

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

ОТ АВТОРА

ГЛАВА 1. ПРЕДМЕТ БИБЛЕЙСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ 1.1. "Что означает этот текст?" 1.2. Герменевтические предпосылки экзегетики 1.3. Христианские предпосылки экзегетики

ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ЭКЗЕГЕТИКИ 2.1. Библия истолковывает Библию 2.2. Традиционная экзегеза 2.3. «Библейская критика» и ее наследство 2.4. Современная библеистика

ГЛАВА 3. ПРАКТИКА ЭКЗЕГЕЗЫ 3.1. Перед началом работы 3.2. Как не надо поступать 3.3. Как надо: определение контекста 3.4. Определение жанра 3.5. Текстологический анализ отрывка 3.6. Лингвистический анализ отрывка 3.7. Литературно-риторический анализ отрывка 3.8. Определение гипотез, их оценка и выбор 3.9. Применение экзегетических выводов на практике

ГЛАВА 4. ПРИМЕРЫ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА 4.1. Бытие 6:2 — люди или духи названы «сынами Божьими»? 4.2. Исход 4:24-26 — кто такой «жених крови» и причем тут обрезание? 4.3. Малахия 2:15а — есть ли вообще смысл у этой фразы? 4.4. Мф 5:39а — чему и как не противиться? 4.5. 1 Петра 3:19 — где, кому и что возвещал Христос? 4.6. 1 Коринфянам 7:21 — что Павел советует рабам?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

БИБЛИОГРАФИЯ

Научное издание Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Институт востоковедения РАН Институт перевода Библии УДК 27-242 ББК 86.37 Д-37 Издательский
проект ПСТГУ «Библейские и патрологические исследования» Руководитель и главный редактор
проекта А. Р. Фокин Научный редактор Т. Грид Рецензент О. И. Зубова Верстка С. М. Опарина
Корректор Т. О. Майская

Десницкий А. Д-37 Введение в библейскую экзегетику/ Андрей Десницкий. — М.: Изд-во ПСТГУ,
2011. - 413 с. ISBN 978-5-7429-0660-5

Книга российского филолога и библеиста А. Десницкого посвящена науке и искусству истолкования Библии. Она охватывает историю экзегетики, ее методологию и содержит многочисленные примеры. Книга рассчитана на широкого читателя и может использоваться в качестве учебника.

Организованный в рамках научной и издательской программы ПСТГУ издательский проект «Библейские и патрологические исследования», руководителем и главным редактором которого является А. Р. Фокин, доцент кафедры патрологии богословского факультета ПСТГУ, старший научный сотрудник Института философии РАН, призван способствовать возрождению и развитию традиции библейских и патрологических исследований в России, что является важнейшей задачей современного православного научного сообщества. Проект осуществляется в тесном

взаимодействии с «Центром библейскопатрологических исследований» Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви.

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Институт перевода Библии с радостью представляет читателю книгу «Введение в библейскую экзегетику», которая готовилась на протяжении нескольких лет.

Эта книга предназначена прежде всего для тех, кто собирается заниматься библейским переводом. Автор книги уже более десяти лет работает в Институте перевода Библии в качестве консультанта; его задача состоит в том, чтобы направлять работу различных переводческих групп и помогать им советами, следя за качеством текста на различных этапах перевода, редактирования, апробации и, наконец, подготовки к публикации. Кроме того, в обязанности консультанта входит и подготовка новых богословских редакторов и других членов переводческих групп к их достаточно своеобразной работе. Каждый черновик, стих за стихом, должен быть тщательно проверен на соответствие оригиналу — эту работу в наших проектах исполняет богословский редактор. Это человек, получивший достаточное образование, чтобы, с одной стороны, читать и анализировать библейский текст в оригинале при помощи всех доступных пособий, а с другой — проверить, насколько точно и доступно выражено значение текста на языке перевода, насколько адекватно библейским реалиям и понятиям подобраны эквиваленты в культуре народа, на язык которого делается перевод.

У нас не было подходящего пособия на русском языке, чтобы обучать будущих богословских редакторов анализу библейских текстов, поэтому наш Институт охотно принял предложение Андрея Десницкого создать такое пособие — и вот оно лежит перед нами. Издание разъяснит читателям основы экзегетики, искусства понимания библейских текстов, и, таким образом, поможет нам в подготовке согрудников для наших переводческих проектов.

Но книга предназначена не только для богословских редакторов: с уверенностью можно сказать, что она будет интересна всем читателям, которые изучают Библию, а возможно и другие письменные памятники древности. Книга в своем роде уникальна, ведь это не просто еще одно русское издание по вопросам библеистики, а целостный и объемный труд, который может одновременно служить и учебным пособием. Отличается она и от современных западных изданий, посвященных экзегетике. Разумеется, в мире издано уже немало достойных книг на эту тему, но это издание ориентируется на русского читателя, оно учитывает русские культурные и религиозные традиции, а также современное состояние библеистики и других гуманитарных наук в России. При этом издание представляет отечественному читателю некоторые важнейшие достижения мировой науки в этой области, опираясь на сведения, которые уже должны быть ему известны.

Помимо этого, книга является также введением, которое поможет заинтересованным читателям сориентироваться в более специальной литературе по библейской экзегетике и найти свой собственный путь среди множества существующих методик и подходов.

Д-р Марианна Беерле-Моор, директор Института перевода Библии, Москва

Март 2011 г.

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ АВТОРА

Для кого написана эта книга, в чем ее цель и смысл, почему, наконец, потребовалось писать отдельную книгу на русском языке? Прежде всего, по-видимому, надо ответить на эти вопросы.

Идея этой книги возникла, когда ее будущий автор, работавший с переводчиками Библии на разные языки, пришел к простому, но неожиданному для себя выводу. В настоящее время в России существует множество духовных училищ, семинарий, библейских кружков и колледжей разных направлений и разных христианских деноминаций, появляются теологические и религиоведческие факультеты в светских учебных заведениях. Во всех них изучают Библию как один из основных, если не самый основной предмет. Но когда вчерашние студенты берут в руки библейский текст, чтобы перевести его на другой язык или определить его точное значение, перед ними встает огромная проблема: их, оказывается, никогда не учили, как, собственно говоря, проводить экзегетический анализ, т. е., как толковать лежащий перед ними библейский текст, как объяснять его смысл. Им много рассказывали о разных методах и идеях, но едва ли учили применять их на практике.

Книга изначально задумывалась как пособие для тех, кто занимается переводом Библии на другие языки, истолковывая точное значение оригинала (если язык перевода неродной, то такой человек будет называться богословским редактором, а если родной, то, скорее всего, он будет переводчиком). Но таких людей, к тому же читающих по-русски, на свете не слишком много, поэтому писать отдельную книгу для них и только для них было бы неразумно. Она — для всех, кто стремится определить точное значение библейского текста. Все мы, в конце концов, занимаемся переводом, когда объясняем тот или иной текст, пусть даже на том же самом языке. Мы пересказываем его другими словами, делаем понятным то, что было скрыто от читателей, и для этого мы сами должны сначала вынести суждение о том, что этот текст значит.

На русском языке уже существует несколько кратких пособий[1], которые дают лишь самое общее представление о том, что такое экзегетика. К тому же они, как правило, предлагают лишь некоторые приемы толкования текста, не объясняя, откуда эти приемы взялись, для чего они нужны и как сочетаются с другими приемами. Порой такие брошюры даже создают ложное ощущение готового алгоритма, который может быть легко применен к любому тексту и даст надежный и повторяемый результат. Но на деле все оказывается далеко не так просто, экзегетика не поддается «технологическим стандартам», а главное, читатель понимает, что предлагаемые методики базируются на определенном теоретическом основании, которое может быть вполне очевидно автору и совершенно не известно читателю. Особенно велика эта разница, когда такое пособие попадает в руки человека, выросшего в другой культуре, нежели автор пособия (я сужу об этом по собственному опыту). Интуитивно читатель чувствует, что здесь что-то работает не так,

как привык он видеть, но что именно не так, насколько этот метод можно применять и как нужно его корректировать в иной среде, иной культуре, иной традиции — все это остается неясным.

Речь ведь идет о понимании текста, а не об объективных химических или физических процессах в каком-то теле или веществе, которые могут быть описаны беспристрастными и объективными формулами. Поэтому, например, в очередном введении в экзегетику Нового Завета[2] целая глава посвящена философским и герменевтическим предпосылкам анализа[3], и начинается разговор от Платона и Аристотеля. При чем здесь они, может спросить читатель, они даже не знали о существовании Библии и уж конечно никогда ее не толковали! Нет, не толковали — но их идеи, их методы познания и описания окружающего мира стали основой европейского гуманитарного мышления на многие века вперед, вплоть до нынешнего времени. Говоря о Библии, мы до сих пор пользуемся аристотелевскими категориями, и это не просто слова, которые могут быть заменены любыми другими, но понятийный аппарат, который сам по себе уже задает многие параметры исследования. В этой книге мы не будем копать так глубоко, но некий общий, пусть и очень краткий очерк герменевтических предпосылок здесь будет не просто уместен, а необходим.

Впрочем, можно найти западные издания, в которых как раз подробно обсуждаются эти основания — казалось бы, проще было бы перевести на русский язык одну-две подобные книги[4] и не писать самостоятельной работы. Существуют и прекрасные пособия отдельно по Ветхому и Новому Заветам[5]. Однако они, как правило, слишком академичны и теоретичны: даже досконально изучив такой труд, читатель все же будет очень слабо себе представлять, как именно он может работать с текстом. К тому же русская аудитория существенно отличается от западной, и поэтому здесь в любом случае невозможно было бы ограничиться только переводом: пришлось бы обсуждать и проговаривать многое из того, что западному читателю либо и так уже известно, либо, напротив, вовсе неинтересно. Поэтому мне показалось разумным приступить к составлению русской книги, которая опиралась бы на исследования западных ученых, но все же была вполне самостоятельной.

Абсолютная объективность в гуманитарных исследованиях недостижима, но есть такие области знания, которые не затрагивают сегодня ничьих интересов, кроме узкого круга исследователей, и работы на эти темы вызывают меньше упреков в субъективности. Например, шумерская поэзия или история Спарты всегда изучаются извне, людьми, которые ни в малейшей степени не ассоциируют себя с этими традициями. Но отношение к Библии делит сегодня людей на группировки: христиане разных направлений, атеисты, агностики, — и принадлежность автора к одной из них безусловно влияет на все, что он станет говорить о библейском тексте.

Такая субъективность до определенной степени естественна и неизбежна, но любой автор должен стремиться к беспристрастности взгляда и полноте охвата, не подменяя фактов умозрительными построениями, не выдавая частную или групповую точку зрения за доказанную истину. Но и скрывать свои убеждения вряд ли имеет смысл, поэтому я сразу предупреджу читателя, что вижу в Библии (Ветхом и Новом Завете) Слово Божие и в то же время считаю возможным и желательным ее изучение с помощью научных методов. Это совершенно не означает, что книгу можно читать только единомышленникам автора, но кто придерживается иного взгляда, тот неизбежно увидит в книге нечто для него ненужное или даже неприемлемое.

При этом книга не рассчитана на читателя какой-то определенной деноминации, или даже обязательно верующего читателя. Можно надеяться, что протестант, православный, католик —

каждый найдет здесь что-то из собственной традиции, а что-то из традиций других христиан; есть надежда и на то, что атеист или агностик тоже обнаружат в книге нечто полезное и интересное для себя. Это не значит, что различия между всеми этими мировоззрениями несущественны, но это значит, что возможно пространство диалога, где каждый будет слушать не только сам себя, но и другого. Чужие мысли, даже если мы не вполне согласны с ними, могут помочь нам четче определить и выразить свое понимание библейского текста.

Но стоит читателя сразу предупредить, что такой подход — сочетание научности с христианской верой — таит в себе определенные проблемы, как, впрочем, и любой другой подход. Говорить с позиций только науки или только веры проще; видимо, именно поэтому множество людей так и поступает. Читая современные книги и статьи по библеистике, порой совершенно невозможно понять, кто пишет их: верующий, агностик, атеист, — и если верующий, то какой церкви или какого направления. Для академической научной среды это естественно и правильно, только так и может создаваться пространство для научного сотрудничества людей разных убеждений. Но в России ситуация не совсем такая, как на Западе; работая в Институте перевода Библии, я не раз убеждался, что первый вопрос, который задают люди, видя наш перевод, именно таков: «А вы сами верующие? А из какой церкви?»

Тут легко впасть в конфессиональный или, точнее, идеологический ажиотаж и начать доказывать, что именно наша церковь, наша точка зрения правильна (но, по счастью, в нашем Институте и в партнерских организациях работают люди разных деноминаций). Экзегетика нередко превращается, а точнее, вырождается в некую вспомогательную дисциплину, призванную поставлять аргументы для подобной полемики и лишенную всякого самостоятельного смысла. От такого дурного конфессионализма нам следует держаться подальше. Поэтому, поговорив немного о герменевтических и богословских предпосылках экзегетики, мы в дальнейшем будем рассуждать о самой экзегетике, не возвращаясь более к этим темам, но и не забывая тех основных положений, с которыми мы определимся в самом начале. Этим предпосылкам посвящена первая из четырех глав книги.

Вторая глава предлагает краткий очерк истории экзегетики. Методы анализа текста не возникали в безвоздушном пространстве, они появлялись, среди прочих идей, в связи с конкретными вопросами, стоявшими перед толкователями. Следовательно, понять ценность и область применения каждого из этих методов можно только в том случае, если мы представляем себе его происхождение, его место в истории человеческой мысли.

Более конкретным методологическим советам полностью посвящена третья глава. Невозможно вывести некий «алгоритм экзегезы», который можно было бы применить к любому тексту и получить предсказуемый результат. Зато существуют определенные приемы, приоритеты, модели, по которым строится современный экзегетический анализ.

Первые три главы содержат задания для читателей. Они направлены не только на повторение и закрепление материала, но на его усвоение и практическое применение. Тем, кто хочет не просто пролистать эту книгу, но серьезно с ней ознакомиться, следует делать эти задания и по возможности обсуждать их с другими читателями, а если книга используется как учебник — то с другими студентами и преподавателем. Задания не похожи на тесты, они ориентированы скорее на творческую дискуссию, причем многие предполагают более одного правильного ответа. В

ближайшем будущем, как надеется автор, будет выпущена отдельная брошюра с рекомендациями и даже примерными ответами на некоторые задания.

Четвертая глава представляет шесть конкретных примеров экзегетического анализа и не содержит заданий. В ней показывается, как могут применяться на практике методы, изложенные в третьей главе.

В приложении даются библиография и три указателя: библейский, именной и предметный.

В книгу вошли материалы, опубликованные прежде автором в ряде статей[6]. Встречаются и небольшие заимствования из опубликованной прежде монографии[7].

Но прежде, чем перейти к изложению нашего материала, стоит сказать несколько слов о ситуации с экзегетикой в России. Г.П. Федотов в 1932 г. писал: «До сих пор православие не имело своей серьезной и строго вооруженной экзегетической традиции. Именно над этой отраслью богословской науки сильнее всего тяготела рука духовной цензуры»... Справедлива ли такая суровая оценка? До революции в России, прежде всего в православных духовных школах, действительно развивались библейские исследования[8]. Например, имена Н.Н. Глубоковского и П.А. Юнгера пользовались в свое время мировой известностью, переиздаются их труды и теперь. Библейские исследования продолжались и в среде русской эмиграции — тут можно назвать некоторые работы А.В. Карташева и в особенности — епископа Кассиана Безобразова.

Эти ученые занимались исключительно важным и полезным делом: творческим освоением достижений, с одной стороны, западной библеистики, а с другой — святоотеческого наследия. Однако нам все же придется признать, что самостоятельная научная школа так и не успела сложиться ни в дореволюционной России, ни в среде русской эмиграции. Что касается отношений с западной библеистикой, то позиция этих ученых зачастую была «охранительной»: они отрицали наиболее радикальные критические суждения западной науки своего времени[9]. Сегодня научная картина принципиально изменилась, аргументы столетней давности звучат неубедительно, и нам необходима не только каталогизация того, что было сказано некогда отцами, не только отрицание (пусть и вполне обоснованное) того, что говорилось в более позднее время критически настроенными учеными, но и некое самостоятельное развитие.

И далее Федотов продолжает: «Разумеется, отношение массы мирян и иерархии в этом вопросе — консервативно, может быть, более консервативно, чем в католичестве, — по той простой причине, что большинство и не подозревает трудностей, заключающихся в библейской проблеме. Но отсутствие вопроса не есть ответ... Несомненно, в будущей России, в условиях свободной культуры, этот вопрос будет одним из самых волнующих и острых. Едва ли мы ошибемся, предположив, что у нас образуется не одна, а несколько критикоэкзегетических школ, подобно тому, что имеет место на Западе. В борьбе этих школ будет созревать церковное общественное мнение, чтобы когда-нибудь прийти к общей церковной формуле... Вне условий научной компетентности не может быть и материала для подлинно ортодоксальных определений. Окостенелый консерватизм в науке, т.е. наука, отставшая на несколько столетий в трудных поисках истины, не имеет никаких прав на ортодоксию»[10].

Можно сказать, что эта задача остается актуальной и по сей день, причем не только для православных христиан, но и для России в целом. В двадцатом веке, когда на Западе развивалась

в спорах и сомнениях библеистика как наука, христиане в России были озабочены другими, более насущными проблемами. Это не значит, что библейским текстом никто не занимался, но действительно широкой площадки для научных дискуссий и практических выводов не было и не могло быть.

Сегодня, по сути, перед российскими библеистами стоит задача создания собственной научной школы, а значит — творческого усвоения лучших достижений западной библеистики и осмысление собственного наследия. Это и будет подлинным продолжением линии дореволюционных библеистов, ведь как раз этим они и занимались на уровне своего времени. В том, что российская библеистика серьезно отстала от западной, есть и немалое преимущество: мы можем критически оценить путь, пройденный западными коллегами, избежать их ошибок и крайностей. Но для этого их прежде всего стоит постараться понять.

Вера и знание, традиция и наука подходят к Библии с разных сторон, ставят разные вопросы, предлагают разные решения. Они могут спорить друг с другом, могут друг друга дополнять, и нет никакой необходимости противопоставлять их по принципу «или-или». При этом, однако, их надо уметь различать: ответ «так пожелал Бог» удовлетворяет самым строгим требованиям веры, но бессмыслен с точки зрения науки, а строгий научный анализ древнего текста или материального объекта, в свою очередь, ничего не скажет нам ни о бытии Бога, ни о спасении человека для вечной жизни.

Эта книга говорит с позиций знания и науки, не забывая при этом о вере и традиции, но и не смешивая одно с другим. Безусловно, главное в духовной жизни верующего христианина вовсе не наука, а нечто другое — и об этом другом написано огромное множество книг, так что нет нужды повторять здесь сказанное в этих книгах о Боге, о спасении, о Церкви и о важнейших сторонах духовной жизни. Эта книга не отвечает на вопрос «что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную», ее цель гораздо скромнее — показать, как именно мы можем определить смысл неясного для нас библейского текста.

Разумеется, в одной книге невозможно затронуть все существующие вопросы, дать рекомендации по всем областям экзегетики, как невозможно привести и полный список литературы. Данный труд на это и не претендует. Но он, можно надеяться, расставит некоторые ориентиры, задаст систему координат, с которой может свериться каждый, кто пожелает идти дальше.

Я хотел бы выразить свою искреннюю благодарность всем, кто так или иначе способствовал появлению этой книги. Нет возможности назвать всех поименно, но прежде всего это редактор Тейя Грид, а также Галина Колганова, Марейке де Ланг, Михаил Селезнев, Алексей Сомов, Софья Ярошевич, другие мои коллеги по Институту перевода Библии (ИПБ) и Институту востоковедения Российской Академии наук (ИВ РАН), сотрудники Летнего института лингвистики (SIL) и все, кто знакомился с черновиком и высказывал свои соображения. Теоретическим основанием для этой работы послужили мои исследования, выполнявшиеся в ИВ РАН, а практическим — многолетняя работа в ИПБ, который, при содействии SIL и Объединенных библейских обществ (UBS), выделил средства для ее подготовки и издания. Отдельная благодарность сотрудникам Tynedale House в Кембридже, которые предоставили мне возможность поработать в их прекрасной библиотеке. А больше всех благодарен я своей семье: жене Асе, детям Ане, Даше и Сереже, без поддержки и понимания которых заниматься подобными исследованиями было бы решительно невозможно.

Высказать свои суждения о книге можно по адресу: a.desnitsky@gmail.com

Примечания к главе

[1] Антонины 1995, Стюарт 1997, Фи 1995. [2] Green 1995. [3] McKnight 1995. [4] Как минимум, одна уже переведена: Осборн 2009 (оригинал — Osborne 1991). К ней можно было бы добавить, прежде всего, Grant — Tracey 1988, Hayes — Holladay 1987 и Schokel 1988. [5] По ВЗ, прежде всего, LeMon — Richards 2009 и Stuart 2009; по НЗ — Boxall 2007, Conzelmann — Lindemann 1988, Ehrmann 2007, Lohse 1981. [6] Прежде всего, Десницкий 2004, 2007b, 2007c, 2008, 2009, 2010a, 2010b, 2010c. [7] Десницкий 2007a, прежде всего в разделе 4.2. этой книги. [8] См. прекрасную коллекцию дореволюционной русской библеистики на сайте библейской кафедры Московской духовной академии: <http://www.bible-mda.ru/e-books/e-books.html>. [9] См, напр., Глубоковский 1937, где автор, опираясь на мнение отцов Церкви, спорит с учеными, полагающими, что Послание к Евреям написал не апостол Павел. [10] Федотов 1932:16-17.

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА 1 ПРЕДМЕТ БИБЛЕЙСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ

1.1. ЧТО ОЗНАЧАЕТ ЭТОТ ТЕКСТ?

1.1.1. Так что же написано в Библии?

В Библии написано...» — сплошь и рядом можно услышать такие слова. Но откуда мы знаем, что там написано именно то, что утверждается? Ведь изначально эти слова были сказаны на другом языке, в другое время, другим людям — можем ли мы быть уверены, что мы совершенно точно понимаем их значение? О какой Библии мы вообще ведем речь — о русском Синодальном переводе (далее СП)? Кстати, в протестантских и православных изданиях его состав тоже неодинаков. Но, может быть, в оригинале все звучит совсем иначе — по крайней мере, другой перевод в этом месте существенно отличается от СП?

Всякий может вырвать цитату из контекста, всякий может ее неретолковать по-своему, и кто нам поручится, что верно именно то понимание, а не это? Одни говорят о строгих научных данных, другие настаивают на авторитете многовековой традиции, третьи следуют собственным внутренним озарениям, четвертые — мнению авторитетного наставника, а есть еще и пятые, и шестые, и какие угодно, и все ссылаются на текст Библии и толкуют его настолько по-разному, что порой возникает вопрос: да есть ли у нее вообще какое-то одно значение? Жили же люди безо всякой экзегетики, и часто хорошо жили, праведной и насыщенной жизнью.

Действительно, библейская экзегетика нужна не всем, кто открывает с почтением и интересом толстый том со словом «Библия» на обложке. Может быть, кому-то будет достаточно выводов, сделанных великими людьми прежде него — ведь буквально о каждом стихе Библии написано и сказано невероятно много, и не так уж трудно будет любому читателю найти те слова, которые ему действительно помогут. А кому-то будет проще понимать Библию сердцем, не вникая в

различные методы рационального анализа. Вполне возможно, что для такого человека именно это и будет правильным решением.

Но эта книга — для тех, кто хочет попробовать разобраться в разных методах анализа библейского текста. Они действительно очень различны, их выбор определяется во многом взглядами, вкусами, желаниями, навыками самого человека. Как правило, невозможно бывает указать здесь на единственно правильный подход, единственно верный вывод. Но можно попробовать показать, как работают эти подходы, на чем они основаны, какова сфера их применимости, к каким они приводят результатам. Выбор все равно останется за человеком, но этот выбор станет более осознанным и грамотным.

Так что же там написано в Библии? Вот, например, притча о неверном управителе (Лк 16:1-9)[1]. Слуга, поставленный над хозяйством своего господина, проворовался и знал, что скоро лишится доходной должности. Что будет он делать теперь? И вот, призвав должников своего господина, он стал списывать им часть долга. Фактически, он обманул своего господина, и вовсе не в пользу бедных, а в свою собственную пользу: когда его выгонят с работы, они наверняка помогут ему, припомнив, как вместо ста мер масла он снизил их долг до пятидесяти. И Христос приводит такого коррупционера в пример своим ученикам!

Текст притчи, казалось бы, вполне понятен, здесь нет ни одного неясного слова или выражения, все поступки и все детали предельно ясны. Но смысл самой притчи ускользает от нас: ведь не побуждает же Христос Своих учеников обманывать работодателей или владельцев вверенного нам имущества? Один толкователь скажет, что на самом деле воля господина и заключалась в том, чтобы его имущество было роздано бедным, и управитель просто угадал эту тайную волю. Другой не согласится: в притче нет ни малейшего намека на такое понимание! — и скажет, что притча вовсе не рассказывает об образцовом человеке, что это всего лишь житейский пример, призванный проиллюстрировать некую важную мысль. В данном случае даже проворовавшийся торговец прекрасно осознает, что людская привязанность и благодарность важнее любых сокровищ. Третий дополнит: на самом деле, управитель прославил имя своего господина, раздавая его богатство, и в этих условиях господин уже не сможет его прогнать, иначе он сам оказался бы в глазах окружающих менее щедр, чем его слуга — так управитель спас свое положение. Четвертый предложит такую гипотезу: нет, управитель не обделял господина, просто прежде он привык брать проценты с долга лично для себя, и вот теперь он от этой мзды отказался. Пятый скажет: на самом деле, эта притча говорит о том, что все мы должники перед Богом, не сумевшие правильно распорядиться Его богатством, и угоден Ему окажется тот, кто поможет другим людям уменьшить сумму долга. Эти толкования различны, хотя некоторые из них можно и согласовать друг с другом — какое же выбрать за основу?

Но это был еще простой случай — здесь, по крайней мере, кристально ясен текст. А вот в Быт 6:1-4 рассказывается история, в которой все слова по отдельности понятны, но складываются они в странные сочетания: некие «сыны Божьи» стали брать себе в жены «дочерей человеческих», причем в это самое время стали рождаться некие «исполины». О ком идет здесь речь? Одни утверждают, что под «сынами Божьими» подразумеваются падшие ангелы, с которыми юные язычницы вступали в ритуальный брак, а другие — что это потомки Сифа, благочестивого сына Адама и Евы, которые стали брать себе в жены девушек из рода Каина. Совершенно разные толкования!

А в 1 Кор 7:21 неясности возникают уже на уровне отдельных слов. В этом месте апостол дает совет рабам, принявшим христианскую веру. Как им поступить, если представилась возможность получить свободу? Церковнославянский текст Библии говорит: «Аще и можеш свободен быти, больше поработи себе». Современный русский перевод «Радостная Весть» (далее РВ) утверждает ровно противоположное: «Если можешь стать свободным, используй эту возможность». СП здесь двусмыслен: «Если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся». Так какой совет был дан рабам: освободиться, еще больше поработать себя или смотреть, что будет лучше в данной ситуации? Какой перевод правилен?

И, наконец, пример текста, в котором читателю на первый взгляд непонятно совсем ничего: Мал 2:15. Этот стих в СП начинается с вопросов: «Но не сделал ли того же один, и в нем пребывал превосходный дух? что же сделал этот один?» Из контекста довольно трудно понять, кто этот один и что именно он сделал, и какой дух в нем пребывал. Если заглянуть в древнееврейский текст, он будет еще более загадочным, дословно: «и-не-один сделал и-остаток дух к-нему и-что один». Современные переводы предлагают самые разные толкования. В одних идет речь о том, что Единый Бог сотворил и мужчину, и женщину: как телесную, так и духовную их сущность. Другие указывают, что Бог сотворил их единым целым. Третьи говорят, что дух человека принадлежит сотворившему его Единому Богу, Который ожидает от него праведности. Четвертые говорят, что на самом деле здесь речь идет об ожидании самого человека. Пятые считают, что здесь вообще идет речь о единственном человеке, Аврааме, дух которого оставался верным Богу, когда он ожидал обещанного потомства. А шестые утверждают, что текст просто безнадежно испорчен и не имеет смысла... Трудно найти два современных перевода книги Малахии, которые бы понимали этот стих совершенно одинаково! И таких стихов (особенно в пророческих книгах Ветхого Завета) не так уж и мало.

Как поступают люди, столкнувшись с подобными отрывками? Чаще всего они берут первое попавшееся толкование или выбирают из нескольких возможных толкований такое, которое им больше понравилось. Наверное, по-своему это хорошо и правильно, но самый смысл экзегетики и заключается в том, чтобы представить читателю критерии выбора, научить его взвешивать аргументы разных сторон и принимать продуманные решения. Эти решения по-прежнему будут в значительной степени субъективными, но читатель будет, по крайней мере, понимать, на чем они основаны.

Позднее мы вернемся к трем из приведенных здесь примеров, чтобы принять какие-то решения на их счет, но сначала надо поговорить о том, как мы вообще определяем значение библейского текста, от чего зависит и чем определяется выбор одного из нескольких возможных значений.

1.1.2. Экзегеза и эйсегега

Любой древний текст нуждается в истолковании: читатель ожидает от специалистов неких пояснений и комментариев, раскрывающих точное значение неясных слов и выражений. Но когда этот древний текст получает статус Священного Писания, он обретает новое измерение. Теперь его читатели и почитатели не столько стремятся понять, что значил он когда-то, в момент своего создания, сколько заинтересованы в его применении к своей собственной ситуации.

Применительно к Библии такое истолкование обычно называют экзегезой, от др.-греч. ἐξήγησις "толкование", букв. "выведение" (смысла из текста). Надо сразу заметить, что экзегеза — далеко

не единственный вид толкования, ее иногда противопоставляют эйсегезе, от др.- греч. εἰσηγησις "введение" (смысла в текст). Говоря очень упрощенно, экзегеза задается вопросом «что на самом деле этот текст имеет в виду», а эйсегеза — «о чем мы можем подумать в связи в этим текстом». Эйсегеза — это не только недобросовестное толкование (что тоже не редкость), это и любое переосмысление текста. Часто по такой модели строится проповедь, где библейские персонажи и события становятся поводом для разговора о насущных проблемах современных верующих.

Поэтому эйсегеза — это далеко не всегда плохо. Но эта книга имеет дело с экзегезой; теоретические и методологические рассуждения о том, как следует ей заниматься, принято называть экзегетикой. Другое известное слово — герменевтика, или наука истолкования, от др.- греч. ἑρμηνεύω "истолковываю, перевожу". Часто эти два слова используют как синонимы, но обычно их все-таки разграничивают: экзегетика занимается истолкованием конкретных мест, а герменевтика — обсуждением общих вопросов (как происходит понимание, что на него влияет, какие из этого следуют выводы и т.д.). Такой терминологии мы будем придерживаться и в этой книге.

Иногда экзегетикой также называют истолкование текста в его изначальном контексте, т.е. поиски того смысла, который предположительно вкладывал в него автор, а герменевтикой — его прочтение другими аудиториями, т.е. выведение из него новых смыслов. Но в нашей терминологии такой подход следовало бы назвать эйсегетическим, а не герменевтическим. Впрочем, употребление этих терминов в любом случае достаточно условно.

Можно ли считать экзегетику наукой? Видимо, до некоторой степени можем: она оперирует объективными данными и ее выводы могут быть проверены критерием фальсифицируемости, т.е. принципиально возможно доказать неправильность тех или иных выводов. Правда, при этом экзегетические выводы практически не бывают верифицируемыми, т.е. невозможно объективно доказать их правоту. Но примерно то же самое можно сказать и о большинстве других гуманитарных наук: история или филология обычно не подразумевают экспериментальной проверки теорий. Зато можно установить, существуют ли факты, принципиально противоречащие данной теории, и если их нет, теория может быть признана имеющей право на существование.

В то же время в экзегетике многое зависит от самого человека — среди множества возможных методов и моделей он выбирает одно и отвергает другое, в зависимости от собственных склонностей, интересов, стоящих перед ними задач. В этом отношении экзегетика может напоминать скорее искусство или ремесло, нежели строгое научное знание.

К тому же необходимо понимать, что экзегетические методы — инструмент, и как всякий инструмент они могут использоваться поразному. В своих «Диалогах об Антихристе» В.С. Соловьев предположил, что Антихрист получит ученую степень Тюбингенского университета за свою новаторскую работу по экзегетике; и когда кардинала Й. Ратцингера (будущего римского папу Бенедикта XVI) пригласили прочитать в Нью-Йорке лекцию о современной экзегетике, он начал ее именно с этого примера[2]. А когда он, спустя годы, написал целую книгу о Христе[3], он и там привел этот пример, настолько он ему показался важным.

В самом деле, мы знаем, как чтение и толкование библейских текстов может служить оправданием для самых неприглядных действий — все изуверские сектантские практики обычно основываются на тщательно отобранных и перетолкованных цитатах из Библии. Молено

вспомнить и о том, как истребление индейцев в Америке оправдывались ссылками на книгу Иисуса Навина, а жесткости рабства или крепостного права — на слова апостола Павла «рабы, повинуйтесь господам своим» (Ефес 6:5).

Российский ученый Е.М. Верещагин заметил: «Богословствования и интерпретации Библии в безвоздушном пространстве нет и быть не может... "Строгая наука. никогда не установит единого текста для всего Священного Писания; "строгая наука, тем более никогда, даже к бесспорно установленным фрагментам библейских текстов, не лишит переводчика возмолжности выбора вариантов»[4]. Пожалуй, это некоторое преувеличение: в Библии достаточно таких мест, где текстуальные разночтения отсутствуют или крайне незначительны, и интерпретация на первичном, поверхностном, уровне тоже не дает особых вариантов выбора. Но в целом Верещагин прав: человеческие предпочтения и установки играют огромную роль, даже когда мы их за собой не замечаем. Чтобы получить ответ, необходимо сначала сформулировать вопрос, эта формулировка зависит исключительно от нас, а от нее, в свою очередь, будет во многом зависеть и ответ.

Более позитивно выразил эту мысль англичанин Дж. Данн: «Наше восприятие того, что есть в тексте, всегда будет зависеть от того "банка" языка и опыта, откуда мы черпаем средства, чтобы оплатить прочитанные слова и фразы. Наше понимание всегда будет ограничено нашими горизонтами, пусть даже эти горизонты со временем расширяются. Если с самого начала мы не можем понять, каковы наши горизонты, мы можем хотя бы признать, что наш кругозор ими ограничен»[5].

Примерно то же самое сказал до Верещагина и Данна будущий римский папа Й. Ратцингер: «Экзегетика как наука должна признавать философский элемент, присутствующий в большинстве ее базовых правил, и вследствие этого она должна пересмотреть выводы, которые основаны на этих правилах»[6]. Далее он развивает эту мысль: экзегетику невозможно изучать как нечто стабильное, данное раз и навсегда, она неразрывно связана с историей идей и потому должна изучаться в своем развитии. Отметим, что в данном вопросе согласны между собой православный, протестант и католик.

Впрочем, недостаточно просто перечислить существующие подходы и методы, необходимо разобраться, какие предпосылки стоят за каждым из них и насколько каждый из них может быть нам полезен.

1.1.3. Кто и как определяет значение?

Так кто и каким именно образом определяет значение библейского текста? Церковная традиция, научное исследование, мое собственное духовное прозрение? Все это вместе? А что, если разные подходы приводят меня к разным выводам?

Стоит для начала задуматься, как вообще человек знакомится с текстом Библии. Разумеется, никто не открывает ее, как открывают книжку с понравившейся обложкой в книжном магазине: неизвестно, что это такое, но почитать будет любопытно. Нет, о Библии у человека уже есть некое предварительное знание, пусть пока очень неполное и неточное. Он знает, что для верующих это Священное Писание и для всех грамотных людей — один из основных текстов, лежащих в основе нашей культуры. Он догадывается, о чем там идет речь, и многие идеи, образы, даже цитаты из

Библии уже знакомы ему из разных источников. Начиная читать саму Библию, он так или иначе ищет подтверждения тому, что уже знает о ней. Его предзнание обязательно будет уточняться и дополняться, а порой и опровергаться, но в любом случае оно надолго останется основой, на которой будет строиться любое толкование конкретного места.

Кроме того, человек редко читает Библию один. Даже если он сидит в одиночестве в собственной комнате, он так или иначе соотносит ее текст с другими текстами и с людьми, которые тоже читают и толкуют ее, которые предложили почитать Библию ему самому. Это могут быть люди, интересующиеся Библией как памятником культуры и истории, но, как правило, это община верующих. У всякой общины есть свое вероучение (а по аналогии можно сказать, что некоторый общий взгляд на мир возникает и в светских сообществах, объединенных общими интересами). Такое вероучение обязательно построено на Библии, установочные тексты (катехизисы, исповедания, литургические песнопения) постоянно цитируют или пересказывают ее. В результате человек, вступая в такую общину, в первую очередь знакомится не столько с самой Библией, которая пока для него слишком велика и сложна, а с упрощенным изложением вероучения, опирающимся на Библию.

Иными словами, мне не довелось встречать людей, которые стали христианами, потому что жили на необитаемом острове и вдруг получили Библию на своем родном языке, прочли ее и уверовали. Нет, прежде чем всерьез взяться за ее чтение, они многократно слышали от других христиан, что это за книга и о чем она говорит, и подошли к ней со вполне определенными ожиданиями.

Но это, разумеется, еще не есть экзегеза. Об экзегезе мы обычно говорим тогда, когда человек обращается к Библии как к Священному Писанию в поисках ответа на важные для него вопросы о Боге, духовной жизни и окружающем мире. Если его эти вопросы интересуют, значит, у него уже есть определенное мировоззрение (пусть еще только формирующееся), есть своя вера и свое знание о Боге, духовной жизни и окружающем мире. Если его эти вопросы интересуют, значит, у него уже есть определенное мировоззрение (пусть еще только формирующееся), есть своя вера и свое знание о Боге, подкрепленные рядом библейских цитат и образов. Как правило, это вероучение какой-то христианской конфессии. И вот здесь начинается самое главное: вероучение уже содержит ряд принципиальных ответов на важнейшие вопросы, человек принимает их в готовом виде и ищет им подтверждение в тексте. Разумеется, в дальнейшем его взгляды могут измениться, он может отказаться от того, во что когда-то верил, но в любом случае он будет читать Библию не беспристрастно, а через очки своего, а чаще группового, вероучения и мировоззрения.

Можно подумать, что это не относится к неверующим или к тем, кто, веруя в Бога, не принадлежит к определенной конфессии. Но это не так: свое мировоззрение есть у всякого. Один человек верит в буквальную истинность библейских чудес, другой — что чудес не бывает и все их описания суть вымысел или особый поэтический язык, но то или иное убеждение в любом случае берется им за основу, именно оно определяет, какими глазами человек смотрит на текст.

Отсюда неизбежно происходит некоторая избирательность воеприятия: одни места человек читает и цитирует охотнее, от других зачастую отмахивается, одни толкования принимает за истину, другие с порога отвергает — в зависимости от того, что лучше согласуется с его верой и его мировоззрением. Как мы знаем, христианских конфессий существует много, и даже внутри одной встречаются люди разных взглядов и направлений, поэтому нередко спор об экзегезе того или

иного места из Библии скрывает за собой спор вероучений или мировоззрений, в котором едва ли кто-то может кого-то переубедить. С другой стороны, это значит, что не существует абсолютно объективного, научно доказанного толкования Библии, которое можно было бы уподобить таблице Менделеева или карте звездного неба. Если бы оно существовало, его давно приняли бы все здравомыслящие христиане, отвергнув все, что с ним не согласуется. Но они продолжают спорить, и каждый уверен в своей правоте.

Что же может быть надежным ориентиром в этом море субъективности? Может быть, верующему стоит обратиться к самым авторитетным толкователям своей традиции и уже ничего не добавлять от себя? Именно это часто можно услышать от прав о славных христиан. При этом они нередко ссылаются на 19-е правило 6-го Вселенского собора, которое якобы запрещает толковать Библию иначе, чем отцы. Но, прежде чем соглашаться или спорить, стоит прочесть текст этого правила: «Предстоятели церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучать весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного писания разумения и рассуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отцов; и если будет исследуемо слово писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях, и сими более да удостоверяются, нежели составлениям собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающего. Ибо, чрез учение вышереченных отцов, люди, получая познание о добром и достойном избрания, и о неполезном и достойном отвращения, исправляют жизнь свою на лучшее, и не страждут недугом неведения, но, внимая учению, побуждают себя к удалению от зла, и, страхом угрожающих наказаний, соделывают свое спасение».

Как мы видим, речь здесь идет только о проповеди в храме. Но даже если толковать это правило расширительно, относя его ко всякому исследованию Писания, мы увидим здесь призыв следовать отеческой традиции, отказываясь от неуклюжей «отсебятины» — собственно говоря, то же самое принято и в науке, только вместо отеческих писаний будут упомянуты классические научные труды предшественников. В то же время из этого правила никак не следует ни запрет на самостоятельный анализ текста, ни предписание ограничиться повтором или пересказом того, что уже было сказано отцами (хотя нередко так это правило и толкуют), хотя бы уже потому, что отцы — понятие широкое и расплывчатое; далеко не все вопросы ими были рассмотрены и далеко не все из рассмотренных решались единогласно.

Наконец, это правило совершенно справедливо ставит толкование Писания в зависимость от цели, контекста, аудитории: здесь речь идет о проповеди в храме для малосведущих в Писании христиан, соответственно, о духовном и нравственном толковании. Представляется вполне очевидным, что сообразовываться с задачей и с аудиторией надо и в других случаях, например, при переводе Писания на другой язык, и практические решения тут могут быть несколько иными. Кроме того, сегодня существуют научные дисциплины, немислимые во времена отцов (например, библейская археология и текстология), сегодня нам доступны материалы, о существовании которых тогда и не догадывались (например, тексты из Угарита и Вавилона). Они едва ли добавят что-то к духовному и нравственному толкованию библейских текстов, едва ли изменят основы нашей проповеди, но они многое помогут понять точнее и полнее. Если бы все это существовало во времена отцов, то наверняка было бы введено ими в оборот, поскольку они достаточно свободно пользовались достижениями нехристианской культуры своего времени. Но если мы сегодня ограничимся повторением сказанного отцами, закрывая глаза на эти новые материалы, то мы скорее как раз нарушим их традицию.

Впрочем, следует сказать и о том, что научный метод как таковой все же был в те времена неизвестен, существовали лишь некоторые его элементы. Исследование любого текста, да и окружающего мира, строилось на совершенно иных принципах, прежде всего, на личной передаче знания от учителя к ученику. Мы можем либо отвергнуть науку как таковую, либо добавить ее к отеческим наставлениям, но невозможно ожидать, что она будет целиком и полностью им соответствовать: она просто иначе устроена и предназначена для совсем других целей.

Иными словами, 19-е правило не задает единого образца на все времена и на все случаи жизни, а скорее задает некий вектор, которому должен следовать церковный человек в своем отношении к Писанию. Впрочем, все равно есть и будут люди, для которых приемлемы только те толкования, которые встречаются у отцов; если же между несколькими отцами существуют противоречия, то необходимо следовать более авторитетным. Самостоятельный анализ при таком подходе только усложняет задачу: если он приведет исследователя к другим выводам, их все равно придется отвергнуть, а если они подтвердят сказанное отцами, то они ничего не добавят. При таком подходе задача кардинально упрощается, по сути дела, здесь экзегезы уже нет, она была создана прежде нас. Нам осталось только в каждом конкретном случае просто определить, какие отцы оставили толкование на то или иное место Библии, т. е. снять с полки нужную книгу и найти ответ. Исследователь при таком подходе — не библеист, а библиограф, который должен систематизировать и ввести в оборот накопленный прежде материал, не добавляя ничего от себя. Это прекрасная и нужная задача, но она чисто источниковедческая, а не экзегетическая, поэтому для тех, кто придерживается такого подхода, эта книга, видимо, будет бесполезна.

Здесь достаточно будет ограничиться ссылкой на издания, которые помогут в поиске. Существуют серийные публикации отеческих трудов, в конце каждого тома которых приведен индекс мест Писания, на которые даются ссылки в данном томе. На английском языке существуют серии ANF и NPNF (избранные произведения греческих, латинских и даже сирийских отцов), а для поиска на греческом стоит обратиться к продолжающемуся изданию ВЕП. Для первых веков н.э. также существует прекрасный индекс ВР. Наконец, широко можно пользоваться такими сериями, как SC или даже устаревшие PG и PL (см. библиографию). На русском языке тоже существует немало бумажных и электронных изданий отцов, многие из которых снабжены индексами. Однако сводится ли задача православного экзегета к тому, чтобы просто повторять сказанное им, или, в лучшем случае, систематизировать? Едва ли, наверное, вполне можно говорить и о продолжении традиции, о том, чтобы толковать самостоятельно в том же духе.

Казалось бы, такой подход не имеет отношения к протестантам, но на самом деле и многим из них свойственно точно такое же восприятие, только они будут называть некие авторитетные имена и тексты своей традиции, которая может восприниматься как нечто цельное и непогрешимое, не допускающее никаких исключений и послаблений. Соответственно, это будет не Иоанн Златоуст, а Ж. Кальвин, Дж. Уэсли или М. Лютер, но в целом схема останется такой же. Протестантам будет даже сложнее, потому что выбор между разными нормативными документами, между разными школами человеку будет сделать труднее, чем в относительно централизованном православии или, тем более, в католицизме. Католики, кстати, тоже накопили очень интересный и полезный опыт согласования традиционных представлений с новейшими научными данными, и с этим опытом мы в общих чертах познакомимся.

Конфессиональные границы вообще проходят не вдоль, а поперек «смысловых» водоразделов. В частных вопросах (например, об эволюции) спор пойдет не между православными, протестантами и католиками, а скорее между теми, кто считает для себя обязательным буквальное понимание первых строк Книги Бытия и потому отрицает всякую возможность эволюции, и теми, кто может видеть в «днях творения» миллионы и даже миллиарды земных лет и потому эволюцию считает возможной. И те, и другие встречаются в самых разных конфессиях.

Разумеется, кроме крайности слепого следования авторитету, существует и противоположная — исследователь открывает Библию как, как будто до него никто этого не делал и ему приходится решать для себя все впервые или, как вариант, никто не занимался этим вопросом до тех пор, пока не возникла в XX в. определенная научная школа. Собственно, это зеркальное отражение того же самого подхода, только вместо авторитетных богословов здесь выступают авторитетные ученые, которые раз и навсегда устанавливают подлинное значение.

Так возможен ли диалог древних богословов и современных учепых? Эта пропасть представляется на первый взгляд непреодолимой — они как будто говорят не только на разных языках, но и о разных вещах. Студент семинарии изучает пыльные фолианты, студент университета листает новейшие журналы, и даже в одном библиотечном зале дороги их никак не пересекаются. Действительно, нередко это выглядит именно так, но нет никаких причин, чтобы эта разобщенность оставалась постоянной. С одной стороны, современная библеистика и патрология все больше внимания обращают на отеческие толкования, а с другой — студенты семинарий все чаще читают современную научную литературу[7]. И если мы начнем их сравнивать, мы убедимся, что многое в них созвучно.

Приведем только один очень простой пример. В «Слове о блаженном Аврааме» Иоанн Златоуст говорит, рассуждая о том, как Авраам вел Исаака на заклание: «Как не оцепенела рука? Как не выпал нож из руки? Как он весь не ослабел и не изнемог? Как он мог стоять и смотреть на связанного Исаака? Как он тотчас не пал мертвым? Как продолжали служить ему нервы? Как остался в действии ум? Не знаю, как изобразить словом это событие... Часто иной имеет пять или шесть сыновей и дочерей; но когда один из них сделается болен, то отец ходит около его постели, целует глаза сына, ласкает его руки... имеет ли он великое богатство, оно становится ненавистным для него; имеет ли множество забот, оставляет их всех... и весь мир кажется ему страждущим неисцеленно этой болезнью».

