Reader Strategies and the Organization of Text.» *Tfert* 2-1/3:155-92.
- Meyer, Ben F.  
1979 *The Aims of Jesus.* London: SCM.
- Miall, David S., ed.  
1982 *Metaphor: Problems and Perspectives.* Atlanta: Highlands Humanities Press, xi-xix.
- Mickelsen, A. Berkeley  
1963 *Interpreting the Bible.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Mitchell, Basil  
1955 «University Discussion.» In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alisdair MacIntyre, pp. 103-5. New York: Macmillan.
- 1981 *The Justification of Religious Belief.* New York: Oxford University Press.
- Montgomery, John W.  
1970 «The Theologian's Craft.» In *The Suicide of Christian Theology*, pp. 267-313. Minneapolis: Bethany Fellowship.
- Moo, Douglas  
1983 *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives.* Sheffield, England: Almond.
- 1983 «"Law," "Works of the Law," and Legalism in Paul.» *Westminster Theological Journal* 45:73-100.
- 1986 «Paul and Israel in Rom 7:7-12.» *NTS* 32/1:122-35.
- Moore, F. C. T.  
1982 «On Taking Metaphor Literally.» In *Metaphor: Problems and Perspectives*, ed. David S. Miall, pp. 1-13. Atlanta: Highlands Humanities Press.
- Moore, Stephen D.

- 1986 ♦Negative Hermeneutics, Insubstantial Texts: Stanley Fish and the Biblical Interpreter.♦ *JAAR* 54:707-19.
- 1988 ♦Stories of Reading: Doing Gospel Criticism As/With a "Reader." ♦*SBL 1988 Seminar Papers*, pp. 140-68. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Morgan, Donn F.  
1981 *Wisdom in the Old Testament Traditions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Morgan, Robert  
1973 *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. London: SCM.
- Morgan, Robert, and  
John Barton  
1988 *Biblical Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Morgan-Wynne, John  
1983 ♦New Testament Theology.♦ *Theological Educator* 14/1:10-21.
- Morris, Leon  
1986 *New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- Morse, Christopher  
1975 *The Logic of Promise in Moltmann's Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Moscato, Sabatino  
1969 *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Wiesbaden, West Germany: Otto Harrassowitz.
- Moule, C. F. D.  
1959 *An Idiom Book of New Testament Greek*. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1981 *The Birth of the New Testament*. London: A. and C. Black.
- Moulton, W. F., and  
A. S. Geden  
1978 *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Mounce, Robert W.  
1977 *The Book of Revelation*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Muilenberg, James  
1969 ♦Form Criticism and Beyond.♦ *JBL* 88:1-18.
- Murphy, Roland E.  
1980 ♦The Old Testament As Scripture.♦ *JSOT* 16:40-44.  
1981 *The Forms of Old Testament Literature*. Vol. 13: *Wisdom Literature; Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Murray, John  
1978 ♦Systematic Theology.♦ In *The New Testament Student and Theology*, ed. John H. Skilton, 3:18-31. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed.
- 1976 ♦Greek in Palestine and the Diaspora.♦ In *The Jewish People in the First Century*, ed. S. Safrai and M. Stern, 1/2:1040-64. 2 vols. Philadelphia: Fortress.
- Nel, Philip S.  
1982 *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*. New York: Walter de Gruyter.
- Neusner, Jacob  
1983 *Formative Judaism III: Religious, Historical, and Literary Studies*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Newman, Robert C.  
1984 ♦Perspectives on the Image of God in Man from Biblical Theology.♦ *Evangelical Journal* 2/2:66-76.
- Nicholl, Donald  
1958 ♦A Historian's Calling.♦ *Downside Review* 76/246:275-92.  
1979 ♦Historical Understanding.♦ *Downside Review* 97/327:99-113.
- Nickelsburg, George W.  
1983 ♦Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism.♦ In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 641-54. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Nicole, Roger  
1978 ♦The Relationship between Biblical Theology and Systematic Theology.♦ In