Переводя древнюю риторику на язык современной науки, мы получим нечто очень близкое к психологическому анализу (о нем будет сказано подробнее в разделе 2.4.3.2.), т. е. реконструкции психологического состояния библейских героев. Разумеется, различия есть, но и сходство обнаруживается куда большее, чем можно было бы предполагать. То есть принципиально неверно ставить вопрос так: или толкования Златоуста, или современные научные методы. Они могут совпадать, они могут отличаться, но они совершенно не обязательно должны противопоставляться друг другу.

При этом следует помнить, что научный подход и духовный подход — не одно и то же. Читая «Шестоднев» Василия Кесарийского (IV в.), мы видим, что представления того времени об окружающем мире были донаучными, редкие крупинки точного изложения фактов затеряны там в массе совершенно сказочного материала. Разумеется, было бы глупо настаивать, что естественные науки должны быть приведены в соответствие с этими взглядами. Но это никак не

отменяет духовной глубины его труда: пусть его примеры фактически неточны, но мысли, которые он ими иллюстрирует, совершенно верны и справедливы. Точно так же, я полагаю, мы никак не погрешим, если скажем, что открытия современных историков, филологов, археологов позволяют очень многое уточнить на уровне факта, и не нужно стесняться применить эти сведения. С другой стороны, духовными истинами наука не занимается, и то, что говорил Василий Кесарийский о спасении души, не отменяется никакими научными открытиями.

Кроме того, у текста может быть больше одного значения (и об этом нам еще предстоит подробно говорить). В особенности это справедливо для пророчеств: сравнивая ветхозаветные (ВЗ) цитаты в Новом Завете (НЗ) с их изначальным контекстом, нельзя не увидеть, что НЗ авторы придают им совершенно иной смысл, который едва ли мог иметься в виду во времена, когда эти слова были впервые написаны и произнесены. Глядя на гимнографию традиционных христианских церквей, мы видим то же самое: библейские образы становятся символами каких-то совершенно иных реалий (переход израильтян через море понимается как прообраз христианского крещения). Мы можем сказать, что в жизни Церкви тексты обретают несколько иной (а иногда совсем иной) смысл, нежели их изначальное значение, и это нормально, ведь все живое развивается и меняется (хотя некоторые изменения, вредные для организма в целом, мы считаем патологией). Нам важно и понимание древнего израильтянина, и понимание средневекового монаха, и понимание наших современников. Это могут быть достаточно разные понимания, но все они могут входить в замысел Божий, постепенно раскрывающийся в истории.

Итак, мост между этими двумя берегами возможен, да, пожалуй, и необходим. Поэтому эта книга намеренно ставит отеческие толкования и со временные комментарии в один ряд, показывая сходство и различие между ними. Разумеется, для полноты картины следовало бы привлечь и классические иудейские комментарии, но в силу слабого знакомства с ними я ограничусь лишь общей характеристикой.

Разумеется, и отцы, и ученые далеко не всегда говорят в унисон; более того, они выделяли в Писании несколько смыслов, о чем будет подробно рассказано во второй главе. Следовательно, разные методы толкования могут противоречить друг другу, но могут и доподнять друг друга.

В особенности это касается сложного вопроса о соотношении между духовным и буквальным пониманием Библии. Один из тех, кто определил облик современной герменевтики, Мартин Лютер, провозглашал, что Писание понятно всякому человеку на внешнем, грамматическом уровне, но глубинное понимание духовных истин приходит только под действием Святого Духа[8]. Это вполне здравый принцип, но отступления от него в одну или другую сторону часто встречаются на практике. Одни полагают, что даже сам язык Писания есть нечто таинственное, недоступное человеческому разуму (мне доводилось слышать, что при чтении текста не так важно, понимаешь ли ты смысл, ибо тебя освящает само звучание); другие верят, что смысл Писания исчерпывающим образом сам собой открывается перед ними при первом прочтении.

Вопрос, как одно соотносится с другим, достаточно сложен, но сейчас мы ограничимся простым выводом: в Библии есть вещи, доступные интеллектуальному анализу, и есть вещи, доступные духовному пониманию. Первыми может и должна заниматься наука, вторые относятся к области духовного учительства и потому не могут быть подвергнуты научному исследованию. Вместе с тем, они достаточно тесно взаимосвязаны.

Задания к разделу 1.1.

Вопросы для обсуждения:

◆ Как лично вы употребляете слова экзегетика и герменевтика? ◆ Приведите пример экзегезы и эйсегезы. ◆ Можете ли вы назвать случай, когда библейские цитаты, истолкованные соответствующим образом, приводились для оправдания явно ложных идей? ◆ Какая среда, какие авторитеты и какой круг идей определяют лично ваше прочтение Библии? ◆ Доводилось ли вам обсуждать библейские тексты с человеком другого круга и других убеждений? Какие барьеры возникали в вашем разговоре? Что помогало их преодолеть? ◆ Приведите пример вопроса к библейскому тексту, на который может ответить логический анализ, но не духовное прозрение. ◆ Приведите пример вопроса к библейскому тексту, на который может ответить духовное прозрение, но не логический анализ.

Прочитайте Мк 7:1-13. Вопросы к этому тексту:

◆ Какие именно убеждения фарисеев не разделяет Иисус? ◆ Какие библейские тексты или идеи лежат в основе этих представлений? ◆ Как интерпретируют фарисеи эти библейские тексты или идеи? ◆ Почему Иисус не соглашается с их интерпретацией?

[1] Объяснению этой притчи, которую мы не будем подробно разбирать в этой книге, посвящены статьи Udolí 2009 и Landry — May 2000. [2] Ratzinger 1989:1. [3] Ratzinger 2007, русский перевод — Ратцингер 2009:50. [4] Верещагин 2000:219. [5] Dunn 2009:7. [6] Ratzinger 1989:21. [7] Пример книги, объединяющей одно и другое — Радович 2008. [8] См. обсуждение этого вопроса в Osborne 1991:9-10.

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ

1.2. Герменевтические предпосылки экзегетики

Для того чтобы говорить о толковании библейских текстов, сначала необходимо обсудить, как вообще человек понимает те или иные тексты. Говорить на эту тему можно бесконечно, но мы ограничимся самыми краткими и самыми необходимыми сведениями[9]. Основные законы герменевтики достаточно универсальны вне зависимости от того, с каким именно материалом мы имеем дело, поэтому, ознакомившись с ними, мы перейдем к вопросу о специфике именно библейских текстов, прежде всего в их христианском прочтении.

1.2.1. Как возникает понимание?

Поскольку мы говорим о понимании письменных текстов (ведь можно по-своему понимать музыку, живопись, жесты регулировщика, математические формулы и т.д.), то мы имеем в виду прежде всего язык как знаковую систему. Что такое языковой знак? Это слово, или синтаксическая конструкция, или грамматическая форма, которые обладают для автора и для читателя определенным значением. Обычно это представляется так:

Мы говорим или пишем слово "девочка", "girl", "кыз" или "дівчинка", и если наш читатель владеет соответствующим языком, он без труда поймет, о ком мы говорим. Тот, кто языком не владеет, попросит помощи у переводчика, и тот, заменив слово "girl" словом "кыз" (или наоборот) донесет до читателя нашу мысль без искажений.

Однако на практике оказывается все далеко не так просто. Только имена собственные однозначно указывают на тех или иных людей. А что касается имен нарицательных, их употребление редко бывает настолько простым. В самом деле, кого по-русски называют еловом "девочка"? Ребенка женского пола, который в других языках будет называться словами "girl", "кыз" или "дівчинка":

Форма у этих слов, конечно, различна, зато значение, казалось бы совершенно идентично. Но как только мы перейдем к практике перевода, тут же выяснится, что эти слова вовсе не тождественны друг другу. Окажется, что английское "girl" — это не только "девочка", но и "девушка", а татарское "кыз" — не только "девочка" и "девушка", но еще и "дочь":

Впрочем, и эта схема слишком примитивна. Приходя домой с работы, я никогда не спрашиваю жену: «Дома ли дочери?» Я говорю ей: «А где девочки/девчонки?». Что же касается разницы между "девочкой" и "девушкой", то ее просто невозможно объяснить человеку, начитавшему изучать русский язык (я пробовал это делать). В самом деле, выбор между словами: девочка, девушка, девчонка, девица, девчушка, дивчина, девка, дочь, дочка, доченька, дочурка, дщерь — зависит от огромного количества самых разных факторов. Носитель языка распознает их интуитивно, но при переводе на другой язык немалая часть оттенков смысла будет утеряна. В самом деле, возможно ли адекватно передать по-английски или по-татарски обращение «девочки!» (girls? кызлар?) — которое можно услышать в городском просторечии как обращение к компании людей любого пола и возраста[10]!

Впрочем, и другие языки не бедны разными словами и оборотами речи, которые в той или иной степени соответствуют русским, и в результате у нас появляется нечто гораздо более расплывчатое и неясное:

Наконец, дело не только в разных языках, но и в личных языковых предпочтениях автора, в его картине мира. Недостаточно сказать, что слово "девочка" обозначает ребенка женского пола, вернее, это будет просто неправильное определение. Нет, в голове у автора есть некое представление о том, что такое "девочка", кого и в какой ситуации можно так назвать, а кого лучше назвать другим словом.

Поэтому более правильной будет не двухчленная схема «форма — значение», а трехчленная[11]:

Словами, безусловно, мы обозначаем вещи и явления окружающего мира или некоего мира умозрительного. Но мы делаем это не напрямую, иначе каждая конкретная вещь имела бы свое собственное название — мы делаем это через определенные понятия. У нас в голове есть некое представление о том, кого можно и кого нельзя называть "девочкой", и в связи с этим мы выбираем слова. Невозможно задать слову такое определение, которое исчерпывающим образом подошло бы для каждого случая его употребления и исключило бы употребление других слов, но можно постараться увидеть некое понятие, связанное с этим словом (иногда его называют также концептом).

Возьмем другой пример — слово "стол". Ни один носитель русского языка не затруднится отличить стол от не-стола. Но можно ли дать тому слову исчерпывающее определение — такое, которое включало бы в себя все столы и столики и не включало бы ничего другого? Здесь я предлагаю читателю остановиться и попробовать выдать такое определение.

Видимо, получится что-то вроде «предмет мебели с плоской поверхностью, стоящий на трех или четырех ножках...» Но как быть со столами вообще без ножек, например, со столиком в купе поезда или в салоне самолета? Такой даже предметом мебели не назовешь. Может быть, подойти с точки зрения функции и сказать, что стол — это искусственно созданная плоская поверхность, на которую человек помещает определенные предметы, чтобы было удобнее ими манипулировать? Это уже точнее, сюда войдут столы от журнального до операционного, но... как же нам быть с крыловской стрекозой, которая находила под каждым кустом «и стол, и дом»? Или с паспортным столом? Их вообще невозможно подвести ни под какое определение, которое включало бы в себя обыкновенный стол на четырех ножках. Здесь уже возникает перенос значения (метонимия): столом мы называем учреждение, в центре которого стоит письменный стол, или набор блюд, который подается на стол обеденный.

Кстати, как только мы попробуем перевести русское слово "стол" на английский язык, нам немедленно придется уточнять, что за этим столом делают, потому что если за ним обедают, то это table, а если за ним работают, то это desk. Но нам потребуются совсем другие слова, если мы говорим о "столе" как о питании (ration, diet, alimentation etc) или как об учреждении (office, bureau, agency etc). В свою очередь, греческое слово τράπεζα, которое мы знаем по русскому заимствованию "трапеза", обозначает у современных греков не только стол, но и банк.

А теперь попробуем представить себе, что от нас требуется дать полное, исчерпывающее определение таким библейским понятиям, как святость, грех, праведность, крещение, жертва, — причем такое определение, которое подходило бы для всех языков, всегда звучало бы строго терминологично. Нет, это просто невозможно сделать. Даже для простых слов вроде слова "стол" не существует общих, раз и навсегда заданных значений — значение всегда определяется контекстом, соотношением этого слова с другими словами, со всем текстом, с жизненной ситуацией, в которой он произносится. Словари только подсказывают нам, какие контекстуальные значения встречаются чаще всего.

Но почему нас понимает собеседник? Что мешает ему интерпретировать наши слова по-своему и решить, что диетический стол, к примеру, есть предмет мебели, пригодный для диетического питания жуков-древоточцев? Общность языка, общность опыта. Не случайно дети, когда начинают изучать свой родной язык, делают множество подобных ошибок: они еще слишком мало знают об окружающем мире и об условностях словоупотребления.

Но особенно интересный пример — названия цветов. В компьютерных программах цвет обозначается набором цифр и букв, которые позволяют точно различать мельчайшие оттенки, но как обозначает цвета человек? Все люди (за исключением дальтоников) видят цвета одинаково, но разные языки делят палитру по-разному. Так, русский различает синий и голубой, а в романских и германских языках это обычно один цвет (blue, bleu, blau), более того, тюркские языки нередко не отличают от синего-голубого и зеленый (gök, gok). А вот аккадский язык объединял с зеленым не синий, а желтый цвет. Но и разные носители одного языка не всегда называют один и тот же оттенок одним и тем же словом: что одному покажется голубым, для другого будет серым или синим, и это во многом зависит от условий освещения. Наконец, множество слов для обозначения оттенков цвета несут дополнительную смысловую или эмоциональную нагрузку. Слово "красный" нейтрально, но "алый" подразумевает некую жизнерадостность, "багровый", наоборот, мрачность, "багряный" — торжественность, а "кумачовый" требует после себя существительного "стяг", с которым в паре будет восприниматься как коммунистический символ. То есть один и тот же оттенок при одном и том же освещении можно назвать всеми этими словами в зависимости от эмоций и оценок говорящего, а также от контекста.

Таким образом, для правильного понимания текста нам недостаточно «знать точное значение» тех или иных слов и выражений, нам необходимо иметь общую с автором картину мира.

Здесь нам потребуется обратиться к теории коммуникации или речевых актов, которая в самых общих чертах описывает, как происходит общение и взаимопонимание между людьми. Согласно Р.О. Якобсону[12], в акте коммуникации можно выделить несколько составляющих:

Адресант — тот, от кого исходит текст.

Адресат — тот, к кому он обращен.

Контекст — окружающий мир и представления о нем. Сообщение — то, что адресант передает адресату.

Контакт — физический канал и психологическая связь между адресантом и адресатом, позволяющие установить и поддерживать коммуникацию.

Код — совокупность знаков, причем не только языковых, общих (хотя бы отчасти) для адресанта и адресата, при помощи которых и осуществляется коммуникация.

Понимание включает в себя все эти элементы. Мы знаем и по собственному опыту, что любые слова могут значить очень разные вещи в зависимости от того, кем, когда, кому и по какому поводу они были сказаны или написаны; что в одном случае будет дружеской шуткой, в другом станет смертельным оскорблением.

Такова эта схема в самом общем виде. Но так она выглядит только тогда, когда адресант и адресат находятся в одном и том же контексте и владеют одним и тем же кодом. Применительно к нашему материалу, так выглядела проповедь Исайи перед его современниками или чтение посланий Павла в общинах, которым эти послания были адресованы.

Но когда мы сегодня открываем их тексты, мы прекрасно понимаем, что находимся в совершенно ином контексте, лишь в некоторой степени владеем кодом автора и прямого и непосредственного контакта между нами нет (в частности, мы не можем уточнить у автора, насколько верно мы его поняли). Значит ли это, что коммуникация не состоялась? Безусловно, нет; напротив, это значит, что коммуникаций много, они происходят постоянно. Текст сохраняется неизменным (незначительные искажения при переписывании рукописей мы сейчас не берем в расчет), но меняются адресаты, контексты и даже коды (по мере того, как текст переводится на другие языки или передается иными средствами, например из устного превращается в письменный или из рукописного в печатный). Можно говорить и о своеобразном возобновлении контакта: да, мы не в состоянии побеседовать напрямую с Исаией или Павлом, но мы тоже ищем у них каких-то ответов на важные для нас вопросы и верим, что можем их там найти; наконец, мы хотим ощутить свою причастность к общине верующих, которые читали и истолковывали эти тексты до нас.

Интересно, что даже богословский подход к Библии может опираться на эту теорию: так, вся Библия может пониматься как некий «дискурс Бога»[13], хотя такой прямолинейный подход вызывает достаточно серьезную критику[14]. Видимо, дело в том, что Бога просто невозможно делать объектом рационального анализа, помещая Его в рамки человеческих теорий. Но верно, что в разговоре о Библии нам недостаточно будет рассуждений лишь о том речевом акте, который состоялся в седой древности; эта книга сохраняет свое значение для людей и сегодня, тот же текст говорит с ними сегодня несколько по-иному.

В результате, плоскостной схемы оказывается недостаточно, чтобы изобразить процесс интерпретации текстов в веках, нам придется представить себе третье измерение: на правой половине схемы постоянно возникают новые адресаты со своими контекстами, кодами и контактами, частично они совпадают с предыдущими, а частично отличаются от них. А значит, возникают и новые прочтения текста.

Впрочем, далеко не всегда эти новые прочтения можно считать адекватными. При переводе на один из языков Филиппин произошла следующая история. Переводчик дословно передал замечательные слова: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3:16). Все слова были известны аудитории, но оказалось, что с ними связывались несколько иные понятия, да и картина мира у читателей была совершенно другой. Слово "мир" означало для них не людей, а скорее землю, главнейшее богатство в их культуре. Глагол "любить" значил «стремиться обладать» (как во фразе «она любит красивые платья»). "Верить" означало для них скорее «довериться вслепую, не имея достаточных оснований». Наконец, согласно их представлениям о смерти, души тех людей, кто был лишен нормального погребения, не достигают мира мертвых и остаются блуждающими

духами. В результате эти прекрасные слова евангелиста Иоанна были поняты ими с точностью до наоборот, примерно так: «Бог настолько пожелал обладать всей землей, что отправил своего единственного сына. Теперь всякий, кто ему слепо доверится, не умрет, но навсегда останется блуждающим духом»[15]. Надо ли уточнять, что речь идет о настоящей переводческой (да и экзегетической) катастрофе?

Вот еще один простой пример: книга Руфь. Она говорит о вещах универсальных, понятных людям разных стран и эпох: о семье, верности, голоде, изобилии, урожае, смерти, свадьбе, рождении детей. Но современный читатель, видимо, пропустит в этой книге нечто очень важное, если не обратится к специальным комментариям. Да, он поймет, что Руфь пошла вместе с Ноеминью в Вифлеем, так она была к ней привязана, но он вряд ли оценит ее желание устроить брак именно с Воозом. И уж совсем непонятым покажется ему такое обстоятельство: оказывается, взять Руфь в жены — то же самое, что купить у нее земельный надел, оставшийся после смерти мужа, и сделать это Вооз может и даже должен только в одном случае, если некий, не названный по имени мужчина, сам откажется это сделать. А этот мужчина не прочь купить поле, но отказывается от выгодного приобретения, так как ему тогда пришлось бы взять в жены Руфь, что нанесло бы ущерб его собственному хозяйству. Все это выглядит полным абсурдом.

Но для современников автора все казалось простым и понятным, потому что они немедленно связывали эту ситуацию с обычаем левиратного брака: после смерти женатого и бездетного мужчины его младший брат или другой родственник должен был взять в жены вдову, чтобы рожденный в таком браке ребенок считался сыном умершего и унаследовал его надел (Втор 25:5-10). Руфь и Вооз стремятся в точности исполнить этот закон, а неизвестный нам мужчина его нарушает.

П. Рикер говорит о том, что процесс чтения — всегда процесс взаимодействия, а порой и столкновения мира текста с миром читателя, а интерпретация текста — процесс освоения такого «чужого мира». Но до какой же степени это возможно, до какой — необходимо?[16]

1.2.2. Значение — для кого и для чего?

С.С. Аверинцев некогда писал о филологии (и к экзегетике это относится не в меньшей, а даже в большей мере): «Освоить духовный мир чужой эпохи филология может лишь после того, как она честно примет к сведению отдаленность этого мира, его внутренние законы, его бытие внутри самого себя... Когда современность познает иную, минувшую эпоху, она должна остерегаться проецировать на исторический материал себя самое, чтобы не превратить в собственном доме окна в зеркала, возвращающие ей снова ее собственный, уже знакомый облик. Долг филологии состоит в конечном счете в том, чтобы помочь современности познать себя и оказаться на уровне своих собственных задач; но с самопознанием дело обстоит не так просто даже в жизни отдельного человека... филология есть "строгая. наука, но не "точная. наука. Ее строгость состоит не в искусственной точности математизированного мыслительного аппарата, но в постоянном нравственноинтеллектуальном усилии, преодолевающем произвол и высвобождающем возможности человеческого понимания. Одна из главных задач человека на земле — понять другого человека, не превращая его мыслью ни в поддающуюся "исчислению. вещь, ни в отражение собственных эмоций. Эта задача стоит перед каждым отдельным человеком, но и перед всей эпохой, перед всем человечеством. Чем выше будет строгость науки филологии, тем вернее сможет она помочь выполнению этой задачи. Филология есть служба понимания»[17].

Эти слова верны и прекрасны, но что в данном случае мы должны понять? Очевидный ответ, приходящий сразу на ум, — мысль, которую нам хотел сообщить автор. Именно такой ответ подразумевается (или напрямую предлагается) во многих кратких пособиях по библеистике и экзегетике. Но будет ли справедливо сказать: это и только это, и ни в коем случае не более того? Наверное, нет, по крайней мере, если речь идет о Библии. А. Шёкель приводит интересный пример: пророчество Иезекииля о сухих костях (37:1-14)[18]. В самом тексте Иезекииля недвусмысленно объясняется, что значат ожившие сухие кости: это образ сокрушенного и изгнанного израильского народа, которому предстоит вернуться на свою родину и зажить там полноценной жизнью. Однако сегодня этот отрывок прочитывается любым христианином как указание на воскресение мертвых[19].

Имеем ли мы право объявить, что текст Иезекииля может быть понят только в одном-единственном смысле: как пророчество о грядущем возрождении израильского народа? Для многих представителей библейской критики XIX-XX вв. ответ был однозначно утвердительный. Для них речь могла идти лишь об установлении точного смысла, какой вкладывал в текст автор. Этот смысл считался объективным и неизменным.

Однако такая позиция, как показывает Шёкель, все же очень смела и сегодня ее уже мало кто придерживается. В самом деле, откуда мы можем быть уверены, что мы объективно, в полноте и без искажений, постигли изначальный замысел автора? О какой вообще объективности может идти речь, если мы реконструируем мысли и чувства человека, жившего за много веков до нас и принадлежавшего к совершенно иной культуре? Мы не можем проникнуть в его сознание, мы можем лишь строить о нем свои догадки; они могут быть достаточно убедительными, но проверить их все равно будет невозможно. В результате мы неизбежно поставим на первое место собственные идеи, убеждения, представления об окружающем мире, и это тоже будет субъективность своего рода.

С другой стороны, мы знаем, как воспринимались слова Иезекииля на протяжении веков. Иными словами, мы не можем вынести объективного суждения: «Сам Иезекииль имел в виду то-то и то-то», но зато у нас есть возможность делать вполне объективные суждения: «В такой-то среде пророчество Иезекииля понималось так-то». А если эта среда — та самая община верующих, которая сохранила текст Иезекииля и донесла его до наших дней, причем именно по тому, что увидела в нем нечто значительное и существенное для своей веры, то истолкование текста именно этой общиной должно быть для нас не менее важно, чем наши собственные реконструкции «авторского замысла».

Более того, подобные реинтерпретации характерны для любых классических текстов. Например[20], поэма Пушкина «Медный всадник» в буквальном смысле слова рассказывает о петербургском наводнении, но понимается обычно как рассуждение об извечном конфликте власти и маленького человека в России, иногда даже как пророчество о судьбе страны в XX в. Можем ли мы сказать, что такое прочтение «незаконно»?

Наконец, если мы верим, что Библия не просто исторический документ, но еще и Слово Божие, и что Бог не удалился из этого мира в момент, когда она была завершена, а продолжает действовать в нем, то мы можем предположить, что у Бога был свой взгляд на этот текст, более глубокий, чем реконструированный нами «авторский замысел». Бог ведь тоже Автор этого текста,

только Его замысел нам понять гораздо труднее. Но вполне можно допустить, что он раскрывался постепенно и то, что было сказано о сухих костях, относилось в ближайшей исторической перспективе к возвращению израильтян к себе на родину, а в дальней перспективе — к воскресению мертвых. Это два разных значения, одно не стоит смешивать с другим, но оба они могут быть верными.

В предыдущем разделе мы ввели понятие «контекст», достаточно понятное и общеизвестное. Но нередко бывает так, что люди в одном и том же контексте находят и выбирают для себя нечто различное. Отчего это возможно? А. Шёкель вводит понятие горизонта, заимствуя его из феноменологии Э. Гуссерля[21]: когда мы оглядываемся вокруг, мы можем замечать одно и не замечать другого, в зависимости от того, где у нас проходит линия горизонта. Примерно так обстоит дело и с текстами. Во времена Иезекииля идея воскресения мертвых, по-видимому, лежала далеко за горизонтом, людям она просто была неизвестна; сегодня, наоборот, это первое, что приходит в голову читателям его пророчеств.

Можно привести и бытовой пример горизонта. В переполненном автобусе или вагоне метро один человек спрашивает другого: «Выходите?». Казалось бы, это краткое высказывание можно понять в очень разных смыслах, например: «Выходите ли вы из дома без пальто в такую погоду?»; «Выходите ли вы из себя, когда вам возражают?»; «Выходите ли вы в открытый космос во время орбитальных полетов?» Но никто и никогда не поймет вопрос в одном из этих значений, люди, не сговариваясь, понимают его смысл так: «Я выхожу на следующей остановке, вы загораживаете мне путь к двери, поэтому, если вы тоже выходите, дайте мне знать, а если нет, то немного подвиньтесь, чтобы я вас обошел». Собственно говоря, это даже не вопрос, а скорее требование — но в данном случае горизонт участников диалога настолько узок и настолько един, что достаточно бывает одной краткой реплики. В принципе слово "выходите" может иметь множество значений, но в пределах данного горизонта — только одно.

К сожалению, не всегда мы так хорошо представляем себе горизонт автора и первых читателей библейских текстов, в ряде случаев мы можем о нем только догадываться. Тем не менее, его всегда еледует учитывать, иначе нам грозит опасность понять фразу «Выходите?», произнесенную в метро, как вопрос о выходе в открытый космос, ведь в каком-то контексте она могла бы означать именно это. К сожалению, некоторые толкователи примерно так и поступают.

Горизонт, отмечает Шёкель, бывает общим и частным. Общий связан с суммой наших знаний, представлений и убеждений, он относительно стабилен, а вот частный связан скорее с той их частью, в которую мы помещаем данный текст по мере знакомства с ним. Научный трактат мы читаем не так, как газетную статью, и не так, как художественное произведение. Кроме того, горизонты автора и читателя полностью не совпадают; в случае, когда их разделяют века, языки и культурные традиции, это несовпадение может быть очень значительным, и тогда адекватное понимание потребует немалых усилий от читателя: ему придется включить в свой горизонт как можно больше из того, что было в пределах горизонта автора.

Нередко изменение частного (а порой и общего) горизонта происходит как раз в результате чтения или беседы. Шёкель приводит прекрасные примеры таких изменений из Евангелия: Иисусу задают вопрос, ожидая, что в качестве ответа Он выберет один из предложенных вариантов, а Он переворачивает всю ситуацию, заставляя Своих собеседников взглянуть на все новыми глазами. В результате заданный вопрос становится уже несущественным, поскольку человек поднимается на

какую-то новую ступень понимания. Так саддукеи спрашивали у него, за кого из семи братьев выйдет после воскресения женщина, бывшая женой всех семерых, а Он ответил, что в воскресении понятие земного брака утрачивает смысл (Мк 12:18-27). В другой раз Его спросили, позволительно ли платить подать кесарю, а Он, показав на изображение и надпись на монете, велел отдавать кесарю кесарево, а Богу — Богово (Мк 12:13-17).

Но в пределах нашего горизонта, как нетрудно понять, содержится слишком много сведений, мыслей и образов, чтобы все они становились актуальными при прочтении того или иного текста. Шёкель отмечает, что горизонт сам по себе нетематичен, т. е. все содержащееся в нем не объединено какой-либо темой. Но он может быть тематизирован, и тогда мы будем отбирать из всего нам известного лишь то, что имеет отношение к нашей теме. Что же задает горизонту тему? Вопрос. Мы чувствуем, что чего-то не понимаем в данном тексте, иначе говоря, мы задаем себе вопрос и начинаем отбирать из всего доступного материала то, что может приблизить нас к ответу.

Это банальное наблюдение имеет очень большое значение для экзегетики. Нередко работа с текстом превращается в нагромождение самых разных идей и фактов. Исследователь тонет в этом материале и топит в нем читателя. Узнать все невозможно, и мы многого не знаем и даже порой не догадываемся, чего именно не знаем. Но как только мы разглядели некий пробел в наших знаниях, как только поняли, что именно хотим узнать, мы готовы к тому, чтобы сформулировать вопрос, а значит — начать поиск ответа. Если этого не сделать, поиск будет бесполезен — ведь мы сами не будем понимать, что именно ищем.

Экзегетика как наука (а может быть, и всякая наука вообще) начинается именно тогда, когда мы переходим от расплывчатого: «А что можно сказать по поводу этого текста?» к конкретной задаче: «Я не понимаю в этом тексте того-то и того-то, но хочу понять — что может мне в этом помочь?»

1.2.3. Герменевтический круг или спираль?

Теперь вернемся к той идее, с которой начался раздел 1.1.1. Человек, открывая Библию (да, впрочем, и любой другой текст) уже имеет определенные ожидания и представления, которые во многом определяют прочтение этого текста. С другой стороны, такое прочтение, в свою очередь, неизбежно корректирует его представления и ожидания. Процесс идет по кругу, который принято называть герменевтическим.

Неплохой иллюстрацией к идее герменевтического круга может служить практика синхронного перевода. Одна из самых больших проблем для синхрониста заключается в том, что он должен начать перевод длинной фразы еще до того, как он уяснит себе ее точный смысл. Есть языки, например, немецкий, которые особенно коварны в этом смысле: в конце длинного предложения там может оказаться отделяемая глагольная приставка или отрицательная частица "nicht", полностью меняющие смысл. Рассказывают о переводчике, присутствовавшем на напряженных переговорах. Он услышал начало фразы «Wir glauben, das...», и начал ее переводить: «Мы считаем, что...» И когда перевод фразы уже приближался к концу, он услышал «nicht»!

Таким образом, верный перевод должен был звучать так: «Мы не считаем, что...» Что оставалось делать переводчику? Он закончил переводить фразу как утвердительную, а потом добавил: «Вот как вы, наверное, думаете — но на самом деле мы так вовсе не считаем!»

Точно так же и у нас по ходу чтения текста может складываться какое-то убеждение об авторском замысле, которое нам придется радикально менять ближе к концу этого текста, порой на противоположное. Именно на таком эффекте основаны многие анекдоты, почти все детективы (так кто же убийца?) и некоторые другие произведения, например, рассказы В. Пелевина, который так любит в последнем абзаце удивить читателя.

Понятие герменевтического круга было введено в обиход Ф. Шлейермахером еще в начале XIX в., хотя можно сказать, что до сих пор не всеми оно по достоинству оценено. Шлейермахер, в частности, проводил различие между грамматической и психологической герменевтикой. Первая имеет дело с пониманием текста на грамматическом уровне, вторая — с пониманием одним человеком мыслей и чувств другого. Они взаимосвязаны и влияют друг на друга, но они не равнозначны. Более того, ни одна герменевтика не может добиться полного и окончательного результата, поэтому «необходимо переходить от грамматической к психологической герменевтике и наоборот, и не существует правил, которые в точности описали бы, как это делать»[22].

Еще один интересный вывод Шлейермахера заключается в том, что современный исследователь, обладающий большей суммой знаний и более широкой перспективой, чем изначальный автор, способен понять текст... полнее и глубже автора. Это кажется на первый взгляд довольно самонадеянным и надменным по отношению к древним авторам, но на самом деле речь идет всего лишь о постоянном накоплении и приумножении знания: действительно, современный старшеклассник знает о применимости ньютоновой механики больше Ньютона, а современный читатель книги Исайи знает больше самого Исайи об исполнении его пророчеств, но, разумеется, это никак не значит, что они превзошли Ньютона или Исайю.

Можно предложить разные модели герменевтического круга, каждая из них будет описывать примерно одну и ту же реальность, но со своей стороны[23]. Во-первых, как уже было сказано, это наши предположения о тексте и, с другой стороны, то, что мы прочитываем в тексте. одно влияет на другое. Во-вторых, это отношения части и целого: каждая отдельная часть произведения понимается в контексте целого текста, но ее прочтение, в свою очередь, уточняет наше понимание этого целого. Наша интуиция подсказывает нам, чего ждать от логического анализа, но анализ, в свою очередь, уточняет интуитивные представления. Если же применить понятие герменевтического круга непосредственно к Священному Писанию, то мы можем говорить и о взаимовлиянии веры и знания: читатель подходит к тексту с точки зрения своей веры, но он узнает из текста нечто, что может уточнить или даже изменить его убеждения.

Л. Мадж описывает этот процесс так: «...И вот мы проходим полный круг: от наивного восхищения текстом, в котором свидетельство сохранено в поэтической форме, к критическому анализу, который помогает нам преодолеть идолопоклонство и догматизм, и далее к посткритическому этапу, когда мы сами начинаем свидетельствовать»[24]. Стоит обратить внимание, что во второй главе именно эти три основных этапа будут выделены в истории библейской экзегезы.

Впрочем, здесь перед нами уже не столько круг, сколько спираль: на каждом новом витке исследователь не просто возвращается к прежнему, но поднимается на новый, более высокий уровень. Не случайно именно этот образ герменевтической спирали дал название одному из наиболее полных и объемных трудов по библейской герменевтике, книге Г. Осборна[25].

Задания к разделу 1.2.

Вопросы для обсуждения:

◆ Приведите примеры слов, которые в разных языках обозначают близкие, но не тождественные понятия. ◆ Приведите пример ситуации, когда лингвистически точный перевод текста на другой язык существенно меняет его значение из-за несовпадений кода, контекста или ожиданий аудитории. ◆ Приведите пример житейской ситуации, когда понять собеседника можно только при совпадении горизонта, о Найдите в Евангелии еще один пример того, как Иисус, не отвечая прямо на поставленный вопрос, изменяет горизонт своего собеседника. ◆ Приведите пример цитаты или отрывка из литературного произведения или фольклорного текста, который широко используется в ином смысле, чем в изначальном своем контексте. ◆ Приведите пример из своего опыта, когда новое понимание отдельной части того или иного текста (не обязательно из Библии) меняло ваше представление о тексте в целом, или наоборот, представление о тексте в целом по-новому определяло прочтение отдельного отрывка. ◆ Приведите пример ветхозаветного пророчества, которое понимается в Новом Завете совсем не так, как его могли бы понять изначальные слушатели или читатели. ◆ Как вы считаете, могло ли быть так, что ветхозаветный пророк сам не придавал библейскому пророчеству того смысла, которое придал ему евангелист?

Прочитайте Ис 7 и сравните эту главу с Мф 1:22-23. Вопросы к этому тексту:

◆ Сравните изначальную коммуникацию (Исайя пророчествует Ахазу) и использование цитаты в Евангелии. Что изменилось? ◆ Какое понимание слов «се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» представляется вам наиболее убедительным для Ис 7:14 и для Мф 1:22-23? ◆ Какие другие решения могли бы быть здесь предложены? Почему вы не выбрали их?

СОДЕРЖАНИЕ

[9] Подробнее см. Schokel 1988. [10] Во многих говорах американского английского обратная ситуация: обращение «guys!» (букв, "парни!") применимо к любой компании. [11] Схема Г. Фреге, см. Кашкин 2007:123-124. [12] Jakobson 1960:353 и далее, Якобсон 1975:198 и далее. [13] Именно так; озаглавлена работа Wolterstorff 1995. [14] Barker 2009 и Childs 2005. [15] Этот пример привел в одном из своих докладов Ф. Пайк (консультант SIL). [16] Ricoeur 1991:494. [17] Аверинцев 1969. [18] Schokel 1988:35. [19] По-видимому, такое понимание возникло уже среди христианских экзегетов — см. Tromp 2007. Впрочем, самый ранний отрывок, где несомненно встречается такое понимание, как указал мне в личной беседе А.Б. Сомов, это Откр 11:11. [20] Пример приведен Я.Г. Тестельцом в личной переписке. [21] Schokel 1988:79 и далее. [22] Schleiermacher 1977:100. [23] Coggins Houlden 1990:281-282. [24] В предисловии к книге Ricoeur 1981:27. [25] Osborne 1991.

СОДЕРЖАНИЕ

1.3. ХРИСТИАНСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЭКЗЕГЕТИКИ

Все, что было сказано в предыдущем разделе, так или иначе может быть отнесено к истолкованию любых древних текстов. Но о библейской экзегетике речь идет преимущественно в христианской или иудейской среде. Эта книга ориентируется именно на христианскую аудиторию,

поэтому необходимо отдельно поговорить о тех особенностях восприятия библейского текста, которые свойственны именно ей.

1.3.1. Что означает богодухновенность?

Главное свойство, которое для христиан отличает Библию от всех прочих текстов, какими бы значительными и почитаемыми они ни были — это богодухновенность (иногда говорят боговдохновенность). Это представление основывается на двух местах Нового Завета: «...Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр 1:20-21); «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим 3:16).

При этом важно отметить, что сама Библия никак не раскрывает понятия богодухновенности и даже никак не ограничивает круга богодухновенных книг, не противопоставляет их всем остальным. Например, Послание Иуды (9) пересказывает апокрифический текст «Вознесение Моисея». Мы не знаем в точности, как воспринимал этот текст сам апостол Иуда, он ничего нам не объясняет, но мы видим, что он относится к нему с уважением, а ведь «Вознесение Моисея» никогда и нигде не входило в канон Священного Писания! В НЗ это не единственный пример обращения к неканоническим текстам, хотя, пожалуй, самый яркий.

Богодухновенность, как правило, понимается в том смысле, что автором библейского текста мы можем назвать Самого Бога, а сам этот текст, написанный при воздействии Святого Духа, является Откровением свыше. Но на самом деле такое определение порождает множество вопросов: как сочетается Божественное авторство с человеческим, ведь библейские тексты были написаны людьми? Можно ли воспринимать библейский текст в его нынешнем виде как прямую и непосредственную передачу слов Бога? Если нет, то что именно в этом тексте принадлежит Богу, а что — человеку? Если да, то как согласовать Божественное авторство с несомненной укорененностью этих текстов в культуре определенного народа и определенной исторической эпохи?

Представление о богодухновенности было неодинаковым в разные времена и у разных авторов. Очерк представлений о ней у раннехристианских авторов можно найти в статье А.Р. Фокина[26]. Некоторые из них, казалось бы, говорили о буквальной диктовке свыше, сравнивая библейских авторов с музыкальными инструментами, на которых играл Бог, но, по-видимому, такое преувеличение было скорее риторическим приемом, призванным подчеркнуть роль Бога в создании текста, явно написанного человеком. Вот какой общий вывод делает Фокин о представлениях раннехристианских писателей и богословов: «Они были убеждены, что все Священное Писание Ветхого и Нового Завета было написано совместным действием Бога и людей (святых писателей); при этом забота Святого Духа распространялась вплоть до отдельных букв и слогов Священного Писания, за которыми сокрыт таинственный духовный смысл... Святые писатели полностью пользовались своими естественными способностями... Сам акт вдохновения не имел бессознательного и безотчетнопассивного характера (хотя некоторые считали возможным предполагать это для пророческого вдохновения); в момент вдохновения святые писатели находились в полном сознании и не теряли своей природной свободы»[27].

Споры о природе богодухновенности начались, по сути, во время Реформации. В значительной мере это было связано с принятым Реформацией принципом «Sola Scriptura»: если только Писание служит авторитетным источником вероучения, то крайне важно видеть в Писании абсолютно непогрешимый авторитет. М. Лютер и Ж. Кальвин, отталкиваясь от 2 Петр 1:20-21 и 2 Тим 3:16, также повторили слова о библейских писателях как инструменте Духа. Их последователями в XVII — XVIII вв. (М. Хемниц, И. Герхард и др.) была создана цельная теория, которой мы не найдем у раннехристианских авторов: Бог диктовал, а писатели просто записывали ниспосланный свыше текст. Доказывалась теория в основном методами схоластического богословия.

Одновременно проявились и другие теории — например, что Дух передал библейским авторам лишь содержание откровения, а они записывали его своими словами. Такая теория отдает должное стилистическому разнообразию библейских книг: в самом деле, почему Дух диктовал Луке иначе, чем Матфею? Однако эта точка зрения была отвергнута реформаторской ортодоксией: «Святой Дух вдохновлял пророков и апостолов не только в том, что касается содержания и смысла Писания или значения слов, так что они могли по своей собственной воле облекать и украшать эти мысли своим собственным стилем и словами, но Святой Дух действительно поддерживал, вдохновлял и диктовал самые слова, всякое и каждое выражение по отдельности»[28].

Интересно, что при этом статус такого продиктованного свыше текста присваивался в части ВЗ Масоретской Библии со всеми ее огласовками, которые возникли примерно в VI-X вв. н.э., спустя века после разделения иудаизма и христианства в сугубо иудейской среде. Можно задуматься о том, что и сами описания буквальной диктовки вполне соответствуют традиционным раввинистическим представлениям о том, что Господь на горе Синай даровал Моисею Тору сразу целиком, в законченном виде, вместе с нормативными устными толкованиями (т.н. «устной Торой»).

Впрочем, именно такая точка зрения была тогда принята и католиками на Тридентском соборе 1546 г. В 1870-м г. на I Ватиканском соборе определение о «диктовке Святого Духа» было заменено на «вдохновение Святого Духа».

Во второй половине XIX — начале XX в. споры о природе богодухновенности приняли достаточно острый характер[29]. С одной стороны, возникло, прежде всего в протестантской среде, либеральное направление, которое видело в Библии практически такой же документ, как и любой другой исторический памятник, а в богодухновенности — некий изначальный импульс, побудивший автора взяться за работу. Как реакция на эту крайность, в протестантизме возникло движение фундаментализма, настаивавшее на понимании Библии как буквально продиктованного Богом текста (впрочем, надо понимать, что крайне либеральных, равно как и фундаменталистских взглядов, могут придерживаться не только протестанты).

К середине XX в. постепенно выработался средний, уравновешенный взгляд на вопрос о природе богодухновенности. У католиков конституция II Ватиканского собора «Dei Verbum» (1965 г.) утверждает «безошибочность книг Писания в деле спасения», признавая в то же время человеческую ограниченность земных авторов библейских книг. С православной стороны можно привести характерное мнение конгресса православных богословов (Афины, 1936 г.): «Механически-буквальное понимание боговдохновенности священных книг... не может быть

защищено православными богословами, как уклоняющееся в своего рода "монофизитство", а должно быть исправлено в свете Халкидонского догмата о Богочеловечестве. Участие в написании Библии человеческого элемента с его ограниченностью объясняет особенности ветхозаветных книг как исторических источников, их ошибки, анахронизмы, которые могут быть исправлены внебиблейскими данными»[30].

Это мнение вполне созвучно, хоть и не идентично, высказыванию баптиста из южных штатов США (традиционно именно они считаются опорой протестантской ортодоксии): «Писание не может быть понято правильно, если мы не примем во внимание его двойное авторство... Недостаточно будет сказать, что Писание — отчасти Слово Божие и отчасти человеческие слова. Следует утверждать, что Библия целиком и полностью — Слово Божие и человеческие слова (Деян 4:25). Было бы не вполне верно устанавливать прямые соответствия между Писанием и Иисусом Христом, но есть, тем не менее, явная аналогия. Как Иисус был зачат по таинственному действию Святого Духа (Лк 1:35), так и Писание появилось как результат Его вдохновения (2 Тим 3:16). И как Иисус стал человеком, родившись от земной девушки, так и Писание пришло к нам на человеческом языке своих земных авторов. В результате Иисус — живое Слово Божье, Богочеловек, а Библия — записанное Слово Божье, божественно-человеческое Писание»[31].

На понимании Откровения как Слова, сочетающего в себе божественное и человеческое, основывается и эта книга. Сказать что-то более конкретное, раскрыть «механизм богодухновенности» не просто трудно, а практически невозможно — любая попытка сделать это приведет лишь к ненужным спорам и к грубому вторжению в область, не открытую нашему разуму. Кроме того, трудно не согласиться с определением Т. Стилианопулоса: «Священное Писание — не прямое откровение, а письменное свидетельство об откровении. Читать о творении в Книге Бытия — не то же самое, что при нем присутствовать»[32].

Так что выразить эту тайну можно в самом общем виде: Библия — одновременно Слово Божие и человеческое слово. Далеко не все соглашались с такой формулировкой, но для меня она представляется принципиально важной, а те, кто с ней не согласен, могут сами издохнуть свои взгляды и сделать из них соответствующие практические выводы.

Ведь и сами библейские авторы явно выделяют в своем тексте божественное и человеческое начало. Вот, например, как описывает свое призвание пророк Исайя (6 глава): «В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм... И сказал я: "Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа.. Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: "Вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен.. И услышал я голос Господа, говорящего: "Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: "Вот я, пошли меня». Это явный и несомненный диалог двоих, добровольное и осознанное подчинение Богу пророка, сохраняющего всю полноту своей личности и ясность сознания, а не просто запись медиумом Божественного Откровения «под диктовку».

В 15-й главе Иеремии мы тоже видим пример диалога пророка и Бога, и подобных примеров в пророческих книгах немало. Так и мы, не разделяя Библию на две половины, можем ясно различить в ней голос Бога и голос человека, хотя не всегда это бывает просто.

А вот как апостол Павел (1 Кор 7:25) недвусмысленно разделяет Божью заповедь и собственное мнение: «Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет, как получивший от Господа милость быть Ему верным». То есть он прямо предупреждает читателя, что здесь излагает личную точку зрения, которая может быть весома и авторитетна, но не имеет статуса божественной заповеди.

Или возьмем вот эти слова апостола, обращенные к тем же коринфянам: «Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил, кроме Криспа и Гаия, дабы не сказал кто, что я крестил в мое имя. Крестил я также Стефанов дом; а крестил ли еще кого, не знаю» (1 Кор 1:14-16). Совершенно очевидно, что это не глас с неба, а личный рассказ Павла; более того, он сначала думает, что крестил только Криспа и Гаия, потом вспоминает, что еще крестил Стефанов дом, и заканчивает признанием: он и сам точно не помнит, может быть, там был кто-то еще. Это слова человека, чья память несовершенна, а вовсе не всеведущего Бога.

Кроме того, представление о богодухновенности как о прямой диктовке свыше приходит в противоречие с данными научного анализа. Если, к примеру, исследователь делает вывод, что лежащий перед ним текст возник не одномоментно, а в ходе довольно сложного процесса записи и редактирования устных преданий, то он может при этом верить в действие Святого Духа на всех или по крайней мере на многих этапах формирования этого текста. В самом деле, если Дух действует в общине верующих, то любые изменения текста, происходящие внутри этой общины могут отражать действие Духа не в меньшей степени, чем написание самого первого варианта текста — такая вера в богодухновенность оказывается вполне совместима с исследованием сложной истории текста. Но едва ли подобный исследователь может верить в диктовку свыше, которая прекращается, как только начертана последняя буква в тексте, а все, что происходит с текстом потом — это уже порча, искажение божественного оригинала.