- Evangelical Roots*, ed. Kenneth Kantzer, pp. 185-93. Nashville: Nelson.
- 1984 «Patrick Fairbairn and Biblical Hermeneutics as Related to the Quotations of the Old Testament in the New.» In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, pp. 765-76. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Nida, Eugene A.  
 1964 *Toward a Science of Translating*. Leiden: E. J. Brill.  
 1972 *Signs, Sense, and Translation*. Pretoria, South Africa: Pretoria University.  
 1972 «The Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship.» *JBL* 91:73-89.  
 1974 *Componential Analysis of Meaning*. The Hague: Mouton.  
 1975 *Exploring Semantic Structures*. Munich: Fink.
- Nida, Eugene A.;  
 and Charles R. Taber  
 1974 *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Brill.
- Nida, Eugene A.;  
 S. P. Louw;  
 A. H. Snuman;  
 and J. V. W. Cronje.  
 1983 *Style and Discourse*. New York: Bible Society.
- Nida, Eugene A.; and  
 William D. Reyerburn  
 1981 *Meaning Across Cultures*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Nineham, Dennis  
 1976 *The Use and Abuse of the Bible*. New York: Macmillan.
- Norris, Christopher  
 1982 *Deconstruction: Theory and Practice*. New York: Methuen.  
 1985 *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction*. New York: Methuen.
- Núñez, Emilio A.  
 1984 «The Church in the Liberation Theology of Gutierrez: Description and Hermeneutical Analysis.» In *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*, ed. D. A. Carson, pp. 166-94. Nashville: Nelson.
- Obayashi, Hiroshi  
 1970 «Pannenberg and Troeltsch: History and Religion.» *JAAR* 38:401-19.
- O'Brien, Peter T.  
 1977 *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: E. J. Brill.
- Ogden, Schubert M.  
 forthcoming «How Do Process Theologians Approach the "Doing of Theology" Today?» In *Doing Theology in Today's World*. Ed. Thomas McComiskey and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
- Olthius, James.  
 1987 *A Hermeneutics of Ultimacy: Peril or Promise*. New York: University Press of America.
- Osborne, Grant R.  
 1977 «Hermeneutics and Women in the Church.» *JETS* 20/4.  
 1978 «Traditionsgeschichte and the Evangelical.» *JETS* 21/2.  
 1979 «The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology.» *JETS* 22/4.  
 1983 «Genre Criticism: Sensus Literalis.» *Trinity Journal* 4:1-27, with an abbreviated version in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan, 1984.  
 1984 *The Resurrection Narratives: A Redactional Study*. Grand Rapids: Baker.  
 1984a «Mind Control or Spirit-Controlled Minds?» and «Devotions and the Spirit-Controlled Mind.» In *Renewing Your Mind in a Secular World*, ed. John D. Woodbridge, pp. 55-70, 95-114. Chicago: Moody.  
 1988 «Type, Typology.» *ISBE*, ed. Geoffrey W. Bromiley, 4:930-32. Grand Rapids: Eerdmans.  
 1988a «Interpreting the New Testament.» In *The Proceedings of the Conference on*

- Biblical Interpretation*, pp. 137-67. Nashville: Broadman.
- 1991 «Redaction Criticism.» In *New Testament Criticism and Interpretation*, ed. David Alan Black and David S. Dockery, pp. 199-224. Grand Rapids: Zondervan.
- Osborne, Grant R., and Stephen Woodward  
1979 *Handbook for Bible Study*. Grand Rapids: Baker.
- Osten-Sacken, Peter von der  
1986 *Christian-Jewish Dialogue. Theological Foundations*. Trans. Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress.
- Outler, Albert C.  
1980 «The "Logic" of Canon-making and the Tasks of Canon-Criticism.» In *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers*, ed. W. Eugene March, pp. 263-76. San Antonio: Trinity University Press.
- Packer, J. I.  
1978 «An Evangelical View of Progressive Revelation.» In *Evangelical Roots*, ed. Kenneth Kantzer, pp. 143-58. Nashville: Nelson.
- Padilla, C. Rene  
1979 «Hermeneutics and Culture: A Theological Perspective.» In *Gospel and Culture*, ed. John Stott and R. T. Coote, pp. 63-78. Pasadena: William Carey Library.
- Palmer, Richard E.  
1969 *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, 111.: Northwestern University Press.
- Pannenberg, Wolfhart  
1967 *History and Hermeneutics*. Ed. Robert W. Funk. New York: Harper and Row.  
1968 *Revelation at History*. New York: Macmillan.
- Pardee, Dennis  
1978 «An Overview of Ancient Hebrew Epistolography.» *IBL* 97/3:321-46.  
1982 *Handbook of Ancient Hebrew Letters*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Patte, Daniel  
1976 *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*. Missoula: Scholars Press.
- Payne, J. Barton  
1976 «Psalms, Book of.» In *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, 4:924-47. Grand Rapids: Zondervan.
- Peckham, Morse  
1976 «The Intentional Fallacy?» In *On Literary Intention*, ed. David Newton-de Molina, pp. 139-57. Edinburgh: At the University Press.
- Peisker, Carl Heinz  
1978 «Prophet.» In *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 3:74-84. Grand Rapids: Zondervan.  
1978a «Parable.» In *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 2:743-49. Grand Rapids: Zondervan.
- Perkins, PHEME  
1981 *Hearing the Parables of Jesus*. New York: Paulist.
- Perpich, Sandra Wackman  
1984 *A Hermeneutic Critique of Structuralist Exegesis, with Specific Reference to Lk. 10:29-37*. New York: University Press of America.
- Perrin, Norman  
1976 *Jesus and the Language of the Kingdom*. Philadelphia: Fortress.  
1984 «Jesus and the Theology of the New Testament.» *Journal of Religion* 64/4:413-31.
- Perry, Lloyd M.  
1973 *Biblical Preaching for Today's World*. Chicago: Moody.
- Peterson, David L.  
1981 *The Roles of Israel's Prophets*. Sheffield: JSOT Press.
- Peterson, Norman R.  
1978 *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress.  
1980 «Literary Criticism in Biblical Studies.» In *Orientation by Disorientation*:

*Studies in Literary Criticism and Biblical Criticism, Presented in Honor of William A. Beardslee*, ed. Richard A. Spencer, pp. 25-50. Pittsburgh: Pickwick.

- Petzoldt, Martin  
1984 *Gleichnisse Jesu und Christliche Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Piatelli-Palmarini, Massimo, ed.  
1980 *Language and Learning: The Debate Between Jean Piaget and Noam Chomsky*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pinnock, Clark  
1971 *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology*. Chicago: Moody.
- Piper, Otto  
1957 «Biblical Theology and Systematic Theology.» *JBR* 25:106-11.
- Plantinga, Alvin  
1974 *The Future of Necessity*. Oxford: Clarendon.
- Pokorny, Petr  
1981 «Probleme biblischer Theologie.» *Theologische Literaturzeitung* 106/1:2-8.  
1985 *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Calwer.
- Pollock, John L.  
1967 «Criteria and Our Knowledge of the Material World.» *PhRev* 76:28-60.
- Polzin, Robert M.  
1980 «Literary and Historical Criticism of the Bible: A Crisis in Scholarship.» In *Orientation by Disorientation: Studies in Literary and Biblical Criticism, Presented to William A. Beardslee*, ed. Richard A. Spencer, pp. 99-114. Pittsburgh: Pickwick.
- Porter, Stanley E.  
1989 *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang.  
1990 «Why Hasn't Reader-Response Criticism Caught On in New Testament Studies?» *Journal of Literature and Theology* 4/3:278-92.
- Poythress, Vern  
1978 «Structuralism and Biblical Studies.» *ExpTW* 11.  
1988 *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan.
- Pratt, Richard L.  
1983 «Pictures, Windows, and Mirrors in Old Testament Exegesis.» *Westminster Theological Journal* 45:156-67.
- Prickett, Stephen  
1986 *Words and the Word. Language, Poetics, and Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Priebe, Duane A.  
1983 «The Unity of the Testaments.» *Word and World* 3/3:263-71.
- Quine, W. V.  
1975 «The Nature of Natural Knowledge.» In *Mind and Language*, ed. Samuel Guttenplan, pp. 67-81. Oxford: Clarendon.
- Rad, Gerhard von  
1962-65 *Old Testament Theology*. Trans. D. M. G. Stalker. 2 vols. New York: Harper.  
1972 *Wisdom in Israel*. New York: Abingdon.  
1976 [1955] «Job xxxvii and Ancient Egyptian Wisdom.» In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, ed. J. L. Crenshaw, pp. 267-77. New York: Ktav.
- Radmacher, Earl D., and Robert D. Preus, eds.  
1984 *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Rahner, Karl  
1969 *Theological Investigations*, vol. 6. Trans. Karl- H. Kruger and Boniface Kruger. Baltimore: Helicon.
- Ramm, Bernard  
1970 *Protestant Biblical Interpretation*. 3d ed. Grand Rapids: Baker.
- Ramsey, Ian T.

- 1963 *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. New York: Macmillan. Resseguie, James
- 1982 «John 9: A Literary – Critical Analysis.» In *Literary Interpretation of Biblical Narrative*, ed. Kenneth R. R. Gros Louis, 2:295-303. Nashville: Abingdon.
- 1984 «Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels.» *JAAR* 52:307-24.
- Reventlow, Henning Graf  
1985 *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*. Philadelphia: Fortress.
- Rhoads, David,  
and Donald Michie  
1982 *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Richter, Philip I.  
1984 «Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament.» *Religion* 14:77-90.
- Richter, Wolfgang  
1971 *Texegese als Literaturwissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Ricoeur, Paul  
1971 «Foreword.» In *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. Don Ihde, pp. xii-xvii. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.  
1973 «The Hermeneutical Function of Distanciation.» *PhD* 17:112-41.  
1974a *The Conflict of Interpretations*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.  
1974b «Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics.» *New Literary History* 6/1:95-110.  
1975 «Biblical Hermeneutics: The Metaphorical Process.» *Semeia* 4:75-106.  
1976 «Philosophy and Theological Hermeneutics: Ideology, Utopia, and Faith.» *The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* 17, pp. 1-28. Berkeley: Graduate Theological Union.  
1977 *Rule of Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press.  
1978 «The Narrative Function.» *Semeia* 13:177-202.  
1980 «Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation.» In *Essays on Biblical Revelation*, trans. David Pellauer. Philadelphia: Fortress.
- Ridderbos, Nicholas H.,  
and Peter C. Craigie  
1986 «Psalms.» *ISBE*, ed. Geoffrey W. Bromiley, 3:1029-40. Grand Rapids: Eerdmans.
- Riesner, Rainer  
1984 *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Ringgren, Helmer  
1983 «Akkadian Apocalypses.» In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 379-86. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Robinson, Donald  
1985 *Faith's Framework, The Structure of New Testament Theology*. Sutherland, Australia: Albatross.
- Robinson, J. Armitage  
1904 *St. Paul's Epistle to the Ephesians*. London: James Clark & Co.
- Robinson, James M.  
1976 «The Future of New Testament Theology.» *Religious Studies Review* 2:17-23.
- Robinson, James M., and  
John B. Cobb, Jr., eds.  
1967 *Theology as History*. New York: Harper and Row.
- Robinson, John A. T.  
1963 *Honest to God*. Philadelphia: Westminster.
- Robinson, Haddon W.  
1980 *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expositor Messages*. Grand Rapids: Baker.  
1984 «Homiletics and Hermeneutics.» In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Rodd, Cyril S.