Впрочем, возможен и другой подход, другая крайность: богодухновенность можно понять как некий изначальный толчок, импульс: Господь совершает некое действие, открывает некоторую Истину, а дальше люди своими словами, как могут и умеют, записывают то, что им открылось. Разумеется, при таком подходе вообще невозможно всерьез говорить о богодухновенности самого текста — только о некотором Откровении, произошедшем когда-то давно в истории. С этой точки зрения Библия, по сути, принципиально не отличается от какого-нибудь иного произведения, посвященного Богу и основанного на подлинном опыте богопознания.

И, с другой стороны, всякий текст — не просто содержание, обернутое в какую-то подходящую форму, как подарок оборачивают в красивую бумагу, но единство формы и содержания. Если каким-то свойством, в частности, богодухновенностью, обладает содержание, то невозможно сказать, что это никоим образом не касается формы. Иными словами, простых решений, которые бы «раскрывали механизм» богодухновенности, у нас нет, и они едва ли могут появиться в будущем.

Но стоит отметить еще один очень важный аспект. Действие Святого Духа не стоит сводить к некоему событию, случившемуся очень давно и не имеющему к нам прямого отношения. Как отмечает Т. Стилианопулос, «боговдохновенность объемлет религиозную общину в целом, жизнь конкретного автора, составление отдельных книг и постепенное выделение их в священное собрание»[33]. Если так, то вопрос о «механизме богодухновенности» вообще утрачивает

актуальность: мы знаем, что Писание родилось внутри Церкви, там же определились его границы и основные принципы толкования. Этот процесс занял достаточно продолжительное время, и Дух по-разному действовал на разных его этапах. Более того, и нам сегодня для адекватного понимания этого текста требуется помощь того же самого Духа, требуется причастность к этой живой цепочке истолкования, хотя само по себе все это, разумеется, не предрешает результата, не заменяет наших собственных усилий.

1.3.2. Авторство и авторитет

С вопросом о богодухновенности нередко путают вопрос об авторстве и об авторитете тех или иных библейских книг. Сегодня практически все библеисты согласны с тем, что главы книги Исаяи, начиная с 40-й, писал не тот же самый автор, что и первые 39 глав, и что Послание к Евреям написано не самим апостолом Павлом. Значит ли это, что они относятся к этим текстам с каким-то недоверием, считают их вторичными, недостоверными? Вовсе нет. Эти тексты считаются Священным Писанием не потому, что их написал особо уважаемый человек, а потому, что община верующих увидела в них адекватное отражение своей веры, и авторство здесь не играет принципиальной роли. В самом деле, в канон Нового Завета не было включено Послание Павла к лаодикийцам, не говоря уже о Евангелиях, носивших имена апостолов Петра, Фомы и Иуды, но было включено Евангелие от Луки, который даже не был очевидцем ни одного из описываемых им событий. Да и отношение к авторству в древности было совсем иным, чем сегодня. Псалтирь называется «Давидовой», а Притчи «Соломоновыми» потому, что они продолжают традицию, связанную с этими именами, но в Псалтири мы легко найдем псалмы, которые не мог написать Давид (например, 136-й), а в Притчах — изречения других царей (глл. 30-31).

И еще один очень важный, но отдельный вопрос — о буквальной непогрешимости Писания. Если Библия — это Слово Божие, то она не содержит ошибок. Но значит ли это, что каждое содержащееся в ней утверждение необходимо понимать строго буквально? Вовсе нет. Если Исх 7:17-25 описывает, как вода в Ниле превратилась в кровь, то толкователь не обязан понимать это так, что речь идет о крови животных или людей в прямом смысле слова. Видимо, автор имел в виду, что вода приобрела неестественно красный цвет и сделалась непригодной для питья[34]; такое понимание ничуть не подрывает авторитет Библии, но отдает должное человеческому языку, на котором написана книга. В конце концов, когда в советское время цвет красного флага нам объясняли кровью, пролитой борцами за коммунизм, никто, разумеется, не предполагал, что каждое конкретное полотнище было окрашено непосредственно такой кровью.

В качестве другого примера можно привести притчи Иисуса из Евангелий. Он говорит о простых и повседневных вещах: рыбной ловле, земледелии, домашнем быте. Но всем становится понятно, что на самом деле он не сообщает информацию о каких-то конкретных сеятелях, виноградарях или рыбаках, но доносит с помощью этих историй некие важные духовные истины до Своей аудитории. Выяснять, где именно и когда именно сеял сеятель, будет просто нелепо — конкретно такой случай, возможно, не происходил нигде и никогда, но нечто подобное происходит постоянно и повсеместно.

Это относительно простые случаи. Но вот о Книге Ионы спорят много и подробно: это исторический рассказ о событиях, которые произошли буквально так, как описано в книге, или же это поэтический вымысел, раскрывающий некие важные истины на примере вымышленной истории? Есть свои доводы у каждой стороны, но сторонники буквального прочтения книги

обычно делают упор на богодухновенность этого текста: если это Писание, то сказанное в нем следует понимать как можно ближе к буквальности.

У сторонников буквальной непогрешимости есть очень сильный аргумент: Христос говорил, что Иона провел три дня во чреве китовом, и ссылался на это как на факт (Мф 12:40). Но можно вспомнить и другой пример из той же самой главы. Христос говорит фарисеям: «Разве вы не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним? Как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только одним священникам?» (Мф 12:3-4). Он ссылается на историю, рассказанную в 21-й главе 1-й книги Царств: Давид, спасаясь от Саула, пришел к первосвященнику Ахимелеху и рассказал ему, что царь якобы отправил его выполнять срочное задание. Под этим предлогом Давид попросил у священника пищи, и тот согласился дать ему священные «хлебы предложения». Судя по рассказу Царств, Давид был один: перед этим он тайно встречался с Ионафаном, после этого он притворялся сумасшедшим при дворе Гефского царя Анхуса, явно в полном одиночестве, и даже сам первосвященник спросил его, почему он один.

То есть на самом деле никаких «бывших с ним» не существовало, Христос ссылается здесь не на реальную историю, а на гипотетическую ситуацию: первосвященник, поверив, что с Давидом должен следовать целый отряд, дал разрешение воинам этого отряда есть священные хлебы при условии, что они ритуально чисты. Христос ссылается на это разрешение как на прецедент, потому что Ему важна в данном случае не фактическая точность рассказа Давида (ее как раз и не было), а сама позиция Ахимелеха: оказывается, в определенных ситуациях есть священные хлебы можно и простому человеку. Именно такой вывод особенно важен был в контексте полемики Христа с фарисеями.

В особенности остро стоит вопрос о неточностях библейского текста. Речь идет о двух категориях. Во-первых, существуют расхождения между различными библейскими книгами: Мф (1:1-17) и Лк (3:23-38) приводят не совсем одинаковые родословия Христа, данные переписи Давида различаются в книгах Царств и Паралипоменон (4 Цар 24:9 и 1 Пар 21:5). Кстати, в Мк 2:26 (этот отрывок параллелен только что рассмотренному нами Мф 12:3-4) приведено другое имя тогдашнего первосвященника — Авиафар, а по книге Царств Авиафар был первосвященником после Ахимелеха. Кроме того, существуют расхождения между библейским текстом и данными современной науки. Например, Книга Даниила называет Навуходносора отцом вавилонского царя Валтасара (5:11), тогда как по вавилонским источникам мы точно знаем, что его отцом и непосредственным предшественником на троне был Набонид, а Навуходносор II был более дальним и непрямым родственником Валтасара. Следовательно, автор Книги Даниила либо просто не знал этих деталей, либо назвал Навуходносора «отцом» в том смысле, что он был славным предком и предшественником Валтасара.

Фундаменталисты склонны видеть в любом указании на подобные неточности текста подрыв авторитета Священного Писания. При этом они допускают возможную порчу текста в ходе его переписывания (так можно объяснить часть расхождений между библейскими книгами), но изначальный текст, по их мнению, был полностью свободен от ошибок, в т.ч. и в плане естественнонаучных и исторических фактов. Следовательно, для наиболее последовательных фундаменталистов любые научные данные, которые противоречат библейскому тексту, должны быть отвергнуты. Однако вопрос о том, насколько хорошо согласовываются данные науки с тем,

что говорит Библия по тому или иному поводу, актуален не только для них, и разрешить его бывает непросто.

1.3.3. Библия как Священная История

Есть и еще одна черта Библии, которая часто упоминается христианами. Библия для них — прежде всего Священная История. К этому определению все привыкли, но все не так уж часто задумываются, что оно означает. Со словом «священный» мы постарались разобраться выше, но что означает слово «история»?

Во-первых, это текст, говорящий об истории. В Библии есть множество самых разных текстов: и гимны, и законы, и послания, и речи — но все они поставлены в исторический контекст. Моисеев Закон — не просто абстрактный свод правил, но Закон, установленный Богом для Его народа сразу после Исхода, Притчи — это изречения царя Соломона, многие псалмы привязаны к конкретным эпизодам из жизни Давида или израильского народа, и Послания Павла тоже обращены к конкретным людям и общинам в их конкретной ситуации.

Но вот систематического богословия в Библии практически нет — в ней приведены самые разные воззрения и утверждения, которых придерживались разные люди в разные исторические периоды. Сегодня среди богословов популярен такой жанр, как трактат по схеме «библейское учение о таком-то предмете». Строятся такого рода трактаты примерно так: берется готовое церковное учение об этом предмете, а потом подбираются соответствующие цитаты. Классическим примером может служить недавно переизданный труд П.А. Юнгера «Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни»[35]. На самом деле совершенно невозможно найти в канонических книгах Ветхого Завета не сколько-нибудь связанного и целостного учения о бессмертии души. Более того, те места неканонических книг, где ясно говорится о надеждах на жизнь после смерти (например, 2 Мак 7), ничего не говорят о «бессмертии души» отдельно от тела: скорее, в их словах звучит надежда на последующее воскресение человека во всей его целостности.

Но Ветхий Завет дает нам другое: он показывает историю израильского народа, в том числе и историю его идей. Уже пророческие книги во многом переосмысливают и расширяют то, что было сказано в Пятикнижии. Точно так же и представление о смерти как о конечном пределе постепенно сменяется сначала робкой надеждой, а затем, в Новом Завете, и твердой уверенностью, что физическая смерть — не последний предел, что человека после нее ждет встреча с Богом.

Наконец, если мы говорим, что Писание — это Священная История, мы тем самым подразумеваем, что это не просто стенографическая запись каких-то событий и речей, но осмысленная и соответствующим образом рассказанная история. А значит, рассказчик мог быть озабочен не столько фактической точностью того, о чем он повествует, сколько осмыслением своего материала: он может его отбирать, обобщать, перегруппировывать таким образом, чтобы лучше и полнее донести свою мысль до читателя. Кроме того, одна из его задач — сделать текст литературно изящным, эстетически привлекательным, что тоже многое определяет в его манере письма.

Во-вторых, Библия — это текст, созидающийся и развивающийся в истории. Мы знаем, что на самом деле это не одна книга, но собрание книг, написанных разными людьми в разные времена по разным поводам и даже на разных языках. Более того, даже одна и та же книга не всегда была написана сразу. Вот как начинается Книга пророка Осии: «Слово Господне, которое было к Осии, сыну Беериину, во дни Озии, Иоафама, Ахаза, Езекии, царей Иудейских, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского» (1:1). Итак, это собрание пророчеств, которые прозвучали по разным поводам в правление целых четырех царей! Вполне естественно, что в нее могли войти достаточно разные отрывки, вступающие друг с другом в сложные отношения.

В-третьих, это текст, порождающий историю. Речь может идти здесь о многом, но нас в данном случае интересует прежде всего история интерпретации. Если Библия остается Священным Писанием общины верующих, значит, каждое новое поколение заново приступает к этому тексту. Новый читатель будет обязательно опираться на толкования предшественников, но совершенно не обязательно он с ними полностью согласится. Поэтому нет и не может быть никаких абсолютных, раз и навсегда для всех заданных истолкований — хотя, разумеется, могут и должны быть разумные границы, выход за которые будет означать отказ от верности толкуемому тексту. А всякое толкование, всякий экзегетический метод принадлежит определенному этапу развития человеческой мысли, о чем и пойдет у нас речь во второй главе.

В нашей современности мы, в свою очередь, тоже можем увидеть, как библейский текст изменяет окружающий мир — медленно, но верно. Сейчас все чаще говорится о том, как само появление библейского текста на том или ином языке меняет историю этого народа[36].

В-четвертых, Библия — это текст, придающий истории смысл. Наша жизнь с точки зрения Библии перестает быть бессмысленным круговоротом событий, поглощающим людей и события, чтобы все повторялось вновь и вновь, она обретает свою отправную и конечную точку, обретает направление движения, а значит — смысл и оправдание. Человек, живущий в плену природных циклов, не видящий отправной точки и цели своего развития (именно это характерно для языческих культов), неизбежно будет возвращаться к прежним бедам и проблемам. Священная История избавляет нас от такой дурной бесконечности.

С этим связана и кажущаяся свобода, с которой апостолы и евангелисты обращались с ветхозаветными цитатами, вырывая их из исторического контекста. Они не просто добавляли к своей аргументации слова и выражения, которые случайным образом оказывались подходящими, а смотрели на вектор исторического и духовного развития, стоявший за этими пророческими словами, и указывали точку, к которой был направлен этот вектор (см. подробнее раздел 2.1.2). Разумеется, не всякому толкователю Библии такое может быть позволено.

1.3.4. Экзегетика ж богословие: что раньше?

Подойдя к полкам хорошей библиотеки или большого книжного магазина, где стоят книги «по религии», мы обязательно обнаружим там труды, посвященные Библии и посвященные богословию, и граница между ними будет не слишком четкой: так, одни книги будут посвящены библейскому, а другие — систематическому или догматическому богословию (не говоря уже о всех прочих его разновидностях). Так что раньше, Библия или богословие? Если богословие, то какое именно?

Как отмечает Г. Осборн[37], у библейского и систематического (или догматического) богословия несколько разные задачи: библейское просто описывает то, что встречается в Библии, а систематическое скорее определяет значение этих находок для жизни Церкви и отдельных верующих сегодня, актуализирует их, помещая в современный контекст. Систематическое богословие, как напоминает Осборн, часто называют «королевой библейских наук», но если быть точными, то это все-таки не библейская и не наука, а некая система представлений, которая опирается на библейский материал.

Д. Карсон напоминает[38], что в представлении многих людей взаимодействие разных дисциплин выглядит линейно: от экзегезы мы переходим к библейскому богословию, а от него — к систематическому. То есть сначала мы интерпретируем некоторое количество библейских текстов, потом на их основании выстраиваем стройную схему вероучения, изложенного в Библии, а потом уже прилагаем это к вероучению нашей собственной церкви. На самом деле, экзегеза никогда не совершается в пустоте, и все три элемента этой схемы: экзегеза, библейское богословие, систематическое богословие — а с ними и история богословия — постоянно взаимодействуют и влияют друг на друга. Это еще одна модель того самого герменевтического круга, о котором мы уже говорили[39].

Далее Осборн говорит[40], что в последнее время можно постоянно слышать о «кризисе библейского богословия». В самом деле, появляется все больше работ, носящих такие названия («Богословие Нового Завета», «Богословие Ветхого Завета»), но между ними не просто нет согласия — буквально каждая из них предлагает собственную схему.

Во многом причиной тому служит разнообразие библейских текстов, отсутствие неких универсальных схем. Например, Павел подчеркивает, что человек спасается не делами, а верой (Ефес 2:8-9), а Иаков утверждает, что «вера без дел мертва» (Иак 2:14-16) — оба высказывания истинны, они не противоречат друг другу, но они явно подходят к вопросу о роли благих дел в спасении человека с разных сторон, и в самой Библии никакой третий текст не устанавливает определенного соотношения между ними. В то же время любая попытка создать «богословие Нового Завета» обязательно должна будет сосредоточиться на вопросе об отношении веры и добрых дел. И решение, как и предполагает принцип герменевтического круга, будет во многом определяться взглядами самого автора и той традиции, к которой он принадлежит: он будет выбирать именно те отрывки и цитаты, которые созвучны его собственной догматике.

Канон НЗ у всех христиан (за исключением Эфиопской Церкви) один и тот же, различия в ВЗ каноне тоже касаются не самых важных книг. Но у разных христианских сообществ может быть свой «канон внутри канона», т. е. собрание наиболее авторитетных текстов, которые кладутся в основу их вероучения. Упрощенно говоря, протестанты будут настаивать на оправдании верой и только верой, католики будут напоминать о значении добрых дел как признака веры — хотя ни одна из сторон не отвергнет другую цитату полностью.

Как формулирует Карсон[41], «Новый Завет полон противоречий, он включает многие богословские точки зрения, которые не могут быть выстроены в единую систему, и разница здесь не только в словах, но и в понятиях, и состоит он из документов, написанных на протяжении такого длительного периода, что богословские положения более ранних текстов оказались устаревшими в ходе дальнейшего развития». Эта фраза может показаться экстремистской, но, в самом деле, в одном и том же Евангелии мы встречаем Иоанна Крестителя, учеников до

Воскресения и учеников после Воскресения — нельзя не признать, что их представление о том, кто такой Иисус, не вполне одинаково. Тем большую разницу мы увидим, если включим в этот ряд апостола Павла, особенно в начале и в конце его миссионерской деятельности.

Вообще, все живое достаточно неоднозначно и переменчиво. В одном и том же тексте Иоанн Креститель указывает на Иисуса как на Того, Кого возвещали пророки (Мф 3:3) — и через некоторое время обращает к Нему через учеников вопрос «Ты ли Тот, Который должен прийти» (Мф 11:3); апостол Петр обещает последовать за Христом до конца (Мф 26:33) — и в ту же ночь отрекается от Него (Мф 26:75). Абсолютно последовательными бывают машины, но не люди.

Более того, в одном и том же Евангелии от Иоанна Христос говорит вещи, которые кажутся противоположными: «Я и Отец — одно» (10:30) и «Отец Мой более Меня» (14:28). Одно из этих выражений можно понять только через призму другого. Церковь подсказывает, что главное здесь: «Я и Отец — одно»; второе высказывание не отменяет первое, но говорит о добровольном подчинении Сына Отцу, о том, как Он умалился в воплощении. Есть, разумеется, и другая трактовка. В древности ариане, а в наши дни свидетели Иеговы настаивали, что Христос вовсе не был равен Богу и что за основу надо брать высказывание «Отец мой более Меня».

Где же критерии выбора? Если истолковывать Библию исключительно изнутри самой Библии, его нет: можно понять так, можно эдак. Но есть коллективный опыт прочтения этого текста общиной верующих, которая его и породила — вот что обычно называют церковным Преданием (отметим, что сегодня у всех христиан без различия конфессий одно и то же учение о единстве Отца и Сына, что и отличает их от ариан и свидетелей Иеговы).

Можно ли тогда сказать, что церковное учение определяет наше понимание библейского текста? До некоторой степени так оно и есть. Как пишет Карсон[42]: «Важно понимать, что практически всякий, кто не является атеистом [или агностиком -А. Д.], придерживается того или иного вида систематического богословия. Это вовсе не значит, что всякое систематическое богословие хорошо, полезно, взвешено, разумно, основано на Библии; это всего лишь значит, что большинство людей придерживаются какого-то систематического богословия. Представим, к примеру, человека, который говорит, что не признает в Библии Слова Божьего.... Но если он не атеист, он все же верит во что-то касательно Бога (или богов, но для удобства мы сочтем его монотеистом). Он принимает в свое сознание верования, которые он считает последовательными».

И вместе с тем, конечно, любое церковное учение проходит своеобразную проверку текстами Священного Писания, и как только человек приходит к выводу, что проверка провалена, он, если захочет оставаться честным перед самим собой и перед Богом, должен будет сформулировать новое учение, или принять иное, уже существующее. Собственно, так и возникают со времен Реформации новые христианские конфессии.

Осборн пишет: «Слишком часто мы полагаем, что наше толкование и есть то, что сказано в Библии, не понимая при этом многих других факторов, которые определяют значение. В результате богословская схема строится на ожерелье цитат, в равнинистической манере нанизанных друг на друга, и они якобы "доказывают" справедливость тех или иных богословских формулировок. Но проблема в том, что оппонент приводит свой набор цитат (часто это совсем

другие тексты, говорящие о том же предмете, при этом каждая сторона игнорирует цитаты другой стороны!), и оба спорщика разговаривают сами с собой, а не друг с другом»[43].

Осборн приводит показательный пример: «Один из моих студентов в семинарии несколько лет назад подошел к навещавшему нас ученому- кальвинисту (сам он принадлежал к умеренно арминианскому крылу) и спросил: "В чем основное различие между Вашими взглядами и моими?. Профессор несколько театралью воскликнул: "Мои — библейские!" Но как мы проверим, чьи взгляды больше соответствуют Библии?»[44]

Здесь может потребоваться небольшое пояснение. И классическое кальвинистское, и арминианское богословие (оба, разумеется, относятся к протестантизму) основаны на Библии и вполне согласны, что падший человек в своем нынешнем состоянии не способен принять призыв Святого Духа и обратиться к Богу. Но, говоря упрощенно, для кальвинистов человечество делится на избранных, которые предопределены ко спасению и призваны благодатью Божией, причем человеческая природа уже не может ей воспрепятствовать, и всех остальных. Те, кто избран, призван и уверовал, пребывают в избранном и спасенном состоянии навсегда и уже не могут отпасть. Но с этим не согласны последователи Я. Арминия и Дж. Уэсли, которые говорят, что человек сам способен сделать выбор по своей воле и уверовать при содействии Святого Духа. Те, кто единожды уверовал, могут в дальнейшем отпасть. Разумеется, обе стороны приводят многочисленные цитаты в доказательство своей правоты.

О подобном споре подробно рассуждает У. Кляйн[45]. Кто спасен — на этот вопрос Библия дает, на первый взгляд, разные ответы. Некоторые цитаты звучат так, что Христос спас все человечество, ибо такова и была воля Божья. Например: «...Это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим 2:3-6). «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медленней; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Петр 3:9).

Но есть и другие цитаты, из которых можно заключить, что Христос спас лишь некоторых, тех, кого пожелал спасти Бог, а остальных людей ждет вечная гибель. Например: «Язычники, слыша это, радовались и прославляли слово Господне, и уверовали все, которые были предуставлены к вечной жизни» (Деян 13:48) «Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего. Ибо Писание говорит фараону: для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле. Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: "за что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?" А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: "зачем ты меня так сделал?" Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим 9:16- 21).

Мы говорили сейчас в основном о протестантах, но вопрос об отношении конфессионального богословия и библейских исследований актуален и для других христиан. Иной раз сама библеистика воспринимается ими как порождение протестантского мира, и как следует относиться к ней, чтобы сочетать научность с верностью своей конфессии — отдельная проблема[46].

Так мы подошли к еще одному вопросу, который разделяет людей даже внутри одной и той же традиции — вопросу о богословском методе. Как именно вывести богословскую схему даже из одного и того же набора текстов — тут тоже могут быть разные мнения, ведь эти тексты не содержат догматов и определений в готовом виде. Даже если богослов использует готовую цитату из Библии, он и только он определяет, в каком смысле следует понимать эту цитату и как ее следует связывать с другими положениями его богословской системы. Впрочем, здесь можно сказать с облегчением, что проблема богословской методологии лежит уже за рамками нашего курса, и нас в данный момент интересует только точный и полный анализ самих библейских текстов.

Задания к разделу 1.3.

Вопросы для обсуждения:

♦ Согласны ли вы, что Библия есть Слово Божие и человеческое слово одновременно? Если да, то как бы вы могли описать сочетание этих двух начал? Если нет, то каково ваше собственное представление о природе Библии? ♦ Приведите еще один пример библейского текста, где ясно различаются слова автора и слова Бога. ♦ Какое из приведенных в этом разделе пониманий богодухновенности ближе всего вам? ♦ Как связаны авторство и авторитет библейских текстов? ♦ Приведите пример противоречия между буквальным смыслом библейского текста и данными современной науки. Как бы можно было объяснить это противоречие? ♦ Придерживаетесь ли вы какого-то определенного вероучения? Если да, то можете ли привести пример библейских цитат, которые чаще всего предлагаются в защиту важнейших положений этого вероучения? А примеры цитат, которые могут привести не согласные с этим вероучением люди? ♦ Известна ли вам какая-то цитата из Библии, которая толковалась бы разными богословами в разных, взаимоисключающих смыслах? Если известна, то что, по-вашему, определяет выбор того или другого толкования?

Прочитайте Лк 1. Вопросы к этому тексту:

♦ Как сам Лука определяет цель своей книги, ее целевую аудиторию? ♦ Что он говорит о своих источниках? ♦ Как можно соотнести ст. 1-4 с представлением о богодухновенности этого текста? ♦ Где в этой главе Лука приводит точные исторические данные? ♦ Где в этой главе Лука приводит тексты, которые, скорее всего, не являются точной стенографической записью слов действующих лиц? ♦ Какие литературные приемы и условности видны в этом тексте? ° Как можно связать текст этой главы с богословской полемикой о допустимости/необходимости почитания Девы Марии? Найдутся ли в нем аргументы за или против такого почитания или даже одновременно за и против? ♦ Какие еще важные для богословия цитаты видите вы в этой главе?

Задания к первой главе

Ниже приведен ряд высказываний, которые иногда можно услышать (внимание: автор книги разделяет далеко не все из них). Пожалуйста, ответьте по каждому из них: согласны ли вы с ним полностью или частично или не согласны и какие аргументы можете привести в поддержку своей позиции.

♦ Читая Библию, совершенно не обязательно стремиться к точному пониманию смысла прочитанного. Святой Дух сам откроет то, что нужно знать именно тебе. ♦ Библию может адекватно понять только верующий христианин, о ♦ Всякий верующий может толковать Библию, ему совершенно нет необходимости получать для этого специальное образование, ♦ Только священники и люди со специальным образованием могут толковать Библию, остальные слишком рискуют совершить опасные ошибки, если начнут самостоятельно размышлять о ней. ♦ Все ответы на существенные вопросы об истолковании библейских текстов уже даны в церковной традиции, наша задача заключается только в том, чтобы найти верный ответ. ♦ Сегодня наука существенно изменила наше понимание библейского текста, поэтому древние толкования уже не имеют большого значения. ♦ Сегодня мы понимаем смысл ветхозаветных пророчеств полнее, чем понимали его в свое время сами ветхозаветные пророки. ♦ У библейских текстов может быть больше одного верного значения. ♦ Недопустимо выдергивать библейские цитаты из контекста, используя их в ином значении. ♦ Задача экзегета заключается в том, чтобы восстановить значение, которое подразумевал автор текста. ♦ Только истинное вероучение позволит понять истинное значение многих мест Библии, о Читатель Библии нуждается в содействии Святого Духа, чтобы понять значение этого богодухновенного текста, о ♦ Библия не содержит никаких ошибок и неточностей. ♦ В Библии нет систематического богословия. ♦ Для христианского богословия Библия самодостаточна, все богословские утверждения могут быть выведены из ее текста, о Разные точки зрения, представленные в Библии, создают пространство свободы для различных интерпретаций, но и у этой свободы есть свои границы.

[26] Фокин 2006. [27] Фокин 2006:134-135. [28] Quenstedt, *Theologia didactopolemica*, 1.72, 1685. Цит. по Reid 1957:85. [29] См. Мень 2002:1:132-137. Краткий обзор современного состояния дискуссии см. в Dunn 2009:139-152. [30] Цит. по Мень 2002:1:134. [31] Garrett 1987:16. [32] Стилианопулос 2008:38. [33] Стилианопулос 2008:41. [34] Garrett 1987:81-84. [35] Юнгеров 1882. [36] См., напр., Хилл 1998. [37] Osborne 1991:268. [38] Carson 1983:91. [39] См. подробное изложение в Barr 1999a, а также обзор дискуссии на эту тему в Goldsworthy 2006:259-272. [40] Osborne 1991:263 и далее. [41] Carson 1983:65. [42] Carson 1983:77. [43] Osborne 1991:288. [44] Osborne 1991:310. [45] Klein 2003. [46] См. Clark 2007 о том, как этот вопрос решается в современной православной библеистике.

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА 2

ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ЭКЗЕГЕТИКИ

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

Но дело в том, что экзегетика подобна не физике Ньютона, а скорее физике Эйнштейна: здесь бессмысленно говорить о каких-то процессах безотносительно к позиции наблюдателя. Первая

глава, как можно надеяться, достаточно убедительно показала, что процесс понимания текста в огромной степени зависит от читателя, его установок, среды, намерений и убеждений. Следовательно, понять тот или иной экзегетический метод можно лишь тогда, когда мы будем что-то знать о его происхождении и изначальной сфере применения. Экзегетика — историческая область знания, не только в том смысле, что она разворачивается в истории, но и в том, что она неотделима от процесса развития человеческой мысли, а потому необходимо ставить любое экзегетическое исследование в верный контекст.

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

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

Первый, докритический, или традиционный, подход безусловно и безоговорочно воспринимает библейский текст как откровение свыше. Вопрос о его достоверности не стоит, но он нуждается в истолковании применительно к ситуации, в которой находятся верующие сегодня. Второй, критический или модернистский, подход, возникший в новое время, напротив, осознает библейский текст как некий документ, повествующий о некоторых исторических фактах, притом со значительными искажениями. Сам документ важен и интересен только в той мере, в которой он позволяет судить о фактах. Наконец, третий, посткритический или постмодернистский, подход не ставит вопрос о реконструкции фактов, а исследует текст в том виде, в каком он нам доступен, не задаваясь при этом вопросом о его статусе или происхождении. Обращение к тексту позволяет проводить здесь параллели с первым этапом, но речь уже не идет о том, Божественное ли откровение лежит перед нами или это просто человеческий вымысел. Важно лишь то, что нам хотел поведать в этом тексте автор, а как к нему относиться — личное дело каждого читателя.

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

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

2.1. БИБЛИЯ ИСТОЛКОВЫВАЕТ БИБЛИЮ

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

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

2.1.1 Синхронический подход

Итак, что говорит Библия о себе самой?

1. Библия может пониматься неправильно и потому нуждается в истолковании. Сегодня нам может казаться, что если нам что-то неясно в тексте, то причиной тому наш собственный недостаток внимания, образования, благочестия — но и апостол Петр писал, что в посланиях Павла «есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Петр 3:16). Понимание оказывается не таким простым делом, оно требует определенного мастерства. Пролог к Книге Притчей (1:2-6) уточняет: эта книга нужна читателю, «чтобы познать мудрость и наставление, понять изречения разума; усвоить правила благоразумия, правосудия, суда и правоты; простым дать смывленность, юноше — знание и рассудительность. Послушает мудрый и умножит познания, и разумный найдет мудрые советы; чтобы разуметь притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их».

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

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

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

восполнять по каким-то иным источникам. Во всяком случае, Библия всегда существовала не сама по себе, а в определенном контексте, который и позволяет понять ее правильно.

3. Библия может по-разному описывать одни и те же события. Самый известный пример — это четыре Евангелия, которые согласны в главном, но различаются некоторыми мелкими деталями, вплоть до незначительных формальных противоречий (родословия Христа у Матфея и Луки; благоразумный разбойник, о котором упоминает только Лука и т.д.). Но есть в ВЗ еще более удивительный пример, когда одна и та же история рассказывается несколько по-разному в одной и той же книге, причем в соседних главах — это 4-я и 5-я главы Книги Судей[2]. Сначала эта история рассказывается в прозе: «Сисара сказал ей: дай мне немного воды напиться, я пить хочу. Она развязала мех с молоком, и напоила его, и опять покрыла его. Сисара сказал ей: стань у дверей шатра, и если кто придет, и спросит у тебя, и скажет: "нет ли здесь кого?", ты скажи: "нет". Иаиль, жена Хеверова, взяла кол от шатра, и взяла молот в руку свою, и подошла к нему тихонько, и вонзила кол в висок его так, что приколола к земле; а он спал от усталости — и умер» (4:19-21).

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

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

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

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

4. Библия может отражать разные точки зрения. Ни для кого не секрет, что в Библии приводятся речи разных людей, произнесенные по разным поводам, и они, безусловно, могут отражать

разные подходы к одним и тем же вопросам. Однако существуют и такие контексты, в которых сам библейский автор намеренно «сталкивает лбами» две противоположные позиции. Например, в Книге Притчей (26:4-5): «Не отвечай глупому по глупости его, чтобы и тебе не сделаться подобным ему; но отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих».

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

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

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

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

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

5. Библия может давать к одному и тому же тексту разные объяснения. Классический пример — формулировка заповеди о субботе. Исход (20:11) объясняет ее так: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботный и освятил его». Второзаконие (5:14-15) приводит два других объяснения: «Не делай в оный никакого дела, ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни раба твоя, ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой, ни пришелец твой, который у тебя, чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя, как и ты; и помни, что ты был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою, потому и повелел тебе Господь, Бог твой, соблюдать день субботный».

С одной стороны, заповедь о субботе напоминает людям о сотворении мира. С другой — она была дана во время Исхода, в момент «сотворения» израильского народа. С третьей — она имеет

практическое социальное значение, так устанавливается всеобщий регулярный выходной (кстати, такого не было нигде в Древнем мире за пределами Израиля). Эти обоснования разные, но они совершенно не противоречат друг другу, а друг друга дополняют. Следовательно, когда Книга Исход предлагает одно обоснование, она совершенно не исключает принципиальную возможность других обоснований. Можно предположить подобную возможность и для тех мест, где альтернативные объяснения (вроде объяснений Книги Второзакония) не даны. Они допустимы, если не противоречат прежде данным объяснениям, а подходят к тексту с другой стороны.

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

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

2.1.2. Диахронический подход

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

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

В Псалтири, конечно, мы найдем немало примеров поэтических пересказов более ранних текстов — например, в Пс 77 или 105 подробно пересказывают историю странствий израильян по пустыне, предлагая, в том числе, и такие идеи, которые не встретишь в Пятикнижии. Так, в Пс 77:25 манна названа «хлебом ангельским», а в 105:38 говорится, что израильяне у Меривы дошли до такой степени идолопоклонства, что стали приносить идолам в жертву своих детей. Этих деталей мы не найдем в Пятикнижии, они принадлежат уже авторам псалмов. Кстати, в

дальнейшем подобное расцветивание и дополнение скупых исторических повествований станет одним из любимых занятий иудейских экзегетов, этот жанр получит название агада (см. раздел 2.2.2.)

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

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

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

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

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

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

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

Задания к разделу 2.1.

♦ Сравните разные версии правил о «городах убежища»: Числ 35:11-34; Втор 4:41-43; Втор 19:2-13; Ис Нав 20:2-9. Какой вариант текста представляется вам самым ранним? Какие элементы этих правил могут быть объяснены как дальнейшие разъяснения и толкования некоторых моментов, которые оказались неясными и спорными? ♦ Сравните два рассказа о восшествии на престол и начале царствования Соломона, от его провозглашения наследником и вплоть до начала строительства Храма: главы 3 Цар с 1-й по 5-ю и текст, начиная с 1 Пар 28 и до 2 Пар 2 включительно. Какие события из книг Царств автор книг Паралипоменон полностью опускает, на каких деталях он, наоборот, останавливается подробно? Что это позволяет нам понять о позиции автора, о его понимании истории Израиля? Насколько различен в этих главах образ царя Давида в старости? ♦ Сравните меж собой четыре рассказа о насыщении пяти тысяч пятью хлебами: Мф 14:13-21, Мк 6:32-44, Лк 9:10-17 и Ин 6:1-15 (кстати, это единственное из сотворенных Христом во время Его земного служения чудес, которое было описано всеми четырьмя евангелистами). Каковы особенности каждого из четырех рассказов; что упомянуто в одном и пропущено в другом? В каких стихах вы видите не только изложение событий, но и комментариев к этим событиям, разъясняющих их причину или смысл (это касается не только Иоанна)? ♦ Найдите в Евр 1:5-13 семь цитат из ВЗ (например, по изданию с указанием параллельных мест), а затем прочитайте их в изначальном ВЗ контексте и сравните непосредственное значение, которое эти цитаты имеют в ВЗ, с тем, которое им придает автор новозаветного Послания.

СОДЕРЖАНИЕ

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

СОДЕРЖАНИЕ

2.2. ТРАДИЦИОННАЯ ЭКЗЕГЕЗА

В этой главе дан очень краткий очерк некоторых основных направлений традиционной экзегезы, как христианской, так и иудейской, чтобы читатель лучше представлял себе, откуда взялись и что собой представляют разные экзегетические методы, которыми мы пользуемся сегодня. Поэтому и обзор будет построен вокруг нескольких центральных идей: названные здесь имена и тексты могут быть не самыми известными и значимыми, но они достаточно хорошо иллюстрируют идеи и методы, с которыми нам важно в данный момент познакомиться. Более подробные сведения можно найти во множестве книг по истории христианства и иудаизма[9].

2.2.1. Библия и не-Библия

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

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

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

Возражения возникли в эпоху Реформации, и тогда споры о каноне разгорелись с новой силой, причем спорили не только о точном составе библейского канона (в основном ВЗ), но и о его значении. Протестанты говорили при этом об исключительном авторитете Писания, принципиально отличающегося от всех остальных книг. Этот принцип получил название «Sola Scriptura» — только Священное Писание может служить основой вероучения Церкви (см. также раздел 2.3.1.1.). Если так, то вопрос о том, что входит, а что не входит в Писание, становится действительно жизненно важным. В отношении ВЗ протестанты применили простое решение: признать библейскими только те книги, которые сохранились на еврейском языке, почитаются иудейскими и входят в состав краткого канона.

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

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

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

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

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

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

не дошли до нас. Они показывают нам, какие идеи и верования существовали в период, когда эти книги предположительно были написаны.

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

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

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

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

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

2.2.2. Основные черты традиционной иудейской экзегезы

Традиционный иудаизм часто называют раввинистическим, поскольку вероучительным авторитетом в нем обладали раввины (рабби) — учителя Закона, или талмудическим, поскольку Талмуд (букв, "учение") для иудеев — наиболее полное и авторитетное собрание богословских положений и практических наставлений[17]. Иудейская экзегеза понимала сама себя прежде всего как прямое продолжение внутрибиблейской экзегезы[18]. При этом она изначально вовсе не была однородна, что хорошо видно по кумранским находкам и новозаветным упоминаниям о разногласиях фарисеев и саддукеев. В частности, уже в ВЗ апокрифах мы видим то, что впоследствии будет называться мидраш (букв, "исследование"), т.е. пространный пересказ библейского текста с добавлением множества пояснений и расцвечивающих текст деталей[19]. Собственно, черты мидрашистских толкований встречаются уже в Библии[20]. Иудейская традиция указывает на Ездру как на первого толкователя (в Ездр 7:10 употреблен глагол שׁוּרַר "исследовать", и само слово "мидраш" происходит от этого корня)[21].

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

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

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

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

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

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

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

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

♦ Малое и большое: если некоторый вывод справедлив для менее важного случая, то тем более он будет справедлив для более важного (см., напр., Числ 12:14; Рим 5:8,9). ♦ Тожество выражений: если в двух местах Писания встречаются одинаковые слова и выражения, то сказанное в одном отрывке имеет отношение и ко второму (Рим 9:32-33, где Павел на основании Мф 21:42 относит ко Христу Ис 8:14 и Ис 28:16). ♦ Построение «семьи»: если правило встречается в нескольких местах и в одном из них оно сформулировано более детально, то эта формулировка относится ко всем остальным случаям (Рим 4:22-24). ♦ Построение «семьи» из двух отрывков: если правило сформулировано в общем виде, а затем встречается повторно применительно к частному

случаю, то частная формулировка распространяется и на другие подобные случаи (Рим 4:6-8). ♦ Общее и частное, частное и общее: сформулированное в частном виде относится и к общему, и наоборот (Рим 13:9-10). ♦ Сопоставление с аналогичным отрывком: предполагаемое значение отрывка не должно противоречить значению других аналогичных отрывков (Рим 11:2-4). ♦ Сопоставление с контекстом: значение отрывка может быть уяснено из непосредственного контекста (Рим 4:9).

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

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

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

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

воцарении праведников. Надо сказать, что подобное толкование всегда было характерно для групп верующих, напряженно ждущих скорого конца света и старательно отделяющих себя от нечестивого мира.

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

Разумеется, на Талмуде иудейская экзегеза не закончилась. В иудаизме было множество разных школ и направлений: караимы вообще отвергали Талмуд, а мистики-каббалисты использовали библейский текст скорее для медитаций, чем для логического выведения смыслов — но можно сказать, что основным направлением иудейской экзегетической мысли стала кодификация пестрых мнений, представленных прежде всего в Талмуде. Наиболее значительная фигура — богослов и экзегет XI в. Раши (так звучало его сокращенное имя, рабби Шломо бен Ицхак), основатель целой школы экзегетов[26]. Когда мы сегодня берем в руки «традиционный еврейский комментарий» к Библии, в большинстве случаев он полностью следует Раши и его ученикам, хотя едва ли Раши высказал эти идеи первым.

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

2.2.3. Основные черты раннехристианской экзегезы

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

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

История святоотеческой (т.е. ранней и классической христианской) письменности не имеет такой четкой и однозначной периодизации, как история письменности раввинистической, но и в ней

можно условно выделить несколько разных этапов. Вообще, эта особенность раннехристианских текстов бросается в глаза, когда переходишь к ним от раввинистической традиции: в них куда меньше формального единства. Если иудейские толкователи с течением времени постарались свести свои нормативные тексты воедино, пусть даже внутри одного талмудического трактата и представлены противоположные мнения по частным вопросам, то в христианстве не было ничего подобного: пестрота методов, подходов, традиций и точек зрения просто поражает, но она редко становится предметом размышлений. Один автор пишет так, другой иначе, в крайнем случае, он упоминает, что по этому вопросу есть и другое мнение, но не более того.

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

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

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

Например, на рубеже I и II вв. н.э. Игнатий Антиохийский подробно излагает учение о епископе как о главе местной христианской общины и руководителе пресвитеров[34], тогда как в НЗ мы не видим ничего подобного, там слово "епископ" — практически синоним слова "пресвитер". Это говорит нам о том, что непосредственно в НЗ времена четкая структура церковной иерархии, известная Игнатию, еще не существовала, но, с другой стороны, ее основные черты возникли практически сразу после завершения НЗ.

К апостольским мужам примыкают апологеты — авторы II-III вв., отстаивавшие правоту христианства перед лицом язычества. Эта очевидная задача требовала от них умения излагать

истины христианской веры на языке «эллинов», прежде всего — на языке греческой философии. Это мы видим, например, в произведениях Климента Александрийского.

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

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

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

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

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

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

Хотя пространство Римской империи было во многих отношениях единым, национальные особенности разных культур, разумеется, тоже накладывали свой отпечаток на творчество христианских толкователей. Нет ничего удивительного, что Александрийская школа, возникшая в Египте с его мистическими традициями и символическим искусством, была ориентирована на аллегорическое толкование Писания, а Антиохийская школа, возникшая среди западных семитов, так высоко ценивших динамизм и подлинность исторического опыта, напротив, стремилась к историческому толкованию. Впрочем, основным языком обеих школ был греческий, и можно сказать, что грекоязычные богословы, наследники философов и поэтов Эллады, ценили тонкость, многоплановость и глубину, тогда как латиноязычные римляне, напротив, стремились к юридической точности, конкретности и всеохватности формулировок. Часто возникало непонимание, и не только между самими древними авторами, но и среди их современных исследователей и продолжателей, которые порой не учитывают в должной мере этих культурных и исторических особенностей раннехристианских текстов[39].

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

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

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

2.2.4. Множественность смыслов Писания

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

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

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

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

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

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

Так, слово «Иерусалим» по Кассиану означает (1) город в Палестине; (2) человеческую душу, которая заслуживает от Господа порицания или похвалы; (3) Церковь; (4) небесный Иерусалим, град Божий. Разница между этими методами кратко объяснялась в рифмованном изречении,

составленном Николаем Лириным: «Буква учит, что совершалось; аллегория — во что верить, нравственность — как поступать; аналогия — к чему стремиться».

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

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

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

Более того, сегодня мы можем встретить, с одной стороны, таких экзегетов, которые изучают и систематизируют многоуровневые толкования отцов, скажем, на Песнь Песней[47], а с другой — исследователей, которые отстаивают принципиальную многозначность этой книги: даже на уровне первичного ее понимания как любовной поэзии мы видим, с одной стороны, яркую игру словами и образами[48], а кроме того — картину идеальных отношений, своего рода восстановленного райского сада[49]. Вообще, у православных толкователей нередко можно встретить книги, сочетающие святоотеческие толкования с современными[50].

2.2.5. Символические толкования: аллегория и типология

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

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

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

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

С типологией связаны и эсхатологические толкования, когда детали библейского текста — прежде всего пророческого или апокалиптического, говорящего о последних временах, — понимаются как указание на текущие события. Это было характерно и для кумранских толкований, как уже было сказано в разделе 2.2.2., и даже для некоторых НЗ толкований ВЗ: например, в Деян 2:16-21, где Петр цитирует Иоил 2:28-32 (см. подробнее раздел 2.4.1.2.). Впрочем, при таком подходе слишком легко соотносить туманные образы Библии с окружающей действительностью, и

проверить объективность таких трактовок просто невозможно. Например, аварию на Чернобыльской АЭС отождествляли со «звездой по имени полынь» (Откр 8:10-11), поскольку само название города совпадает с одним из наименований полыни: «чернобыл».

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

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

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

Эти обстоятельства, начиная с Филона и Оригена, делали аллегорию одним из самых востребованных методов толкования Библии. Отношение к типологии и аллегории не всегда было простым, равно как и взаимоотношение этих двух методов. Аллегорический метод процветал в Александрийской экзегетической школе, так что историзм Антиохийской школы во многом объясняется стремлением избежать методологических крайностей и произвольных выводов подобной экзегезы, при которой, в конечном счете, что угодно могло получить какое угодно значение.

Аллегорической интерпретации подвергались даже те страницы Писания, которые прекрасно были понятны и без нее. Например, притча о милосердном самарянине (Лк 10:35) уже у

Оригена[56] получает аллегорическое толкование, которое затем, с некоторыми изменениями, повторяют другие экзегеты, в частности Августин[57], а с его подачи такое толкование становится на Западе нормативным. Итак, путник — это человек, покинувший Рай, напавшие на него разбойники — это бесы, лишаящие его вечной жизни, священник и левит — не способный спасти человека иудаизм, самарянин — Христос, а гостиница, куда он доставил раненного, — Церковь. Даже самые мелкие детали получают свое значение, причем у разных толкователей разное: так, для Оригена хозяин гостиницы оказывается ангелом, а для Августина — апостолом Павлом; две монеты, которые дает ему самарянин, для Оригена означают Ветхий и Новый Завет и, соответственно, познание Отца и Сына, а для Августина — обещание блага в этой и будущей жизни.

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

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

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

Итак, аллегорическое толкование, безусловно, самый распространенный среди традиционных методов толкования библейского текста, но, строго говоря, нельзя считать аллегорию экзегезой, поскольку она не ставит задачи проникнуть в изначальный смысл текста — скорее, отталкиваясь от текста, толкователь стремится породить новые смыслы, актуальные для его аудитории. Типология, по-видимому, лежит на грани экзегезы и эйсегезы: она может помочь увидеть некоторые внутренние связи (сегодня такой подход связывают с понятием интертекстуальности, см. разделы 2.4.2.2. и 3.3.3.), но зачастую она уводит читателя от него к совершенно иным, пусть даже важным и актуальным для него проблемам.

Задания к разделу 2.2.