- 1981 «On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies.» *JS(R)19:95-106.*
- Rogers, Jack, and Donald McKim  
1979 *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach.* New York: Harper and Row.
- Roller, Otto  
1933 *Das Formular der Paulinischer Briefe, ein Beitrag zur Lehre von antiken Briefe.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Ross, James  
1982 «Ways of Religious Knowing.» In *The Challenge of Religion: Contemporary Readings in Philosophy of Religion.* Ed. Frederick Ferre et al. New York: Seabury.
- Rowland, Christopher  
1982 *The Open Heaven: A Study of Apocalypticism in Judaism and Early Christianity.* London: SPCK.
- Rowley, H. H.  
1963 *The Relevance of Apocalyptic.* 3d ed. London: Lutterworth.
- Ruiz, Gregorio  
1985 «La hermeneutica biblica de la Teologia de la Liberation.» *SalTerrae* 73:113-25.
- Ruler, Arnold A. von  
1971 *The Christian Church and the Old Testament.* Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- Russell, C. Allyn  
1976 *Voices of American Fundamentalism.* Philadelphia: Westminster.
- Russell, David S.  
1964 *The Method and Message of Jewish Apocalyptic.* London: SCM.  
1978 *Apocalyptic: Ancient and Modern.* Philadelphia: Fortress.
- Russell, Leslie R.  
1982 «Synergism in the New Testament.» *Crux* 18/2:14-17.
- Ryken, Leland  
1984 *How to Read the Bible as Literature.* Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
- Ryle, Gilbert  
1963 «The Theory of Meaning.» In *Philosophy and Ordinary Language.* Ed. Charles E. Caton. Urbana: University of Illinois.
- Sanders, E. P.  
1977 *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion.* Philadelphia: Fortress.  
1983 «The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses.» In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 447-59. Tubingen: J. C. B. Mohr.
- Sanders, Jack T.  
1962 «The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus.» *JBL* 81:348-62.
- Sanders, James  
1972 *Torah and Canon.* Philadelphia: Fortress.  
1976 «Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon.» In *Magnolia Dei: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, ed. Frank Moore Cross et al, pp. 531-60. Garden City, N.Y.: Doubleday.  
1977 «Biblical Criticism and the Bible as Canon.» *USQR* 32:157-65.  
1980 «Canonical Context and Canonical Criticism.» *Horizons in Biblical Theology* 2:173-97.
- Sandmel, Samuel  
1962 «Parallelomania.» *JBL* 81:2-13.
- Savage, Mary  
1980 «Literary Criticism and Biblical Studies: A Rhetorical Analysis of the Joseph Narrative.» In *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*, ed. Carl D. Evans, William W. Hallo, John B. White, pp. 79-100. Pittsburgh: Pickwick.
- Sawyer, John F. A.

- 1972 *Semantics in Biblical Research: New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation*. London: SCM.
- 1976 *A Modern Introduction to Biblical Hebrew*. Boston: Oriël.
- 1987 *Prophecy and the Prophets of the Old Testament*. New York: Oxford University Press.
- Schillebeeckx, Edward  
1964 *Dogmatic vs. Biblical Theology*. Baltimore: Helicon.
- Schnackenburg, Rudolf  
1963 *New Testament Theology Today*. Trans. David Askew. New York: Herder and Herder.
- Schoonhoven, E. Jansen  
1980 «The Bible in Africa.» *Exchange* 9:9-18.
- Schubert, Paul  
1939 *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*. Berlin: Töpelmann.
- Schweitzer, Albert  
[1906] 1948 *The Quest of the Historical Jesus, a Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*. Trans. W. Montgomery. New York: Macmillan.
- Scobie, C. H. H.  
1984 «The Place of Wisdom in Biblical Theology.» *BibTheolBull* 14/2:43-48.
- Scott, Bernard Brandon  
1981 *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*. Philadelphia: Fortress.
- 1982 «Review of *Orientation by Disorientation*, ed. Spencer.» *INT* 31 2:314.
- Scott, J. Julius, Jr.  
1979 «Some Problems in Hermeneutics for Contemporary Evangelicals.» *JETS* 22/1:67-77.
- Scott, R. B. Y.  
1953 *The Relevance of the Prophets*. New York: Macmillan.
- 1971 *The Way of Wisdom in the Old Testament*. New York: Macmillan.
- Scroggs, Robin  
1980 «The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research.» *NTS* 26/2:164-79.
- Searle, John R.  
1969 *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New York: Cambridge University Press.
- 1979 *Expansion and Meaning: Studies in the Theology of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Setiloane, Gabriel  
1979 «Where are We in African Theology Today?» *Africa Theological Journals* 11:1-14.
- Sheppard, Gerald T.  
1974 «Canon Criticism: The Proposal of Brevard Childs and an Assessment for Evangelical Hermeneutics.» *Studia Biblica et Theologica* 4:3-17.
- 1977 «The Epilogue to Qohelet as Theological Commentary.» *Catholic Biblical Commentary* 39:182-89.
- 1980 *Wisdom as Hermeneutical Construct*. New York: Walter de Gruyter.
- 1982 «Canonization: Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions.» *Interpretation* 36/1:21-33.
- 1988 «Wisdom.» *IS BE*, ed. Geoffrey W. Bromiley, 4:1074-82. Grand Rapids: Eerdmans.
- Sigal, Phillip  
1983 «Aspects of Dual Covenant Theology: Salvation.» *Horizons in Biblical Theology* 5/2:1-48.
- Silva, Moises  
1977-78 «Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism.» *Westminster Theological Journal* 40:77-88.
- 1980 «Bilingualism and the Character of New Testament Greek.» *Biblical* 69:148-219.
- 1980a «The Pauline Style as Lexical-Choice: Ginoskein and Related Terms.» In *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce*, ed. Donald A. Hagner and Murray J. Harris, pp. 184-207. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1983 *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan.