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

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

Книга Юбилеев (гл. 50):

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

Вавилонский Талмуд (Песахим, 6.1-2):

«Вот что можно делать в субботу (пришедшую на Пасху): режут пасхального агнца, кропят его кровью жертвенник, вычищают его внутренности и воскуряют его жир на жертвеннике; однако в субботу не жарят его и внутренности его не промывают. В субботу нельзя взять его на плечи, принести его с расстояния, большего, чем субботний путь, и срезать у него бородавку.

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

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

Возразил ему рабби Акива, сказав: "Кропление очистительной водой[60] явится доказательством: оно для заповеди, и оно же запрещено как швут, и не оттесняет субботу; так ты и не удивляйся,

что эти работы не оттесняют субботу — хотя они и для заповеди, и запрещены как швут". Сказал ему рабби Элиэзер: "Как раз это я и обсуждаю: уж если ритуальный убой, который запрещен как работа, оттесняет субботу — разве не логично, чтобы кропление очистительной водой, которое запрещено как швут, оттеснило субботу?" Ответил ему рабби Акива: "Или наоборот — уж если кропление очистительной водой, которое запрещено как швут, не оттесняет субботу — разве не логично, чтобы ритуальный убой, запрещенный как работа, не оттеснял субботу?" Сказал ему рабби Элиэзер: "Акива, ты стер то, что написано в Торе[61]: после полудня... в предназначенное для этого время — хоть в будни, хоть в субботу". Ответил ему тот: "Рабби, приведи мне пример времени, предназначенного для этих работ, точно так же, как есть время, предназначенное для ритуального убоя".

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

Ориген (О началах, 4.13-19):

«И вообще, по апостольскому повелению, во всем нужно искать мудрость, в тайне сокровенную... Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека-земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а кушающий от плодов дерева (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле?... Знаменитую субботу, при точном понимании слов: "Сидите каждый в доме своем, никто же из вас да исходит от места своего в день седьмой", невозможно соблюсти буквально, потому что никакое животное не может сидеть целый день, не трогаясь с места. Поэтому обрезанные и те, которые не желают открывать (в Писании) ничего, кроме буквы... выдумывают пустые объяснения, приводя жалкие предания: так, о субботе они говорят, что каждому определено место в две тысячи локтей. Другие же, к которым принадлежит Досифей самарянин, осуждают такое толкование и думают, что каждый должен оставаться до вечера в том положении, в каком застал его день субботний... Если мы перейдем к Евангелию и поищем здесь подобных,.. то что может быть бессмысленнее повеления: "Никого же на пути целуйте", которое, по мнению простецов, Спаситель дал апостолам? Также, когда гокорится об ударе в правую щеку, то представляется в высшей степени невероятное дело, потому что всякий бьющий, если только он не страдает каким-нибудь природным недостатком, бьет правую руку в левую щеку...

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

Феодорит Киррский (На Бытие, 27):

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

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

услышать нечто подобное от людей, считающих себя традиционными христианами. [34] Послание к ефесянам, 3-6. [35] См., прежде всего, Crouzel 1989. [36] Часть богословских воззрений Оригена (о предсуществовании душ и конечном спасении всех разумных существ, включая бесов) была позднее отвергнута Церковью как ересь, однако это не умаляет его влияния на церковную традицию в том, что касается экзегезы. [37] См., в первую очередь, Нестерова 2006, 2008. [38] О началах. 4.2.5. [39] О роли межкультурного и межъязыкового барьера в христологических спорах греков и сирийцев см. Селезнев 2002. [40] См. очерк на русском языке — Балаховская 2008. [41] Thuren 2001. [42] Нестерова 2005; см. также фундаментальный труд Lubac 1959-1964. [43] О началах. 4.11. [44] van der Heide 1983. [45] См. Нестерова 2008. [46] См., напр., Childs 1977. [47] Фаст 2000. [48] Zakovitch 2000; пересказ см. в Десницкий 2007:163-167. [49] Patmore 2006. [50] См., напр., Соколов 2005. [51] Демаркация этой границы есть предмет научных споров, см. обзор (на примере Оригена) в Martens 2008. [52] См., напр., Danielou 1959. [53] Историю образа Мелхиседека в межзаветный период, а также анализ соответствующих мест в Евр см. Longenecker 2004:187-219 и Mason 2005. [54] В анонимных Изречениях отцов пустыни (они же — Алфавитный патерик) встречается и рассказ о том, что Мелхиседека могли почитать Сыном Божиим, и что только особое откровение свыше окончательно убедило сомневавшихся, что он всего лишь человек — Аверинцев 2003:84-85. [55] Кстати, это сближает его с некоторыми основателями ближневосточных династий, генеалогия которых в их официальных биографиях тоже не приводилась или приводилась в кратком, зачастую мифологизированном виде, так что они представляли любимцами или воспитанниками богов — например так заявлял о себе Саргон I (царь Аккада XXIV-XXIII вв. до н. э.). [56] Толкованию этой притчи посвящена вторая половина его 34-й проповеди на Евангелие от Луки. [57] Quaestiones Evangeliorum 2.19. См. критику этого подхода: Додд 2004:5-6. [58] См. историю этого перехода в творчестве Оригена и его продолжателей: Нестерова 2006. [59] Швут, — действия, которые не запрещены в субботу Торой напрямую (как запрещена любая работа), но рассматриваются традицией как однозначно недопустимые, поскольку они граничат с работой — например, торговля. [60] См. Числ 19:1-20. [61] См. Числ 9:3. [62] См. Быт 16:14. [63] См. Быт 31:47-48.

СОДЕРЖАНИЕ

2.3. «БИБЛЕЙСКАЯ КРИТИКА» И ЕЕ НАСЛЕДСТВО

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

Но вплоть до Ренессанса и, в особенности, Реформации все подобные усилия оставались где-то на периферии, были разрозненными, не составляли единой и последовательной методологии. Тогда основное направление экзегезы уделяло куда больше внимания аллегориям, мистике, схоластике. Зато начиная с XV в. в Западной Европе новые способы прочтения Библии стали пробивать себе

дорогу, что и привело к формированию в XVIII-XX вв. целого букета научных дисциплин, которые чаще всего называют «библейской критикой». Сегодня, разумеется, методы стои двухсотлетней давности не вполне устраивают библеистов, но многое из наследства этой критики вошло и в инструментарий современной библеистики.

2.3.1. Возникновение «библейской критики»

2.3.1.1. Ренессанс и Реформация

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

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

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

Революционным событием тут, разумеется, стала Реформация (XVI в.) — движение, изначально направленное на очищение западной (католической) Церкви от искажений и злоупотреблений, но приведшее к созданию новых христианских деноминаций. Реформация, опять-таки, не была первым большим богословским спором в церковной истории, но теперь совсем другими были масштабы этого спора, степень вовлеченности и подготовки его участников. Главное, достаточно быстро выяснилось, что речь идет не о расхождении в некоторых частностях, но в принципиально разных подходах к одним и тем же текстам.

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

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

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

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

2.3.1.2. Наука нового времени

Итак, Ренессанс подготовил почву для научного подхода, а Реформация поставила экзегетику в центр богословской мысли и сделала ее достоянием всех образованных людей. Но, разумеется,

это само по себе еще не было началом библеистики как науки. Прежде всего, не доставало исторического измерения: как на картинах ренессансных художников мы видим библейских персонажей в одеждах и интерьерах ренессансной Европы, а не древней Палестины, так и в целом Библия понималась как нечто вневременное и абсолютное, словно бы она возникла целиком и сразу, вне какого-то определенного культурно-исторического контекста, наложившего на текст свой отпечаток. Такое отношение характерно для любого традиционного толкователя, и зачинатели Реформации в целом здесь ничем не отличаются от ранних отцов Церкви и от раввинов[65].

Но по мере того, как Библия активно изучалась и исследовалась, экзегетам поневоле пришлось обратить внимание на историю ее возникновения. Так, подготовка печатных изданий Библии в XVI в., в частности полиглот (параллельных изданий на разных языках), привела к тому, что издатели стали активно сравнивать меж собой различные библейские рукописи на языках оригинала и в переводах, они замечали в них явные расхождения, так что им пришлось определять, какие именно варианты могут считаться наиболее достоверными и как объяснить происхождение остальных вариантов. Так возникла текстология, или текстуальная критика. Вставал вопрос и об адекватности различных переводов, а значит — о тонкостях филологического анализа текста.

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

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

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

Признавать ли Иисуса Сыном Божиим — личный вопрос для каждого, такое признание вовсе не требуется для того, чтобы следовать его этике.

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

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

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

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

Попутно стоит заметить, что все основные течения внутри библеистики зарождались в протестантской среде, прежде всего либеральной. Католические, а затем и православные богословы могли перенимать (как правило, медленно, осторожно и лишь до некоторой степени) одни их идеи и отвергать другие, более радикальные, но их реакция была по преимуществу именно что реакцией на идеи протестантов. В современной библеистике нечасто приходится слышать о конфессиональных границах: сторонники одной теории могут принадлежать к разным конфессиям или не принадлежать ни к какой, и внутри одной конфессии встречаются люди с очень разными взглядами. Но если говорить о возникновении новых идей, то первенство со времен Реформации остается за протестантским миром. Кроме того, стоит отметить, что вплоть до

начала XX в. основным центром библеистики была Германия, а в течение XX в. эта роль отчасти перешла к Британии и США, впрочем, не в ущерб германским научным и богословским центрам. Таким образом, основным языком классической библейской критики — немецкий, основным языком современной библеистики — английский.

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

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

2.3.2. Наследство «библейской критики»

2.3.2.1. Текстология

До нас не дошли автографы библейских текстов (самые первые рукописи, созданные непосредственно авторами). Но мы располагаем значительным количеством различных рукописей и других источников (например, библейских цитат в произведениях более поздних авторов) — все вместе они иногда называются свидетельствами или сеидетелями. Текстология или текстуальная критика видит свою цель в изучении всех доступных свидетельств и в восстановлении, насколько это возможно, первоначального текста того или иного памятника письменности. Иногда проводят такое различие: текстология есть наука скорее теоретическая, тогда как текстуальная критика сводится к практике сопоставления различных рукописей и реконструкции изначального состояния текста[72]. Такая работа проводится над любым древним текстом, не только над Библией.

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

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

слову или выражению могут быть поздними глоссами (примечаниями), случайно внесенными в текст, и т.д.

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

Итак, можно сказать, что для НЗ задача создания общепринятого критического текста уже решена, а для ВЗ она, по сути, еще и не начала решаться. Дело прежде всего в том, что НЗ был написан менее, чем за сто лет в одном регионе авторами одного круга и самые старые его рукописи отстоят от автографа на несколько десятилетий. Про ВЗ ничего подобного сказать нельзя — это собрание очень разных текстов, написанных в разные века разными людьми, и дошедшие до нас рукописи отстоят от автографов на века. В результате в ВЗ накопилось не только существенно больше искажений, но и появились достаточно разные виды текста. Еврейский Масоретский текст (МТ), окончательно кодифицированный и канонизированный иудейской общиной вскоре после разрыва с христианством, существенно отличается от рукописей Септуагинты, или перевода семидесяти толковников (как и само слово «Септуагинта», ее сокращенное обозначение LXX происходит от латинского числительного 70), а разные рукописи Септуагинты тоже совсем не одинаковы.

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

Иными словами, сегодня задача текстологии, а также ее отношение со смежными дисциплинами выглядит далеко не так однозначно, как на заре этой науки[74]. История рукописей оказывается неотделимой от истории самого текста: какие-то рукописные варианты могут воеходить к более ранней его версии, а какие-то — к более поздней, так что текстологу просто невозможно оказывается делать выбор в пользу «самого лучшего чтения». Сначала надо определить, что имеется в виду под лучшим: наиболее раннее из засвидетельствованных, или восстановленное

путем научного анализа, или же воспринятое традицией (и какой именно)? На практике всегда получается некоторый компромисс.

2.3.2.2. Исторический анализ

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

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

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

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

Ограниченность такого подхода вполне очевидна. Мы знаем, например, что Жанна д'Арк — вполне историческая личность, и что она действительно добилась коренного перелома в

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

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

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

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

Однако в этом списке два рода имен, и отношение историков к ним неодинаково. Про Александра Македонского и других политических и государственных деятелей существует множество объективных данных. Если бы вдруг исчезли все письменные источники про Александра, материальные памятники наделяли бы определить все основные события его жизни; даже его имя и облик запечатлены в статуях, на монетах, на мозаиках и т.д.

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

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

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

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

С другой стороны, историки нередко дают полезные объективные критерии: например, неканонические евангелия, в отличие от канонических, нередко содержат в себе много анахронизмов, географических неточностей и т.д. Становится очевидно, что автор такого текста представляет себе Палестину I в. н.э. весьма приблизительно, и доверять ему нет оснований — а сделать такой вывод может именно историк[81].

2.3.2.3. Анализ источников

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

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

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

«Авторы» этих источников получили условные имена (хотя, конечно, тут разумнее говорить о некоторой традиции, чем об индивидуальном авторстве): Элохист (или Элогист), называвший Творца Богом[84] и Яхвист (или Ягвист), который предпочитал более полное именование — Господь Бог[85]. Позднее к этим двум источникам были добавлены еще два: достаточно самостоятельное Второзаконие и отдельно Священнический кодекс, который прежде считался частью традиции Элохиста. В классический вид «теорию четырех источников» привел в последней четверти XIX в. Ю. Велльгаузен. С тех пор четыре источника традиционно обозначаются четырьмя заглавными буквами: E (Элохист), J (Яхвист), D (от лат. Deuteronomium, "Второзаконие"), P (от нем. Priesterkodex, "Священнический кодекс"). Эта теория получила название документальной гипотезы (documentary hypothesis).

Знаменитый труд Велльгаузена, опубликованный в 1882 г., носил название «Прологомена (предварительные соображения) к истории Израиля»[86]. Действительно, для него теория источников была важна прежде всего как шаг к реконструкции истории Израиля, и особенно всего его религиозной истории: в каждом источнике он рассчитывал увидеть ту или иную стадию развития ВЗ религии. Такой исторический поиск тоже имел свою цель: таким образом можно было добраться до самой «сердцевины» Откровения, которая впоследствии была погребена под пластами законнической традиции и которую, по мнению исследователя, следовало освободить из-под этих позднейших напластований.

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

В наши дни трудно найти ученого, занятого такими исследованиями. Наиболее убедительные гипотезы уже были высказаны, в отсутствие новых находок (например, подлинной рукописи Q или подобных материалов) трудно рассчитывать на какие-то новые шаги в этом направлении. С одной стороны, ученые пришли к выводу, что на самом деле ситуация с происхождением библейских книг гораздо сложнее и не поддается однозначной реконструкции. Вполне возможно, что соединение элементов повествования, имеющих разное происхождение, совершилось задолго до

окончательной фиксации текста Пятикнижия[88]. Да и сама цель поиска в тексте некоторого изначального источника, впоследствии искаженного традицией, стала казаться менее достижимой и осмысленной.

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

2.3.2.4. Анализ традиций

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

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

2.3.2.5. Анализ форм

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

В любом случае, форма произведения может пролить свет на его характер, происхождение и место в культурном контексте эпохи. Основной метод критики формы состоит в сравнении сходных меж собой текстов, чтобы определить специфические черты определенного типа литературных произведений и затем предложить объяснение этих черт. Такая работа тесным образом связана с определением жизненной ситуации (*Sitz im Leben*)[91], в которой было произнесено или написано то или иное высказывание, создан тот или иной текст — ведь эта ситуация в значительной мере и определяет его смысл.

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

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

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

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

В результате такого подхода возникло стремление «демифологизировать» текст, упрощенно говоря, привести древние формы в соответствие с ожиданиями современного читателя (подробнее об этой проблеме см. раздел 2.4.1.2.). Демифологизация — весьма спорная идея, но и без нее можно сказать, что при очевидной правильности основного посыла (Евангелия содержат разнородный материал, который некоторое время существовал в устной традиции, не будучи зафиксирован на письме) конкретная классификация Дибелиуса достаточно субъективна. Действительно, к ней предлагались разного рода поправки и другие версии.

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

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

представляются многим современным исследователям слишком прямолинейными и категоричными.

2.3.2.6. Анализ редакций

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

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

Впрочем, такой анализ действительно во многих случаях может помочь определить идеологию и богословие автора окончательной редакции той или иной книги. Например, мы ясно видим, что Лука, в отличие от Марка, избегает говорить о скором и всем очевидном пришествии Христа во славе, ср. слова Христа, обращенные к первосвященнику: «Вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мк 14:62) и «отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией» (Лк 22:69). Следовательно, Лука, который явно писал после Марка, не ожидал, что Второе Пришествие произойдет в самом ближайшем будущем, так что члены тогдашнего Синедриона будут его непосредственными свидетелями. Вероятно, это отражает некоторое изменение в восприятии Второго Пришествия первыми христианами в целом: из события «завтрашнего дня» оно постепенно отодвигалось в менее определенное будущее.

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

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

Задания к разделу 2.3.

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

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

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

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

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

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

Ю. Велльгаузен, «Пролегомены к истории Израиля»:

«В начале моей учебы я увлекался рассказами о Сауле и Давиде, об Илие и Ахаве, был захвачен речами Амоса и Исаяи; я вчитывался в пророческие и исторические книги Ветхого Завета... Наконец, я собрал все свое мужество и проработал Исход, Левит и Числа и даже воспользовался комментарием Кнобеля к ним. Но напрасно ожидал я света, который должен был излиться оттуда на исторические и пророческие писания. В гораздо большей степени Закон перебил мне вкус к этим книгам. Он не приблизил меня к ним, но проник в мое сознание докучливым призраком —

лишь слышимым, но не видимым и не заявляющим о себе в действии. Если где и обнаруживались точки соприкосновения, они оказывались сопряжены также с различиями и расхождениями, и я не мог решиться на то, чтобы видеть в страницах Закона первоисточник; смутно предчувствовал я дистанцию между двумя мирами...

Иерократических устремлений еврейская древность не имеет вовсе; власть у глав семей и племен, у царей, которые распоряжаются также богослужением, назначают и смещают жрецов. Влияние, которым располагают последние, является только моральным. Божественная Тора не служит им документом, который удостоверял бы их собственное положение, но есть лишь наставление для народа в устах священников; она, как и слово пророков, имеет только божественный авторитет и действует лишь постольку, поскольку пользуется добровольным признанием. Что касается, наконец, литературы, которая унаследована от времени Царей, то даже при самых добросовестных поисках сложно будет раскопать пару туманных созвучий с Законом, которые не так много и значили бы, особенно если вспомнить, чем был для греков Гомер...

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

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

Если теперь вслед за Второзаконием исключить и это Основное писание, остается яхвистская историческая книга, которая, в противоположность первым двум, имеет повествовательную природу и с неподдельным интересом разрабатывает материал наследия. Лучше всего характеризует это писание история патриархов, которая принадлежит к нему почти вся; она появляется здесь не как введение, с которым коротко разделяются ради скорейшего перехода к последующим, более важным вещам, но как самая суть дела, подлежащая подробнейшей разработке. Законодательные элементы оказываются включенными только в одном месте, там,

где они составляют историческую взаимосвязь, а именно — при провозглашении Закона на Синае (Исх. 20-23, 34)...

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

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

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

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

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

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

Д. Кэтчпол, «История традиций»:[98]

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

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

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

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

◆ Прочитайте и сравните меж собой псалмы, принадлежащие к разным жанрам: мольба (Пс 53), благодарение (Пс 29), хвала (Пс 149), наставление (Пс 13), вероисповедание (Пс 25)[99]. Что на

этих примерах можно сказать об особенностях каждого из жанров псалмов? К каким жанрам вы бы отнесли псалмы 11, 22, 33, 55, 77, 99, 111? Можно ли отнести некоторые из них более, чем к одному жанру? Помогает ли жанровый анализ лучше понять текст псалма?

СОДЕРЖАНИЕ

[64] Мень 2002:2:509-511. [65] Впрочем, не без исключений: уже Ж.Кальвин в комментарии на Бытие отмечал, что рассказ о сотворении мира, в частности светил, представляет нам взгляд древнего еврея, а не современного ученого, вооруженного телескопом. [66] См. подробнее Neil — Wright 1988, O.Neil 1991, Sheehan 2005. [67] Согласно Мень 2002:2:128-129. [68] Так изложил понимание своей задачи немецкий историк Л. фон Ранке (von Ranke 1874:3:vii), и это выражение стало девизом позитивистской исторической науки. [69] Историю поисков «исторического Иисуса» и современное состояние вопроса см. в Данн 2010 и Райт 2004. [70] Англ. criticism, нем. Kritik, но конкретные дисциплины часто носят название Geschichte — "история" (традиций, форм и т.д.). [71] Более подробно об этих дисциплинах и школах см. Hughes 2001 (для ВЗ), Маршалл 2004 (для НЗ), Haynes — McKenzie 1993, а тж. отдельные статьи в словарях: Мень 2002, Coggins — Houlden 1990, Soulen 2001. [72] В англ. языке оба русских термина обычно соответствуют понятию textual criticism, хотя иногда встречается термин textology, в нем. Textkritik. [73] Подробнее см. Тов 2001 и Вайнгрин 2002 (для ВЗ), Мецгер 1996 (для НЗ). Об общих принципах текстологии см. Лихачев 1962 и Reynolds — Wilson 1991. [74] Подробнее см., в частности, Scanlin 1988. [75] Strauss 1837. [76] Noth 1986 и др. [77] Davies 1995, 2000. Обзор дискуссии о минимализме см в Zevit, 2002. [78] Ястребов 2008:9. [79] Ястребов 2008:354-363. [80] См. обзор современных теорий в сборнике Grabbe 1997. [81] Подробнее см. de Jonge 2008, Hayes 2009, Krenzl 1975. [82] Англ. source criticism. [83] Краткое изложение истории вопроса см. Мень 2002:1:583-585. [84] Евр. אֱלֹהִים, откуда и наименование "Элохист". [85] В евр. тексте русскому слову "Господь", как известно, соответствует четырехбуквенное имя Божье, точное произношение которого нам сегодня неизвестно, но обычно его реконструируют как "Яхве". [86] Wellhausen 1882. [87] См. изложение этой теории в Грилихес 1999; общий обзор см. Stein 1987. [88] См., напр., Levin 2009, Rendtorff 1993. [89] Нем. Traditionsgeschichte, букв. "история традиции", англ. tradition criticism. [90] Нем. Formgeschichte, букв. "история формы", или Literaturgeschichte букв. "история литературы", англ. form criticism, тж. нем. Gattungsforschung, англ. genre analysis — жанровый анализ (термин Г. Гункеля). [91] Нем. выражение Sitz im Leben, букв. "место в жизни", стало термином и часто употребляется в текстах, написанных на других языках, включая русский. [92] Hyatt 1971:63. [93] Childs 1974:7. [94] Hughes 2001:236. [95] Dibelius 1971:3. [96] Нем. Redaktionsgeschichte, букв. "история редакции", англ. redaction criticism. [97] Т.е. Книги Паралипоменон. [98] Маршалл 2004:199. [99] Классификация дана по Wendland 1998.

СОДЕРЖАНИЕ

2.4. СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

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

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

2.4.1. Герменевтика после критики

2.4.1.1. Критика критики

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

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

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

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

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

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

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

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

Конкретный пример предлагает еще один исследователь, Дж. Кроатто: Книга пророка Амоса явно состоит из двух неодинаковых частей: с самого начала и до 9:10 включительно пророк обличает грехи Израиля и предвещает наказание, а стихи 9:11-15 говорят о грядущем восстановлении Давидовой династии и процветании Израиля. Ученый пишет: «Все говорит о том, что эти последние стихи были добавлены позднее. В самом деле, их образы, содержание и направленность в иную по сравнению со всей предшествующей книгой сторону достаточно убедительно это доказывают. Но к какому выводу нас это приводит? Просто отбросить эти стихи, как пророчества из другого времени, механически присоединенные сюда невнимательным редактором - это слишком легкий путь... В конце концов, книга Амоса в том виде, в каком она дошла до нас, это единый текст, и чтобы понять ее значение, так ее и следует читать. Неважно, что этот текст не принадлежал историческому персонажу по имени Амос. Но это текст Амоса»[102].

Более того, мы знаем, что тексты пророческих книг ВЗ уже во времена НЗ понимались несколько иначе, чем во времена своего произнесения, не случайно евангелисты (напр., Мф 1-2) так свободно цитируют и пересказывают «мессианские места» ВЗ, про каждое из которых сторонник библейской критики немедленно скажет: это же совсем о другом! Да, о другом, но меняется контекст, меняется аудитория, значит, может измениться и значение текста. Стоит ли отказываться от такой возможности? С точки зрения классической библейской критики, отказываться просто необходимо, только изначальный смысл, вложенный автором, имеет ценность. Российский

ученый Е.М. Верещагин назвал такую позицию библейской критики «отказом от учета приращений смыслов»[103]. Любой текст имеет некое изначальное значение, но по мере того, как он живет в определенной культуре, он начинает пониматься несколько по иному, и это иное понимание может быть не менее ценно, чем изначальный смысл.

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

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

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

2.4.1.1. Миф и демифологизация

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

Помимо прочего, мифологическое сознание очень напоминает мышление маленьких детей, поэтому его нередко связывают с «детством человечества». В любом случае верна догадка, что очень многое в Библии выражено мифо-поэтическим, а не рационально-логическим языком.

Одна из ошибок фундаменталистов (см. раздел 2.4.1.1.) как раз и заключается в том, что первые главы Книги Бытия они читают так, как будто их писал современный ученый, а не древний пророк.

Язык мифа универсален, он интуитивно понятен даже тем, кто не знаком с языком науки, и потому мифологическими образами пользуются так часто и охотно. Мы и сами прибегаем к ним в быту, говоря метафорами и притчами; еще больше подобных выражений мы встретим в древних текстах, в частности в Библии. Например, мы множество раз встречаем и в ВЗ, и даже в НЗ утверждения, что Бог живет на небесах и что Иерусалимский храм — Его земной дом. Но уже при освящении самого первого храма царь Соломон делает вполне ясную оговорку: «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил; но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи, Боже мой» (1 Цар 8:27-28). То есть Соломон был очень далек от мысли, что Бог действительно обитает в этом храме или даже на видимом небе в том самом смысле, в котором сам Соломон обитал в своем дворце. Но образ небес как «основного жилища» Бога и образ храма как Его «земной резиденции» достаточно ярко и полно выражали идеи о трансцендентном и всемогущем Творце, не оставляющем Своей заботой избранный народ. Так что атеистические карикатуры, изображавшие Бога благостным старичком, сидящим на облаке, которого к тому же «не видели космонавты», устарели, оказывается, еще во времена царя Соломона.

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

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

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

ним не допустить и всех остальных? Иными словами, вопрос о чуде приводил радикальную библейскую критику к непримиримому противоречию с той самой верой, о которой говорила Библия.

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

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

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

Как отметил Й. Ратцингер, «для Дибелиуса, равно как и для Бультмана, речь шла о преодолении субъективизма суждений, характерного для предшествующего этапа христианской экзегезы, так называемой “либеральной теологии”. Вся она была пропитана отрицанием или подтверждением “историчности” тех или иных событий. Но эти ученые стремились установить строгие литературные критерии, которые бы позволяли надежно судить о происхождении и развитии текстов, и таким образом верно отобразили бы традицию»[108].

Далее Ратцингер отмечает[109], что эта экзегеза строилась на трех основных предпосылках: (1) первична проповедь, из которой и возникает все остальное; (2) между различными стадиями развития традиции проходит разрыв: исторический Иисус совсем не то же, что кериγμαтический Иисус ранней Церкви; (3) следовательно, первично лишь то, что просто. Последний тезис, конечно, нуждается в уточнении: а что считать простотой? Для Дибелиуса это была парадигма, т. е. рассказ о показательном эпизоде, а для Бультмана — апофтегма, изречение, излагающее в

краткой форме очень важные мысли. Все остальное возникало, по Дибелиусу и Бультману, как объяснение этого изначального зерна. Ну и, разумеется, к этим предпосылкам можно добавить и еще одну: (4) чудес не бывает, все рассказы о сверхъестественных событиях не могут быть историческими. То, что традиция воспринимает как чудо, в этой парадигме воспринимается как миф, живущий по определенным законам. Эти законы можно исследовать и таким образом реконструировать и историю мифа, и стоящую за ним реальность.

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

От НЗ в случае радикальной демифологизации остается лишь достаточно расплывчатое представление о том, «что Иисус значит лично для меня». Что в таком случае остается от ВЗ, трудно даже сказать. Как отметил современный богослов Т. Стилианопулос, стремление добыть из Писания смысл, удовлетворяющий современного человека — «рискованное предприятие, которое, судя по огромному напряжению между христианством и современной культурой, обречено на неудачу. Ибо, говоря откровенно, если на исходе второго тысячелетия в христианстве сохраняется какая-то жизненность и какие-то обетования... их следует искать среди тех христиан и тех интерпретаторов Библии, что хранят живую веру в библейском и традиционном смысле этого слова»[112].

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

2.4.1.3. Новая герменевтика

Этим названием принято обозначать направление в общей герменевтике, возникшее во второй половине XX в. и связанное с именами Г. Гадамера и П. Рикера, а в библеистике — Э. Фукса и Г. Эбелинга[114]. В принципе, это та самая герменевтика, которая несколько упрощенно была представлена в разделе 1.2. У ее истоков стоит понимание, что сегодня, в новом контексте и для нового читателя древний текст звучит не совсем так, как звучал он во время своего создания, и

задача толкователя не столько в том, чтобы пробиться к этому изначальному пониманию, сколько в том, чтобы способствовать пониманию текста нашим современником.

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

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

В бунтарские 1960-е гг. Ж. Деррида выдвинул идею деконструктивизма. Согласно ей, каждая культура строится вокруг определенных ценностей, которые воспринимаются как очевидные и универсальные истины, хотя в другой культуре центральное место могут занимать совершенно иные идеи. Наше восприятие любого текста в значительной степени обусловлено подобными конструкциями, принятыми в нашей культуре, причем каждая из них имеет центр и периферию. Человеку свойственно описывать мир как систему бинарных оппозиций, т. е. противоположных понятий: добро и зло, мужчина и женщина, природа и цивилизация. При этом одно из понятий обычно становится центральным и вытесняет другое на периферию, делает его незначительным и второстепенным, и носитель культуры принимает такое отношение бессознательно, не рассуждая о нем.

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

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

Действительно, в библейском тексте многое становится яснее, если учесть, что человек того времени и той культуры обладал иной системой ценностей, чем современный читатель. Например, для нас приоритетны права и ответственность отдельного человека, тогда как в родовом обществе первичен род. Поэтому истребление целых народов, описанное в книге Иисуса Навина, кажется нам неоправданной жестокостью, тогда как древние израильтяне видели в нем акт Божественной справедливости по отношению к народам, погрязшим во грехе, и проявление заботы по отношению к Израилю. В некоторой степени подобная деконструкция происходит и в

самих библейских текстах — см., например, Книги Руфь и Есфирь, которые в значительной мере «переворачивают» стереотипы патриархального общества, где женщина оттеснена на периферию по сравнению с мужчиной.

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

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

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

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

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

Библия?). Такой подход характерен и для многих современных направлений литературной критики.

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

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

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

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

При этом подходе точки напряжения и внутренние противоречия в тексте вовсе не смущают исследователя, напротив, это ценный ресурс для понимания авторского замысла. Как пишет М. Гринберг: «Обычно критический подход заключается в анализе, который указывает на внутреннее напряжение в тексте. Напряжение снимается через разбиение текста на составные элементы, сочетание которых и породило его. Но не доказано, и не может быть доказано, что это напряжение не присутствовало в тексте с самого начала, так что лишены всякого напряжения

реконструкции могут отвечать правилам современных критиков, но не древних писателей»[118]. Для того чтобы понять замысел библейских авторов, необходимо внимательно приглядеться к их собственным методам истолкования, а также к традиции истолкования, которая непосредственно продолжает библейские тексты и прямо опирается на них — т. е. речь идет о возвращении к внутрибиблейской и традиционной экзегезе, но уже на новом уровне, в сочетании с достижениями современной науки. Именно такого подхода в целом придерживается и автор этой книги.

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

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

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

2.4.2. Библейская филология

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

2.4.2.1. Лингвистика, семантика, экзегетика

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

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

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

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

Итак, не нужно определять значение конкретного слова в контексте по его этимологии, а равно и искать для каждого слова одно строго терминологическое значение, которое идеально подходило бы к любому контексту (см. тж. разделы 1.2.1. и 3.6.1.). Кажется, в отношении этимологии сами библейские авторы проявляли куда больше трезвости, чем современные ученые: их объяснения некоторых имен звучат совершенно нелепо, если подходить к ним с точки зрения научной этимологии, они просто обыгрывают некоторые внешние созвучия. Например, имя города Вавилона (בָּבֶל) объясняется через глагол בָּלַל "смешивать", хотя вторая корневая согласная в них

очевидным образом не совпадает. Но порой такие «народные этимологии» обретают силу пророчества — в Исх 2:10 египетская царевна дает найденышу имя Моисей (מֹשֶׁה), говоря: «Я из воды вынула его» (וַיִּשְׂחַט מִן הַיָּם וַיִּצְלַח מִן הַיָּם). На самом деле имя Моисея, по-видимому, взято из египетского языка, и уж во всяком случае на др.-евр. оно не означает "вынутый", а скорее напоминает активное причастие "вынимающий". Но если задуматься о судьбе Моисея, которому предстоит вывести свой народ из Египта по дну моря, имя "вынимающий из воды" покажется нам пророческим — только этимология здесь будет уже ни при чем.

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

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

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

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

2.4.2.2. Литературный анализ

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

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

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

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

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

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

К литературному анализу обычно относят несколько частных видов анализа, которые мы сейчас рассмотрим немного подробнее. Как уже говорилось в разделе 2.3.2.5., в библейских книгах можно найти образцы разных жанров, и понимание этих текстов неразрывно связано с жанровым

анализом: каждой разновидности текстов свойственны свои особенности (об этом пойдет речь в разделе 3.4.).

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

2.4.2.3. Нарративный анализ

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

Разумеется, нарративный анализ интересуется только текстом в его нынешнем виде, рассматривая каждую библейскую книгу как целостное и законченное произведение. Например, Быт 38 (история Иуды и Фамари) — явно вставной эпизод, который не находит никакого соответствия в предшествующей и последующей истории Иосифа и его братьев. Традиционная библейская критика обычно объявляла такие эпизоды случайными вставками, тогда как внимательный анализ показывает нам, насколько тесно он связан с историей об Иосифе. Иуда оказывается обманут, как он некогда сам обманул своего отца, а Иосиф, как и Фамарь, избегает опасностей и, переодевшись, добивается от братьев признания своей правоты — это только несколько звеньев из цепочки эпизодов с обманом и переодеванием в этой части Книги Бытия, и все они так или иначе связаны между собой. С другой стороны, вся эта глава останавливает внимание читателя на одном из ключевых моментов в истории Иосифа и подогревает читательские ожидания: чем же закончится эта захватывающая история? Может быть, с Иосифом произойдет нечто подобное тому, что случилось с Фамарью?[136]

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

Еще одно важное для нарративного анализа понятие — точка зрения. Всякое повествование излагается с позиции того или иного персонажа или самого рассказчика, причем разные точки зрения могут чередоваться. Так, в истории Иакова-Израиля в Кн. Бытия постоянно представлена двойная мотивировка. С земной точки зрения, он крадет первородство и благословение у брата, бежит от его гнева к Лавану, приобретает там богатство, руководствуясь сугубо земными мотивами. Но в то же время каждый его поступок направлен на исполнение Божественного

замысла об избранном народе, поэтому Господь Сам направляет и благословляет его шаги. Таким образом повествователь подчеркивает, что даже человеческие страсти и не самые благовидные поступки могут быть использованы Богом для свершения Его замысла[137].

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

2.4.2.4. Риторический анализ

Еще одна из ветвей литературного анализа, которую обычно называют риторическим анализом[139], в узком смысле слова занимается исследованием риторических структур в НЗ текстах, прежде всего в речах и Посланиях. Впервые такое название прозвучало в 1960-е годы[140], но на самом деле речь идет о возвращении к традиции, насчитывающей более двух тысячелетий. Действительно, и апостолы, и их слушатели выросли в греко-римской культурной среде, где так высоко ценилось искусство произнесения речей, так что апостолам просто нельзя было пренебрегать этим искусством, если они рассчитывали кого-то в чем-то убедить. Неудивительно, что современные ученые в своем анализе библейских текстов возвращаются к терминам, выработанным еще в античности. Например, античная традиция выделяла во всякой публичной речи несколько основных элементов, которые мы можем найти и во многих Посланиях:

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

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

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

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

риторический анализ тоже приближается к анализу читательского восприятия, см. раздел 2.4.3.5.). Находятся в ВЗ и многие риторические фигуры, например, инклюзия, когда отрывок начинается и заканчивается одним и тем же словом или фразой (например, Быт 1:1; 2:3) или хиазм, при котором первый элемент текста связан с последним, второй — с предпоследним и т.д. (Быт 2:4) [143]. Нередки в ВЗ и палистрофы, т. е. расширенный хиазм, в котором вторая половина повествования зеркально отражает первую. Наиболее наглядные пример — история потопа в 6-7 главах Бытия, где действующие лица, события (т. е. вход в ковчег и выход из него, сокрытие и появление гор), отрезки времени (7, 40 и 150 дней), упомянутые в первой половине повествования, вновь появляются в обратном порядке во второй. В середине этой структуры и всего повествования находится ключевая фраза «И вспомнил Бог о Ное» (8:1).

2.4.2.5. Канонический анализ

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

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

2.4.3. Текст, читатель и общество

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

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

Такой подход в каком-то смысле возвращает нас к докритическому подходу, когда богословов и проповедников интересовало прежде всего применение Писания к их современности, когда они искали в нем не историю давно ушедших веков, а ответы на насущные вопросы современности.

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

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

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

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

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

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

2.4.3.1. Анализ читательского восприятия

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

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

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

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

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

Например, американский миссионер Д. Ричардсон[154], работавший среди племен Новой Гвинеи, где процветал каннибализм, рассказывал, что напрямую донести до них смысл евангельского повествования было практически невозможно. С их точки зрения Иисус проиграл и все потерял, а в выигрыше остался хитроумный Иуда. Чтобы передать смысл евангельского рассказа, Ричардсону

пришлось прибегнуть к образу из традиционной культуры. Среди племени сави существовал обычай прекращать вражду следующим образом: люди одного поселения отдавали в другое поселение ребенка, которого называли «ребенком мира». Пока ребенок жив, оба поселения живут в мире, но если он умрет (даже от естественных причин) или будет убит, его родичи будут мстить тем, кто не смог сохранить ему жизнь. Ричардсон рассказал своим слушателям, что Бог дал людям Собственного Сына как «ребенка мира», а когда они убили Его, простил их. Такая проповедь действительно обратила многих аборигенов к вере во Христа.

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

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

2.4.3.2. Психологический анализ

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

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

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

Впрочем, полученные реконструкции всегда носят гипотетический характер, а порой исследователи слишком увлекаются экзотическими построениями и оригинальными теориями, так что страницы Библии становятся своего рода цветными листками бумаги для детских аппликаций. Вот только один пример экстремального фрейдистского анализа — Дж.Ч. Экзам рассматривает три повествования о том, как патриарх выдал свою жену за свою сестру и она чуть не была взята в чужой гарем (12:10-20; 20:1-18 и 26:1-16), с точки зрения «нарративного бессознательного»[162]. Патриарх — психоаналитическое «оно» (id), т. е. подсознательные желания и страхи мужа; царь — «сверх-я» (super-ego), контролирующее поведение человека; Бог — нравственный закон, осуждающий близость между замужней женщиной и другим мужчиной. Экзам утверждает, что автор рассказывает эту историю трижды, чтобы «объективировать» свои переживания и исцелиться от собственного невроза — прием, известный в практике психоанализа. По-видимому, это типичный случай эйсегезы.

2.4.3.3. Социологический анализ

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

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

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

Результаты социологического анализа могут порой существенно менять наше представление о тексте. Так, сегодняшний читатель прочитывает повествование о Марфе и Марии (Лк 10:38-42) на фоне наших представлений, что духовное следует предпочитать плотскому. Однако для того

общества поведение Марфы было единственно приемлемым для хозяйки дома: следует позаботиться о гостях. Мария, сев у ног Христа, скандально нарушила обычай гостеприимства, и потому одобрение Христа было для всех полной неожиданностью. Вообще, нам многое станет яснее в Библии, если мы поймем, что большинство ее героев мало похоже на жителей современных больших городов с их свободным стилем жизни — скорее, они напоминают жителей аула в горах Кавказа: для них почти каждый жест значим, почти каждый шаг строго регламентирован традицией.

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

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

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

Например, в 1 Цар 5:1 говорится, что царь Тира Хирам при жизни Давида любил его (в СП — «был другом»). Означает ли это, что между Давидом и Хирамом были какие-то особые личные отношения, вроде тех, что связывали Давида и Ионафана? Но эти два царя, видимо, никогда не встречались в своей жизни, и мы совершенно ничего не знаем об их дружбе. Зато нам известно, что и при Давиде, и при Соломоне Тир был активным экономическим партнером Израиля. Если

посмотреть и на другие контексты, то можно сделать вывод[166], что в данном случае евр. глагол "אָהַב", привычно переводимый как "любить", обозначает не личные чувства, а договорные отношения, связывающие два народа: царь Хирам был союзником и торговым партнером царя Давида, и при его преемнике Соломоне естественно было ожидать продолжения такого отношения.

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

Но даже там, где библейский текст говорит о любви между двумя людьми, он не всегда делает это именно так, как принято сегодня. Так, любовь описывается практически всегда как одностороннее действие: мы, например, читаем, что «Иаков полюбил Рахиль» (Быт 29:18), но совершенно ничего не говорится об ответных чувствах Рахили. Внимательный анализ, однако, показывает[168], что для израильтянина «полюбить» означает сделать свой выбор, и поэтому это слово практически всегда указывает на ту сторону, которая выступает инициатором отношений: мужчина может полюбить женщину, мать или отец любят ребенка — а другая сторона просто принимает это отношение. Даже исключения здесь значимы: если в 1 Цар 18:20 говорится, что Давида полюбила дочь Саула Мелхола, то мы понимаем, какая в тот момент существовала огромная разница между юным пастушкой и царской дочерью. Выбор, по сути, делала царевна. Пройдет время, и все переменится, но пока что именно она выступает инициатором, и Давид, отказавшись от брака с ее сестрой, все-таки женится на Мелхоло.

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

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

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

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

2.4.3. Текст и идеология

На рубеже XX-XXI вв. все чаще стали появляться работы, в которых подыскивается библейская опора для определенной идеологии. В особенности популярными сегодня становятся такие толкования Библии, которые позволили бы угнетенным (или некогда угнетенным) слоям общества почувствовать себя его полноправными членами. Так, в 1960-е гг. в США зародилось феминистское прочтение Библии[169]. Его цели — показать, что Библия была написана в патриархальном обществе, обращавшем недостаточно внимания на мысли и чувства женщин, отказаться от стереотипов мышления, свойственных такому обществу и вернуть женщине должное место и в библейских текстах, и в библеистике как науке. Библейский текст в его существующем виде представляется сложным сплавом Божественной истины и разнообразных человеческих элементов. Часть из них связана с культурой патриархального общества, от которой надлежит избавиться. Таким образом, это направление можно считать частным случаем деконструктивизма.

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

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

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

Другой подобный пример — постколониальное прочтение Библии[172], ставящее своей целью заново прочесть библейские тексты, сознательно отказываясь от «империалистической» точки зрения, которая предпочитает западную цивилизацию всем прочим и оправдывает подчинение и даже порабощение остальных народов. Соответственно, речь идет не столько о новом прочтении Библии, сколько о категорическом неприятии старых миссионерских подходов к ней. С другой стороны, постколониалисты обращают особое внимание, например, на всякое упоминание в Библии Египта и Эфиопии как африканских стран. Само это явление тесно связано с выходом на арену самостоятельных богословских школ из стран третьего мира и с богословием освобождения, стремящимся использовать Библию для достижения равноправия угнетенных народов и социальной справедливости[173].

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

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

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

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

Более того, подобные подходы высвечивают действительно существующие проблемы. Современные читатели Писания далеко не сразу готовы согласиться с некоторыми его положениями — например, когда в 1 Тим 2:15 мы читаем, что женщина «спасется через чадородие», это звучит действительно обидно. Получается, что духовная жизнь — это только для мужчин, а женщина должна просто рожать детей? Неудивительно, что эти и некоторые другие

пассажи Павла (прежде всего 1 Кор 11:3-15) понимаются современными феминистками как нечто устаревшее и не имеющее сегодня никакой силы.

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

Задания к разделу 2.4.

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

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

Р. Бультман, «Новый Завет и мифология»:

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

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

В результате развития науки и техники человек овладел миром и опытным знанием о мире в такой степени, что никто уже не в состоянии всерьез держаться и не держится за новозаветную картину мира. Что значит сегодня исповедовать "нисшедшего во ад" или "восшедшего на небеса", если исповедующий не разделяет лежащую в основе этих формулировок мифическую картину трехэтажного мира? ... Познание сил и законов природы покончило с верой в духов и демонов... Тем самым новозаветным чудесам приходит конец...

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

Каков результат этих размышлений? Христианское понимание бытия подверглось экзистенциальной, немифологической интерпретации. Соответствует ли эта интерпретация действительному смыслу Нового Завета? В ней упущен один момент, а именно: согласно Новому

Завету, "вера" есть непременно вера в Христа. Новый Завет полагает, что "вера" как проявление новой, подлинной жизни не просто наличествует с определенного времени, она должна была быть сообщена в "откровении", "прийти" (Гал 3: 23-25): это пока еще просто констатация факта интеллектуальной истории. Но согласно Новому Завету "вера" вообще стала возможной лишь с определенного времени, а именно: вследствие конкретного события — события Христа. Вера как покоряющаяся самоотдача Богу и внутренняя свобода от мира возможна только как вера в Христа.

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

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

Слово Божье — не таинственная речь оракула, а трезвое провозвестие личности и судьбы Иисуса из Назарета в их значимости для истории спасения. Это провозвестие может быть понято как эпизод в истории мысли; в отношении своего идейного содержания оно может быть воспринято как возможное мировоззрение».

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

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

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

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

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

Четвертая особенность данных работ в том, что они от "истолкования" переходят к "анализу". Библистика традиционно заботится о понимании, истолковании, экзегезе. В этих работах... явно заметно стремление к тому переходу, от которого библистика, похоже, воздерживалась — т. е. к оценке библейских текстов с позиций, отличных от идеологии самих этих текстов... Можно считать общей тенденцией "нового литературного анализа" оспаривание ценностей, принятых традиционной наукой. В библистике эти ценности включают молчаливое предпочтение идеологии, которая проповедуется или предполагается в этих текстах, что, конечно, и покажет новый литературный анализ»[177].

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

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

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

Первые поколения христиан... знали преследования, кораблекрушения, голод и наготу. Временами их вера ослабевала от искушений этого мира или просто увядала от тоски. Но знали они радость и мир. У них было сокровище евхаристической солидарности, объединявшей еврея с иноплеменником, раба со свободным, богатого с бедным, мужчину с женщиной. Высшая точка

повествования о пути в Эммаус, когда Иисус открылся ученикам в преломлении хлеба (Лк 24:30), служит образцом того, как переплетается социальная жизнь с верой первых христиан. Самым драматичным переживанием, повидимому, была одержимость Святым Духом, от которой происходил поток благодатных дарований. И все это случалось с ними в их общинах, где социальная реальность была тесным образом связана с богословскими утверждениями. Если мы собираемся истолковывать документы, написанные в такой ситуации, в которой общество было наэлектризовано Евангелием, а контекст — керигмой, то социология предлагает нам ресурсы, которые нельзя игнорировать»[178].

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

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

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

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

На практике их взаимодействие динамично и текуче до степени почти полной неопределимости, что придает герменевтическому поиску чрезвычайную сложность. В герменевтической дискуссии можно достичь такой степени ясности, чтобы предложенную структуру библейской герменевтики можно было разумно обосновать, а различные уровни и факторы можно было бы подвергнуть сравнительно-историческому анализу. Основная задача — сохранить равновесие парадигмы путем

различия и установления взаимосвязей уровней и факторов, вне зависимости от того рассматриваются ли они как сотрудничающие или конфликтующие на различных уровнях»[179].

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

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

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

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

♦ Прочитайте книгу Руфь. Какие сведения о социальной структуре общества, обычаях и законах Израиля той эпохи необходимы для правильного понимания книги? Где именно и как именно описывает автор чувства героев книги, а где оставляет простор для читательского воображения? Насколько эти чувства отличаются от тех, которые испытывали бы на месте героев книги вы сами или люди вашего круга? Насколько ваше восприятие этой книги отличается от предполагаемого восприятия первых ее читателей: на что в первую очередь обратили внимание вы и на что (предположительно) они? Можете ли вы представить такую жизненную ситуацию в древнем Израиле, ответом на которую стало бы написание этой книги? В какой жизненной ситуации вы бы предложили обратиться к этой книге своим знакомым? Как вы думаете, насколько по-разному будут воспринимать эту книгу знакомые вам мужчины и женщины? [100] Cassuto 1967:1. [101] Бартелеми 1992:7-8. [102] Croatto 1987:55. [103] Верещагин 2000:226. [104] Барт 1997:27. [105] Барт 2005. [106] От др.-греч. κήρυγμα "проповедь". [107] Bultmann 1954:101 и далее. [108] Ratzinger 1989:9. [109] Ratzinger 1989:9-10. [110] Мень 2002:1:337. [111] См. Forbes 2001, 2002. [112] Стилианопулос 2008:218-219. [113] Напр., Лезов 1996. [114] См. очерк истории возникновения и развития этого направления в библеистике Detweiler — Robbins 1991, а также Adam 1995, Aichele 1995. Современному состоянию дискуссии посвящена статья Aichelle 2009. [115] О конструктивизме применительно к НЗ см. подробнее Seeley 1994. [116] Aichelle 2009:398. [117] См., напр., Lindbeck 1998. [118] Greenberg 1980. [119] Goldsworthy 2006. [120] Именно этот термин употреблен в статье, которая описывает такие подразумеваемые, но не проговариваемые установки — Aichelle 2009. [121] Alter 1981:12-13. [122] Существует весьма поучительный анекдот о

богослове, попавшем в рай и удостоившемся встречи с апостолом Павлом, чьи Послания он комментировал. После нескольких часов беседы апостол убежал с криком: «Да не имел я в виду такого!», а богослов его преследовал со словами: «Нет, ты читай, что в Библии написано!» [123] Barr 1961. см. несколько упрощенное и осовремененное изложение в Louw 1982. [124] Barr 1961:161 и далее. [125] Barr 1961:191. [126] Louw 1982:26-27. [127] Любопытно, что английское слово *nice*, которое часто переводится как "прелестный", тоже возникло из слова с резко отрицательным значением: оно, в конечном счете, происходит от латинского *nescius* "несведущий, невежественный". Кстати, оно и сегодня часто употребляется иронически, в отрицательном значении. [128] Англ. *literary criticism*, нем. *Literarkritik*. [129] Прежде всего Henn 1970, тж. Alter 1981, 1985, Berlin 1985, 1994. [130] Berlin 1994. [131] См. в ряду прочих статью, посвященную «диалогу» Бахтина и библейского богословия — Claassens 2003. [132] *Menh* 2002:3:183. [133] Kristeva 1969. [134] Подробнее см. Десницкий 2007а:248-255. [135] См. прежде всего Alter 1981, Bar-Efrat 1997, Berlin 1994, Hauerwas — Jones 1989, Kingsbury 1988. [136] Подробнее см. Десницкий, 2007а:66-69. [137] Подробнее см. Десницкий, 2007а:210-216. [138] См., напр., Rhoads 2004. [139] См. Kennedy 1984. [140] Muilenburg 1969. [141] Brucker 1997; пересказ см. в Десницкий, 2007а:486-488. [142] См., напр., Katz 1986. [143] О хиазме в Библии см. Брек 2006. [144] Прежде всего, Childs 1970. [145] Childs 1970:60. [146] Barthes 1986:53-55. [147] Iser 1974:282. [148] Stout 1982. [149] Ricoeur 1991:496. [150] Fish 1980. [151] Англ. *reader-response criticism*. [152] См., прежде всего, Iser 1978, Tompkins 1980. Из отечественных ученых ближе всего по методологии к этой теории стоят труды Ю.М. Лотмана, который, впрочем, никогда не занимался библеистикой. [153] Подробнее см. Десницкий 2007а:189-191. [154] Richardson 1974. [155] Англ. *performative criticism* — см., напр., Maxey 2009, Rhoads 2010. [156] Англ. *psychological criticism*. [157] Разбор этих попыток см. в Schweizer 1948. [158] Наиболее интересные работы: Ellens — Rollins 2004, Kille 2000, Rollins 1999. [159] Подобный портрет Иисуса см. в Carrs 2000. [160] Напр., Miller 1995. [161] См. Theissen 1987. [162] Exum 1993. [163] Англ. *sociological criticism*, а тж. *sociological/anthropological studies* и *cultural anthropology*. [164] Главной работой о социальных институтах ВЗ Израиля остается de Vaux 1961. См. тж. о ВЗ Esler 2005, Gottwald 1979, Rogerson 1978; о НЗ — Esler 1994, Ferguson 2003, Gager 1975, Hengel 1974, Malina 1993, Meeks 1983, Theissen 1978. [165] Hobbs 2001. [166] Moran 1963. [167] Thompson 1977. [168] Ackerman 2002. [169] См., напр., Brayford 2009, Fiorenza 1984, Tolbert 1983. [170] Carson 1998. [171] Carson 1998:143-144. [172] См., напр., Ashcroft 1994, Segovia 2000. [173] См., напр., Andinach 2009. [174] См., напр., Loba-Mkole 2007. [175] См., напр., Dube 2000. [176] van der Jagt 1988. [177] Clines Exum 1993:11-14 [178] Esler 1994:17-18. [179] Стилианопулос 2008:198-200.

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА 3

ПРАКТИКА ЭКЗЕГЕЗЫ

В этой главе мы перейдем к описанию практической работы по истолкованию библейских текстов. В прошлых главах немало было сказано о различных идеях, методах и приемах. Однако всякому читателю понятно, что они могут применяться по-разному и приводить к достаточно разным результатам. Безусловно, мы не можем найти некую универсальную «экзегетическую технологию», которая даст нам ответ на все вопросы. Но мы вполне можем говорить о некоторых

общих принципах, которые и позволяют разным людям находить общий язык и решать экзегетические проблемы.

3.1. Перед началом работы

3.1.1. Цель и предел анализа

«Вопрос, который предшествует методологическим вопросам и устанавливает для них контекст — это вопрос о цели и задаче. Проще говоря, как мы пользуемся Библией, зависит от того, зачем мы пользуемся Библией. На практике оказывается, что много разногласий по поводу "как" на самом деле — разногласия по поводу "зачем", и если этого не осознать, то препирательства могут стать бесконечными»[1] — так сформулировал первую проблему экзегетики Р. Моберли, и трудно выразить ее точнее.

При этом многим людям подобное не приходит в голову. Им подсознательно кажется, что значение текста (в данном случае — библейского) может быть установлено со стопроцентной точностью и что во всех случаях и для всех оно будет одинаковым. Первая глава, как можно надеяться, достаточно убедительно объяснила, что такое просто невозможно, а вторая показала, насколько разными бывают подходы и умозаключения.

От цели анализа зависит и его предел. Читать литературу, выдвигать гипотезы, пересматривать оценки можно до бесконечности, но в какой-то момент исследователь (и не только в области экзегетики) должен остановиться и признать, что полученные им ответы достаточны на данном этапе, или, по крайней мере, ничего принципиально нового к полученным результатам добавить он уже не в состоянии. Нередко бывает так, что человек, начав изучать тот или иной библейский отрывок, погружается в него с головой, переходит к параллельным местам, натывается на вопросы, о существовании которых он прежде и не подозревал, и, затратив множество усилий, он оказывается в еще большем недоумении, чем в самом начале.

Библия поистине неисчерпаема, множество ученых, священнослужителей, философов, аскетов и простых людей посвящали ее изучению годы и десятилетия своей жизни, но и они не разрешили всех загадок, так что и по сей день продолжаются некоторые дискуссии, начатые века или даже тысячелетия назад. Вот почему всегда необходимо ставить конкретную задачу, т. е. определять, чего исследователь ждет от своего исследования. Всех тайн Библии он заведомо не раскроет, так что же именно заставило его приступить к анализу? По ходу работы задача может уточняться, а порой и вовсе изменяться (например, исследователь понимает, что он прежде неверно сформулировал вопрос или занимался несущественными частностями, а теперь нашел куда более значимую проблему).

Итак, зачем мы пользуемся Библией? Обстоятельств, положений и задач может быть бесконечное множество, но мы выделим некоторые наиболее типичные ситуации, характерные роли, причем один и тот же человек может оказываться в разных ролях в разное время.

1. Интересующийся (иногда в этой роли оказывается каждый из нас) просто обращается к этому тексту как к памятнику истории человеческой мысли. Он может чего-то не понимать, но обычно удовлетворяется первым подходящим объяснением, поэтому его понимание текста зависит в основном от тех комментариев, введений и словарей, которые окажутся у него под рукой.

2. Ученый (скорее всего, это будет историк, филолог, культуролог, религиовед) тоже воспринимает эту книгу как древний текст и памятник культуры, но первого попавшегося решения ему будет явно недостаточно. Для него важно, чтобы это решение было совместимо с методологией его науки, чтобы все гипотезы были убедительно доказаны и наилучшим образом объясняли бы наибольшее количество наблюдаемых фактов. Его отношение к духовной стороне Библии может быть различным, и это, безусловно, во многом определяет его интересы и принимаемые им решения, но сами эти решения подтверждаются не духовным прозрением, а научными доказательствами. К Библии он часто обращается не ради самой Библии, а ради материала, который будет им использован в его собственных исследованиях на какие-то смежные темы.

3. Верующий обычно обращается к Библии, чтобы найти в ней духовное наставление, ориентиры для своей жизни (разумеется, если он привык Библию читать в поисках ответа на такие вопросы). Он редко прибегает к анализу, его метод — это, в основном, интуиция. Вместе с тем и он достаточно часто задает себе вопросы: кто были эти люди? почему они так поступали? что означают эти детали? и т.д. Как и неверующий, он опирается на доступную литературу, но для него очень важно, чтобы эта литература была совместима с его верой. Утверждения атеистов или еретиков (или тех, кто покажется ему таковыми) он почти наверняка отвергнет; один из основных критериев для него — созвучность духовного опыта. Такой читатель нередко ставит вопрос о конфессиональной принадлежности любого толкования.

2. Проповедник, который использует текст Библии в своем служении, подходит к тексту с похожими ожиданиями, но ему, на самом деле, требуются яркие и интересные пассажи и примеры. Трудные и невыразительные места, не помогающие решению его основной задачи, он легко оставляет в стороне. Из всех прочтений он, вероятно, выберет то, которое затронет души его слушателей, заставит их задумываться и переживать, даже если это решение и не будет самым убедительным с точки зрения ученого.

5. Богослов, скорее всего, будет искать цитаты в поддержку или в опровержение того или иного тезиса. Он может очень долго и подробно исследовать все, что связано с самой цитатой, но часто он не обращает особого внимания на контекст, в котором она была написана. Более того, он может сознательно отказаться от изначального значения текста ради того, которое было принято в более поздней традиции.

6. Поэта тоже интересуют отдельные слова и выражения, но не чеканные формулы, а яркие, неповторимые образы, которые невозможно передать на другом языке без потерь. Эти образы и фигуры речи становятся для него источником вдохновения, порождают новое, самостоятельное творчество, порой уводящее читателя очень далеко от тех смыслов, которые были заложены в библейском оригинале. Но чтобы это произошло, поэту тоже приходится истолковывать оригинал, пользуясь ассоциациями и внутренними озарениями, что отчасти сближает его с библейскими пророками.

7. Переводчик, напротив, заинтересован главным образом в определении изначального значения текста, который ему предстоит переложить на другой язык. Значение одного интересного слова или выражения он ставит в зависимость от всего строя фразы, от логики текста, которую он призван понять и передать средствами иного языка. Как раз своеобразием фразы ему иной раз приходится до некоторой степени пренебречь ради передачи смысла абзаца...

Мы видим, насколько разными могут быть подходы и задачи. Потому не может быть и одинаковой меры для каждого из этих людей (а на самом деле, повторюсь, мы все можем примерять на себя несколько ролей, в зависимости от конкретной ситуации). Что же может служить критерием достаточности нашего экзегетического анализа?

По-видимому, мы поработали достаточно, если приблизились к стоящей перед нами цели настолько, что дальнейшее исследование, каким бы увлекательным оно ни было само по себе, уже не может существенно нам помочь. Это определение, конечно, очень расплывчато, но трудно сказать конкретнее. Слишком разными могут быть наши цели (а по ходу дела они могут уточняться или вовсе изменяться), слишком разными — тексты, с которыми мы имеем дело. Некоторые из них становятся ясны при первом обращении к комментариям, а в других случаях число версий будет только возрастать, и в конце исследования мы можем придти к выводу, что совершенно однозначный выбор сделать между ними все-таки невозможно. Это не значит, что вопрос закрыт раз и навсегда, но ответ на данный конкретный момент получен, а в дальнейшем он может быть дополнен и пересмотрен.

А главное, люди часто понимают под экзегетикой достаточно разные вещи. Одному нужно найти приемлемое истолкование смущающего людей отрывка (даже если оно будет совершенно субъективным), другой заинтересован в точной реконструкции смысла, который вкладывал в текст его автор (пусть эта реконструкция достаточно субъективна), третий исследует церковную традицию истолкования данного места, чтобы найти самый авторитетный вариант, четвертый... Всех вариантов не перечислить, и у каждого будет свой ответ.

Поэтому перед началом экзегетического исследования необходимо четко представить себе рамки, в которых оно будет проходить. Если мы начинаем читать ветхозаветные пророчества (такие, как 7-я глава Исайи), что именно нас интересует: тот смысл, который видели в них современники пророков, или тот смысл, который они получили в свете Евангелия? Немало споров о Библии возникают только потому, что стороны изначально не договорились о таких рамках, и каждая считает свои собственные рамки единственными, или, по крайней мере, самыми правильными.

Но при всем существующем разнообразии в этой книге мы должны ориентироваться на нечто более конкретное, и это стоит сразу обозначить. Итак, под экзегетическим анализом далее будет пониматься в первую очередь, поиск изначального смысла текста в его непосредственном контексте, а во вторую — его традиционное понимание общиной верующих (Ветхий Завет в Новом, Библия в жизни Церкви).

Все сказанное ниже будет обращено прежде всего к экзегетам, которые владеют определенными качествами и навыками, а именно:

◆ способны читать библейский текст на языке оригинала с помощью справочной литературы; ◆ имеют некоторый навык анализа текстов; ◆ в общих чертах знакомы с Библией и ее культурно-историческим фоном; ◆ умеют пользоваться справочной литературой и критически оценивать полученные из нее сведения.

Это, пожалуй, самое основное. Если кто-то из читателей этой книги считает, что еще не достиг этого уровня, в этом нет ничего страшного: все эти навыки и умения можно приобрести. А пока, возможно, некоторые конкретные детали останутся для такого читателя не вполне понятными.

3.1.2. Рабочий стол экзегета

Прежде, чем приступать к любой работе, необходимо понять, какие инструменты и ресурсы потребуются нам для работы и где мы можем их взять. Второй вопрос (где взять) особенно актуален в российских условиях: в мире существует огромное количество справочной литературы, прежде всего на английском языке, но основная ее часть рядовому российскому читателю физически недоступна, да и языками не все владеют в достаточной мере. Чем можно восполнить этот пробел?

Практика показывает, что серьезные занятия библеистикой как наукой обязательно требуют хотя бы иногда посещать хорошие библиотеки, но для решения задач на прикладном уровне вполне можно обойтись тем, что найдется под рукой. Может быть, эти исследования не будут исчерпывающими, а выводы — совершенно убедительными, но и небольшое количество источников, при должном уровне критического внимания, позволяет делать разумные и обоснованные заключения.

Кроме того, важно хорошо представлять себе характер и сферу применимости каждого ресурса и инструмента. Волшебных палочек не существует, все хорошо в меру и на своем месте. Далее мы перечислим основные книги и компьютерные программы, которые могут помочь экзегету.

1. Издания оригинальных текстов. Почти наверняка это будут издания BHS для ВЗ и GNT4 или NA27 для НЗ (см. подробнее в разделе). Следует учитывать, что GNT4 и NA27 представляют критическое издание и для знакомства с традиционным греческим текстом НЗ (с которого и делался русский СП) стоит обращаться не к ним, а к любому православному церковному изданию из Греции, хотя и оно не полностью совпадет с СП. В то же время в этих изданиях даны основные разночтения (особенно много их в NA27), так что текстологические исследования вполне могут проводиться на их материале. В то же время BHS дает очень небольшое количество разночтений, а основной его текст — это традиционный МТ (более конкретно, Ленинградский кодекс); полные критические издания ВЗ только еще готовятся: это полное Иерусалимское издание и, как некий компромисс, *Biblia Hebraica Quinta* со значительным числом разночтений. Впрочем, российскому читателю обычно бывают недоступны даже те отдельные тома этих двух серий, которые уже появились. К оригинальным текстам приближаются издания LXX: хотя это и перевод, но исключительно древний и уникальный, свидетельствующий об уже утраченном варианте оригинального еврейского текста. LXX мы почти всегда встречаем в издании Rahlfs, которое тоже очень далеко от полноты, но в то же время и не вполне соответствует традиционному церковному тексту, который, как нетрудно угадать, издается православными в Греции. Самое современное издание — Геттингенская Септуагинта, встречающаяся в России крайне редко.

2. Переводы Библии на современные языки. Разумеется, мы обычно обращаемся сначала к переводам Библии на наш родной язык, и только в случаях особой необходимости — к оригиналам. Однако первое знакомство — далеко не единственное, для чего нам пригодятся переводы. Во-первых, любой перевод — это уже определенная интерпретация текста, итог сделанного нашими предшественниками экзегетического анализа. Правда, он приводится безо

всякой аргументации (которую можно найти в комментариях) и потому не стоит торопиться принимать понравившийся вариант сходу, не разобравшись в его обоснованиях. К сожалению, нередко бывает так, что смелый переводчик говорит скорее то, что сам хочет услышать, нежели то, что находит в оригинале. Кроме того, необходимо учитывать, что переводы бывают очень разными: одни, как СП или английские KJV и RSV (см. библиографию), стремятся к дословному соответствию оригиналу, а другие, как русская РВ или английские GN, CEV и NLT, больше ориентированы на передачу смысла, как его понимает переводчик. Собственно, еще более свободный перевод, чем эти издания, следовало бы назвать уже не переводом, а нересказом или парафразой. Такие переводы могут быть очень полезны в экзегетическом анализе, поскольку они предлагают самостоятельные решения, порой интересные, а порой спорные. Но по ним бывает трудно, а порой и вовсе невозможно судить о том, как выглядит оригинал — для этого скорее подойдут, при всей их неуклюжести, буквальныe переводы.

Конечно, есть много переводов и между этими полюсами (менее свободных, чем NLT, но и не таких буквальных, как RSV); среди наиболее известных и полезных экзегету английских версий стоит прежде всего назвать NJB, NRSV, REB. Впрочем, полезными могут оказаться любые качественные переводы на понятном вам языке, только при этом обязательно надо учитывать специфику каждого перевода: смысловой почти всегда существенно отличается от дословного, но в подавляющем большинстве случаев дело здесь не в иных экзегетических решениях, а в стремлении передать ту же мысль современным языком, свободным от архаизмов и специфических церковных слов и выражений.

3. Комментарии. Разнообразие тут еще больше, чем в случае с переводами, так что не стоит и пытаться перечислить основные работы. Собственно, картина тут примерно такая же, как с переводами: пользоваться можно любым авторитетным комментарием, но следует обязательно учитывать исходные позиции автора, его методологию и цель данной работы. Один комментатор будет обращать особое внимание на возможные конъектуры, по сути дела, восстанавливать некий другой текст, который никто еще не видел и значение которого впервые устанавливается в данном комментарии^[2], а другой комментатор того же текста будет приводить традиционные церковные толкования, в основном богословского и нравственно-аскетического характера^[3]. Естественно, они почти ни в чем не совпадут, и, более того, польза обоих комментариев будет невелика для того, кто постарается установить первичное значение оригинального текста в том виде, в каком он дошел до нас. Впрочем, ценные идеи или неизвестные прежде факты могут содержаться в любом комментарии.

На русском языке у нас по сию пору существует только один подробный комментарий ко всей Библии — ТБ; из западных изданий прежде всего известны серии Anchor Bible Commentary и Word Bible Commentary.

4. Справочная литература отличается от комментариев тем, что предлагает толкование не к отдельным стихам, а к Библии или ее частям в целом. В сравнении с комментариями она обычно выглядит более нейтрально и объективно, но ее труднее применить к конкретному месту. К примеру, хороший библейский словарь (такой, как NIDOTTE или NIDNTT, см. библиографию) может дать нам более полное представление о том или ином понятии в Библии, но это еще не означает, что словарная статья исчерпывающим образом объясняет именно это слово именно в этом контексте. Любой справочник, к сожалению, обращает мало внимания на контекст и жертвует частным ради общего. Существуют и сугубо технические справочники (например,

конкордансы или симфонии, в которых приведены все случаи употребления того или иного слова), но в последнее время они все больше вытесняются компьютерными средствами поиска и проверки.

5. Словари и грамматики библейских языков. Пользоваться этим ресурсом стоит только тем, кто владеет этими языками хотя бы в минимальной степени, и во всех случаях следует пользоваться ими разборчиво, с вниманием к контексту. Если некоторое слово или грамматическая конструкция в принципе может иметь такое-то значение, это вовсе не означает, что это значение подходит к абсолютно любому случаю. Не все, что возможно теоретически, будет оправдано в каждом контексте.

6. Компьютерные программы все чаще используются сегодня и достаточно быстро развиваются. В основном они полезны для быстрого поиска, особенно там, где требуется найти не просто отдельное слово или выражение, но сочетание слов. Очень удачная поисковая система, позволяющая выстраивать сложные запросы с сочетанием словарных единиц и грамматических показателей, реализована в Bible Works. Некоторые программы предназначены для решения конкретных практических задач, например Paratext незаменим для переводчиков Библии: он не только снабжает их полезной информацией, но и позволяет им сравнивать тексты различных переводов, просматривать параллельные места, проверять свой собственный перевод на последовательность и т.д.

7. Помощь коллег. Как бы ни были полезны книги, обсуждение волнующих вас вопросов с другими людьми, которые занимаются схожими проблемами, обычно бывает продуктивным. Особенно широкие возможности открылись для этого теперь, когда в интернете нетрудно найти всевозможные форумы, группы по интересам и т.д., но еще более ценным может оказаться живое общение.

Подводя итог, можно повторить очевидное: пользоваться можно практически всем, что получило признание (исключая явно неадекватные материалы, которых немало в интернете, но и в бумажном виде они тоже встречаются), но при этом ко всему надо подходить критически и оценивать, насколько это пособие подходит к каждому конкретному случаю.

3.1.3. Как понять, что в тексте есть экзегетическая проблема?

Вопрос не так прост, как может показаться. Разумеется, если мы чего-то не понимаем в этом тексте, то в нем есть проблема. Но экзегетическая ли она, или, может быть, она относится к какой-то другой области? Или нам только кажется, что понимаем текст, а на самом деле наше понимание слишком примитивно или вовсе неверно?

Можно сказать, что в тексте, скорее всего, присутствует экзегетическая проблема в одном из четырех случаев:

1. Читая оригинальный текст или достаточно дословный перевод, вы не можете ясно понять первичный смысл отрывка в его ближайшем контексте.
2. Вы, кажется, неплохо понимаете смысл этого отрывка, но он приходит в противоречие со своим непосредственным контекстом.

3. Вы сравниваете несколько разных переводов этого отрывка и видите в них существенную смысловую разницу (т.е. разница эта вызвана не различиями переводов в стиле, целевой аудитории и уровне эквивалентности).

4. В авторитетных источниках вы находите несколько толкований буквального значения этого отрывка, которые существенно различаются по смыслу, и при этом в пользу каждого из них высказываются серьезные аргументы.

Таким образом, экзегетическая проблема — это недостаточное или предположительно неверное понимание первичного смысла текста в его непосредственном контексте. Экзегетические проблемы бывают тесно связаны с проблемами иного рода, и не всегда можно провести четкую границу между ними и прочими вопросами к библейскому тексту. Но в целом можно сказать, что возникшая трудность не решается методами экзегетики в одном из следующих случаев:

1. Текстологическая проблема: разные варианты оригинального текста кардинально расходятся. Русскому читателю различия становятся видны в основном из сопоставления ВЗ в русском СП (основанного прежде всего на МТ) с церковнославянским переводом, следующим LXX. К примеру, Ис 26:15 в славянском переводе звучит довольно зловеще: «Приложи им зла Господи, приложи зла славным земли», но СП вполне миролюбив: «Ты умножил народ, Господи, умножил народ, — прославил Себя, распространил все пределы земли». Нам остается только констатировать, что перед создателями LXX лежал несколько иной текст, нежели тот, который лег потом в основу МТ.

2. Богословская проблема: человек ясно понимает библейский текст, он хорошо связывается с контекстом, но ему кажется, что в виду должно иметься нечто иное. Например, читатели книги Иисуса Навина бывают шокированы тем, что израильтяне по прямому повелению Бога истребили население некоторых городов Ханаана. Однако в тексте именно так и написано, и никакая добросовестная экзегеза такого недоумения не снимет.

3. Духовно-нравственная проблема: человек понимает библейский текст, но не может с ним согласиться. Так, для современного читателя многие библейские предписания кажутся неоправданно суровыми. Можно принять эти нормы, можно отвергнуть их, но невозможно сделать так, чтобы заповедь, например, «не прелюбодействуй» понималась как призыв к сексуальной революции.

4. Гомилетическая проблема: о чем может сказать этот текст современному читателю или слушателю? Как смогут они применить его к своей жизни? Пожалуй, этот вопрос задает себе любой проповедник, готовясь к проповеди. Ему, разумеется, необходимо ознакомиться с выводами экзегетов, но строить мостик к умам и сердцам слушателей ему предстоит самостоятельно.

Список можно продолжать и дальше, но мысль, пожалуй, ясна: когда мы хорошо понимаем смысл текста, но не знаем, как нам с ним быть, это уже не экзегетическая проблема. Впрочем, и богослов, и проповедник, и любой другой размышляющий над страницами Библии человек наверняка прибегнет к выводам экзегетов, так что связь экзегетики со смежными областями остается достаточно тесной и непосредственной.

3.1.4. Основные этапы анализа

Мы уже не раз говорили, что невозможно создать некую экзегетическую технологию, состоящую в повторении одних и тех же операций в одной и той же последовательности, которые при должном качестве исполнения всегда приводят к одним и тем же результатам. Тем не менее, можно выделить некоторые принципиально важные шаги, без которых не обойтись. Здесь мы перечислим эти шаги, а потом поговорим о каждом из них более подробно. Итак, что делать, если мы хотим понять смысл того или иного отрывка из Библии?

1. Обязательно ознакомиться с текстом в целом (в идеале освежить свое знание всей книги, но по крайней мере внимательно перечитать всю главу и пару соседних). На этом же этапе можно начать знакомство и с основными доступными комментариями, которые позволяют уточнить, какие именно проблемы встречаются в этом отрывке и какие решения для них предлагаются — возможно, полученный ответ полностью удовлетворит исследователя. Однако это будет, по сути, отказ от самостоятельного экзегетического исследования. Если же мы хотим самостоятельно удостовериться, что предлагаемый ответ действительно выглядит убедительно, мы все равно должны будем оценить предлагаемые аргументы, а значит, перейти к следующим стадиям анализа, и тогда нам еще не раз предстоит к комментариям возвращаться.

2. Определить, какие экзегетические проблемы содержатся в этом тексте, какими ресурсами мы располагаем для их решения, какие решения предлагают нам разные комментарии. Здесь важно избежать двух крайностей: целиком и полностью полагаться на чье-то, пусть даже самое авторитетное, мнение и не рассматривать аргументы в его пользу и, наоборот, заниматься изобретением велосипеда, не обращая внимания на комментарии, давно написанные к данному стиху. В любом случае, четкая формулировка проблемы (которая может уточняться и изменяться по ходу исследования) крайне необходима; если мы не определяем сразу, чего не понимаем в этом тексте и что, собственно, хотим понять, то никакое чтение литературы, никакие самостоятельные исследования нам не помогут: невозможно достичь цели, пока ты не определил для себя эту цель.

3. Определить контексты данного отрывка. Слово «контексты» не случайно стоит здесь во множественном числе, потому что, говоря о контексте, мы можем подразумевать разные вещи. Во-первых, это ближайшее текстовое окружение: вся глава, вся книга. Во-вторых, это контекст ситуативный или сюжетный — определенные события, на фоне которых произносятся эти фразы или совершаются эти действия. Наконец, можно и нужно говорить о контексте культурноисторическом, т. е. о том обществе, в котором родился этот текст, о его нравах, обычаях, ценностях, об основных событиях, на фоне которых разворачивается действие книги.

4. Определить жанровое своеобразие текста. Каждый текст по своим характеристикам сближается с рядом других текстов, которые в значительной степени обладают общими характеристиками и условностями.

5. Определить, какие текстуальные разночтения существуют для данного места и как они влияют на его понимание.

6. Провести лингвистический анализ текста: что может и чего не может говорить этот отрывок на уровне отдельных слов, синтаксических конструкций, целых фраз и текста в целом. Лингвистика

должна идти впереди богословия: сначала мы определяем, что может означать этот текст, и лишь затем вписываем его значение в наши построения, но не наоборот.

7. Провести литературно-риторический анализ текста: какие здесь встречаются фигуры и обороты речи, что следует понимать в прямом смысле, а что может оказаться метафорой, какова композиция этого отрывка, каким могло быть его происхождение и развитие внутри традиции, каков его сюжет и о чем нам все это говорит. Необходимо помнить, что Библия не справочник по догматике (или, тем паче, естествознанию), и без адекватного восприятия ее художественной составляющей понять ее правильно просто невозможно.

8. Сформулировать основные ответы на интересующие нас вопросы. Это еще один очень важный этап, которым нередко пренебрегают, и тогда возникает опасность заблудиться в море разнообразных толкований, каждое из которых говорит о чем-то своем. Нет, на самом деле даже для исключительно сложных мест можно выделить ряд четко сформулированных экзегетических вопросов (иногда их будет несколько к одному стиху), и для каждого вопроса можно предложить ясно отличающиеся друг от друга варианты ответа. Обычно таких вариантов бывает два, редко — три, и уж совсем редко — больше трех. Правда, бывает так, что ответ на один вопрос ведет нас к следующей развилке и т. д. Но для того чтобы дать какой-нибудь ответ, сначала нужно понять, какие вообще есть у нас варианты ответа, иначе мы так и будем бродить от комментария к комментарию, не решаясь ничего выбрать.

9. Далее, мы должны взвесить каждый из предлагаемых ответов с точки зрения его цены (т. е. требуемых допущений, предположений и т. д.) и качества (т. е. степени ясности, которая возникает в тексте), и, пожалуй, экологичности (т. е. сочетаемости с другими принятыми частями текста и другими принятыми решениями). Теперь мы делаем выбор — или, что тоже порой бывает, признаемся, что окончательно выбрать одну из предложенных версий не можем.

10. Наконец, если мы занимались экзегезой не ради собственного интереса, а для практической цели, нам предстоит сделать некий вывод из нашего выбора, например определенным образом перевести данный отрывок или предложить на него толкование для интересующихся. Это тоже делается не автоматически, с учетом ожиданий и мнений нашей аудитории.

Разумеется, анализируя каждый конкретный отрывок, мы не проводим подробного анализа по каждому из этих пунктов: например, приступая к работе над какой-либо книгой, мы прочитываем ее целиком, исследуем ее культурно-исторический контекст в целом и затем уже не повторяем этого исследования применительно к каждому стиху. Многие вещи понимаются интуитивно; так, встречая выражение «десница Господня», мы сходу понимаем, что это метафора и не проводим исследования. И в том или ином виде все эти ступени необходимы. Бывает и так, что мы не можем тратить слишком много времени на анализ текста и не располагаем никакими ресурсами (особенно это характерно для рядовых читателей, не занимающихся наукой), тогда мы практически полностью зависим от одного или двух доступных нам комментариев. В этом случае, строго говоря, мы отказываемся от экзегетического анализа, доверяя решение нашей проблемы специалистам (или тем, кто кажется таковыми). Но и здесь мы можем по мере сил постараться оценить их аргументацию: по дороге к своему решению они наверняка делали те же самые шаги.

Задания к разделу 3.1.

♦ Выберите одну главу из Библии (или часть большой главы), которая вам интересна. Прочитайте текст и определите, встречаются ли в нем экзегетические проблемы (если их найти не удалось, стоит попробовать другую главу). Выберите из главы небольшой отрывок, в котором есть две-три таких проблемы, чтобы в дальнейшем с ним работать. ♦ Посмотрите, какими ресурсами вы располагаете для анализа этого отрывка. Какие из них кажутся вам наиболее полезными и ценными?

СОДЕРЖАНИЕ

[1] Moberly 1992:2. [2] Напр., Dahood 1970. [3] Разумовский 2002.

СОДЕРЖАНИЕ

3.2. Как не надо поступать

Экзегетический анализ — достаточно сложный процесс, который может проходить по-разному. Поэтому довольно трудно описать, как именно следует его проводить. Зато несложно указать на несколько наиболее характерных ошибок[4], и начнем мы именно с них. Если с самого начала мы определим, как не надо поступать, то многое уже прояснится и не потребуется повторять одно и то же в самых разных разделах. Наиболее распространенные ошибки не просто похожи меж собой, они обычно проистекают из одних и тех же причин.

3.2.1. Обычные погрешности и манипуляции

Большинство ошибочных суждений при экзегетическом анализе не содержат в себе ничего особенного — это обычные погрешности, а порой и сознательные манипуляции, носящие формально-логический характер: ошибки по отношению к тезису или аргументу, а также уловки в споре. Точно так же выглядят эти ошибки во многих других областях человеческой деятельности, где требуется рассуждать, особенно ярко это проявляется в политике. Не вдаваясь в подробности, назовем хотя бы несколько наиболее типичных случаев.

Прежде всего, это жонглирование вырванными из текста цитатами. Библия утверждает, например: «нет Бога» (на самом деле она вкладывает эти слова в уста безумца, Пс 9:25; 13:1; 52:2). Конечно, не всегда вырывание цитаты из контекста настолько смехотворно, но нечто подобное мы, к сожалению, видим и во множестве богословских споров, когда отдельные библейские цитаты используются как абсолютные, исчерпывающие определения истины, а другие цитаты, которые с таким определением не согласуются, просто игнорируются или списываются со счетов («это надо понимать иносказательно, в свете других слов» и т.д.).

Далее, это произвольное проведение причинно-следственных связей. Разновидностей тут может быть очень много. Например: известно, что подавляющее большинство умерших людей незадолго до смерти употребляли в пищу огурцы, значит, огурцы смертельно опасны. На самом деле мы знаем, что в огурцах ничего опасного нет, и потому понимаем, насколько нелеп вывод, и видим ошибку в построении силлогизма. Прежде, чем говорить об опасности огурцов, следовало бы сначала провести клиническое исследование, сравнив уровень смертности в двух группах людей, совпадающих по всем параметрам, кроме огуречного.

Но подобные логические ошибки встречаются и у экзегетов. Например, Павел проповедовал в Афинах (Деян 17), а затем писал коринфянам: «Я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор 2:2), и из этого делается вывод: в Афинах Павел попробовал говорить с греками на языке их философов, и у него не вышло основать там общину верующих, а когда в Коринфе он отказался от философии, то все сложилось удачно. Но Павел, по-видимому, не связывал напрямую успех или неуспех проповеди с употреблением огурцов, т. е. философских терминов, результат мог зависеть и от тысячи иных причин. Да и что считать успешной проповедью, в конце концов? Деян 17:34 ясно указывают, что даже единственное выступление Павла на Ареопаге привлекло к вере несколько язычников, а в Коринфе Павлу пришлось провести полтора года (Деян 18:11), чтобы там возникла община! Это вообще две очень разные ситуации, и сравнивать их не стоит, и, более того, Павел их явно не пытается сравнивать сам. Иными словами, когда экзегет рассуждает об афинском провале и коринфском успехе, он явно исходит из двух самоочевидных для него оценок: (1) успешна только та проповедь, которая приводит к немедленному обращению многих людей; (2) греческая философия бесполезна для христиан, — и все рассуждения просто приводятся в поддержку этих заранее заданных выводов.

Еще один вариант — ложная альтернатива, когда рассуждения строятся на непреклонном противопоставлении двух крайних точек зрения, между которыми якобы не может быть ничего среднего. Например, фундаменталисты обычно исходят из такой альтернативы: либо каждое выражение Библии следует понимать как истинное в самом прямом смысле слова, либо Библия вообще не есть истинная книга. Мысль о том, что истина может быть выражена не только буквально, но и с помощью образной речи, на самом деле прекрасно им известна, ведь не воспринимают же они явные метафоры буквально! Если Христос называл Себя «дверью» (Ин 10:7) или «лозой» (Ин 15:15), не являясь ими в прямом и буквальном значении этих слов, то и «дни» творения могли быть чем-то иным, нежели промежутки времени по 24 часа. Образная речь вообще нередко становится предметом злоупотреблений: можно придавать метафорам строго буквальное значение, а можно, наоборот, сводить все к метафорам, тем более, что граница на самом деле не всегда ясна. Особенно часто ложная альтернатива приводится, когда требуется доказать некую спорную точку зрения. Тезис «эта стена — белая» часто доказывается так: «Ну, неужели же она черная!» На самом деле, она может быть и серой, и желтой, и красной, и даже разноцветной, или покрашенной в несколько слоев.

Прекрасно известны и такие полемические приемы, как доведение аргументов оппонента до абсурда («значит, по-вашему получается, что...»), или нападки на его личность («поскольку так рассуждает человек заведомо неблагочестивый, мы не можем с этим согласиться...»), или эмоции вместо доводов («как это ужасно!»), и бездоказательные ссылки на авторитет («великий N доказал, что...») или на якобы бесспорные факты («всем известно, что...»), да и многое иное. Знакомы нам и сомнительные аналогии, когда исследователь приводит некий образ, а потом рассуждает уже о нем, а не о предмете своего исследования, и автоматически переносит все, что относится к образу, на этот предмет, и неразборчивое копирование комментариев, когда чьи-то выводы принимаются вслепую, без анализа их доказательств, и в результате самые нелепые идеи переходят в разряд очевидностей. Есть и обратная крайность: полет фантазии, когда исследователь даже не пытается посмотреть, что и кем было написано на эту тему прежде.

Избежать подобных ошибок нетрудно, нужны лишь интеллектуальная честность и внимательность к мелочам. Сложнее бывает распознать специфические ошибки экзегетов, к которым мы и перейдем далее.

3.2.1. «В оригинале употреблено слово...»

Сколько раз нам доводилось читать или слышать подобную фразу! Она звучит как не подлежащий обжалованию приговор: все переводы неизбежно оказываются приблизительными, но обращение к языку оригинала уж совершенно точно должно развеять все сомнения. Только откуда мы узнаем, что означает то или иное слово оригинала? Из словарей или других переводов, т. е. из таких же вторичных источников, что и наш перевод.

А самое главное, что слишком многие слова в любом языке имеют разнообразные значения, употребляются порой в переносном смысле и т.д. (мы уже говорили об этом в разделе 1.2.1.) В результате в словаре можно найти порой довольно оригинальные значения для хорошо, казалось бы, знакомых слов... Есть такое понятие — «перевод по словарю». Обычно им занимаются не слишком продвинутые студенты: выписывают значение каждого слова из словаря, а затем стараются составить из получившихся слов осмысленное предложение. Иногда так переводят и Библию.

Вот, например, как звучит в СП прекрасно всем известное начало книги Екклесиаста (1:2-4): «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, — все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки». А вот как звучат те же стихи в одном из современных русских переводов: «Поэтому, обманывая клеветников, называем Екклесиастом того, об устремленьях которого как о пустых они пустословили, и что полезнее людям, несчастья претерпевающим, подобный солнцу костер, который странствующих по шару станет приводить к земле, где стоять будет вечно»[6]. Переводчик воспользовался словарем и фантазией...

Впрочем, это, конечно, крайность. Но не так уж и редко доводится слышать рассуждения о библейских текстах, построенные исключительно (или почти исключительно) на словарных определениях тех или иных слов. Прежде всего, это уже упоминавшееся в разделе 2.4.2.1. представление о том, что этимология слова полностью определяет его значение (следовательно, чернила бывают только черными, а мухоморами морят мух). Порой речь идет даже не об этимологии в собственном смысле слова, а скорее о созвучии или совпадении корней.

Но дело не только в этимологии. Нередко то или иное слово или выражение в библейских языках понимается как термин со строго определенным значением. Наверное, нет такого человека, который не слышал бы, что в НЗ христианская любовь обозначается особым словом: это существительное $\alpha\upsilon\lambda\tau\eta$ и однокоренной глагол $\alpha\upsilon\lambda\alpha\omega$. Другие виды любви якобы обозначаются другими словами. Но чтобы определить, как употребляются на самом деле греческие слова со значением "любить", следовало бы провести подробный анализ всех случаев их употребления, и картина окажется куда более сложной. Мы увидим, что в Ин 3:35 и 5:20 глаголы $\alpha\upsilon\lambda\alpha\omega$ и $\phi\iota\lambda\epsilon\omega$ употребляются как точные синонимы, без какого-либо различия. Более того, в греческом тексте 2 Цар 13 глагол $\alpha\upsilon\lambda\alpha\omega$ означает страсть Амнона к его сестре Фамари, приведшую к изнасилованию, а во 2 Тим 4:10 он же обозначает любовь к «нынешнему веку», из-за которой спутник апостола Павла оставил его — вот уж точно ничего христианского в этих чувствах не было!

Нередко подобная терминологизация связана и с анахронизмами: библейским словам присваиваются те значения, которые эти же слова получили в более позднее время. Так, в НЗ мы встретим диаконов, пресвитеров и епископов, но, разумеется, эти люди и выглядели несколько иначе, чем выглядят сегодняшние православные диаконы, пресвитеры и епископы, и роль их в общине была не точно такой же, потому что весь строй церковной жизни сильно отличался от современного. Судя по всему, пресвитеры и епископы в те времена мало различались, а возможно, этими словами называли одних и тех же руководителей общин. Во всяком случае, мы нигде не найдем в НЗ представления о епископе, которому подчиняются все пресвитеры в границах его епархии. Это совершенно не означает, что нужно отменить современную православную иерархию или что она плоха; это лишь означает, что в НЗ в современном виде ее нет, как нет там и многих других проявлений церковной жизни, которые мы находим сегодня в самых разных конфессиях.

Еще одна разновидность «словарного подхода» — присвоение словам и выражениям оригинала значений, которые они в принципе могут иметь, но в данном контексте явно не имеют. Например, в Исх 32:28 рассказывается о том, как после сотворения золотого тельца левиты с мечами прошли по всему лагерю, «и пало в тот день из народа около трех тысяч человек». Поскольку очень не хочется думать, что левиты убивали своих соплеменников, можно предположить, что речь идет об их нравственном падении, и что левиты на самом деле призывали их к покаянию, но если обратить внимание на ближайший контекст, то такое толкование будет выглядеть совершенно фантастическим. К сожалению, текст недвусмысленно указывает: эти люди все-таки погибли от руки левитов.

3.2.3. «В оригинале употреблена конструкция...»

Подобный подход может применяться и к грамматическим формам и конструкциям: они, якобы, имеют строго определенное значение. Например, в греческом аорист всегда означает однократное действие, а имперфект — продолжительное или повторяющееся. На самом деле можно привести множество примеров, где это не так^[7], и мы знаем это на примере русского языка, где есть довольно близкая аналогия: совершенный и несовершенный вид. Можно сказать «я читал эту книгу», и это будет означать однократное законченное действие (хотя употреблен несовершенный вид), а можно сказать «я пошел домой», и это будет означать начало действия с неопределенным концом (хотя вид употреблен совершенный).

То же самое касается среднего и страдательного залога в греческом (аналог русских возвратных глаголов) и глагольных пород в еврейском (см. раздел 2.4.2.1.). Да, разумеется, у глагольных форм есть определенное значение, их употребление не случайно. Но разница между «я читал эту книгу» и «я прочитал эту книгу», между «я пошел домой» и «я уйду домой» вовсе не в том, как именно человек читает или уходит, а скорее в способе представления информации. Высказывание «я прочитал», в отличие от «я читал», подчеркивает, что книга была прочитана полностью (вероятно, совсем недавно), и теперь, например, ее можно вернуть в библиотеку. А высказывание «я пошел», в отличие от «я уйду», обычно означает, что человек уже стоит в дверях. Но во многих случаях эти высказывания будут совершенно синонимичны.

Мы чувствуем эти тонкости только потому, что сами говорим на русском языке, но многие подобные нюансы в употреблении греческих или еврейских форм и конструкций от нас явно

ускользают. Поэтому не стоит торопиться с утверждением, что аорист ἤμαρτον в Рим 5:12 («все согрешили») обязательно означает лишь однократное грехопадение праотца Адама и более ничье, или что μετανοήσων в Откр 3:19 («покайся») позволяет лишь однократное покаяние на протяжении всей жизни. Может быть так, а может быть и нет, но употребление самих этих грамматических форм еще ничего не доказывает.

Особенно неубедительно выглядят доводы, основанные на употреблении служебных слов (артиклей, древнееврейского показателя прямого объекта לָחַ): разумеется, они употребляются не произвольно, тут есть определенные правила и тенденции, но они могут легко нарушаться, особенно в ВЗ поэзии, где частота употребления этих служебных слов вообще заметно ниже, чем в прозе. Да и в прозе артикли употребляются все же не по таким строгим правилам, как в современных европейских языках, причем это относится в равной мере и к древнееврейскому, и к древнегреческому языкам. Чтобы ни означало выражение из ВЗ «сыны Божии», трудно обнаружить какую бы то ни было разницу в значении между этим выражением с артиклем (לְבָנֵי אֱלֹהִים как в Иов 1:6) и без него (בְּנֵי אֱלֹהִים как в Иов 38:7).

3.2.4. «В Библии точно сказано...»

Казалось бы, что может быть надежнее, чем прямо и непосредственно следовать тому, что сказано в Библии? Но на самом деле не всегда это возможно сделать так просто, сначала нужно определить степень точности высказывания. Например, Книга Исход описывает, как от моровой язвы «вымер весь скот Египетский» (9:6). Итак, Библия ясно учит: у египтян не осталось совсем никакого скота. Но тут же мы читаем, как на вполне живом египетском скоте появляется воспаление (9:10), затем он гибнет еще и от града (9:25), и, наконец, погибает «все первородное от скота» (11:5). Стало быть, слова «весь скот» в Исх 9:6 можно понять только как преувеличение (ср. выражения из нашей повседневной речи: «все деньги тратит на водку»). Разумеется, это относится и ко многим другим случаям метафорической и иной образной речи.