- 1990 *God, Language and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics*. Grand Rapids: Zondervan.
- Skinner, Quentin  
1972 «Motives, Intentions and the Interpretation of Texts.» *New Literary History* 3/2.
- Smalley, Stephen S.  
1978 *John: Evangelist and Interpreter*. Exeter: Paternoster.
- Smart, James D.  
1979 *The Past, Present, and Future of Biblical Theology*. Philadelphia: Westminster.
- Smend, Rudolf  
1980 «Questions about the Importance of the Canon in an OT Introduction.» *JOT* 16:45-51.
- Smick, Elmer B.  
1983 «Old Testament Theology: The Historico-genetic Method.» *JETS* 26:145-55.
- Smith, Gary V.  
1986 «Prophecy, False.» *ISBE*, ed. Geoffrey W. Bromiley, 3:956-986. Grand Rapids: Eerdmans.  
1986a «Prophet, Prophecy.» *ISBE*, ed. Geoffrey W. Bromiley, 3:986-1004. Grand Rapids: Eerdmans.
- Smith, Morton  
1983 «On the History of "ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΟ" and "ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ."» In *Apocalypticism in the Mediterranean and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 9-20. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Smith, Ralph L.  
1984 *Micah-Malachi*. Word Biblical Commentary. Waco, Tex.: Word.
- Smith, Robert H.  
1983 «Were the Early Christians Middle Class? A Sociological Analysis of the New Testament.» In *The Bible and Liberation*, ed. Norman K. Gottwald, pp. 441-57. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Soskice, Janet Martin  
1985 *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon.
- Sperber, Alexander  
1966 *A Historical Grammar of Biblical Hebrew*. Leiden: E. J. Brill.
- Spohn, William C.  
1986 «The Use of Scripture in Moral Theology.» *TheolStudAT*, 1:88-102.
- Sproul, R. C.  
1980 «Biblical Interpretation and the Analogy of Faith.» In *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger R. Nicole and J. Ramsey Michaels, pp. 119-35. Grand Rapids: Baker.
- Spurgeon, Charles  
Haddon  
1877 *To My Students: Being Addresses Delivered to the Students of the Pastor's College*, vol. 2. Grand Rapids: Associated Publishers and Authors.
- Stagg, Evelyn,  
and Frank Stagg  
1978 *Woman in the World of Jesus*. Philadelphia: Westminster.
- Stagg, Frank  
1972 «The Abused Aorist.» *JBL* 91:222-31.
- Stambaugh, John E.,  
and David L. Balch  
1986 *The New Testament in Its Social Environment*. Philadelphia: Westminster.
- Stancil, Bill  
1980 «Structuralism and New Testament Studies.» *SWJT* 22A-59.
- Stanton, Graham N.  
1972 «The Gospel Tradition and Early Christological Reflection.» In *Christ, Faith, and History*, ed. Stephen W. Sykes and J. P. Clayton, pp. 191-204. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steimle, Edmund A.  
1980 «By What Authority?» and «The Fabric of the Sermon.» In *Preaching the Story*, ed. Edmund A. Steimle, Mornis J. Niedenthal, and Charles L. Rice, pp.

37-47,163-75. Philadelphia: Fortress.

- Stein, Robert H.  
1980 «The "Criteria" for Authenticity.» In *Gospel Perspectives*, ed. R. T. France and David Wenham, 1:225-63. Sheffield: JSOT Press.  
1981 *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster.
- Stendahl, Krister  
1962 «Biblical Theology.» In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1:419-22.  
1965 «Method in the Study of Biblical Theology.» In *The Bible in Modern Scholarship*. Ed. J. Philip Hyatt. Nashville: Abingdon.
- Sternberg, Meir  
1985 *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sterrett, T. Norton  
1974 *How to Understand Your Bible*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Stott, John R. W.  
1964 *The Epistles of John*. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Stowers, Stanley K.  
1986 *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster.
- Strack, Hermann L.,  
and Paul Billerbeck  
1961-65 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 vols. Munich: Beck.
- Straub, Hans  
1984 «Theologie des Alten Testaments als Bestandteil einer biblischen Theologie.» *BN* 24:125-37.  
1985 «Theologie des Alten Testaments als Bestandteil einer biblischen Theologie.» *EvT* 45:20-29.
- Stuart, Douglas  
1980 *Old Testament Exegesis: A Primer for Students and Pastors*. Philadelphia: Westminster.
- Stuhlmacher, Peter  
1977 *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*. Philadelphia: Fortress.  
1979 «The Gospel of Reconciliation in Christ—Basic Features and Issues of a Biblical Theology of the New Testament.» *Horizons in Biblical Theology* 1:161-90.  
1980 «... in verrosteten Angeln.» *ZTK* 11/ 2:222-38.  
1986 *Reconciliation, Law and Righteousness. Essays in Biblical Theology*. Trans. E. R. Kalin. Philadelphia: Fortress.
- Sundberg, A. C., Jr.  
1964 *The Old Testament of the Early Church*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.  
1975 «The Bible's Canon and the Christian Doctrine of Inspiration.» *Interpretation* 29/4:352-71.
- Sunukjian, Donald R.  
1982 «The Preacher as Persuader.» In *Walvoord: A Tribute*, ed. Donald K. Campbell, pp. 289-99. Chicago: Moody.
- Suppe, Frederick, ed.  
1977 *The Structure of Scientific Theories*. Chicago: University of Illinois Press.
- Taber, Charles R.  
1978 «Is There More than One Way to Do Theology?» *Gospel in Context* 1:1-8.  
1979 «Hermeneutics and Culture: An Anthropological Perspective.» In *Gospel and Culture*, ed. John R. W. Stott and R. T. Coote, pp. 109-31. Pasadena: William Carey Library.
- Tan, Paul Lee  
1974 *The Interpretation of Prophecy*. Winona Lake, Ind.: Assurance Publishers.
- Tate, Marvin E.  
1981 «Promising Paths toward Biblical Theology.» *Review and Expositor* 78:179-80.
- Taylor, Mark C.  
1982 *Deconstructing Theology*. Chico, Calif.: Scholars Press.

- Terrien, Samuel  
1985 «Biblical Theology: The Old Testament (1979-1984). A Decade and a Half of Spectacular Growth.» *BTB* 15:127-35.
- Terry, Milton  
1964 [1890] *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments*. Grand Rapids: Zondervan.
- TeSelle, Sallie M.  
1975 *Speaking in Parables*. Philadelphia: Fortress.
- Theissen, Gerd  
1978 *Sociology of Early Palestinian Christianity*. Trans. John Bowden. Philadelphia: Fortress.  
1982 *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Trans. John H. Schütz. Philadelphia: Fortress.
- Thiselton, Anthony C.  
1977 «Semantics and New Testament Interpretation.» In *New Testament Interpretation*, ed. I. Howard Marshall, pp. 75-104. Grand Rapids: Eerdmans.  
1978 «Language and Meaning in Religion.» In *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 3:1123-46. Grand Rapids: Zondervan.  
1980 *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Descriptions*. Grand Rapids: Eerdmans.  
1985 «Reader Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus.» In *The Responsibility of Hermeneutics*, by Roger Lundin, Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout, pp. 79-113. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thomas, J. C.  
1982 «Faith and History: A Critique of Recent Dogmatics.» *Religious Studies* 18/3:327-36.
- Thomas, Robert L.  
1980 «A Hermeneutical Ambiguity of Eschatology: The Analogy of Faith.» *JETS* 25:45-53.
- Tompkins, Jane P., ed.  
1980 *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Tourangeau, Roger  
1982 «Metaphor and Cognitive Structure.» In *Metaphor: Problems and Perspectives*. Ed. David Miall. Atlanta: Highlands Humanities.
- Tov, Emanuel  
1980 «Determining the Relationship between Qumran Scrolls and the LXX: Some Methodological Issues.» *1980 Proceedings IOCS-Vienna: The Hebrew and Greek Texts of Samuel*. Ed. Emanuel Tov. Jerusalem: Academion.  
1981 *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Jerusalem Biblical Studies. Jerusalem: Simon.  
1982a «A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls» *Hebrew Union College Annual* 53:11-27.  
1982b «Criteria for Evaluating Textual Readings: The Limitations of Textual Rules.» *Harvard Theological Review* 75/4:429-48.
- Tracy, David  
1975 *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury.  
1980 «Reflections on John Dominic Crossan's Cliffs of Fall.» *Seminar Papers: SBL, 1980*. Chico, Calif.: Scholars Press.  
1981 *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroads.
- Traina, Robert A.  
1952 *Methodical Bible Study*. New York: Ganis and Harris.
- Trench, Richard  
Chenivix  
1980 [1880] *Synonyms of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Trudinger, L. Paul  
1974 «"Eli, Eli, Lama Sabachthani" A Cry of Dereliction or Victory?» *JETS* 17:235-38.
- Tucker, Gene M.