Также нужно проверять, насколько точно сам толкователь приводит аргументы, не расширяет ли он, не сужает ли границ того, что упомянуто в тексте. Так, в Деян 6:1-6 упомянуты семь человек, которые были диаконами. Библейский текст ясно показывает, что они были назначены «пещись о столах», т. е. заниматься благотворительной деятельностью. Нигде, впрочем, не сказано, что их обязанности этим и ограничивались, но нигде не сказано и обратное. Есть мнение, что, поскольку некоторые из этих людей публично проповедовали (например, Стефан в той же главе) и крестили обратившихся, то проповедь и крещение тоже входили в круг обязанностей диаконов. Но ведь ни из чего не следует, что проповедовавшие занимались этим именно в качестве диаконов, и у нас даже нет свидетельств, что этим занимались все диаконы. Правомерен будет только один вывод: диаконам не возбранялось проповедовать и крестить.

3.2.2. «Библейскому мировоззрению соответствует...»

Как уже было сказано не раз, контекст исключительно важен. Но и контекст может стать источником ошибок и манипуляций, особенно контекст в широком, историко-культурном смысле, как совокупность представлений и убеждений автора и его первых слушателей или читателей. Конечно, мы можем с уверенностью утверждать, что они, например, верили в Бога и ничего не знали о современной науке, что основной повседневной пищей был хлеб, а передвигались люди пешком, либо на ослах и верблюдах. Но многие тонкости нам недоступны, мы можем лишь

приблизительно догадываться, каким видели мир люди того времени, как они относились к некоторым явлениям. Тем более, что люди тогда тоже были разными.

Отсюда вытекает первая ошибка такого рода: создание некоей целостной системы, условно говоря, «библейского мировоззрения», которую якобы разделяли абсолютно все библейские авторы и положительные персонажи, причем в одной и той же редакции. Например, любые упоминания «богов» в ВЗ, кроме обличения язычества, истолковываются как-то иначе (например, это сильные люди или ангелы) на одном-единственном основании: для «библейского мировоззрения» существует только Единый Бог. Но тогда придется признать, что подобного мировоззрения не придерживались многие библейские герои, а то и авторы. Например, в Суд 11:24 послы израильского судьи Иеффая говорят царю аммонитян: «Не владеешь ли ты тем, что дал тебе Хамос, бог твой? И мы владеем всем тем, что дал нам в наследие Господь Бог наш». И автор ничуть не возражает против такого сравнения Господа с языческим божеством. Пожалуй, стоит признать, что, по крайней мере, для Иеффая и его послов Хамос был не менее реален, чем Господь, другое дело, что только Господь был Богом Иеффая, только Ему он готов был принести в жертву собственную дочь.

Другая крайность — выделение ВЗ и НЗ картин мира, или же «иудейской и эллинской ментальности», которые оказываются противопоставлены друг другу даже на уровне языка. Например, тот факт, что в древнееврейском языке нет среднего рода, но есть мужской и женский, преподносится как подтверждение того, что семитам свойственно воспринимать весь окружающий мир как живой. Нет сомнений, что разным культурам присущи некоторые различия в мировосприятии и что язык в некоторой степени отражает эти особенности, но это отражение всегда достаточно опосредовано, проводить однозначные и прямые связи между явлениями языка и особенностями менталитета бывает рискованно. Если средний род — обязательно нечто неживое, то как быть с русским словом "дитя" или с немецким "das Kind"? Значат ли они, что для русского или немецкого менталитета дети относятся к неживой природе?

Нередко при анализе НЗ текстов исследователи предполагают, что на самом деле греческие слова употреблены в них как своеобразная замена слов еврейского языка: δικαιοσυνη имеет то же самое значение, что и נְדָבָה ("праведность") и т.д. Это может быть действительно так, но нельзя принимать это за очевидность. Впрочем, еще менее адекватной будет попытка принять за отправную точку некое «библейское» определение праведности (основанное, прежде всего, на Посланиях Павла) и автоматически «вчитывать» его в текст каждый раз, когда там встречаются слова δικαιοσυνη и נְדָבָה. Каждое из этих слов имеет целый спектр значений, отчасти они пересекаются друг с другом (и с русскими словами "праведность" и "оправдание"), но отчасти и отличаются друг от друга (а тем более, от соответствующих русских слов), поэтому всегда нужно учитывать контекст и особенности словоупотребления данного автора[8].

Особая статья — привлечение параллельных мест. Конечно, обращение к параллельным местам из Библии или даже из других источников часто помогает понять смысл неясного выражения. Но стоит сравнить два разных издания, чтобы убедиться: параллельные места могут указываться очень по-разному и нет ничего проще, чем выбрать из всего множества потенциальных параллелей одну-две, которые подходят для доказательства тезиса исследователя, оставив без внимания все остальные. Самый простой и вместе с тем продуктивный способ — в случае сомнений относительно значения какого-то слова посмотреть, где еще в Библии употребляется это слово и в каком значении (а если речь идет о НЗ, можно обратиться и к другим греческим

текстам того времени). Однако обязательно следует учесть все случаи, когда употребляется это слово, а не только один-два подходящих. Кроме того, стоит помнить, что значения слов могут изменяться со временем, и даже в один момент времени слова могут употребляться по-разному в текстах разных жанров и у разных авторов, так что если какое-то слово встречается в определенном значении только у Гомера или у византийских богословов, это едва ли помогает нам определить его значение в НЗ.

3.2.3. «А на самом деле там происходило вот что...»

С подобным вниманием к особенностям менталитета связана любовь к реконструкциям. В самом деле, чтобы понять точное значение библейского текста, нам просто необходимо бывает четко представить себе, что именно там происходило и почему оно происходило именно так. К сожалению, далеко не всегда это можно сделать с достаточной степенью достоверности (особенно в том, что касается ВЗ), и здесь исследователю нужна немалая степень трезвости и скромности, чтобы отделить собственные фантазии от достаточно вероятных построений.

Пример такой спорной и ничего не проясняющей реконструкции — вопрос о том, как именно состоялся переход израильтян через море. Было ли это действительно Красное море, воды которого, вопреки законам физики, разошлись и стали стеной? Или это были некие болота в районе нынешнего Суэцкого канала, которые при соответствующих погодных условиях (ливень или сильный ветер) могли превращаться из легко проходимых в гиблые топи? В любом случае, библейский текст понимает это событие как чудо, а конкретный механизм чуда вряд ли может быть раскрыт.

Много таких реконструкций выстраивается на лингвистическом материале. Например, в ВЗ встречаются слова и выражения, которые употреблены всего 1-2 раза, и выяснить их точное значение невозможно (при чтении НЗ все же помогают другие тексты, написанные на древнегреческом языке). Один из самых распространенных способов — найти однокоренное слово в других семитских языках, например, угаритском или даже аккадском. Насколько достоверны такие реконструкции, можно представить на следующем примере: если мы попробуем определять значения русских слов по словарям болгарского или польского языка, многие слова мы поймем правильно, но и ошибок будет немало: мы не можем быть полностью уверены в том, что польское значение совпадет с русским.

3.2.4. «Автор, безусловно, имеет в виду...»

Нередко подобные реконструкции истории текста призваны прояснить авторскую позицию. Почему, например, евангелист Матфей приводит деталь, которую опускает Лука, или наоборот? Здесь, как и в случаях с реконструкциями, некоторая доля таких рассуждений просто необходима, но трудно бывает вовремя остановиться.

Немало таких рассуждений возникает и при попытках объяснить возникновение и развитие того или иного текста (прежде всего, Евангелий), о чем много было сказано в предыдущей главе. Безусловно, такие догадки могут быть интересны и полезны, но когда текст единой книги препарируется, из него лишь отдельные элементы берутся в качестве значимых, а остальные объявляются поздними и недостоверными, то главным критерием выбора неизбежно становится произвол исследователя. Например, для школы демифологизации (см. раздел 2.4.1.2.) одним из

основных критериев при анализе евангельских текстов служит ожидание скорого Второго Пришествия. Если по тексту выходит, что оно должно состояться буквально сейчас, то текст объявляется изначальным и подлинным. Но если текст предполагает, что Пришествие может состояться нескоро, то, по мнению исследователей, он был добавлен в более позднее время, зачастую именно для того, чтобы объяснить, почему Пришествие задерживается (т.н. «отложенная парусия»).

Нетрудно заметить, что такое различие субъективно и основано на уверенности исследователя, что он в точности постиг мысли и чувства «исторического Иисуса». Но такой исследователь может быть не один, и в результате один «исторический Иисус» выходит революционером-анархистом, другой — отрешенным от мира мистиком, третий — пламенным националистом и т.д.

3.2.8. «Вот и Библия выступает в поддержку...»

Нередко значение библейского текста подверстывается под какую-то современную систему взглядов, которую этот текст якобы поддерживает, а то и доказывает. Этим, разумеется, широко пользуются не христианские и околохристианские религиозные группировки, да и вообще кто угодно. Например, Притч 5:15-17 в своем контексте совершенно явно говорит о верности жене, но мне доводилось читать, как эти стихи («Пей воду из твоего водоема и текущую из твоего колодезя») цитировали сторонники уринотерапии. Логика здесь понятна: уринотерапия есть несомненное благо, значит, она должна упоминаться в Библии, а раз так, то осталось только найти, где именно. Вот эти стихи вроде бы подходят!

Если цитата не совсем подходит, ее в таком случае «подправляют». Например, евангельское выражение «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8) выглядит у одного проповедника восточной религии так: «блаженны очищающие свою совесть, ибо они увидят себя богами». Кстати, это толкование основано на том, что глагольная форма «узрят», οψονται, дана в среднем залоге, следовательно, должна означать «узрят себя». На самом деле будущее время от глагола ορω всегда употребляется в этом залоге, и если бы автор хотел сказать «они увидят себя», он должен был бы выразиться иначе, например εαυτουσ οψονται. Но первична здесь вовсе не грамматическая ошибка, а желание интерпретировать текст в духе пантеизма, прямо скажем, чуждого Библии.

Наверное, нет христианина, который не распознает абсурдность этих построений. Но многие, тем не менее, сами прибегают к подобной «экзегетике», особенно в споре, когда подбирают подходящие цитаты в доказательство заранее заданной точки зрения, и уж тем более, когда они стараются истолковать эти цитаты именно в нужном свете, или заново их перевести, чтобы исключить нежелательное понимание. Часто такое происходит в межконфессиональных спорах, а в последнее время подобный ход нередко совершается ради политкорректности. Например, все большее распространение получают переводы, в которых слово «иудеи» в Евангелиях переводится как «иудейские духовные вожди» — это делается для того, чтобы, в духе борьбы с антисемитизмом, исключить толкования, возлагающие на весь еврейский народ ответственность за отвержение и распятие Иисуса. Наиболее радикальные на сегодняшний день примеры связаны с оправданием гомосексуальных связей, которые в Библии недвусмысленно порицаются. Все осуждающие гомосексуализм цитаты соответственным образом перетолковываются, а заповедь «не прелюбодействуй» переводится как «не нарушай верность своему партнеру», чтобы таким

образом включить в нее гомосексуальные пары. Такой парой даже могут объявить, к примеру, Давида и его друга Ионафана, вполне бездоказательно.

Хороши или плохи уринотерапия, пантеизм или гомосексуализм, допустимы ли они для христиан — вопросы отдельные, и мы сейчас совершенно не будем их касаться. Но беспристрастный экзегетический анализ покажет, что Библия ничего не говорит в их поддержку.

Задания к разделу 3.2.

В чем ошибочность следующих рассуждений?

♦ В Библии закваска всегда служит символом греха. Алкогольные напитки тоже получаются в результате брожения, поэтому под словом «вино» в Библии на самом деле имеется в виду неперебродивший виноградный сок. К тому же Библия учит, что пьянство — грех, поэтому христианам не следует употреблять никаких алкогольных напитков. ♦ В оригинале Флп 2:2 («дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте туже любовь...») употреблен целевой союз ινα "чтобы". Буквально перевести эти слова можно так: «Дополните мою радость, чтобы иметь одни мысли». Следовательно, для Павла цель радости — единомыслие. ♦ Писание нередко называет Бога нашим Отцом, следовательно, везде, где мы встречаем выражение «сыны Божьи» (например, в Быт 6:2), оно относится исключительно к людям, почитающим Бога. ♦ Сказав, что апостол Петр будет основанием Церкви (Мф 16:13-19), Христос тем самым определил, что во главе всех христиан будут стоять римские епископы, первым из которых и был апостол Петр. ♦ Псалмопевец, говоря: «Не стало праведного, ибо нет верных между сынами человеческими» (Пс 11:2) имеет в виду, что все люди грешны и подлежат осуждению; оправдание они могут получить только верой благодаря крестной жертве Христа, в то время еще не принесенной, потому ни один человек в ВЗ не является праведником. ♦ Речь Иисуса в Мк 13 ясно показывает, что Он ожидал разрушения Иерусалима и одновременно конца света в самом ближайшем будущем («не преидет род сей, как все это будет», 13:30). Когда оказалось, что конец света запаздывает, к Его подлинным словам пришлось добавлять уточнения, например, «о дне же том, или часе, никто не знает» (13:32). ♦ Почитание мощей умерших святых упоминается в Библии: так, в 4 Цар 13:21 говорится, что мертвый воскрес после прикосновения к костям пророка Елисея. ♦ Слова «духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (1 Кор 2:15) означают, что всякий верующий стоит выше мирских условностей (например, правил вежливости) и в своих поступках руководствуется непосредственно Святым Духом.

Внимание, здесь были приведены суждения, которые автор считает ошибочными! Приведите свой пример экзегетического решения, которое представляется вам ошибочным. В чем здесь ошибка? Как ее можно было бы избежать?

СОДЕРЖАНИЕ

[4] Часть примеров заимствована из обзора типичных экзегетических ошибок — Carson 1984. [5] См. наиболее ясное изложение подобных приемов — Поварнин 1923 (классическая книга, многократно переизданная и не устаревшая до сих пор). [6] Этот текст опубликован в интернете, но имя переводчика и ссылка здесь не приводятся умышленно. [7] Carson 1984:70-71. [8] Пример прекрасного анализа понятия "праведность" в Посланиях Павла см. Райт 2010:93-109.

СОДЕРЖАНИЕ

3.3. Как надо: определение контекста

Остальная часть этой главы будет посвящена как раз описанию того, как можно и нужно поступать, с учетом тех возможных ошибок, о которых мы уже сказали.

Итак, у нас есть некоторый отрывок, может быть, всего один стих или даже трудное слово, в котором мы заметили (или просто подозреваем) экзегетическую проблему или несколько проблем. Прежде всего следует обратить внимание на контекст этого отрывка, и все дальнейшие рассуждения связывать с нашим представлением об этом самом контексте. Как нетрудно понять, практически все случаи т.н. «жонглирования цитатами» связаны с полным пренебрежением к контексту, из которого эти самые цитаты были взяты.

Впрочем, контекст — не вполне однозначное понятие, можно говорить о разных контекстах.

3.3.1. Ближайший контекст

Под ближайшим контекстом понимается непосредственное окружение нашего отрывка. Порой недостаточно даже сказать «прочитайте всю главу» — может быть, описанная ситуация занимает больше, чем одну главу.

Затем следует обратить внимание на контекст изучаемого отрывка: каковы границы отрывка, какое место занимает он в произведении, какова его функция, как он связан с другими частями данной книги. Эти вещи оказываются куда более сложными, чем кажутся на первый взгляд. Например, границы повествовательного отрывка определяются достаточно просто: смена времени, места действия или действующих лиц ясно указывает на границу. Но для текста послания или псалма такая методика не подойдет; более того, мы знаем, что даже границы между псалмами в разных традициях неодинаковы (этим и объясняются различия в их нумерации между СП и западными переводами Библии). Подробнее о членении текста будет сказано в разделе 3.6.3., а на этом этапе анализа можно ограничиться тем, что посмотреть на одно или два издания, где текст разбит на смысловые отрывки с отдельными заголовками. Такое разбиение нередко бывает спорным, но для определения ближайшего контекста бывает достаточно прочитать такой отрывок и посмотреть, какое место он занимает в ряду соседних.

3.3.2. Сюжетно-ситуативный контекст

К контексту также относится ситуация, в которой находится говорящий и его аудитория: одни и те же слова могут значить довольно разные вещи в зависимости от того, кто, и кому, и в какой ситуации их говорит. Мы знаем это и по опыту повседневного общения: что для одного звучит невинной шуткой, для другого оказывается тяжким оскорблением. Не всегда просто бывает распознать иронию, или преувеличение, или какой-то иной риторический прием, и ситуативный контекст (в частности, реакция слушателей) помогает понять их гораздо лучше.

Например, в Деян 2:36 Петр завершает свою проповедь в Иерусалиме словами: «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли». Можно ли считать это провозглашением коллективной ответственности еврейского народа за

распятие Христа? По-видимому, это было бы очень большой натяжкой: Петр обращается к людям, многие из которых лично присутствовали в Иерусалиме во время распятия (в том числе и пришедшие на Пасху паломники) и так или иначе своими действиями или бездействием его одобрили. Слова Петра — горький упрек этим самым людям. Следующий стих ясно показывает нам, что так они и были восприняты: люди стали спрашивать, что же им теперь делать.

Но ситуативный контекст бывает не только у высказываний, в равной мере он относится и к поступкам. Например, в Быт 23:8-18 рассказывается, как Авраам, не торгуясь, за огромную цену в 400 сиклей (около 5 килограммов) серебра купил пещеру для погребения своей жеи Сарры, хотя сначала ему предлагали эту пещеру в дар. К чему такая расточительность? Но в контексте всего ВЗ мы понимаем, что эта пещера — первое и единственное при жизни Авраама владение в Земле Обетованной, которая когда-то будет принадлежать его потомкам целиком. Он не может принять ее как подарок от иноплеменника и тем самым поставить свое обладание этой землей в зависимость от его прихотей, он просто обязан получить ее на твердых основаниях, уплатив при многих свидетелях за нее цену, которую никто и никогда не сочтет слишком малой.

3.3.3. Интертекстуальный контекст

Понятие интертекстуальность (см. также раздел 2.4.2.2.) употребляют не всегда; достаточно часто говорят просто о повторах, цитатах или аллюзиях. Этот термин появился потому, что тексты не просто «пересказывают» друг друга, но вступают друг с другом в диалог; смысл не просто повторяется, но заново рождается именно в этом сопоставлении одного текста с другим. Адекватное понимание текстов или других явлений культуры невозможно без знания предшествующих текстов или явлений культуры, на которые они опираются. Впрочем, не так уж и ново это понятие, ведь традиционное типологическое толкование, которое широко встречается уже в НЗ Посланиях, также можно считать частным случаем интертекстуальности.

В особенности это относится к тому, как ВЗ используется в НЗ. Например, слова Христа в Мк 15:34 («Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?») будут поняты нами намного глубже и полнее, если мы воспримем их как прямую цитату из 21-го псалма. Псалом начинается с этих слов, и далее чуть ли не каждый его стих находит прямое соответствие в рассказе о распятии Иисуса. Так всего лишь одно краткое выражение задает контекст целому повествованию.

Впрочем, цитаты не всегда бывают такими прямыми. Например, когда Христос рассказывает своим слушателям притчу о винограднике (Мф 21:33-41), Он явно намекает на прекрасно им известную притчу о винограднике пророка Исаяи (Ис 5:1-7) и рассчитывает, что слушатели легко узнают этот образ: виноградником называется израильский народ. Правда, всегда следует уточнять, действительно ли в этих отрывках совпадают некоторые характерные для них элементы, иначе можно будет обнаружить связь почти между любыми двумя текстами, ведь в них наверняка найдутся одинаковые слова или детали.

Приведем еще один пример, охватывающий и ВЗ, и НЗ, который уже приводился в разделе 2.1.2. [9] Это двойная цитата из самого начала Марка: «Как написано у пророков: вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою. Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (1:2-3). Вполне понятно, что в контексте Евангелия речь идет об Иоанне Крестителе и о Христе, к приходу Которого Иоанн готовит иудейский народ.

Здесь очевидным образом соединены два текста из ВЗ. Первый из них — Мал 3:1: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф». Кого именно имел в виду пророк, не вполне понятно, но далее в той же книге мы находим сходное выражение: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал 4:5, в МТ — Мал 3:23). Отсюда мы видим, во-первых, на каком основании Иоанна считали своего рода новым пророком Илией (ср. Мф 11:14), и почему вообще Илия играл такую важную роль в мессианских ожиданиях народа (Мф 17:11-12; Мк 6:15; 9:4 и др.). Во-вторых, мы замечаем, что у Малахии речь идет о наступлении Дня Господнего, т. е. окончательной победы Господа над злом в этом мире и установлении его Царства в Иерусалиме и Израиле. Евангелист, таким образом, связывает явление Христа именно с этими представлениями.

Второй текст — Ис 40:3, причем Марк явно приводит его в греческом варианте LXX: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему». Действительно, НЗ авторы, писавшие по-гречески, обычно приводили греческий текст ВЗ цитат в версии LXX, а здесь, к тому же, слова Исайи прекрасно подходят к Иоанну, жившему и проповедовавшему в пустыне. В МТ слова «в пустыне» относятся уже к самому изречению пророка: «Глас вопиющего: в пустыне приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему». Но о чем говорит Исайя? Несомненно, об исходе израильтян из вавилонского плена. Эти слова стоят в самом начале 40-й главы, открывающей вторую часть книги, посвященную скорому освобождению народа и восстановлению Иерусалима. Этот путь будет тем самым путем, по которому народ под водительством Господа вернется в Обетованную Землю.

Смена контекста? Безусловно, Исайя (или Второисайя, как иногда называют автора этой части книги) говорит не о том же самом, о чем говорит Марк. Но в то же время такое сопоставление неслучайно: исход из вавилонского плена был одним из важнейших событий в истории спасения и не менее важным событием стало явление Христа, выводящего людей из плена греха и смерти. Таким образом, цитата из пророка в Евангелии — не просто переосмысление тех же самых слов, но проведение глубоких внутренних параллелей.

Но нет ли других аллюзий в этих текстах? Если говорить об исходе из плена, разумеется, нельзя не вспомнить другой исход, первый в истории Израиля. И мы действительно обнаруживаем сходное место в Исх 23:20: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела [Моего] хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил [тебе]» (в квадратных скобках — добавления LXX к МТ). Здесь уже совершенно очевидно, что ангел (параллели к нему — загадочный глас у Исайи, пророк Илия у Малахии, Иоанн Креститель у Марка) послан Богом ради блага избранного народа, чтобы ввести его в Обетованную Землю. И если так, то, вероятно, роль Иоанна Крестителя представлялась Марку сходной.

Конечно, можно обнаружить в НЗ и другие отсылки к этой же цепочке пророчеств и откровений, прежде всего, в 14-й главе Иоанна, где Христос говорит: «Я иду приготовить место вам... А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете... Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин 14:2,4,16). Само слово «Утешитель» сразу же отсылает нас к самому началу той самой 40-й главы Исайи: «Утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш» (40:1). Круг замкнулся, мы можем быть уверенными, что эти совпадения не случайны, и авторы проводили связи между

этими отрывками сознательно. Поэтому адекватно понять НЗ фразы без их ВЗ параллелей просто невозможно.

Впрочем, интертекстуальные связи не всегда очевидны даже в случае прямых цитат. Например, в Евр 2:12-13 приведены три цитаты из ВЗ: Пс 21:22, Ис 8:17, Ис 8:18. Как отмечает Г. Осборн, «на первый взгляд, ветхозаветные отрывки сюда совершенно не относятся, но когда мы всмотримся в их значение в ветхозаветном контексте и сравним его с развитием аргументации во 2-й главе Послания к Евреям, смысл появится. Все три посвящены близким темам: победе страдальца, доверию в час бедствий и обетованию в этот же час»[10].

Разумеется, в Библии может цитироваться не только сама Библия: в НЗ есть и явные отсылки к апокрифам (напр., Иуд 14-15) и к собственно греческой литературе (напр., Деян 17:18). В ВЗ мы тоже встречаем, хотя и редко, ссылки на уже утраченные тексты, например, на «Книгу Праведного» (Ис Нав 10:13, 2 Цар 1:18), нет никаких сомнений, что намного больше там должно быть и скрытых цитат, и аллюзий, только мы не все из них можем обнаружить, уже хотя бы потому, что многие древние тексты до нас просто не дошли. О том, как мог пониматься ВЗ в НЗ период, свидетельствуют и Кумранские рукописи, хотя они, похоже, представляют довольно специфичный взгляд.

Определенный интерес могут представлять и более поздние тексты, например, талмудические. Разумеется, новозаветные авторы ничего не заимствовали из Талмуда, который был написан после НЗ (и во многом в полемике с ним), но Талмуд может отражать некоторые взгляды и практики новозаветных времен. Могут оказаться полезными и параллели из близкородственных культур, для ВЗ это прежде всего Угарит. Но в этом случае требуется особая осторожность: нетрудно бывает обнаружить нечто похожее в двух текстах, но вот насколько это сходство значимо для нашего анализа? Порой бывает так, что, увлекшись кажущимися параллелями, исследователь просто отказывается от текста в его нынешнем виде и вместо него начинает изучать собственную реконструкцию: чего там нет, но что могло бы там быть[11].

В любом случае, при анализе отрывка полезно посмотреть список параллельных мест Библии, а в хорошем комментарии — указания на другие возможные тексты, которые автор мог иметь здесь в виду. При этом не стоит слепо доверять таким указаниям, всегда нужно проверить, насколько обращение к тому или иному параллельному месту проясняет изучаемый нами текст.

3.3.4. Культурно-исторический и идеологический контекст

Сочетание ситуативного контекста с культурно-историческим иногда называют немецким выражением *Sitz im Leben* (см. раздел 2.3.2.5.), и они действительно тесно связаны друг с другом, с той лишь разницей, что мы обращаем здесь внимание не на поступки и слова людей, а на их представления о мире в целом и нормы поведения. Продолжая разбирать пример с пещерой для погребения Сарры, можно сказать, что в те времена соревнование в щедрости было своего рода нормой поведения для общения с представителями другого народа: торговаться в таких ситуациях просто не принято, это означало бы потерю репутации.

Здесь стоит привести и некоторые другие понятия, которые в библейские времена были естественными для жителей тех стран, как для нас естественна привычка здороваться со знакомыми или мыть руки перед едой (см. также раздел 2.4.3.3.), Все это сегодня воспринимается

во многом иначе, так что современный читатель не обращает должного внимания на культурно-исторический контекст, стоящий за теми или иными библейскими отрывками. Но тогда человек, который перестал бы обращать внимание на эти условности, воспринимался бы окружением как подозрительная и неприятная личность.

Это, прежде всего, представление о ритуальной чистоте, столь подробно изложенное в Моисеевом законе. Он регламентирует то, что и на интуитивном уровне было понятно всем: люди, предметы и пища могут быть чистыми или нечистыми, причем этим свойством они могут обладать как временно, в силу определенных событий, так и постоянно, в силу своих природных качеств. Прикосновение к нечистому оскверняет чистое, а очищение возможно по определенным правилам и на определенных условиях. Так, прокаженные в НЗ времена были не просто больными людьми: они были ко всему еще и нечисты, т. е. никогда и ни при каких условиях не могли общаться с прочими людьми и вели жизнь настоящих изгоев. То, что Иисус вообще обратил на них благосклонное внимание, само по себе было уже невиданным событием.

Кроме того, все чистое могло быть профанным (относящимся к повседневной человеческой жизни) или сакральным, т. е. священным, относящимся к сфере общения Бога (богов) и человека, и смешивать одно с другим тоже ни в коем случае нельзя. А смешение сакрального с нечистым — самое радикальное нарушение правил. Вот почему царь Иосия сжег на языческих жертвенниках мертвые кости, чтобы навсегда их осквернить (4 Цар 23:16), вот почему сравнение книжников и фарисеев со скрытыми гробами (Лк 11:44) звучало таким страшным оскорблением: те, кто считали себя самыми священными, на деле оскверняли других людей своим прикосновением, и те даже не ведали о том!

Еще одно важное представление той поры — групповая идентичность. Каждый человек выступает не просто как независимая личность, но, прежде всего, как представитель своей семьи, своего рода, племени и народа. Отсюда вытекает и такая неприемлемая для нас сегодня вещь, как коллективная ответственность (например, истребление целых народов, прежде всего в Ис Нав, или, в куда более мягком виде, уничижительная характеристика в адрес всех критян в Тит 1:12).

Что касается и народов, и отдельных людей, то их поведение регулировалось прежде всего категориями почета и позора (см. раздел 2.4.3.3.). Вообще, всякое значимое событие в жизни человека потенциально вело к славе или позору, причем не только его самого, но и его рода. Так, смерть на кресте была не просто наиболее мучительной, но и самой позорной из всех существовавших видов казни: обнаженный и совершенно беспомощный человек умирал у всех на виду. Видимо, именно поэтому ВЗ называл проклятым «всякого, висящего на древе» (Втор 21:23 и Гал 3:13), и такое проклятие делало эту казнь еще более позорной.

Что же касается материальных благ, то для людей того времени было характерно представление об ограниченном благе: все на свете существует в строго ограниченном количестве, и если кто-то получал нечто хорошее, то кто-то другой этого лишался. Господь, например, говорит Израилю: «В выкуп за тебя отдал Египет, Ефиопию и Савею за тебя» (Ис 43:3). Казалось бы, кому и зачем Господь может платить выкуп, если вселенная и так принадлежит Ему? Но это отголосок тех самых представлений: чтобы возвысить Израиль, необходимо принизить другие страны.

Особую роль играет здесь борьба различных идей, что особенно хорошо заметно по Посланиям Павла (к сожалению, современный читатель нередко упускает это из виду из-за своего слабого

знакомства с реалиями того времени). Павел нередко (хотя далеко не всегда) сам ясно говорит, с какими именно представлениями он спорит и что в противовес им утверждает. К сожалению, про многие книги ВЗ мы даже не можем сказать, кто именно и в каком веке их написал, так что любые гипотезы будут чисто умозрительными построениями. Но, к примеру, мы лучше поймем, что означает эпитет «необрезанные» в отношении филистимлян, если узнаем, что практически все остальные пароды Ближнего Востока в то время в том или ином виде практиковали обрезание.

Разумеется, здесь тоже существуют свои опасности. Нередко бывает так, что исследователь применяет свои модели и построения некритично, подгоняя факты под заранее готовые выводы, или делает слишком широкие обобщения на узком материале, или выдает одну из возможных точек зрения за единственно верную, или без особых на то оснований пересматривает устоявшиеся взгляды. Как и везде в науке, чем дальше мы отходим от строгого исследования фактов и текстов, чем выше уровень наших теоретических построений, тем выше и вероятность ошибки, и ее цена. Поэтому экзегету можно порекомендовать применять для своего анализа только те выводы культурологов, антропологов и социологов, которые со всей очевидностью подходят к данному отрывку текста и действительно помогают прояснить его первичное значение. При этом для каждой такой теории полезно держать в уме некую альтернативную версию, чтобы сравнить, какая из них лучше подходит для объяснения материала.

Задания к разделу 3.3.

◆ Сравните Мк 7:1-5 с Мф 15:1-2. Почему Матфей опускает пояснения, которые приводит Марк? Что можем мы сказать об аудитории, к которой обращено каждое из этих двух Евангелий? ◆ Сравните Пс 143:3-4 с Иов 7:17-18. Как звучат эти похожие выражения в контексте своей главы (псалма) и в контексте всей книги? ◆ В Иов 1:20 и в Деян 14:14 описано, как разные люди в совершенно разных ситуациях раздирали свои одежды. Почему они так поступали или, вернее, почему автор упоминает такие их действия? Есть ли еще в Библии такие места, где упомянуто раздирание собственной одежды? Что мог означать этот поступок в той культуре? ◆ Прочитайте Гал 1. Можем ли мы сказать: кто, когда, кому, по какому поводу, в какой ситуации, с какой целью написал это Послание? Какие еще люди, кроме автора и получателей Послания, упоминаются здесь, и какое отношение они имеют к сложившейся ситуации, зачем было их упоминать? В связи со всем этим, какие именно эпизоды своей биографии рассказывает здесь автор (при желании можно сравнить их с сюжетом книги Деяний), и почему он выбирает именно их? ◆ Прочитайте и сравните три рассказа: Быт 12:10-20, Быт 20:1-18 и Быт 26:1-16. Что между ними общего и чем они различаются? Можно ли предположить, что вторая и третья истории в некоторых отношениях «переосмысливают» первую? ◆ Проанализируйте контекст (на всех уровнях) отрывка, который вы выбрали для самостоятельной работы (см. задание к разделу 3.1.).

СОДЕРЖАНИЕ

[9] Пример взят из Vascom 1988. [10] Osborne 1991:136. [11] Классический пример такого подхода к угаритским параллелям при изучении Псалтири — Dahood 1970.

СОДЕРЖАНИЕ

3.4. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЖАНРА

Всякий художественный текст написан в определенной манере, со своими условностями и приемами и воспринимается читателем на фоне других подобных текстов. Примерно это и выражается понятием «жанровое своеобразие», знакомым нам еще со школьных уроков литературы. По сути, можно считать его разновидностью контекста: на фоне каких других текстов прочитывается наш отрывок. Но все же термину жанр традиционно уделяется такое большое внимание, что стоит выделить его в отдельный раздел.

Перечислить здесь все жанры, встречающиеся в Библии, нет никакой возможности уже хотя бы потому, что жанровые определения условны и не всегда совпадают у разных исследователей. Кроме того, само понятие «жанровое своеобразие» подчеркивает, что любой текст вовсе не обязательно вписывается в узкие рамки классического определения того или иного жанра: например, «Евгений Онегин» — это роман в стихах, уникальное явление для русской литературы того времени.

Одна книга может включать отрывки, относящиеся к разным жанрам: например, Евангелие от Матфея начинается с генеалогии, затем (1:18) начинается повествование с диалогами, а главы с 5-й по 7-ю — большая проповедь. Кроме того, тексты, схожие с точки зрения формы, могут принадлежать к близким, но разным жанрам: например, псалмы могут быть хвалебными, просительными, исповедальными, царскими или иными, и у каждой разновидности будут свои особенности[12]. Да и определять систему жанров в Псалтири тоже можно по-разному: например, «песни восхождения» (судя по всему, гимны паломников, направлявшихся в Иерусалим на праздник) носят именно такое название и в самом библейском тексте, а вот разница между хвалебным и исповедальным псалмом уже не так очевидна и требует пояснений.

Поэтому здесь мы ограничимся лишь разбором нескольких наиболее характерных примеров, относящихся к самым распространенным группам жанров.

Библейские повествования (нарративы) отличаются сжатостью и емкостью; прочтение вслух даже самых длинных книг ВЗ занимает всего несколько часов несмотря на то, что иногда они охватывают века истории. Эпизоды из личной жизни людей также очень кратки и конкретны: участников действия характеризует яркий пример, а не длинное описание с рассуждениями (1 Цар 17; 2 Цар 18; Мк 1:4-8; Деян 7:54-60). Огромную роль играет в таких описаниях речь персонажей, все внутренние переживания героев подаются через их слова и поступки. Мы не найдем ни подробных пейзажей, ни портретов, ни психологических описаний. Многие оставлены недосказанным, на многое дан только намек, что позволяет внимательному слушателю домыслить остальное и тем самым вовлечься в повествование.

Развернутые исторические полотна обычно представлены серией различных сцен, как, например, в 17-й главе 1 книги Царств: поле битвы, дом Давида, поле битвы, шатер Саула, поле битвы. Повествование часто использует повторения: иногда всего лишь фразы («Вот я» в Быт 22:1,7,11), иногда целой ситуации, возвращаясь к прежнему (два сна в истории Иосифа, Быт 37; 40; 41). Даже истории патриархов Авраама, Исаака и Иакова во многих пунктах параллельны.

Кроме того, в повествованиях незримо присутствуют «подразумеваемый рассказчик» и «подразумеваемый слушатель» со своими особыми свойствами, и это не то же самое, что и реальный автор и читатель/слушатель текста. Речь идет о неких идеальных личностях, соответствующих авторским целям: например, рассказчик, говоря от себя, может представлять

точку зрения одного персонажа или нескольких персонажей по очереди или же смотреть на происходящее как бы сверху, всевидящим оком. Он может представлять себя как всеведущего, сразу сообщая читателю такие подробности, которые еще не могли знать герои повествования, или, напротив, раскрывать их по мере того, как они становились известны героям, и т.д. Что касается подразумеваемого слушателя, то от него ожидается определенный интерес, предсказуемая реакция — на них и ориентируется автор, выбирая, что говорить, на что намекать, что оставлять в стороне.

Говорить о библейской поэзии довольно трудно в силу того, что она бывает очень разной[13]. Возьмем для примера только одну ее разновидность: литературу Премудрости, которая встречается в основном в ВЗ: это прежде всего Притчи, Екклесиаст и Иов, а из книг, не вошедших в еврейский канон — Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса, сына Сирахова. Впрочем, отдельные отрывки, близкие к ней по жанру, встречаются и в других текстах, буквально любых, от диалогов, где может употребляться пословица, до псалмов, которые тоже нередко наставляют молодежь в мудрости («Придите, дети, послушайте меня: страху Господню научу вас», Пс 33:12). Такие книги часто воспринимаются как сборники неких абсолютно истинных изречений, каждое из которых лишено контекста и применимо для любой ситуации. Это, разумеется, далеко не так.

Во-первых, в этих книгах без каких-либо видимых границ рядом стоят абсолютные принципы («Начало мудрости — страх Господень», Притч 1:7), практические рекомендации («Подарок тайный тушит гнев», Притч 21:14), житейские наблюдения («Злой глаз завистлив даже на хлеб», Сир 14:10), раздумья о собственном опыте («Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все — суета и томление духа», Еккл 1:14), а порой и просто горестные восклицания («лучше встретить человеку медведицу, лишенную детей, нежели глупца с его глупостью», Притч 17:12). Понятно что статус их неодинаков. Кроме того, для этой литературы вполне обычно сопоставлять разные точки зрения, даже противоположные, и не делать затем никакого однозначного вывода (см. рекомендации Притч 26:4-5, как именно следует отвечать глупцу). В конце концов, из трех основных книг Премудрости еврейского канона одна, Притчи, утверждает, что хорошему человеку бывает хорошо, а плохому — плохо; другая, Иов, настаивает ровно на противоположном, а третья, Екклесиаст, говорит, что в конечном счете нет совершенно никакой разницы между судьбой одного и другого. Трудно представить себе больший плюрализм!

С другой стороны, во всех этих книгах есть некие общие и неизменные ориентиры, прежде всего вера в Бога и верность Его заветам. Люди (например, Иов и его друзья) могут не соглашаться относительно каких-то конкретных проявлений этих веры и верности, но они не подвергают ни малейшему сомнению их высшую ценность, и в этом смысле эти книги актуальны сегодня так же, как и тогда. А вот повседневная жизнь с тех пор сильно изменилась, и практическая нравственность тоже, так что если Притчи говорят нам о пользе розги (13:25) или взятки (17:8), или бесстрастно сообщают о долговом рабстве (22:7), то мы не обязаны воспринимать эти наставления буквально. Зато мы можем понять, как было устроено общество, а может быть, и увидеть, какие нравственные принципы стоят за этими высказываниями, например, что воспитание не обходится без дисциплины (так некоторые современные переводы и передают слово «розга»).

Евангельские притчи тоже нередко воспринимаются в отрыве от их изначального значения, в основном в силу того, что средневековые толкователи привыкли аллегоризировать каждую их деталь, вплоть до мельчайших (см. также раздел 2.2.5.). Разумеется, аллегии в притчах есть, на

это многократно указывал Сам Христос (напр., в Мф 13:18 и далее). Но у всякой аллегории есть и свои границы, тогда как при неумеренной аллегоризации абсолютно каждая деталь оказывается нагруженной неким особым значением, зачастую совершенно произвольно выбранным.

На самом деле каждая такая притча — развернутая метафора и, как всякая метафора, она раскрывает предмет не со всех сторон, а лишь с одной или (реже) нескольких. Например, притча о сеятеле (Мф 13:3-9, Мк 4:3-9; Лк 8:4-8) говорит о том, как разные люди воспринимают весть о Царствии. Но она ничего не говорит нам, например, об отношении Отца и Сына. Более того, если представить Сеятеля как идеальную аллгорию Христа, мы вынуждены будем ответить на целый ряд вопросов: почему он так небрежно бросал семена, что они падали на камень или на дорогу? Почему он не отогнал птиц? Кто и когда будет собирать урожай? И т.д. Но все эти вопросы лишь отвлекают нас от главного образа: восприятия и прорастания семени.

К тому же необходимо помнить, что все притчи, в конечном счете, говорят об одном — о Царствии Божиим[14], даже если напрямую там ничего об этом не сказано. Такова действительно была центральная тема проповеди Христа, и о чем бы Он ни говорил, Царствие оставалось неизменным идейным контекстом. Впрочем, и ближайший контекст, и ситуативный контекст играют огромную роль в анализе притчей, потому что они, как и всякие метафоры, в высшей степени определяются общим ходом разговора и ситуацией, в которой этот разговор звучит.

То же самое относится и к новозаветным Посланиям, которые, пожалуй, представляют наибольшую трудность для экзегетов. Во всяком случае, бесконечные споры о точном понимании тех или иных выражений ведутся, в основном, на их материале. Исследователи тоже склонны абсолютизировать их, видеть в них некие законченные трактаты по богословию с отточенными формулировками. Но на самом деле перед нами письма, нередко полемические, служащие ответом на не дошедшие до нас тексты и не вполне нам сегодня понятные события. До некоторой степени они нам известны, конечно, по самим Посланиям, но тоже лишь отчасти: Павел, к примеру, может пересказывать слова тех, с кем спорит (напр., Рим 3:8) или рассказывать о событиях, заставивших его написать послание (напр., 1 Кор 5:1-2), но это лишь его взгляд, к тому же в контексте полемики, и мы никогда не можем быть уверены, что люди, о которых он говорит, сами бы согласились с такой оценкой их поступков и слов. Иногда мы можем предполагать, что он пересказывает чьи-то слова, не зная этого наверняка (напр., в Рим 3:1-7 или в 1 Кор 9:1-7 мы видим диалоги с воображаемым собеседником).

Зато мы вполне можем понять линию аргументации каждого Послания и рассматривать его отдельные места, исходя из этой аргументации: каждая фраза существует не сама по себе, она призвана сыграть определенную роль и должна восприниматься именно в связи с этой ролью. В частности, в Посланиях широко используются разнообразные риторические приемы, и часто бывает уместен вопрос: действительно ли автор говорит то, что думает, или иронически излагает взгляд, с которым спорит, или допускает определенные преувеличения. Например, когда в 1 Кор 8:13 Павел эмоционально восклицает: «Если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса вовек» — означает ли это, что он навсегда отказался от употребления в пищу любых мясных продуктов или (что более вероятно в данном контексте) он всего лишь говорит о своей принципиальной готовности обходиться без той пищи, которая может послужить для кого-то соблазном? Наконец, если так он говорит о себе, нужно ли понимать все сказанное как руководство к действию для других христиан? Ответы на эти вопросы дает в основном риторический анализ (см. раздел 3.7.2.).

Кроме того, при всей внутренней целостности Посланий в них могут встречаться отрывки, изначально принадлежавшие к другим жанрам: прежде всего, это явные цитаты, но наличие скрытых цитат и аллюзий определить бывает не так просто.

Разумеется, жанров намного больше, чем мы перечислили здесь, и о каждом из них (например, о псалме) можно было бы говорить бесконечно. Но здесь мы не ставим своей целью хотя бы упомянуть их все; гораздо важнее на нескольких характерных примерах проиллюстрировать их разнообразие и возможные проблемы, возникающие с каждым из этих жанров.

Задание к разделу 3.4.

♦ В самом тексте Книги Бытия нередко разные части повествования носят название לִטְלוֹל, толедот (в СП — «происхождение, родословие, житие»): см. 2:4, 5:1, 6:9, 10:1 и др. К каким именно отрывкам относится это определение в этих четырех случаях? Какие черты свойственны всем этим отрывкам? С вашей точки зрения единый ли это жанр или название «толедот» применялось к разным жанрам? Как бы вы назвали этот жанр (эти жанры) на языке современного литературоведения? ♦ Найдите в Псалтири три псалма, которые явно относятся к трем разным жанрам. Чем они отличаются? Как бы вы определили и назвали жанр каждого из них? ♦ Посмотрите на следующие НЗ тексты: Ин 1:1-18 и Ефес 1:3-14. Насколько вероятно, что эти тексты — цитаты из литургических гимнов, которые библейские авторы включили в свои книги (такие предположения высказывались)? Обоснуйте свое решение. ♦ Прочитайте Послание к Ефесеям целиком. Какие характерные жанровые признаки Послания вы обнаруживаете здесь (см. раздел 2.4.2.4.)? Какие элементы хвалебной речи (иначе говоря, эпидейктической риторики) можно обнаружить в гл. 1-3? Какие элементы увещевания (паренетической риторики) можно обнаружить в гл. 4-6? Как сочетаются две этих жанровых формы в рамках одного послания? ♦ Проведите жанровый анализ отрывка, который вы выбрали для самостоятельной работы.

СОДЕРЖАНИЕ

[12] Wendland 1998. [13] О такой характерной черте библейской поэзии, как параллелизм, см. Десницкий 2007а. [14] См. классическую работу Додд 2004.

СОДЕРЖАНИЕ

3.5. ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОТРЫВКА

После того, как анализируемый нами отрывок занял свое место в системе координат (контекст и жанр), мы можем заняться непосредственно его текстом. Обычно мы говорим об «оригинальном тексте Библии» как о чем-то само собой разумеющемся. Но вместо единого и всеми признанного текста до нас дошло множество рукописей и немало печатных изданий, которые содержат значительное количество разночтений (см. также раздел 2.3.2.1.).

3.5.1. Выбор основного текста

Впрочем, на самом деле основные текстологические решения принимаются обычно на очень ранних этапах работы с текстом, будь то перевод, комментарий, проповедь и т.д. Проще говоря,

мы выбираем, какому именно тексту следовать в данном случае. В традиционной экзегетике и текст всегда выбирался традиционный: собственно, толкования давались на тот вариант, который был в наличии, а разночтения не учитывались. Затем, когда в дело вступили текстологи, появились критические издания (это касается НЗ, т.к. для ВЗ самое распространенное издание, BHS, приводит именно что традиционный МТ). Собственно, для большинства тех, кто подходит к Библии со стороны научного знания, вопрос вообще не стоит: существует реконструированный учеными критический текст НЗ, значит, мы будем пользоваться им. Конечно, и он может быть позднее дополнен и исправлен, но эти изменения будут незначительными, и мы легко примем новый вариант этого текста. А в свое время можно ожидать и появления подобного издания для ВЗ.

На самом деле для ВЗ такое издание невозможно себе представить уже хотя бы потому, что прото-масоретский текст и еврейский вариант текста, легший в основу LXX, разошлись не на уровне отдельных разночтений, а на уровне целых глав и книг (например, Есфирь в LXX длиннее примерно на треть). Здесь неизбежно придется делать выбор между одним и другим, и критическое издание МТ будет нацелено не на восстановление автографа (текста, написанного непосредственно Моисеем или Исайей или хотя бы тем, кто первым собрал разные отрывки в целостную книгу), а на восстановление текста, принадлежащего общине верующих и уже прошедшего определенный путь развития.

Иными словами, текстологи выбирают МТ не потому, что он тождествен оригиналу, но, в конечном счете, именно потому, что он был в свое время избран иудейской общиной. Но тогда будет вполне логично, если кто-то предложит следовать LXX как тексту христианской общины. Например, Б.С. Чайлдс задавался вопросом: «Почему христианская церковь должна всегда доверяться авторитету Масоретского текста, если его развитие продолжалось гораздо позже возникновения Церкви и происходило в раввинистической традиции?»[15]

Есть у этой проблемы и иное, практическое измерение. Если мы выбираем в качестве основного МТ, мы знаем, к какому изданию нам обращаться: BHS (через несколько лет это будет BHQ, *Biblia Hebraica Quinta*). Но для LXX нет таких современных, полных и общепризнанных изданий (чаще всего используется Rahlfs, но это издание давно уже устарело по многим показателям) и появятся они нескоро, потому что она существует во множестве куда более разнообразных рукописей. Поэтому выбор любого варианта LXX в наше время всегда будет более- менее случаен, текстологический анализ при таком выборе особой роли не играет.

И в некотором смысле то же самое относится и к НЗ: да, у нас есть критический текст (NA27 или GNT4), основанный на ранних рукописях, и хотя он считается своего рода стандартом в мире ученых, но все же является научной реконструкцией. Он не содержится ни в одной рукописи, он не был принят общиной верующих. Поэтому иногда в качестве основного варианта выбирается одна из традиционных версий византийского, т.е. более позднего, но зато принятого восточной Церковью текста: *Textus Receptus*, *Majority Text* или современное греческое издание, восходящее к тексту Антониадиса. Эти три версии близки друг к другу, если сравнивать их с критическим текстом, но они вовсе не тождественны.

Textus Receptus, или «общепринятый текст»[16], — это, собственно говоря, результат первых шагов в области новозаветной текстологии в XVI-XVII вв. Он основан на немногочисленных, достаточно поздних и маргинальных византийских рукописях, но его авторитет основывается на

том, что именно с него переводился НЗ на множество европейских языков вплоть до XX века. Когда-то он действительно был общепринятым, но сегодня ему практически никто не следует.

Издание Антониадиса 1904-го г.[17] стало своего рода попыткой создать критический текст, основанный на византийских рукописях, прежде всего лекционных (т.е. предназначенных для чтения за богослужением). Именно этот текст остается официальным текстом всех грекоязычных православных церквей, хотя, разумеется, за последнее столетие новозаветная текстология совершила много ценных открытий и считается последним словом даже в области византийского текста это издание никак не может. В настоящее время существует проект в Бирмингемском университете по подготовке современного критического издания византийского текста.

Наконец, текст большинства (Majority Text) — современное издание[18], основанное, в отличие от критического или «общепринятого», на простом подсчете числа рукописей, содержащих то или иное разночтение. Молено считать, что эта версия представляет основной вариант византийского текста.

Итак, Textus Receptus — это, условно говоря, почти случайно выбранная версия византийского текста Нового Завета, Антониадис — попытка восстановить самую аутентичную его версию, а Majority Text — самая распространенная версия. Различия между этими версиями многочисленны, но их в несколько раз меньше, чем различий между ними тремя и критическим вариантом текста.

На самом деле, конечно, даже критический текст так или иначе идет на компромиссы с традицией. Например, с текстологической точки зрения окончание Евангелия от Марка (16:9-20) есть позднейшее добавление: часть рукописей его не содержит, часть содержит другой, более краткий текст, да и по стилю эти стихи несколько отличаются от предшествующих. Однако они говорят о самом важном, о Воскресении Христовом, исключить их нельзя уже по этой причине. Кроме того, стих 8 явно обрывается на полуслове (точнее, на частице $\upsilon\alpha\rho$ которая никогда не стоит в конце предложения). Вполне вероятно, что эти последние стихи были добавлены к тексту после того, как был утрачен изначальный вариант окончания (действительно, в древности чаще всего утрачивали самое начало или самый конец свитка), но у нас нет никаких оснований думать, что в изначальном тексте Марка говорилось о чем-то принципиально ином, чем Воскресение — к нему подводит дело все предшествующее повествование. Поэтому окончание принимается и критическим изданием, хотя, строго говоря, это нарушает текстологические принципы.

В русской языковой среде проблема усложняется тем, что всем известный СП, по сути, является эклектическим текстом в своей ВЗ части: он, в основном, следует МТ, но содержит много добавлений из LXX. Добавления из LXX пропускаются в протестантских его изданиях, а в православных обычно отмечаются скобками, но никаким способом невозможно «освободить» СП от ее влияния полностью. В результате получается так, что люди привыкли к этому тексту как к своему собственному и не хотят менять его ни на какой другой вариант, пусть даже и более обоснованный с чисто научной точки зрения.

Поэтому при любом экзегетическом анализе сначала предстоит выяснить, какой именно текст будет взят за основу. Это не значит, что к другим вариантам нельзя будет обращаться в поисках ответа, но это значит, что для каждого такого обращения должны быть свои, и достаточно веские,

причины. Эклектизм в стиле СП, возможно, имел свои плюсы в свое время, но сегодня этот метод выглядит сомнительным.

3.5.2. Решение текстологических проблем

Выбор текста-основы, разумеется, не решает всех возможных проблем с текстологией раз и навсегда, и сейчас мы поговорим об их решении. Но прежде, чем браться за текстологическую проблему, нужно понять, что она здесь действительно есть и что проблема эта именно текстологическая. Как видно из сказанного выше, например, о Книге Есфирь, текстологию бывает трудно отделить от литературной истории текста, если разные рукописи и традиции содержат принципиально разные версии книг.

Обычно на текстологическую проблему мы наталкиваемся в комментарии, когда одна из предлагаемых версий опирается на рукописный вариант или даже конъектуру (чтение, не встречающееся в рукописях, но предлагаемое учеными в качестве оригинального). Однако экзегет может обнаружить такую проблему и самостоятельно, если для каждого сложного или сомнительного места будет обращаться к критическим изданиям, где указываются разночтения.

Для НЗ это прежде всего NA27 и GNT4, причем второе издание удобней: в нем указываются не только все самые существенные разночтения (в NA27 — вообще все разночтения, следовательно, там их приведено гораздо больше), но дан своеобразный «индекс вероятности». Каждое спорное место имеет буквенное обозначение от А (полная уверенность текстологов) до относительно редкого D (их полная неуверенность). Этот индекс показывает, насколько малы или велики были их сомнения при выборе того или иного чтения в качестве основного. Ориентируясь на него, легко можно увидеть, насколько убедительно выглядит та или иная теория с точки зрения текстологии. Кроме того, существует специальный комментарий, объясняющий позицию текстологов[19]. Правда, весь этот критический аппарат (т.е. система примечаний) строится на приоритете критического текста, и если за основу взят любой из византийских текстов, он уже оказывается далеко не так полезен.

Что касается ВЗ, то такого издания нет — стандартный критический текст, BHS, приводит в качестве основного текста версию Ленинградского кодекса, а аппарат предлагает лишь избранные чтения. Правда, существует достаточно подробный текстологический комментарий[20] к МТ, но он практически всегда оправдывает то, что мы видим в самом Ленинградском кодексе, и в этом смысле его трудно считать настоящим критическим изданием. Впрочем, он весьма полезен.

Что же можно предложить в качестве практического совета? Прежде всего, не зарываться в текстологию, если в этом нет серьезной необходимости. Текстологическая работа требует особых навыков и знаний, и делать некие самостоятельные выводы (в особенности, предлагать оригинальные конъектуры) стоит только тем, кто этими навыками в достаточной мере овладел. В случае подавляющего большинства экзегетов нам остается лишь соглашаться с выводами того или иного текстолога, выбирая из нескольких представленных мнений самое убедительное. Чтобы этот выбор не был случайным, и нужны все эти текстологические пояснения.

Но если обращение к текстологическим проблемам неизбежно, пугаться их тоже не следует: как правило, они достаточно хорошо описаны, и выбор одного из чтений сделать бывает вовсе не трудно. При этом следует учитывать мнение прежде всего самих текстологов, поскольку экзегеты

порой слишком увлекаются своими идеями и готовы взять любое, даже явно неоригинальное чтение, если видят в нем подходящий вариант. Но надо помнить, что выбор маловероятного варианта делает неубедительной и всю гипотезу, а еще в большей мере это относится к плохо обоснованной конъектуре. Иными словами, текстологические исправления значительно повышают цену гипотезы (подробнее об этом понятии см. раздел 3.8.). Поэтому в любом случае стоит постараться понять смысл того варианта, который кажется предпочтительным с текстологической точки зрения, и переходить к другим, лишь если этот вариант плохо поддается пониманию.

Наконец, достаточно важный вопрос, на который стоит дать ответ в самом начале работы — насколько вообще исследователь готов отходить от своего базового текста и учитывать разночтения из других рукописей и конъектуры. С одной стороны, невозможно их не учитывать вовсе, а с другой — эклектичный текст, состоящий из разнородных заимствований и реконструкций, выглядит крайне неубедительно. В качестве главного принципа можно предложить следующий: использовать свой основной текст, где только возможно, и принимать чтения и конъектуры, где необходимо[21]. Конечно, на практике этот принцип будет уточняться, и далеко не все ему следуют.

Подробный анализ различных факторов, играющих важную роль в текстологии, можно найти в соответствующих пособиях, а здесь мы ограничимся лишь двумя небольшими примерами.

В Лк 2:14 разночтение касается всего одной буквы, последней в данном стихе: δοξα εν υψιστοις θεω και επι γης ειρηνη εν ανθρωποις ευδοκιας.

В одних рукописях последнее слово выглядит как ευδοκιας, а в других — как ευδοκια. Разница между родительным и именительным падежом приводит к тому, что весь стих читается не одинаково. В СП за основу взят византийский вариант текста, без буквы д: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение». Таким образом, здесь названы три понятия или явления. Но если добавить эту букву, смысл изменится, и понятий будет всего два: «Слава в вышних Богу, и на земле мир в человеках благой воли». Итак, речь идет уже не о благой воле Бога, которая открывается людям, но о том, что мир на земле наступает только для людей доброй воли (впрочем, можно понимать ее и как благую волю Бога).

Какой вариант выбрать? Все зависит от наших принципиальных установок. Если мы решили следовать традиционному византийскому тексту, у нас есть вполне вразумительное чтение, которое засвидетельствовано во многих древних рукописях и в подавляющем большинстве византийских: «в людях благоволение». Мы можем просто оставить в стороне вопрос о том, является ли это чтение изначальным, и вполне удовольствоваться тем, что оно без сомнения является самым традиционным.

Но если мы, вслед за современными текстологами, хотим восстановить текст как можно ближе к его изначальному виду, мы должны прислушаться к их аргументам. Один из принципов гласит, что обычно следует выбирать более трудное чтение: мало понятный текст скорее будет изменен переписчиком или редактором на более понятный, нежели наоборот. Чтение «люди благой воли», с буквой выглядит как более трудное и потому предпочтительное: легко представить себе, как буква выпала в результате простой невнимательности переписчика. К тому же оно встречается как изначальное в самых авторитетных кодексах, Синайском и Ватиканском (в обоих буква ς была

затем вставлена корректором), а третий такой кодекс, Александрийский, приводит только такое чтение. Его мы находим и в самых разных переводах, от коптского до готского, и поэтому у него больше шансов оказаться изначальным вариантом текста, чем у другого чтения.

Вместе с тем никак нельзя сказать, что это сугубо текстологический вопрос, у него есть и экзегетическая, даже можно сказать, богословская сторона. Из прочтения «люди благой воли» довольно легко выводится учение о предопределении ко спасению, весьма существенное для кальвинизма и происходящих от него протестантских деноминаций: Рождество Христово дарует мир не всем людям, а лишь тем, кому благоволит Господь. Нет ничего удивительного в том, что при прочих равных условиях богословы будут выбирать то чтение, которое созвучно их картине мира, хотя честный исследователь, разумеется, не будет подгонять текстологические данные под эту картину.

Еще одно богословски значимое разночтение мы встречаем в Притч 14:32. МТ, судя по всему, провозглашает благую посмертную участь для праведника: קִרְיָתוֹ בְּחַיָּוֵהוּ וְשָׁרְיָתוֹ בְּמוֹתוֹ («За зло свое будет отвергнут нечестивый, и о имеет прибежище в смерти своей праведный»). С другой стороны, LXX не дает столь смелых надежд, полагая, что свою награду праведник уже получает здесь: ἐν κακίᾳ αὐτοῦ ἀλωσθήσεται ἀσεβῆς ὁ δὲ ἐλεοίθως τῆ ἐαυτοῦ οσιότητι δίκαιος («За зло свое отвергнут будет нечестивый, но убежден в собственной непорочности праведный»). Нетрудно догадаться, что причиной этого расхождения стала перестановка букв в одном слове: в основе МТ лежит чтение ׀לִימָד «в смерти», а в основе LXX — ׀לִימָד, «в целостности, непорочности». При отсутствии огласовок эти два выражения отличаются лишь перестановкой двух букв, и легко понять, как из одного чтения возникло другое.

Но вот какое из них было первичным? Э. Тов считает[22], что изначальным было чтение «в непорочности», а чтение «в смерти» возникло позднее, именно для того, чтобы выразить учение о посмертном воздаянии. Действительно, в канонических книгах ВЗ, в отличие от НЗ (или таких мест неканонических книг, как 2 Мак 7:9), трудно найти ясно выраженное учение о посмертной награде для праведников (пожалуй, за исключением Дан 12:2-3), и было бы странно видеть, что оно так походя упоминается в этом стихе. Чтение «в смерти» могло возникнуть как случайная описка или как сознательная редакция, но закрепилось оно в МТ, скорее всего именно потому, что хорошо подходило для богословского учения о посмертном воздаянии.

Впрочем, даже признавая вторичность чтения «в смерти», вполне можно оставлять его в тексте, если изначально было принято решение следовать традиционному МТ (например, СП так и поступает).

Пожалуй, эти два примера — самые богословски значимые случаи текстуальных расхождений. Подавляющее большинство остальных стихов, где разные рукописи и разные древние переводы расходятся в каких-то деталях, очень мало влияют на наше прочтение стиха или отрывка в целом.

Задания к разделу 3.5.

◆ Прочитайте 1 Фес 2:7 в критическом издании Нового Завета. Какие варианты существуют для данного стиха? Какие аргументы можно привести в пользу каждого варианта? Как могло возникнуть такое разночтение? Как меняется понимание стиха в целом в зависимости от выбора варианта? Согласны ли вы с выбором ученых-текстологов, приведенным в изданиях NA27 и GNT4?

♦ В Быт 2:2 в СП сказано: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои...» Сравните текст перевода с доступными вам изданиями оригинала. Откуда взялось выражение «к седьмому дню»? Как в данном случае текстологическая проблема соотносится с экзегезой? ♦ Проведите текстологический анализ отрывка, который вы выбрали для самостоятельной работы.

СОДЕРЖАНИЕ

[15] Childs 1979:89. [16] Само это название восходит к изданию Эльзевира 1633 г.; из доступных изданий см. в библиографии AVGNT. [17] См. в библиографии КДА. [18] См. в библиографии MTNT. [19] См. в библиографии TKGNT. [20] См. в библиографии PIRHOTP, это издание также интегрировано в некоторые версии программы Paratext. [21] Более подробное обсуждение этого принципа см. Scanlin 1988. [22] Тов 2001:255.

СОДЕРЖАНИЕ

3.6. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОТРЫВКА

Итак, если мы установили, каким мы располагаем текстом, то прежде всего надо этот текст внимательно прочитать. Это замечание кажется банальным, но на самом деле оно не лишнее: слишком часто экзегеты рассуждают о том, что в принципе мог бы значить этот текст, или что он должен значить в свете их представлений о Библии в целом. Но начинать надо все-таки с лингвистического анализа, который и показывает нам, что действительно значат эти слова в этой последовательности. Значению отдельных слов посвящен лексический анализ, их сочетаниям — синтаксический, а тексту в целом и его основным блокам — дискурсный. Эти три разновидности лингвистического анализа мы и рассмотрим. Но прежде всего еще раз повторим самое главное: экзегетика без лингвистики неизбежно превращается в импровизацию и фантазию.

3.6.1. Лексический анализ

Достаточно типичная экзегетическая проблема заключается в том, что мы не понимаем значение какого-то слова в Библии или же это слово может иметь несколько значений (или оттенков значений), так что мы затрудняемся сделать выбор для данного контекста.

Что обычно делает в таких случаях читатель? Строго говоря, лексическому анализу обычно предшествует морфологический: сначала нужно определить, форма какого именно слова употреблена в тексте. Однако это уже вопрос не экзегетики, а исключительно грамматики, поэтому здесь мы морфологии касаться не будем.

Итак, если читатель правильно определил грамматическую форму, то он смотрит в словаре соответствующего языка, какие вообще значения может иметь данное слово, и выбирает наиболее подходящее к данному контексту. Если экзегетической проблемы здесь нет, а читатель просто не знает этого слова, то словаря, как правило, достаточно. Но если проблема есть, словарь оказывается очень ненадежной опорой. Заглянуть в него никогда не помешает, но вот ограничиваться им одним в сложных случаях все же не стоит.

Во-первых, словарь перечисляет вообще все возможные значения, и выбор значения для данного контекста не всегда очевиден. Во-вторых, в ВЗ существует некоторое количество слов, значение

которых устанавливается лишь предположительно (например, точное название растения, которое укрыло своей тенью Иону — Ион 4:6 и далее). В самом деле, откуда мы точно можем узнать, была ли то тыква, виноградная лоза или что-то иное? Для слов, которые встречаются в Библии всего лишь один раз, существует особое название — гапак (от греч. ἀπὸξ λεγόμενον, «единожды сказанное»). Для таких слов словарь предлагает всего лишь одно-два возможных объяснения, заимствованных из научных статей.

Особенно обманчив бывает словарь в том случае, когда достаточно известное слово встречается в неожиданном контексте. Тогда словарь, как правило, приводит специальное значение данного слова для данного места, и читатель склонен воспринимать рекомендацию словаря как окончательный вердикт, но ведь это тоже, как правило, лишь одна из нескольких существующих гипотез!

Наконец, словарь предлагает всего лишь более или менее точный перевод на другой язык, тогда как нам бывает нужно увидеть стоящее за словом понятие (см. раздел 1.2.1.). Нередко получается так, что спор о значении тех или иных библейских слов обращает больше внимания на современные понятия, нежели на библейские. Например, в наше время ученые спорят, обозначает ли библейское слово אָדָם "человек", он же "Адам" по преимуществу мужчину или вообще все человечество, состоящее из мужчин и женщин[23]. Однако можно предположить, что для людей библейского времени такая постановка вопроса просто не имела смысла, в отличие от современных жителей западных стран, которые тщательно выбирают выражения из соображений политкорректности. Например, из английского языка практически исчезло слово chairman "председатель", поскольку оно содержит элемент man "мужчина", а на смену ему пришло нейтральное в отношении пола слово chairperson "председательствующее лицо". Соответственно, встает вопрос, что такое אָדָם — man или person?

В библейские времена такого строгого противопоставления не существовало. Еврейское слово אָדָם в значительной степени сходное с русским словом "человек", обозначало всех людей вообще, но по умолчанию относилось к мужчине[24].

В этом, как и во многих других случаях, трудно бывает дать каждому слову строго терминологическое определение. Гораздо полезнее бывает выделить прототипическое, т. е. самое основное значение (термин взят из когнитивной лингвистики) и посмотреть, на какие сходные предметы, личности и явления оно может распространяться. Например, прототипическое значение слова дом — жилое помещение для одной или нескольких семей с четырьмя стенами и крышей, одной дверью и несколькими окнами. Конечно, домом может называться и множество других сооружений, вплоть до «дома культуры», да и не только сооружений (например, «королевский дом»), но все они так или иначе будут соотноситься с этим прототипом.

Но и прототипы в разных культурах могут быть разными. Например, для греко-римской античности одним из ключевых понятий было слово свобода, остается оно таким и для нас, наследников греков и римлян. С их точки зрения, всякий человек обладает свободой, которую он может утратить лишь вследствие определенных событий. Долг всякого — отстаивать эту свободу для себя лично и для своей общины. Но в ВЗ мы найдем очень мало упоминаний о свободе, и практически все они будут связаны с ситуацией освобождения раба, пленника или должника; такое отношение видно и в НЗ (Ин 8:32-36, Рим 6:7 и др.)[25]. Следовательно, прототипы тут

достаточно разные: в одном случае это прирожденные права человека, в другом — права, полученные в ходе особых событий.

Разумеется, есть в Библии и специфические термины, которым непросто подобрать эквивалент в современном языке. Для ВЗ таким термином служит прежде всего слово תָּוַן означающее активную, деятельную любовь, обусловленную долговременными и прочными отношениями. На русский язык оно может переводиться как "милость" или "верность", да и многими другими словами, но единый перевод для него подобрать трудно, практически невозможно; об этом слове написаны многие тома и здесь мы даже не будем пытаться пересказать их содержание[26].

И вместе с тем оно может употребляться, оказывается, в совершенно противоположном смысле, например, в Лев 20:17, где так называется позорный и заслуживающий сурового наказания инцест. Казалось бы, трудно было бы подобрать значение, которое было бы в большей степени несовместимо с основным значением этого слова! Может быть, оно употреблено в этом контексте иронически: «Вот какая любовь»? А может быть, это эвфемизм: изначально в тексте стояло другое, грубое слово, которое редактор или переписчик заменил на его пристойный антоним? Мы не знаем наверняка, но факт остается фактом: это слово в этом контексте употреблено в значении, резко отличающемся от его прототипического значения.

Впрочем, недостаточно будет говорить о значении этого отдельного слова. Достаточно часто оно встречается вместе со словом אֱמֻנָה "истина, правда", прежде всего в выражении $\text{אֱמֻנָה וְתוֹנָה בְּיָדוֹ}$ Например, в Быт 24:49 СП предлагает его дословный эквивалент «оказать милость и правду», но мы понимаем, что здесь следует говорить о значении не отдельных слов, а устойчивого выражения в целом (ср. идиоматичный перевод М.Г. Селезнева, в котором растворились оба ключевых слова: «Желаете ли вы исполнить просьбу?»[27]).

Кроме того, следует помнить, что в художественных текстах (к числу которых относятся и библейские книги) выбор слов и выражений во многом диктуется литературной структурой и риторическими задачами[28]. Это обстоятельство среди прочих связывает лингвистический анализ с литературно-риторическим. Следовательно, каждый раз, когда мы встречаем то или иное слово в тексте, стоит задуматься не только о его точном значении, но и о том, почему было употреблено именно оно. Например, слово תָּוַן в немалом количестве случаев отсылает нас к обусловленным Заветом отношениям между Богом и Его народом (напр., Пс 5:8; 16:7; 24:6).

Интересный пример термина из НЗ — слово πίστις . Разумеется, оно переводится как "вера", и мы легко «подставляем» русское слово, давно уже ставшее богословским термином, на место греческого, как только встречаем его в тексте. Казалось бы, вот и ответ на все вопросы касательно этого слова, но на самом деле это не так. Во-первых, как русское слово "вера", так и греческое πίστις могут обозначать и само состояние веры («его вера крепка»), и ее содержание («вера во Христа распространялась по империи»). А кроме того, греческое слово πίστις может иметь значения, которые будут ближе русским словам "доверие", "уверенность" и "верность", а по мнению некоторых, оно может так же обозначать причину всех этих состояний, а именно "достоверность, надежность" (объекта веры или уверенности)[29] или даже "доверенное управление, попечительство"[30]. Соответственно, подставив стандартный русский эквивалент вместо греческого слова, мы еще не определим его точное значение в данном контексте.

Итак, что же делать, если нам встретилось не вполне ясное слово? Не следует ожидать, что на все вопросы ответят его этимология, или позднейшее значение, или подходящее значение из словаря, хотя бы даже значение в другом контексте. Безусловно, на все это тоже стоит обратить внимание, но лексический анализ должен быть комплексным. Что это значит?

1. Следует рассматривать не отдельные слова, а все ключевые слова и выражения отрывка. Значение каждого из них может во многом определяться другими: синонимами, антонимами, словами того же семантического поля. Кроме того, слово может входить в состав устойчивого выражения. Повторяющиеся слова и выражения совершенно не обязательно могут иметь одно и то же значение в каждом отдельном случае.

2. Исходя из текста в целом, постарайтесь понять, употреблено ли это слово в прямом или переносном значении: может быть, здесь видна игра слов, ирония, метафора или какая-то иная фигура речи. Вполне возможно, что словоупотребление подчинено литературным и риторическим условностям, отличающимся от тех, которые приняты в нашей культуре.

3. Следует также постараться понять, насколько терминологически точным старался быть автор. Так, многим выражениям из Посланий Павла придают силу отточенных догматических формул, хотя на самом деле они могут быть скорее аргументами в споре, нежели окончательными выводами.

4. Не ограничивайтесь словарным значением, посмотрите, где еще в Библии употребляется это слово или выражение. Особенно показательны в этом отношении книги того же автора или хотя бы того же жанра, а также сходные контексты. Например, в I Цар 10:7 Самуил говорит Саулу: «Делай, что может (букв. "найдет") рука твоя». Эти слова звучат как позволение молодому царю творить абсолютно все, что ему заблагорассудится. Но если мы посмотрим, как употребляется это же выражение в Суд 9:33 и 1 Цар 25:8, то увидим, что значат они нечто иное: «Тогда ты сам поймешь, как поступить».

5. Не ограничивайтесь простым переводом слова на ваш собственный язык, постарайтесь увидеть понятие, с которым соотносилось это слово в языке и культуре автора текста (например, что понималось тогда под «святостью» или «грехом»). Вполне может оказаться и так, что НЗ автор опирается в своем словоупотреблении на ВЗ понятия, сам выбор того или иного слова (например, «завет») может ясно указывать сразу на целый комплекс идей и понятий.

6. Если в данном конкретном случае подходят два или даже больше значений (или оттенков значений) данного слова, задумайтесь, не могла ли такая двусмысленность входить в авторский замысел. Например, «дух» и «ветер» обозначаются на древнееврейском одним и тем же словом רוח — всегда ли мы можем определить, что именно имеется в виду в данном тексте? Или, может быть, у нас нет достаточных оснований для окончательного выбора? Например, Иез 37:9 гласит: רוח רבתי באי לרוח עברתי букв., "от четырех ветров/духов приди, ветер/дух" (в СП: «От четырех ветров приди, дух»). Тогда двусмысленность все равно останется в тексте, даже если она не входила изначально в авторский замысел. 7. Ключевым для экзегета всегда остается первичное значение данного слова или выражения в данном контексте, как его понимал автор. Но, к сожалению, мы не можем проверить наши догадки, переспросив самого автора, и во многих случаях у нас не будет ничего, кроме догадок о его понимании текста. Впрочем, ориентация на первичное значение не значит, что никакие другие смыслы нас не могут интересовать (например,

многие ветхозаветные пророчества получают новое осмысление в Новом Завете), но эти смыслы следует учитывать уже во вторую очередь.

3.6.2. Синтаксический анализ

Сами по себе слова еще не складываются в текст; чтобы понять смысл, нужно разглядеть и отношения между этими словами. Это уже задача для синтаксического анализа.

Даже простейшие синтаксические структуры порой преподносят большие сюрпризы. Например, генитивная конструкция, известная практически всем языкам Евразии: в русском, как и в древнегреческом, она образуется с помощью родительного падежа, а в древнееврейском — с помощью особой именной формы, *status constructus*. Казалось бы, выражаемые этой конструкцией отношения совершенно идентичны: дом отца моего, 'בַּיִת לַאֲבִי, ο οίκος του πατρός μου (напр. Быт 24:38 и Лк 16:27). Да, в этом выражении значение этих синтаксических конструкций идентичное и не вызывает ни малейших сомнений (хотя употребление слова «дом» может уже несколько различаться в разных языках; в Библии оно обозначает не столько жилое помещение, сколько живущих в нем людей).

Но уже в начале первого курса студент, изучающий древнегреческий язык, с удивлением узнает, что значения родительного падежа в нем не полностью совпадают с русским. Так, в греческом родительный при словах, обозначающих переходное действие или состояние, могут указывать как на субъект, так и на объект действия: гр.-русски словосочетание «любовь отца» означает, что отец (субъект) любит своего ребенка, а по-гречески такое же выражение может с равной вероятностью означать, что это ребенок любит отца (объект). Вот и библейский пример: в Деян 9:31 выражение τῶ φόβῳ τοῦ κυρίου καὶ τῆ παρακλήσει τοῦ αἰῶντος πνεύματος, букв. "в страхе Господа и утешении Святого Духа", означает, что верующие боялись Господа (объект), при этом их утешал Святой Дух (субъект). Эти две совершенно одинаковые конструкции ничем не отличаются и стоят рядом, но значения у них прямо противоположные. Иногда можно услышать, что эти два значения родительного падежа можно различить по употреблению артикля, но данный пример показывает, что не всегда: в обоих случаях все существительные употреблены с артиклем, и это не единственный подобный пример. Вообще, употребление артикля в древнегреческом, а равно и в древнееврейском, не подчиняется таким строгим правилам, как в современных европейских языках, поэтому опираться на него довольно сложно.

Вернемся к слову πιστις которое мы уже разбирали в разделе 3.6.1. В одном и том же Послании, в соседних главах, мы встречаем два внешне идентичных выражения: τῆν πίστιν τοῦ θεοῦ "веру Бога" (Рим 3:3), и ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ букв., "в необрезании веры отца нашего Авраама" (Рим 4:12). Очевидно, что первое говорит о вере в Бога (объект), а второе — о вере праотца Авраама (субъект) еще до обрезания. Или... или все не так очевидно, учитывая возможные оттенки значения слова Может быть, речь идет, например, о достоверности Бога и верности Авраама? Здесь лексический анализ тесно связывается с синтаксическим.

Однако настоящие проблемы начинаются там, где мы встречаем выражение πιστις Χριστοῦ "вера Христа" (Гал 2:16, 20; 3:22; Рим 3:22,26; Флп 3:9) и ему подобные (напр., πιστις αὐτοῦ, "Его вера" в Ефес 3:12). Идет ли речь о вере во Христа (объект) или о вере, которую показал во время Своей земной жизни Христос (субъект)? Грамматически вполне возможно и то, и другое[31]. Классический труд по новозаветной грамматике выносит такой приговор по поводу этого

словосочетания: «Следует помнить, что этот вопрос целиком лежит в области экзегетики, а не грамматики»[32]. Это, безусловно, так, но еледует также помнить, что грамматика задает экзегетике определенные рамки: грамматика допускает для выражения πιστις Χριστου разные значения, но вовсе не бесконечное количество произвольных смыслов, желательных для экзегета.

Один из современных авторов[33] перечисляет следующие интерпретации выражения «Его вера» в Ефес 3:12: (1) христианская вера, т.е. убежденность верующих в правоте Христова Евангелия; (2) вера, которую Христос Сам порождает в душах верующих; (3) вера, приводящая к мистическому соединению со Христом; (4) вера, подобная вере Христа. При этом сам он предлагает еще одну интерпретацию: (5) верность Отцу, проявленная Христом на кресте.

Возникает невольный вопрос: неужели все это действительно возможно? С точки зрения грамматики — да, и это, и многое иное. Правда, возникает и сомнение, что Павел действительно вкладывал в выражение πιστις Χριστου строгий терминологический смысл. Проще говоря, если бы мы ему предложили выбрать из всех существующих интерпретаций единственно правильную, он, возможно, не стал бы этого делать. «Вера Христова» для него, возможно, была сложным и многоплановым понятием. Если бы он желал выделить какой-то один возможный смысл этого выражения, он, вероятно, легко мог бы это сделать, как сделал он это в разных Посланиях, подробно рассуждая о благодати или о законе (хотя, разумеется, и эти рассуждения порождают экзегетические проблемы).

Иными словами, порой экзегету приходится признать, что лежащий перед ним текст может иметь несколько достаточно близких значений (или, если угодно, одно сложное и многоплановое значение), и выделить какой-то один аспект, отвергнув все остальные, просто не представляется возможным. Но в любом случае границы таких возможных значений ставятся грамматическими правилами.

Впрочем, даже если синтаксическая структура выглядит прозрачной, это еще не значит, что мы вполне понимаем смысл данного выражения. Возьмем, к примеру, ключевое для Павловых Посланий понятие «оправдание верой», например в Рим 5:1: Δικαιωθεντες ουν εκ πιστεως... («Итак, оправдавшись верою...»). Синтаксис ясен, но что именно значит в данном случае «оправдаться», что значит «вера» и каково соотношение между этими двумя понятиями[34]? Для решения этого вопроса нам придется разбирать не только функцию пассивного аориста или значение предлога εκ, но и множество других вопросов, имеющих отношение и к лексическому анализу (понятие «оправдания»), и к контексту (противопоставление «веры» и «дел»), и к общей картине мира (представление о греховности человека), да и не только к ним.

До сих пор мы касались только отдельных речевых оборотов, но, разумеется, на уровне сложных предложений синтаксических загадок еще больше. Например, в Рим 5:12 всеобщая греховность понимается как причина всеобщей смертности, или она следствие греха Адама? Оригинал допускает обе трактовки: Δια τουτο ωσπερ δι ενος ανθρωπου η αμαρτια εις τον κοσμον εισηλθεν και δια της αμαρτιας ο θανατος και ουτως εις παντας ανθρωπους ο θανατος διηλθεν εφ ω παντες ημαρτον, «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, в ком/чем все согрешили».

В3, казалось бы, избавлен от таких сложных риторических построений, но там провести смысловые связи между единицами текста бывает еще сложнее, поскольку библейский иврит

крайне беден союзами, и на месте всевозможных "и, а, но, хотя, зато, однако, все же, тогда как, следовательно" и т.д. мы увидим в ВЗ обычно один союз 1, а некоторые конструкции и вовсе обходятся без союзов.

В Притч 12:9 мы видим один из примеров (а в Притчах их много) стиха с совершенно неясной синтаксической структурой. Оригинал гласит: ׀ַבּוֹב נִקְלָה וְעַבְדּוֹ לֹ מִמְתַּכְבֵּד וְחֶסֶד לֹא עָלָיו В буквальном переводе это звучит так: «Хорош пренебрегаемый и раб ему от славящегося и недостаток хлеба». Ясно только одно: некий человек сравнивается с неким другим человеком, и сравнение оказывается в пользу первого. Первый человек находится в пренебрежении, и с ним как-то связан раб, но неясно, как именно: он обладает одним рабом? Или он сам себе слуга и никаких рабов у него как раз нет? Второй человек имеет некое отношение к славе и одновременно к недостатку продовольствия. Обнищавшая знаменитость? Бедняк, который старается пустить пыль в глаза и выставить себя богачом? Все эти возможности присутствуют в тексте. Обычно выбор в таких случаях помогает сделать контекст, но в Книге Притчей нет никакого повествовательного или ситуативного контекста, мы не знаем, о каком человеке идет речь.

Именно поэтому опасно бывает работать с интерлинеаром (изданием оригинального текста, где к каждому слову дан подстрочный перевод) или словарем человеку, который не владеет в достаточной мере языком оригинала, чтобы самостоятельно принимать взвешенные решения — он просто увидит лишь одно из нескольких возможных значений, причем не самое вероятное. Бывает, впрочем, и так, что изобретаются значения вовсе невозможные, пример тому уже приводился в разделе 3.2.2. «Малое знание» бывает коварнее полного невежества, потому что рождает ложную уверенность в своих догадках.

Что же остается делать? В основном, рекомендации будут те же, что и для лексического анализа (см. раздел 3.6.1.): не ограничиваться стандартными грамматиками, посмотреть, где еще в Библии встречаются аналогичные конструкции (особенно удобна для таких поисков программа Bible Works, которая позволяет искать не отдельные словоформы, а сочетания слов с определенными грамматическими показателями). Полезны будут и комментарии, но в любом случае нельзя ограничиваться одним выражением, необходимо смотреть на контекст — а это уже заставляет нас говорить о дискурсном анализе.

3.6.3. Дискурсный анализ

Сам по себе этот вид лингвистического анализа достаточно нов, и тот, кто не изучал лингвистику, возможно, никогда даже не слышал такого слова, тогда как лексическим и синтаксическим разбором мы все занимались еще в школе. Общий смысл этого метода заключается в том, что при устном или письменном общении мы не просто порождаем грамматически правильные предложения, содержащие определенную информацию, но стремимся произвести определенное воздействие на слушателя или читателя, и поэтому текст необходимо анализировать как единое целое, организованное по сложным законам. Для подробного разговора о дискурсном анализе у нас сейчас нет места, мы упомянем лишь некоторые самые важные вещи, относящиеся к этой области.

Прежде всего, следует определить тип текста и его основные особенности. Например, в ВЗ поэзии глагольные формы употребляются не совсем так, как в прозе. В повествовательном прозаическом тексте последовательность действий обычно выражается цепочкой консекутивных имперфектов

(wayyiqtol), в то время как новый поворот отмечается перфектом (qatal); есть свои функции и у других форм. В поэзии, прежде всего в псалмах и пророчествах, консекutive формы редки, а перфект (qatal) и имперфект (yiqtol) во многих случаях неотличимы по значению. Следовательно, мы не можем утверждать, что формы перфекта обязательно относятся к прошедшему времени, а формы имперфекта — к будущему, как это часто выглядит в прозе. Вот, например, Пс 81:5: **יֹדְעוּ לֹא יִרְאוּ וְלֹא יִבְיִנוּ בְּחֹשֶׁךְ יִתְהַלְכוּ יְמוּטוֹ כְּלִמּוֹסֵי אֲרָץ** | — «Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются». Первая глагольная форма здесь — перфект, за ним следуют три имперфекта.

Далее, большую роль может играть и членение текста. В древних рукописях не было ни абзацев, ни знаков препинания, а в греческих — даже пробелов между словами. Следовательно, мы не всегда можем быть уверены, что слова складываются в предложения именно так, как мы видим в нашем тексте. Например, в Рим 9:5 СП гласит: «...От них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь». Но точку можно поставить и в середине этой фразы, и тогда окажется, что Павел прямо не называет Христа Богом: «...От них Христос по плоти. Сущий над всем Бог благословен во веки, аминь». Это, конечно, достаточно мелкий пример, но в зависимости от постановки точки мы либо получаем, либо не получаем открытое исповедание Христа Богом.

Нередко встает вопрос не только о границах предложений, но и о границах смысловых отрывков, иначе говоря, о членении текста на абзацы и главы, что во многом определяет значение текста в целом. Здесь могут помочь т.н. «дискурсивные маркеры» — в греческом языке это, прежде всего, частицы, в еврейском — слова **וְ** "и" и **כִּי** "было"[35], а в повествовательных текстах также разрывы в цепочках консекutive имперфектов.

Кроме того, дискурсивный анализ имеет дело также и со способом представления информации. Например, события в повествовательном тексте могут быть представлены далеко не линейным образом. Классический пример здесь — Мк 6:16-18, где хронологический порядок постоянно нарушается. Вот как выглядит текст (номера в скобках указывают на хронологический порядок): «Ирод же, услышав, сказал (6): это Иоанн, которого я обезглавил (4); он воскрес из мертвых (5). Ибо сей Ирод, послав, взял Иоанна и заключил его в темницу (3) за Иродиаду, жену Филиппа, брата своего, потому что женился на ней (1). Ибо Иоанн говорил Ироду: не должно тебе иметь жену брата твоего (2)». Восстановить хронологию нам помогает знание о том, как на самом деле развивались события, но нередко на подобного рода отступления указывают и определенные формальные черты текста: в данном случае частица **וְ** "и" указывает, что дальше пойдет речь о более ранних событиях.

Еще одна обычная для дискурсивного анализа проблема — указание на действующих лиц. Далеко не всегда из оригинального текста сразу становится ясно, кто конкретно упомянут в тексте. Например, во 2 Цар 20:10 рассказывается история одного убийства, и оригинал дословно звучит так: «Амессай не остерегся меча, который в руке Иоава, и поразил его им в живот, и выпали внутренности его на землю, и не повторил ему, и умер». С точки зрения русского языка, следовало бы указать на действующих лиц более явным образом: кто именно кого поразил, чьи внутренности выпали и кто умер. Но для древнееврейского языка вполне достаточно обходиться личными формами глагола или местоименными суффиксами, если распределение ролей ожидаемое: носитель меча разит неосторожного и тот умирает. Точно так же и в диалоге реплики чаще всего вводятся кратко: «и сказал», — поскольку разговаривают двое, так что эта формула не

столько указывает на говорящего, сколько отмечает момент перехода речи от одного человека к другому.

С другой стороны, в ситуации молитвы требуется многократно и многообразно призывать Бога: «Так как Ты, Господи Саваоф, Боже Израилев, открыл рабу Твоему, говоря: "устрою тебе дом", то раб Твой уготовал сердце свое, чтобы молиться Тебе такою молитвою. Итак, Господи мой, Господи! Ты Бог, и слова Твои непреложны, и Ты возвестил рабу Твоему такое благо!» (2 Цар 7:27-28). Даже себя самого молящийся царь Давид называет здесь «Твоим рабом», и это, разумеется, не случайно.

Для пророческой речи возможна и такая ситуация, когда не вполне ясно, где пророк говорит сам от себя, а где передает слова Господа, или где именно заканчивается прямая речь. Например, в Мих 3:5 пророк передает слова Господа от 1-го лица, а в 3:8 говорит «я» уже о себе. Но от чьего имени произнесены стихи 6 и 7, не вполне понятно. А в 6-й главе той же Книги Михея мы видим целую беседу, которая никак не маркирована: стихи с 1-го по 5-й — прямая речь Бога, стихи 6-й и 7-й — реплика предполагаемого слушателя, в 8-м начинаются слова пророка (ср. «я» в 11-м стихе), а в 12-м от первого лица говорит снова Госнодь. Смена говорящих здесь явно не обозначена, хотя некоторые формальные признаки позволяют провести границы между единицами текста (например, перфектная форма $\tau' \lambda \eta \nu$ в самом начале 8-го стиха явно указывает на начало нового отрывка).

Впрочем, пример внутреннего диалога мы можем обнаружить и в НЗ, например, в Рим 6:1-2, где Павел явно спорит с воображаемыми или реальными оппонентами, цитируя или пересказывая их: «Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак. Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?»

Все это, и многое иное относится к сфере дискурсного анализа, но мы, пожалуй, можем на этом остановиться: сказанного уже достаточно, чтобы показать его значение для экзегетики.

3.6.4. Многосторонний лингвистический анализ

Для того чтобы показать, как осуществляется этот анализ на самых разных уровнях, стоит привести всего один небольшой пример из Послания Иакова (1:13)[36]. В оригинале этот стих выглядит $\mu \eta \delta \epsilon \iota \varsigma \lambda \epsilon \iota \rho \alpha \zeta \omicron \mu \epsilon \nu \omicron \varsigma \lambda \epsilon \gamma \epsilon \tau \omega \omicron \tau \iota \alpha \lambda \omicron \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon \lambda \epsilon \iota \rho \alpha \zeta \omicron \mu \alpha \iota \omicron \gamma \alpha \rho \theta \epsilon \omicron \varsigma \alpha \lambda \epsilon \iota \rho \alpha \sigma \tau \omicron \varsigma \epsilon \sigma \tau \iota \nu \kappa \alpha \kappa \omega \nu \lambda \epsilon \iota \rho \alpha \zeta \epsilon \iota \delta \epsilon \alpha \upsilon \tau \omicron \varsigma \omicron \upsilon \delta \epsilon \nu \alpha$. СП: "В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого».

Вопрос вызывает выражение $\theta \epsilon \omicron \varsigma \alpha \lambda \epsilon \iota \rho \alpha \sigma \tau \omicron \varsigma \epsilon \sigma \tau \iota \nu \kappa \alpha \kappa \omega \nu$: оно явно говорит нечто важное о Боге, но мы не вполне понимаем что. Обращение к стандартным словарям подскажет нам, что прилагательное $\alpha \lambda \epsilon \iota \rho \alpha \sigma \tau \omicron \varsigma$ образовано от глагола $\lambda \epsilon \iota \rho \alpha \zeta \omega$ "искушать, испытывать" с отрицательной приставкой α - и обычно означает "несведущий, неопытный" (субъект здесь активен). Более того, грамматика подскажет нам, что отглагольные прилагательные на $\tau \omicron \varsigma$ - могут означать "доступный, пригодный для чего-либо", т. е. можно смоделировать и значение "недоступный для искушения" (где субъект пассивен). В любом случае, родительный падеж $\kappa \alpha \kappa \omega \nu$ показывает, в отношении чего именно проявляется это свойство Бога: в отношении зла (если это форма среднего рода) или злых людей (если мужского).

Все это достаточно разные значения, и у нас есть две «развилки», на которых придется принимать то или иное решение: (а) что это за свойство или, говоря иначе, активен или пассивен субъект; (б) идет ли речь о зле вообще или о злых людях. Отсюда получается минимум три варианта толкования: (1) Бог не имеет опыта зла; (2) Бог не может быть искушаем злом; (3) Бог не может быть искушаем злыми людьми.

Прежде всего, разумеется, стоит посмотреть на другие случаи употребления слова ατεῖρατος. В НЗ оно больше не встречается, если же судить по другой греческой литературе, значение слова с течением времени изменялось. Самое первичное его значение — "непроверенный, неискушенный", например в поговорке ἀνὴρ ατεῖρατος ἀδοκίμος (неискушенный человек никчем). Однако с течением времени возникает и значение "недоступный для проверки" и даже "недоступный для искушения" (поскольку последнее значение зафиксировано в христианской литературе, причем применительно к Богу, можно предположить, что оно опирается как раз на данный стих из Послания Иакова). Следовательно, для всех трех вариантов можно найти параллели в греческой литературе, хотя для вариантов (2) и (3) это будут скорее поздние тексты.

Однако стоит посмотреть на этот стих и с точки зрения дискурса, а может быть, и литературно-риторического анализа, о котором речь пойдет далее. Во-первых, мы видим явную связь однокоренных слов: автор подчеркивает связь прилагательного ατεῖρατος с глаголом πειράζω, так что рассматривать их надо вместе. Кроме того, выражение θεὸς ατεῖρατος ἐστὶν какὼν стоит не изолированно, оно следует определенной линии аргументации. Чтобы увидеть ее, приведем этот стих вместе со следующим, оставив вместо спорного выражения три точки: «В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог ... и Сам не искушает никого (πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα), но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак 1:13-14).

Судя по частице δὲ и общему смыслу высказывания, высказывание ατεῖρατος ἐστὶν противопоставляется высказыванию πειράζει οὐδένα. Поскольку во второй фразе речь идет о действиях Самого Бога, можно предположить, что в первой фразе действие направлено на Него (субъект пассивен): «Бог не искушается / не может быть искушаем». Исходя из этой же логики противопоставления, можно решить, что οὐδένα «никого» противопоставляется здесь какὼν, и тогда речь у нас скорее идет о злых людях, чем о зле вообще. Правда, при таком подходе придется предположить, что у прилагательного ατεῖρατος значение "недоступный для искушения" появилось достаточно рано, а может быть, Иаков даже специально употребил его именно в этом значении.

Можно предположить и своеобразную игру слов, когда в тексте подразумеваются одновременно два смысла: Бог непричастен злу, и как раз поэтому недоступен для искушения со стороны злых людей. В конце концов, кто сказал, что у всякого библейского выражения может быть только один четко определенный смысл, исключающий все остальные?

А можно предположить, что значение текста несколько изменилось во времени: первые читатели понимали это место в соответствии с обычным для своей эпохи словоупотреблением, как «Бог непричастен злу», а впоследствии, по мере развития богословских представлений, на первый взгляд вышло другое понимание, ни в чем не противоречащее первому: «Бог недоступен для искушений со стороны злых людей». В конце концов, многие пророческие тексты именно так и

были впоследствии переосмыслены, и мы не можем утверждать, что всегда и везде значение имеет только самый первичный смысл текста.