- 1985 «Prophecy and the Prophetic Literature.» In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight, pp. 325-68. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Tucker, Ruth A.,  
and Walter Liefeld  
1987 *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present*. Grand Rapids: Zondervan.
- Turner, Nigel  
1963 *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. 3: *Syntax*, by James H. Moulton and W. F. Howard. Edinburgh: T. & T. Clark.  
1976 *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. 4: *Style*, by James H. Moulton and W. F. Howard. Edinburgh: T. & T. Clark.  
1980 *Christian Words*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Tur-Sinai, N. H.  
1967 «By What Methods and to What Extent Can We Establish the Original Text of the Hebrew Bible?» *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 1/1:1-13.
- Ullmann, Stephen  
1964 *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- Uspensky, Boris  
1973 *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*. Trans. V. Zavarin and S. Wittig. Berkeley: University of California Press.
- van der Waal, C.  
1981 «The Continuity between the Old and New Testaments.» *Neotestamentica* 14:1-20.
- Vanhoozer, Kevin J.  
1986 «The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms.» In *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.  
1987 «A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of "Aesthetic" Theology.» *Trinity Journal* ns 8/1:25-56.  
1990 *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Huyssteen, Wentzel  
1989 *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Trans. H. F. Snijders. Grand Rapids: Eerdmans.
- Vermes, Geza  
1982 «Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology.» *Journal of Jewish Studies* 33:361-76.
- Via, Dan O.  
1967 *The Parables—Their Literary and Existential Dimension*. Philadelphia: Fortress.
- Vischer, Wilhelm  
1949 *The Witness of the Old Testament to Christ*. 2 vols. London: Lutterworth.
- von Balthasar, Hans Urs  
1983 «Unity and Diversity in New Testament Theology.» *Communio* 10:106-16.  
1983 «Einheit und Vielheit neutestamentlicher Theologie.» *IntKathZeitg Communio* 12:101-9.
- Vos, Geerhardus  
1948 *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Vriezen, Theodorus C.  
1958 *An Outline of Old Testament Theology*. Trans. S. Neuijen. Wageningen: H. Veenman.  
1963 «Theocracy and Soteriology.» In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann and James L. Mays. Richmond: John Knox.
- Walker, William A.  
1977 «A Method for Identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds.» *CBQ* 39:76-93.
- Walter, Nikolaus  
1986 «Wie halten wir es mit der Eschatologie?» *Die Zeichen der Zeit* 40/ 7:158-62.
- Walther, James A.  
1969 «The Significance of Methodology for Biblical Theology.» *Perspective* 10/3:217-33.

- Waltke, Bruce K.  
1978 «The Textual Criticism of the Old Testament.» In *Biblical Criticism: Historical, Literary, and Textual*, by Roland K. Harrison, Bruce K. Waltke, Donald Guthrie, and Gordon D. Fee, pp. 47-82. Grand Rapids: Zondervan.
- Ward, Wayne E.  
1977 «Towards a Biblical Theology.» *Review and Expositor* 74/3:371-87.  
1981 «New Testament Theology: Retrospect and Prospect.» *Review and Expositor* 78/2:153-68.
- Ware, J. H.  
1983 «Rethinking the Possibility of a Biblical Theology.» *PerspRelStud* 10/1:5-13.
- Warfield, B. B.  
1932 «The Idea of Systematic Theology.» In *Studies in Theology*, pp. 49-87. New York: Oxford University Press.
- Watson, Duane F.  
1988 *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*. SBL Dissertation Series 104. Atlanta: Scholars Press. Weber, Max  
1952 *Ancient Judaism*. New York: Free Press.
- Webster, Edwin C.  
1982 «Pattern in the Fourth Gospel.» In *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Ed. David J. A. Clines, David M. Ginn and Alan J. Hauser. JSOT Supp 19. Sheffield: JSOT Press.
- Weinberg, Christiane,  
and Ota Weinberg  
1979 *Logik, Semantik, Hermeneutik*. Munich: Beck.
- Weir, J.  
1982 «Analogous Fulfillment. The Use of the Old Testament in the New Testament.» *PerspRelStud* 9/1:65-76.
- Weitz, Morris  
1967 «Philosophical Analysis.» In *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 1:102-8. New York: Collier-Macmillan.
- Wellek, Rene,  
and Austin Warren  
1956 *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Wells, David F., and  
John D. Woodbridge  
1977 *The Evangelicals*. Grand Rapids: Baker.
- Wenham, John  
1965 *The Elements of New Testament Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Werner, Eric  
1962 «Music» and «Musical Instruments.» In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 3:457-76. Nashville: Abingdon.
- Westermann, Claus  
1963 «Remarks on the Theses of Bultmann and Baumgartel.» In *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann and James L. Mays, pp. 123-33. Richmond: John Knox.  
1967 *Basic Forms of Prophetic Speech*. Trans. Hugh C. White. Philadelphia: Westminster.
- White, John L.  
1982 «The Ancient Epistolography Group in Retrospect.» *Semeia* 22, ed. John L. White, pp. 1-14. Chico, Calif.: Scholars Press.  
1982a «The Greek Documentary Letter Tradition Third Century B.C.E. to Third Century C.E.» *Semeia* 22, ed. John L. White, pp. 89-106. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Whitley, Charles F.  
1963 *The Prophetic Achievement*. Leiden: E. J. Brill.
- Widengren, Gus  
1983 «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik.» In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm, pp. 77-161. Tubingen: J. C. B. Mohr.
- Wikgram, George V.  
1978 *The Word Study Concordance*. Pasadena: William Carey Library.

- Williams, Ronald J.  
1967 *Hebrew Syntax: An Outline*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wilson, Robert R.  
1984 *Sociological Approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Wimsatt, W. K., and  
Monroe C. Beardsley  
1976 «The Intentional Fallacy.» In *On Literary Intention*, ed. David Newton-deMolina, pp. 1-13. Edinburgh: At the University Press.
- Wink, Walter  
1973 *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Study*. Philadelphia: Fortress.
- Wittgenstein, Ludwig  
1953 *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan.
- Wittig, Susan  
1977 «A Theory of Multiple Meanings.» *Semeia* 9:75-103.
- Wolfe, David L.  
1982 *Epistemology: The Justification of Belief*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Wolff, Hans Walter  
1974 *Anthropology of the Old Testament*. Trans. Margaret Kohl. London: SCM.
- Wood, Leon  
1979 *The Prophets of Israel*. Grand Rapids: Baker.
- Woodbridge, John D.  
1982 *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*. Grand Rapids: Zondervan.
- Woudstra, Marten H.  
1983 «The Old Testament in Biblical Theology and Dogmatics.» *CTJ* 18:47-60.
- Wrede, William  
1897 «The Task and Methods of "New Testament Theology."» Trans. in Robert Morgan, *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, pp. 68-116. London: SCM, 1973.
- Wright, Christopher J. H.  
1984 «The Use of the Bible in Social Ethics: Paradigms, Types and Eschatology.» *Transformation* 1/1:11-20.
- Wright, G. Ernest  
1952 *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. London: SCM.
- Wuellner, Wilhelm  
1987 «Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?» *CBQ* 49:448-63.
- Wiirthwein, Ernst  
1976 «Egyptian Wisdom and the Old Testament.» In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, ed. James L. Crenshaw, pp. 113-33. New York: Ktav.  
1979 *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Yamauchi, Edwin M.  
1972 *The Stones and the Scriptures*. New York: J. B. Lippincott.  
1984 «Sociology, Scripture and the Supernatural.» *JETS* 27/2:169-92.
- Yandell, Keith  
1989 *Christianity and Philosophy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zerwick, Max  
1963 *Biblical Greek Illustrated by Examples*. Rome: Biblical Institute.
- Zimmerli, Walther  
1963 «Promise and Fulfillment.» In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann and James L. Mays. Richmond: John Knox.  
1976 «Concerning the Structure of Old Testament Wisdom.» In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, ed. James L. Crenshaw, pp. 175-207. New York: Ktav.  
1982 «Biblical Theology.» *Horizons in Biblical Theology* 4/1:95-130.  
1984 «Biblishe Theologie.» *BerlinTheol/Zeit* 1/1:5-26.
- Zuck, Roy B.  
1982 «Application in Biblical Hermeneutics and Exposition.» In *Walwoord: A Tribute*, ed. Donald Campbell, pp. 15-38. Chicago: Moody.



Религиозное учебное издание

Серия

«БИБЛЕЙСКАЯ КАФЕДРА»

Грант Р. Осборн

**Герменевтическая спираль:  
общее введение в библейское толкование**

ISBN 0-8308-1288-1 (англ.) © by Grant R. Osborne, 1991  
ISBN 978-5-7454-1118-2 (рус.) © Евро-Азиатская Аккредитационная  
Ассоциация, 2009

Перевод *Наталья Серикова*

Богословская редакция *Сергей Борушко,  
Александр Гейченко*

Корректура *Леся Черкасова*

Техническая ред. и верстка *Лев Голодецкий*

Административный редактор *Сергей Санников*

ЕВРО-АЗИАТСКАЯ АККРЕДИТАЦИОННАЯ АССОЦИАЦИЯ,  
с участием  
ОДЕССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ СЕМИНАРИИ

п/я 51, Одесса-91, 65091, Украина  
eaaa@te.net.ua, www.e-aaa.info

Религиозное издание. ЛР №030588 от 27 января 1999 г.  
Подп. в печ. 30.01.09. Формат 60×84<sup>1/8</sup>. Объем 45,3 п.л. Тираж 1500. Зак. 3695  
Издание религиозной организации «Христианское общество "Библия для всех"  
Российского союза евангельских христиан – баптистов» (195009, Спб., ул. Лебедева, 31)  
Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука"». 199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12.