Задание к разделу 3.6

♦ Слово ΠΧΥΠ обозначающее некий молочный продукт, встречается в ВЗ 10 раз: Быт 18:8; Втор 32:14; Суд 5:25; 2 Цар 17:29; Иов 20:17; 29:6; Притч 30:33; Ис 7:15,22 (2 раза). Посмотрите значение этого слова в доступных вам словарях. Посмотрите все случаи его упо. требления в тексте (СП бывает непоследователен). Как вы полагаете, на что этот продукт больше похож: на масло, творог, кефир или просто молоко? Его едят или пьют? Может ли это слово иметь разные значения в разных контекстах? ♦ Слово ιποστασις, ставшее важнейшим богословским термином "ипостась", встречается в НЗ 5 раз: 2 Кор 9:4; 11:17; Евр 1:3; 3:14; 11:1. Посмотрите значение этого слова в доступных вам словарях. Посмотрите все случаи его употребления в тексте (СП дает к нему разные эквиваленты). Имеет ли оно в НЗ строго терминологическое значение? Можно ли выделить одно основное значение этого слова? Если да, то как бы вы его описали? Можно ли считать это слово многозначным? ♦ Прочитайте Ин 1:3-4 в любом критическом издании греческого текста и в СП (при желании и в других переводах). Где стоит точка в том и в другом случае? Как постановка точки меняет смысл текста? Можете ли вы привести аргументы в пользу того или другого варианта? ♦ Прочитайте Зах 11:4-16. В этом тексте местоимения "я" и "мой" (в оригинале они никогда не пишутся с большой буквы) могут относиться как к Господу, так и к пророку. К кому относятся эти местоимения в стихах 10-12? Что поможет вам ответить на этот вопрос? ♦ В Исх 3:14 Господь так отвечает на вопрос Моисея о Его имени: Ἠὶ ἦϋ ϋϋϋ Ἠὶ ἦϋ. Буквально это слова можно перевести так: «Я есть Тот, Кто Я есть». СП «Я есмь Сущий» отражает греческую версию этих слов: Εϋϋ εϋϋ ο ων. Сделайте синтаксический разбор и определите, каково различие между греческим и еврейским текстом с точки зрения грамматики. Как вы считаете, имеет ли слово Ἠὶ ἦϋ здесь некое особое значение или это обычная форма глагола "быть", и каковы оттенки значения этого глагола (просто глагол связка, как английское "to be", или нечто большее)? Вот некоторые другие контексты, где встречается эта глагольная форма: Исх 3:14 (в конце стиха), Втор 31:23, Руф 2:13, Иов 12:4, Ис 47:7. Вот другие места ВЗ, где слово ϋϋϋ следует сразу после этого глагола: Числ 33:55; Суд 7:4; Иез 20:32; Зах 14:17 (во всех этих случаях примерно переводится как «И (не) будет, что...»); Еккл 4:3 («...не был, который...»). Можно ли привести какие-то из этих мест в качестве параллели к Исх 3:14? Форма Ἠὶ ἦϋ еще раз встречается в этом стихе, в чем особенность ее употребления в этом, третьем случае? Как бы вы перевели этот стих? ♦ Проведите лингвистический (на всех уровнях) анализ отрывка, который вы выбрали для самостоятельной работы.

СОДЕРЖАНИЕ

[23] Первую точку зрения см. Barr 1999b, а вторую — Clines 2003. [24] Напр., русская фраза: «К тебе пришел какой-то человек» всегда относится к мужчине, если же это женщина, то так и скажут: «Пришла одна женщина». [25] Подробнее см. Пинес 2009:26-40. [26] Классические труды о значении этого слова — Glueck 1967 и Clark 1993. [27] Селезнев 1999. Вопрос о том, допустимы ли подобные переводы, по сути, отражает принципиальное различие в подходах между буквальными и смысловыми переводами: для первых безусловно нет, для вторых — да. [28] См. о таком употреблении слова Τϋϋ Britt 2003. [29] См., напр., Matlock 2000. [30] Poirier 2008. [31] См. примеры необычного для нас объектного генитива при слове λϋϋϋ в классической греч. литературе, приведенные в Harrisville 2006. В пользу объектного генитива высказывается, в

частности, Matlock 2007. На субъектном настаивает, напр., Choi 2005. [32] Moulton 1908:72. [33] Foster 2002:76, 94. См. тж. Matlock 2000. [34] См. один из вариантов разбора в Тизелтон 2004:112-115. [35] Попутно отметим, что их совершенно не обязательно переводить дословно, особенно если в языке перевода они звучат неестественно (как в русском «и было»). [36] Материал взят из Davids 2003.

СОДЕРЖАНИЕ

3.7. Литературно-риторический анализ отрывка

Библия — это собрание книг разных жанров, написанных разными людьми в разное время и на разных языках, но все эти книги написаны в форме литературных произведений. Об этом очевидном факте многие толкователи Библии склонны забывать; в ней они видят некий вероучительный текст вроде катехизиса, написанный одновременно в полном объеме и содержащий точные формулировки, которые следует понимать прямолинейно. Это, разумеется, далеко не так, даже одно и то же слово может иметь достаточно разные значения в книгах разных жанров, а порой и на соседних страницах одной книги. Библейские авторы куда реже преподносят своим читателям законченные лекции, нежели увлекают их самыми разными художественными приемами, чтобы воздействовать не только на интеллект, но и на чувства человека, чтобы привлечь его в целостности и полноте.

Именно особенности библейских текстов делают необходимым анализ литературный и риторический. На самом высоком уровне он тесно смыкается с определением контекста (собственно, жанр той или иной книги и определяет контекст наиболее полно), а на уровне низовом, который имеет дело с отдельными выражениями — с дискурсным анализом, так что не всегда возможно провести между ними границу.

Кроме того, стоит отметить, что именно к области литературно-риторического анализа относится большинство тех методов, о которых шла речь в разделах 2.3. и 2.4. Для чего иного нам может потребоваться изучение предыстории текста или этапов его редактирования и, уж тем более, в какой другой области мы можем заниматься деконструкцией или анализом читательской реакции? Подобные подходы воспринимают библейский текст как художественный и стараются уточнить его значение, исходя именно из его художественных особенностей. В самом деле, без учета этих свойств текста любые экзегетические выводы могут оказаться безосновательными и неверными.

3.7.1. Литературный анализ

Здесь мы перечислим некоторые основные вещи, относящиеся к литературному анализу, хотя, разумеется, ими он не исчерпывается. Перечисление начнется «сверху», т. е. с самых крупных единиц, во многом они совпадают со стандартным курсом литературоведения, далее в его школьном объеме.

1. Каков жанр текста? О жанрах мы уже говорили в разделе 3.4., поэтому здесь мы не будем повторяться. Важно только отметить, что любой анализ художественного текста действительно начинается с определения его жанрового своеобразия. В псалме некое выражение может иметь иное значение, чем в повествовании, и в Послании многое выглядит иначе, чем в пророчестве. 2.

Каковы основные темы и идеи текста? Даже художественные тексты пишутся не только для того, чтобы произвести на читателя эстетическое впечатление. Автор посвящает свое произведение определенной теме, т. е. некоторому важному для него кругу событий, вещей или понятий, и в произведении он выражает собственные идеи по их поводу. Например, центральная тема 1 и 2 книг Царств — установление в Израиле монархии и, в особенности, династии царя Давида, а центральная тема Послания к Римлянам — соотношение веры и закона в спасении человека. Разумеется, у каждой книги, и даже у небольшой главы может быть несколько дополнительных тем, которые в определенный момент могут выйти на первый план.

Так, 1-я книга Царств открывается рассказом о первосвященнике Илие, который утратил контроль над ситуацией, и о пророке и судье Самуиле, который формально не обладал званием первосвященника, но по воле Божьей фактически заменил Илию. Сам по себе этот рассказ не есть часть рассказа об установлении царской власти, но он тесно с ним связан, поскольку тоже касается вопросов лидерства, преемственности, угодности правителя для Бога и т.д.

Последняя, 16-я глава Послания к Римлянам содержит упоминания многих людей, и сами по себе они как будто не связаны с центральной темой Послания. Однако Павел, передавая приветствия, на самом деле говорит о практической реализации в жизни церковной общины тех принципов, которым посвящена основная часть Послания — см. в особенности 16:17, где перечень имен вдруг прерывается увещанием: «Умоляю вас, братия, остерегайтесь производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились, и уклоняйтесь от них».

Что касается авторских идей, то нет ничего проще, чем подменить их своими собственными: мы же знаем, чему учит Библия! Соответственно, все ее составные части должны согласовываться с этим нашим знанием...

Разумеется, такой взгляд совершенно не верен. Библейские книги были написаны разными авторами по разным поводам, и нет ничего удивительного в том, что по многим вопросам они высказывались не одинаково. Более того, даже в ранних и поздних Посланиях Павла можно найти не совсем одинаковые мысли по одному и тому же поводу (что для некоторых исследователей служит доказательством неподлинности части Посланий), да и в Евангелиях мы видим, как постепенно менялись представления апостолов о своем Учителе.

Поэтому нам важно постараться понять, какова позиция автора именно этого текста — например, автор 1-й книги Царств, как мы видим по 8-й главе, относится к установлению монархии как к отступлению от идеала теократии. В то же время к Давиду он относится с большим сочувствием, хотя и не забывает отметить его слабые стороны. Если же сравнить, как описывается Давид в книгах Паралипоменон, там он предстанет перед нами совершенно идеальным царем, не совершавшим никаких ошибок. Умолчание, как мы видим, может говорить нам не меньше, чем слова.

Четкие представления об общей тематике книги и основных идеях ее автора помогают определить и значение отдельных отрывков из этой книги.

3. Какова структура текста, из каких частей он состоит, что связывает их в единое целое? Библейская критика всегда подчеркивала разрозненность библейских текстов, их происхождение из разных источников. Современный литературный анализ, напротив, склонен рассматривать

текст как единое целое, состоящее из разных элементов. Выделить эти элементы бывает довольно просто в повествовательных текстах: смена действующих лиц, времени или места действия или просто новый сюжетный поворот маркируют начало нового отрывка. В текстах других типов границы отрывков можно определять по наличию дискурсных маркеров, по смене темы и т.д. Иногда сам текст содержит подзаголовок (напр., Притч 1:1, 10:1 и 25:1).

Такие части могут быть очень разного размера: от многих глав (три «Соломоновых сборника» в Притчах, отмеченные этими подзаголовками) до одного-двух стихов (краткое приветствие в Посланиях Павла, например Ефес 1:2). Разумеется, большие части книг могут обладать сложным строением и состоять из меньших частей, а те, в свою очередь, из еще меньших. Структура текста, как правило, иерархична и не всегда однозначна.

Определять эти части необходимо для того, чтобы понять, какое место в книге занимает данный отрывок и как он соотносится с остальными. Например, глядя на Книгу Бытия, мы понимаем, что первые 11 глав есть не что иное, как предыстория патриархов и избранного народа: в них рассказывается не все вообще, что знает автор о сотворении мира и о ранней истории человечества, а лишь то, что позволяет нам понять смысл и суть призвания Авраама. Евангельские эпизоды, притчи и проповеди тоже следуют друг за другом не случайным образом, и вряд ли даже в хронологическом порядке — каждый евангелист выстраивает их в соответствии со своим замыслом.

Также необходимо понять, что именно связывает этот отрывок с остальным текстом. Это могут быть общие персонажи или общие темы, а также разные формальные приемы, например устойчивые формулы и повторы. Связь эта не всегда очевидна — в разделе 2.4.2.3. мы уже говорили о том, как связан «вставной эпизод» об Иуде и Фамари с общим повествованием об Иосифе (Быт 38). Тем не менее, если какой-то отрывок вошел в данную книгу и занял в ней данное место, это не случайность. Например, перикопа (самостоятельный отрывок) о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин 8:1-11) в разных древних рукописях стоит в разных местах Евангелия, порой даже у Луки, а не у Иоанна, что дает повод сомневаться в ее подлинности. Но, даже если апостол Иоанн этой перикопы и не писал, она стала частью того евангельского текста, который нам известен, и при его изучении мы не можем просто избавиться от нее. Варианты текста, где эта перикопа стоит в другом месте, тоже, по-видимому, возникли не случайно, там тоже действовала своя логика, которую можно постараться понять.

4. Какие литературные условности и традиции, свойственные этому типу текстов, могли здесь применяться? Литература немислима без условностей, только технические инструкции и юридические документы в идеале пишутся так, чтобы исключить всякие недоговоренности. Художественный текст, напротив, взывает к своего рода «коллективному разуму» читателей: они привыкли, что такие-то вещи обязательно подразумеваются, такие-то обозначаются такими-то словами, а о таких-то говорить вообще нельзя. В разных культурах эти условности различны.

Например, числа. В нашей культуре любое число воспринимается как точная фактическая информация. Но в библейские времена числа могли иметь сугубо символическое значение, прежде всего числа 3, 7, 12, 40. Если у Иакова было двенадцать сыновей, и от каждого, кроме Иосифа, произошло по одному колену, а от Иосифа сразу двое, Ефрем и Манассия, то это вроде бы дает нам число тринадцать. Сколько их было в каждый конкретный момент в реальности, вообще сказать трудно: например, древнейшая песнь Деворы неожиданно упоминает среди

израильских колен Махир (Суд 5:12) и Галаад (Суд 5:17), хотя не приводит почти половину названий из «стандартного списка». А в НЗ времена некоторые из северных колен уже совершенно точно прекратили свое самостоятельное существование. Тем не менее, всюду в Библии мы читаем о «двенадцати коленах Израилевых», разумеется, потому, что число двенадцать символизирует полноту Божьего народа. Именно поэтому и апостолов было двенадцать, и число избранных в книге Откровения (7:4, 14:1 и 21:17) — сто сорок четыре тысячи, т. е. двенадцать в квадрате, умноженное на тысячу.

Другой пример с числами — «три дня и три ночи», которые Иисус провел во гробе, подобно пророку Ионе во чреве кита (Мф 12:40). На самом деле, если Он был погребен вечером в пятницу и воскрес в ночь на воскресенье, то провел он там не 72 часа, а примерно 30, по нашему счету — полторы ночи и один день. Однако по иудейскому обычаю сутки начинались на закате, соответственно, он провел в могиле пятницу, субботу и воскресенье, даже если от пятницы и воскресения на этот срок пришлось совсем немного — а такой срок и называется «три дня и три ночи». Кстати, при таком способе отмерять время правление царя, которое началось в конце одного года и заняло всего лишь несколько месяцев, будет обозначено как «два года», потому что и в том, и в другом году этот царь действительно правил.

На многих иконах можно увидеть, как один и тот же персонаж изображен дважды или даже трижды. Например, икона Преображения показывает Христа и апостолов на горе, но в то же время с левой стороны может быть изображен их подъем на эту гору, а с правой стороны — спуск. Таким образом, в едином изобразительном пространстве присутствуют сразу три сцены, и между ними не проведена никакая граница. Зритель должен сам догадаться, что все происходящее разворачивается во времени, что здесь перед нами три момента повествования, а не три группы людей. Нечто подобное обнаруживается и на ближневосточных рельефах: например, ассирийский царь изображен стоящим в полный рост и рядом — в молитвенной позе[37].

Вполне возможно, что такие «множественные портреты» присутствуют и в библейских текстах. Например, в 16-й главе 1 Цар будущий царь Давид уже становится оруженосцем царя Саула, а в следующей, 17-й главе, во время поединка с Голиафом он — никому не известный пастушок из Вифлеема. Как это понимать? Возможно, автор хотел представить нам его портрет как царского оруженосца и как пастушка, а возникшее несоответствие между двумя главами не беспокоило его, потому что именно таковы были в его культуре литературные условности. Конечно, многие из этих условностей служат предметом научного спора и в наше время, но все же стоит стараться их учитывать.

5. Какие интертекстуальные связи присутствуют в этом тексте? В разделе 2.4.2.2. уже шла речь об интертекстуальности, т.е. взаимодействии разных текстов, а в разделе 3.3.3. мы говорили о ней подробно, поэтому здесь можем лишь напомнить о том, что разнообразные связи между различными текстами помогают точнее понять каждый из них и что литературный анализ обязательно обращает внимание и на них.

6. Какие фигуры речи и художественные приемы применены в этом тексте? Каковы их функции? Об этой «ткани» художественного текста говорится немало даже в школьном курсе литературы, поэтому здесь мы обойдемся без подробного разговора о том, чем метафора отличается от метонимии, а хиазм — от инклюзии (освежить эти понятия в памяти помогут задания к этому разделу). Здесь мы вспомним только об одном, ключевом для любого литературного анализа

понятии — о метафоре[38], когда некий предмет или понятие определяются через слово, обозначающее в прямом смысле совсем другой предмет или понятие, и это происходит благодаря сходству между ними: красавица называется прекрасным цветком, а воин — могучим львом.

Что есть метафора, а что надо понимать буквально — это далеко не всегда понятно. В повседневной речи мы постоянно пользуемся выражениями, которые когда-то были метафорами, а сегодня стали вполне привычными: солнце встало, время бежит, письмо пришло и т.д. В других языках ту же мысль могут выражать другие метафоры (ср. русское «с иголочки», английское «brand new», букв. "клеймо новое", и французское «flambant neuf», букв. "пылающий новый"). Что звучит в одной ситуации как метафора, в другой может восприниматься буквально: например, в древности люди действительно думали, что солнце поднимается из-за линии горизонта утром и опускается туда вечером, сегодня мы знаем, что на самом деле это не так, но продолжаем описывать видимую сторону этого процесса теми же словами. Выражение «задать жару» будет восприниматься метафорически или буквально в зависимости от контекста: одно дело, когда это собираются делать товарищи в бане, и совсем другое — когда начальник на совещании.

Чтобы понять метафоры, их вовсе не нужно переводить в вид простых, буквально истинных изречений — так теряется не только выразительность, но и некая доля смысла. Как отмечает Г. Осборн[39], такие важнейшие НЗ понятия, как крещение и избавление, основаны на метафорах. Слово крещение, βαπτισμα, означает не что иное, как погружение в воду (ср. 1 Петр 3:21), а избавление, απολύτρωσις, явно отсылает нас к освобождению израильтян от египетского рабства или даже к выкупу раба у его хозяина. Насколько метафорично каждый раз употребление этих слов, не всегда можно сказать с полной уверенностью. К этому можно добавить, что о Боге мы вообще говорим в основном метафорами. Слово Христос (на греческом) или Мессия (на арамейском) буквально означает "Помазанник", и это, конечно, метафора: в Евангелии ничего не говорится о некоем обряде помазания, который был бы свершен над Иисусом. Его называют Помазанником, признавая его подлинным Царем, которого Бог послал Своему народу, и формальный обряд тут уже не имеет значения.

Степень метафоричности сама по себе может становиться предметом богословских споров. Наиболее известный пример — споры времен Реформации, можно ли считать слова Христа на Тайной вечери («сие есть тело Мое», «сия есть кровь Моя») метафорами того же рода, что и Его слова «Я путь, истина и жизнь» (так обычно считали протестанты) или они должны быть поняты буквально (на этом настаивали наиболее последовательные католики[40]). Но Г. Осборн приводит еще один очень интересный пример. В протестантской среде большую роль играют споры о том, кто именно избран ко спасению (мы уже вкратце коснулись их в разделе 1.3.2.), но отдают ли себе отчет богословы, спрашивает Осборн, что это выражение в устах Павла (Рим 9-11) или Иоанна (6) может иметь скорее метафорическое значение: избранные — это народ Божий, предстоящий перед Господом, но не обязательно результат какой-то особой селекции?

Каждый раз, когда мы сталкиваемся с метафорой, нам приходится задумываться: что именно хочет сказать автор с помощью этой метафоры, почему он выбирает именно ее и насколько метафорична она здесь. Примерно то же самое касается и остальных фигур речи и образных выражений.

7. Насколько двусмысленность текста могла быть сознательным авторским выбором или даже следствием вполне законной реинтерпретации текста внутри сообщества верующих? Нередко при

эксегетическом анализе толкователи рассматривают разные варианты как взаимоисключающие: автор, по их представлениям, имел в виду нечто вполне определенное, и мы сегодня можем затрудняться в выборе той или иной гипотезы, но это только потому, что наше знание ограничено. Если бы, по мысли таких толкователей, мы могли спросить автора, какую конкретно гипотезу выбрать, он ни на секунду не затруднился бы в выборе.

Конечно, там, где мы видим игру слов или притчу, многозначность употреблена автором сознательно, и это всем очевидно. Однако даже там, где никакой игры слов нет, оригинал не обязательно бывает строго однозначным. Автор мог намеренно употребить двусмысленное или неясное выражение, он совершенно не обязательно стремился к терминологической точности. Рассмотрим один пример — Евр 3:14. Оригинал звучит так: μετοχοι γαρ γενομεν του Χριστου εαντερ την αρχην της υλοστασεως μεχρι τελους βεβαιαν κατασχωμεν. Вот несколько переводов:

СП: Ибо мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним до конца.

НЗБ: Ибо мы сделали общниками Христа, если только основу нашей уверенности мы сохраним твердой по конца.

РВ: Мы ведь стали сподвижниками Христа, если, конечно, до конца сохраним ту твердость, что была у нас с самого начала.

НЗК: Ведь мы теперь во всем причастны Христу, если только до конца будем держаться того, что с верой приняли в самом начале.

Безусловно, здесь встанут два эксегетических вопроса: (1) как точнее понять μετοχοι του Χριστου и (2) что такое αρχην της υλοστασεως.

По первому вопросу, пожалуй, расхождения между переводами во многом стилистические, хотя "причастники", "общники" и "сподвижники" совсем не одно и то же: причастники, например, пассивны, тогда как сподвижники в высшей степени активны. Но вот по второму мы видим довольно разные трактовки. СП ясно говорит об образе жизни, НЗК — о вероучении, два других перевода менее конкретны, но РВ, видимо, имеет в виду твердость убеждений как характеристику человека, а НЗБ — то, что позволяет иметь эти убеждения (евангельское благовестие?).

В результате мы получили четыре достаточно разных высказывания, и все они, так или иначе, соответствуют тексту оригинала. Можем ли мы сказать, что верна лишь одна версия? Например, говоря αρχην της υλοστασεως, автор имел в виду образ жизни и только его, но никак не вероучение и не твердость убеждений? Или, наоборот, твердость убеждений, но не лежащую в их основе проповедь и не вытекающий из них образ жизни? Едва ли это так. Если бы он хотел конкретизировать свое высказывание, он, вероятно, нашел бы способ это сделать, и мы можем предположить, что здесь он неслучайно употребил не некий четкий термин, а довольно расплывчатое выражение. Оно не ограничивает строго некий круг понятий, а скорее указывает читателю в определенном направлении. И если идешь в этом направлении, все оказывается взаимосвязанным: и вероучение, и его основания, и твердость убеждений, и образ жизни.

Кроме того, как мы уже не раз видели на примере ВЗ пророчеств в НЗ, с течением времени некоторые выражения могли приобретать несколько иной смысл. Кто-то может счесть, что евангелисты искажают изначальное значение пророческих слов, но можно понять это и иначе, например так: Святой Дух изначально вложил в текст более глубокий смысл, чем его непосредственное значение в историческом контексте, и община верующих под действием того же Духа со временем раскрыла этот смысл. Если мы принимаем авторитет не отдельного автора, но именно этой общины (на христианском языке — Церкви), такое развитие смысла вполне оправдано и даже закономерно. Насколько оно допустимо в наши дни — вопрос большой и непростой, относящийся к философским и богословским областям, но не к предмету этой книги — экзегетике.

3.7.2. Риторический анализ

Этот анализ, о котором уже шла речь в разделе 2.4.2.4., можно считать одной из разновидностей литературного анализа (наряду с нарративным анализом, см. раздел 2.4.2.3., и некоторыми другими). О нем стоит сказать несколько слов особо, потому что он действительно своеобразен, к тому же он в первую очередь касается довольно трудных для понимания НЗ книг — Посланий.

Собственно, о риторике идет речь тогда, когда говорящий хочет кого-то в чем-то убедить. Автор может обращаться устами своего героя к другому герою внутри самого повествования, он может говорить напрямую к адресату текста (как в Посланиях) или к некоей читательской аудитории вообще. В любом случае, свойства адресата или аудитории, их ожидания и представления о мире, а также состояние самого говорящего образуют определенную риторическую ситуацию, и в этой ситуации говорящий выбирает определенную риторическую стратегию. Он не просто убеждает некоего абстрактного слушателя, он исходит из всех известных ему обстоятельств и выбирает тот путь для убеждения, который кажется ему наилучшим. Естественно, понять отдельные аргументы в таких рассуждениях можно лишь в том случае, если понимаешь весь ход рассуждений и представляешь себе общую риторическую ситуацию.

Вот какие рекомендации можно предложить для риторического анализа[41]:

1. Определить границы отрывка: у каждого отдельного отрывка обязательно есть начало и конец, хотя не всегда они видны сразу; в их определении может помочь дискурсивный анализ. Отрывок следует анализировать как единое целое, соотносящееся с другими отрывками.
2. Определить риторическую ситуацию и проблему, с которой сталкивается говорящий.
3. Определить риторическое строение текста: какие можно выделить части, какова тема и идея каждой части.
4. Проанализировать использованные приемы.
5. Определить, как этот отрывок соответствует риторической ситуации, иными словами, какую риторическую стратегию использует говорящий.

Задания к разделу 3.7.

♦ В следующих отрывках: Быт 2:4; Притч 1:8-9; Ис 1:4-6; Мк 2:27-28; Лк 7:33-34; Деян 2:8-11; Евр 1:1-2 — встречаются следующие фигуры речи: климакс (постепенное усиление), параллелизм (два или три высказывания по одному образцу), инклюзия (текст структурирован по модели АБА), хиазм (по модели АББА). Определите по одному из буквальных переводов (например, СП), где именно какой прием употреблен (в одном отрывке может быть больше одного) и какова его функция в тексте. Несколько более подробно о части этих фигур сказано в разделе 2.4.2.4., а полную информацию о них можно получить в словаре или учебнике по литературоведению, включая школьный курс литературы. ♦ Приведите из Библии примеры: метафоры (переименование по сходству, напр, «наш орел дон Рэба»); метонимии (переименование по смежности, напр, «сюда не ступит сапог оккупанта»); гиперболы (преувеличение, напр, «великан ростом до неба»); антропоморфизма (представление чего-то или кого-то в облике человека, напр, «румяная заря»). Каковы их функции в тех текстах, где они встречаются? ♦ Проведите структурный анализ Пс 1. Какие основные части можно выделить в этом псалме? Какова центральная тема и идея каждой части? Как связаны между собой образы, которые мы видим в этом псалме? Повторяются ли некоторые из них и если да, то меняется ли их значение при повторе? ♦ Проведите риторический анализ Гал 3:1-14. Какую идею хочет Павел сообщить своим слушателям? Какие представления он хочет опровергнуть? Какова риторическая ситуация и какова основная риторическая стратегия Павла? Какие приемы он использует? Обратите внимание на риторические вопросы: какова функция каждого из них? Почему, на ваш взгляд, Павел начинает с серии вопросов, а затем переходит к утвердительным высказываниям? ♦ Выберите хорошо знакомый вам повествовательный отрывок (не менее 10 стихов и не более 1-й главы) из ВЗ или НЗ и проведите на элементарном уровне нарративный анализ (см. раздел 2.4.2.3.). С какой позиции выступает рассказчик, смотрит ли он на историю глазами одного из героев, нескольких героев или выступает как вездесущий и всезнающий наблюдатель? Какова предполагаемая читательская аудитория, каковы ее ожидания и представления и как это отражается на рассказе? Кто главный герой, кто еще действует в истории и в какой роли (антагонист, помощник и т.д.)? Как выстроен сюжет истории, где его завязка, где кульминация и развязка? Какие детали играют в повествовании ключевую роль? ♦ Проведите литературно-риторический (на всех уровнях) анализ отрывка, который вы выбрали для самостоятельной работы.

СОДЕРЖАНИЕ

[37] Клочков 1983:163-164, прим. 77. [38] О метафорах в библейском языке с точки зрения когнитивной лингвистики см., в частности, Jindo 2009. [39] Osborne 1991:299-300. [40] В художественном фильме «Лэди Джейн» прекрасно показано, какую роль играл именно этот вопрос во время Реформации: на эту тему героиня фильма, протестантка, спорит с католическим священником даже накануне своей казни. [41] По Kennedy 1984.

СОДЕРЖАНИЕ

3.8. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГИПОТЕЗ, ИХ ОЦЕНКА И ВЫБОР

Итак, анализ выбранного отрывка проведен на разных уровнях. У нас есть много разнообразных догадок, предположений, недоумений... Что со всем этим делать? Многие на этом и заканчивают свои исследования, но это означает, что они остаются без какого бы то ни было результата.

В самом начале этой главы мы говорили о том, что в тексте нужно найти и определить экзегетические проблемы: что именно нам неясно, что мы хотим узнать. Естественно, по ходу работы некоторые из этих проблем решаются сами собой, зато порой могут появляться новые: то, что сначала казалось нам ясным и понятным, при более пристальном рассмотрении таким уже не кажется.

Но в любом случае мы имеем дело с некоторым количеством вопросов к тексту. На эти вопросы могут быть даны различные ответы: если разумный ответ всего один, мы его принимаем и считаем проблему решенной, но если ответов несколько, мы должны сделать между ними выбор. Для этого нам надо постараться максимально четко и полно сформулировать этот ответ, а также все основные аргументы «за» и «против» него. Таким образом, мы не просто будем иметь дело с фантастическим предположением: «А вдруг это место имеет такое-то значение, почему бы и нет?», а получим обоснованный вариант: «Есть такие-то и такие-то основания думать, что это место имеет такое-то значение».

Такой ответ можно будет назвать гипотезой. По мере того, как мы формулируем гипотезы, некоторые из возможных ответов отпадут сами, потому что не найдется серьезных аргументов в их поддержку. Вообще, обычно для каждой проблемы можно найти всего две гипотезы, реже — три, но более трех разумных и четко формулируемых гипотез встречается крайне редко. Другое дело, что в одном и том же отрывке можно встретить различные проблемы. Например, в разделе 3.7.1.7. приведен именно такой случай: в Евр 3:14 есть две связанные друг с другом, но разные проблемы.

Конечно, возможна и такая ситуация, когда гипотезы «ветвятся», т.е. решение одной проблемы сразу же порождает другую, и потому невозможно, как в случае с Евр 3:14, рассматривать их как самостоятельные. Но такие случаи относительно редки, и в разделе 4.3. будет специально разобран именно такой пример: Мал 2:15. Здесь пока что ограничимся общим принципом: в самых сложных местах все-таки возможно выделить ограниченное количество проблем и для каждой из них найти ограниченное число гипотез.

Как только у нас есть конкретные гипотезы, мы можем сравнить их между собой. Самая близкая аналогия — рыночный критерий «цена — качество». Под ценой имеются в виду те допущения, которых требует гипотеза, и те противоречия, которые она порождает или которые не может устранить, а под качеством — та степень ясности, которую она вносит в текст.

Гипотезы, которые требуют серьезных конъектур, или опираются на крайне маловероятные предположения о значении слов или грамматических конструкций, или выстраивают ни на чем не основанные реконструкции событий, можно считать очень «дорогими», и выбирать их следует в последнюю очередь, даже если предлагаемые решения выглядят заманчиво. С другой стороны, гипотеза, которая на самом деле ничего не проясняет, тоже выглядит неубедительно, даже если ее цена невысока.

При оценке гипотез следует помнить еще две вещи. Во-первых, следует рассматривать не только аргументы «за», но и «против»: если удастся нейтрализовать аргумент «против», т.е. найти ему иное логичное объяснение, его можно смело списывать со счетов. Если же этого не произошло, он увеличивает «цену» гипотезы. Собственно, любые аргументы в пользу другой гипотезы изначально можно рассматривать как аргументы против данной гипотезы. А во-вторых,

безусловно, стоит по возможности сохранять объективность и не отдавать предпочтение одной из гипотез просто потому, что она больше нравится исследователю: текст в таком виде звучит приятнее, интереснее, а то и просто «выгоднее» для той или иной теории.

После того как проведена оценка, можно выбирать ту или иную гипотезу в качестве основной, причем недостаточно бывает просто указать на тот или этот текст — стоит также оценить, насколько уверены мы в выборе именно этой гипотезы, насколько велики шансы у остальных.

В качестве примера[42] рассмотрим Исх 19:12-13. Это отрывок из наставлений Господа Моисею, как следует израильтянам поступать во время дарования закона на горе Синай. СП гласит: «Проведи для народа черту со всех сторон и скажи: берегитесь восходить на гору и прикасаться к подошве ее; всякий, кто прикоснется к горе, предан будет смерти; рука да не прикоснется к нему, а пусть побьют его камнями, или застрелят стрелою; скот ли то, или человек, да не останется в живых; во время протяжного трубного звука, могут они взойти на гору». Проблему представляют выделенные курсивом последние слова этого отрывка, в оригинале — *בְּמִשְׁרַח הַיַּבֵּל הַמָּה יַעֲלוּ בָהָר*. До этих слов Господь подробно объясняет, что никто, кроме Моисея и Аарона, не должен восходить на гору (см. также стих 24), но здесь как будто Он дает прямо противоположное указание. Более того, мы не видим, чтобы кто-то воспользовался этим позволением: народ в страхе оставался у подножья горы.

Сразу назовем четыре основные гипотезы (на самом деле, их предлагалось еще больше, но здесь отобраны только наиболее убедительные и самостоятельные[43]):

(1) Это место действительно означает то, что написано в СП. Господь дал израильтянам позволение подняться на гору в определенный момент, но они так и не решились им воспользоваться.

(2) Текст испорчен, на самом деле пропущены имена Моисея и Аарона: «Во время протяжного трубного звука Моисей и Аарон могут взойти на гору».

(3) Речь идет о моменте, когда звук умолкнет: «Когда прекратится протяжный трубный звук, могут они взойти на гору».

(4) Это придаточное предложение объясняет, за что должны быть преданы смерти такие люди или животные: «Да не останется в живых, раз они восходили во время протяжного трубного звука на гору».

Теперь оценим их. Первая как будто имеет нулевую цену, но она совершенно не устраняет отмеченного противоречия, и это заставляет нас поставить ее на последнее место.

Вторая, которая встречается, например, в таргуме Йонатана, наоборот, полностью устраняет противоречие, но делает это очень дорогой ценой — она предлагает дополнить текст словами, которых нет ни в одной дошедшей до нас версии ВЗ. Значит, эту гипотезу мы уверенно ставим на предпоследнее место, мы прибегнем к ней только в том случае, если никак иначе объяснить противоречие нам не удастся.

Третья гипотеза, которую высказывал, в частности, Раши, прекрасно устраняет противоречие и не требует конъектур. Однако ее цена заключается в следующем предположении: глаголозначает здесь "переставать, умолкать". Однако это маловероятно, ср. выражение *בְּשִׁמְךָ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל* «когда затрубит юбилейный рог» (Ис Нав 6:5) — там речь идет о сигнале к началу некоего события, а не о его прекращении. Такое допущение заставляет нас усомниться в однозначной правоте этой гипотезы, но у нее, несомненно, неплохое соотношение качества и цены.

Четвертая гипотеза, которую и защищает статья, откуда был взят пример, основана на допущении, что спорное выражение аналогично многочисленным разъяснениям из законнических частей Пятикнижия, например: «Кто будет злословить отца своего или мать свою, тот да будет предан смерти; отца своего и мать свою он злословил: кровь его на нем» (Лев 20:9). Сама параллель выглядит достаточно убедительно, правда, в таких формулах встречаются перфектные глагольные формы, а здесь мы видим имперфект. Хотя этому тоже может быть предложено объяснение, но эта необычность тоже должна быть отнесена к цене гипотезы. Но в целом это предположение звучит вполне разумно.

На этом месте читатель может самостоятельно сделать свой выбор, а выбор автора книги таков: четвертая гипотеза самая убедительная, но третья следует за ней с очень небольшим отрывом. Первая и вторая однозначно отвергаются.

Задания к разделу 3.8.

◆ Существует такая экзегетическая проблема: на какой именно день Страстной недели приходилась еврейская Пасха? Есть две гипотезы: 1. Пасха наступала в ночь на пятницу, когда состоялась Тайная Вечеря. Доводы в пользу этой гипотезы: (а) в синоптических Евангелиях о Тайной Вечери ученики говорят как о пасхальной трапезе (Мк 14:12, сходно в Мф 26:17 и Лк 22:7-8); (б) многие детали Тайной Вечери и в самом деле совпадают с пасхальным седером, т.е. домашним праздничным обрядом (Мф 26:3; Лк 22:14-16,17; Ин 13:26).

2. Пасха наступала в ночь на субботу, когда Христос уже был мертв. Доводы в пользу этой гипотезы: (а) Иоанн ясно указывает на субботу как на день Пасхи (Ин 18:28; 19:14), а в вечер четверга приготовления еще только начинались (Ин 13:29); (б) в пятницу Симон Кириянин еще работал в поле (Мк 15:21, ср. Мф 27:32 и Лк 23:26), а Пилат счел возможным устроить в этот день публичную казнь, отпустив одного приговоренного ради праздника — вероятно, перед его наступлением (Мф 27:15; Ин 18:39); (в) смерть Христа связывается с закланием пасхальных агнцев накануне Пасхи (Пн 19:36). Оцените обе гипотезы, выберите одну и обоснуйте свой выбор. Как тогда можно объяснить доводы, высказанные в пользу другой гипотезы?

◆ Определите одну или две экзегетические проблемы в отрывке, который вы выбрали для самостоятельной работы (если это не удалось, возьмите другой отрывок). Сформулируйте гипотезы и проведите их оценку. Сделайте выбор.

СОДЕРЖАНИЕ

[42] Пример взят из Seleznev 2003. [43] Мы не обращаем здесь внимания на объяснения, связанные с расчленением этого текста на разнородные элементы, например, его разбивкой на источники J и E (см. раздел 2.3.2.3.). Сколь бы ни были разумны эти предположения, они ничего не

могут нам сообщить о значении того текста, который лежит перед нами — они лишь рассуждают о значении его гипотетических источников.

СОДЕРЖАНИЕ

3.9. Применение экзегетических выводов на практике

Строго говоря, этого раздела могло и не быть в этой книге: она говорит лишь об экзегетике, но не о том, как могут применяться полученные с ее помощью выводы в других областях человеческого знания. И вместе с тем, автору показалось полезным коснуться некоторых наиболее принципиальных вещей, относящихся к этой области, чтобы не оставлять разговор о методологии экзегетического анализа незаконченным. Да, иногда он самоценен: Библию исследуют просто для того, чтобы точнее и полнее понять ее смысл. Но нередко такое исследование служит проповеднику, богослову и переводчику, решает стоящие перед ними задачи.

3.9.1. Прикладная экзегетика: общие принципы

Допустим, мы пришли к некоторым выводам о значении библейского текста. Как уже говорилось в разделе 1.3.4., честный экзегетический анализ старается быть объективным, а не просто подгонять результат под заранее заданный заказ. Но и такой анализ может вести богослова, проповедника или переводчика к разным стратегиям. Ответ на вопрос: «Что означает этот библейский текст?» еще не предreshает ответа на вопрос: «А что нам с ним делать?»

Прежде всего, как мы уже не раз говорили, значений может быть больше одного, и речь не обязательно идет о более и менее вероятном смысле. Вполне можно обнаружить в тексте ВЗ пророчества изначальный исторический смысл и смысл, который обретает это пророчество в НЗ. А если так, то, может быть, в дальнейшей жизни Церкви это пророчество может обретать свои, новые смыслы?

По сути дела, это вопрос об актуализации сделанных выводов. Что именно в исследуемом тексте прозвучит актуально для моей аудитории — вот вопрос, который постоянно задает себе хороший проповедник, но далеко не только он. Для построения проповеди он должен определить не просто значение текста, но и тот контекст, ту ситуацию, в которой этот текст прозвучал. Тогда мы сможем понять, что на самом деле хотел сказать своим слушателям автор, и найти нечто сходное в ситуации, в которой находятся сегодня наши слушатели, чтобы затронуть в их душах те же струны — но, возможно, нам придется для этого привести другие примеры, подобрать другие выражения.

Для проповеди далеко не всегда важна точность экзегезы. Например, слова Павла «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2:9) чаще всего можно услышать как указание на таинственную и невыразимую красоту Царствия Небесного. Но если взглянуть на текст всей этой главы, мы увидим, что он начинается со слов об «Иисусе Христе, и притом распятом» (2:2), и весть о Нем превосходит всякую человеческую мудрость. Более того, распятие напрямую упоминается непосредственно перед этими самыми словами. Можем ли мы сделать вывод, что в изначальном контексте эти слова говорили именно о крестной смерти Христа и ее значении для спасения человечества? Видимо, да. Но это вовсе не значит, что их нельзя применять к описанию Царствия Небесного, хотя бы

потому, что вход в это Царствие открывается именно на Голгофе. Просто такое применение цитаты означает ее переосмысление ради актуализации.

Впрочем, существует и противоположный актуализации вектор — отстранение. Многие отрывки Библии кажутся нам несовременными, неактуальными, и мы пытаемся найти для них совершенно иное толкование. Например, охотно относим обращенные к Вавилону слова: «Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень» (Пс 136:9) не к реальным живым младенцам, а к дурным помыслам, которые суть порождения сатаны. Уход в аллегоризацию, кстати, самая распространенная стратегия отстранения.

С другой стороны, так можно отказаться буквально от любого неудобного выражения в библейском тексте. В наше время аллегорию все чаще сменяет ссылка на культурно-историческую дистанцию: дескать, в древности люди видели мир не так, как мы сегодня, а следовательно, требуются поправки. Например, когда Павел (1 Кор 11) требует от женщин покрывать голову, можно счесть эту норму устаревшей: в те времена замужние женщины действительно были обязаны ходить с покрытой головой. Один проповедник однажды сказал: «Если бы Павел писал это послание сегодня, он бы сказал: всегда носите обручальное кольцо, даже когда едете в отпуск на юг». С другой стороны, так очень легко молено категорическую и абсолютную заповедь: «Не прелюбодействуй» (Исх 20:14 и др.) превратить в некую относительную этическую норму: «Храни верность своему партнеру», о чем мы уже упоминали в разделе 3.2.8. Трудно найти тут меру, которая позволит отделить здравый подход от сиюминутной конъюнктуры.

Еще один характерный пример — пищевые ограничения. Адвентисты, например, буквально соблюдают все запреты ВЗ, но практически все остальные христиане считают себя свободными от них, основываясь на многочисленных примерах из НЗ. Но в Деян 15:29 ясно названа пища, от которой Иерусалимский собор апостолов предостерегал даже христиан из язычников «воздерживаться от идоложертвенного, и крови, и удавленины». Следует ли это понимать как прямой запрет употреблять в пищу кровь? По-видимому, да. Но насколько универсален этот запрет, распространяется ли он вообще на всех христиан во всех странах? Вопрос этот далеко не теоретический для новообращенных христиан из числа народов крайнего Севера, которые традиционно занимаются оленеводством. Свежая оленья кровь занимает в их рационе важное место — фактически, она служит основным источником витаминов в тундре, где нет свежих фруктов и овощей. К единому мнению о допустимости такой пищи, насколько мне известно, христиане крайнего Севера так пока и не пришли.

Но еще значительнее бывает другая проблема — проблема перевода. После того как закончен экзегетический анализ, перед нами, как правило, стоит еще одна задача — поделиться его результатами с читателем. Как правило, при этом подразумевается перевод на родной язык читателя, даже если на этом языке уже существует Библия. Все равно анализ конкретного места подразумевает, что теперь будет дан наиболее точный и полный его перевод, пусть даже устный, возможно, с комментариями. И прежде, чем давать такой перевод, нам предстоит ответить на несколько вопросов.

1. Хотим ли мы предложить однозначное решение экзегетических проблем или мы пробуем объединить несколько равно вероятных решений? Редко, когда это удается сделать в самом тексте перевода, но другие варианты могут быть изложены в сноске. Классический пример — Ис 7:14, где переводу «дева» иногда сопутствует сноска «... или молодая женщина».

2. Хотим ли мы дать общий, но расплывчатый перевод или мы намеренно конкретизируем значение, сужая его? Собственно, уход от конкретики — один из способов сохранить в тексте многозначность, или избежать ответов на слишком трудные вопросы. Так, в Книге Ионы (4:6 и далее) говорится, что Бог вырастил над его головой некое конкретное растение, в оригинале ׀'ר'ר, но никто сегодня не знает, что это было. Поэтому переводчики, в том числе и создатели СП, так обычно и называют его: «растение». Это неточность, но она спасает читателя от произвола толкователя. А может быть, следовало бы транслитерировать его название: «вырастил кикайон»?

3. Как воспримет наш вариант наша аудитория и насколько мы должны и можем идти в русле ее представлений о тексте и о мире? К этому вопросу мы еще вернемся в разделе 3.9.3., но проблема гораздо шире. Что делать, если ожидания нашей аудитории существенно расходятся со смыслом текста? Так, в 1 Тим 1:20 Павел сообщает, что двух людей, неизвестных нам Именея и Александра, он «предал сатане, чтобы они научились не богохульствовать». Что бы ни означало это выражение, у современного читателя оно вызывает шок: даже если эти люди наказаны, так говорить нельзя, ведь эти слова подразумевают вечную погибель их душ, которой апостол никак не мог желать. Не лучше ли сказать: «Изгнал их из общины»? Но автор не случайно упоминает здесь сатану, и поэтому даже свободные переводы на такой шаг все же не решаются.

4. Насколько «экологично» будет принятое решение, т. е. насколько оно гармонично сочетается с грамматическим строем языка, культурными реалиями и т.д.? Например, при переводе на аварский язык было принято решение передавать ключевое понятие «Сын Человеческий» как Гладимил лъимер. Однако оказалось[44], что слово лъимер "дитя" в аварском относится к третьему классу существительных вместе с существительными, обозначающими вещи (поскольку дитя социально еще не активно). В то же время об Иисусе можно говорить только в первом грамматическом классе, т.к. он — взрослый мужчина. В результате такой перевод либо нарушит правила аварской грамматики, либо будет звучать пренебрежительно по отношению к Иисусу; слово было выбрано явно неудачно.

5. А если перед нами сложный отрывок, смысла которого мы понастоящему не понимаем, должны ли мы все же предлагать читателю некоторое предположительное и, возможно, неверное толкование? Не лучше ли будет честно расписаться в своей беспомощности: оставить отрывок без перевода? Один из переводчиков Библии на шведский язык, К. Осберг[45] полагает, что да; и действительно, в новом шведском переводе 2000 г. некоторые стихи были оставлены непереведенными, например, Пс 140/141:6 (этот пример и разбирает его статья). СП здесь гласит: «И слышат слова мои, что они кротки» — но это только один из многих возможных вариантов понимания этого места.

При переводе встает и другая задача — передать результаты экзегетического анализа иными средствами. Интересный пример приводит В. Лонг[46]: Амос 8:2, где ключевую роль играет созвучие между словами ׀'ר ("летние плоды") и ׀ר ("конец"). Это совершенно разные слова, но в данном контексте видение корзины с плодами служит для Господа поводом сказать о грядущем конце спокойной жизни для израильтян: «И сказал Он: что ты видишь, Амос? Я ответил: корзину со спелыми плодами. Тогда Господь сказал мне: приспел конец народу Моему, Израилю: не буду более прощать ему». Интересно, что достаточно дословный СП сохранил эту смысловую связь, добавив однокоренные слова "спелый" — "приспел". Но далеко не все переводы идут таким путем: так, в NRSV мы встречаем: summer fruit («летние плоды») — the end has come («настал

конец»). Связь полностью утрачена, стих читается по известной присказке: «В огороде бузина, в Киеве дядька». В качестве примера Лонг приводит другой перевод, NIV, где эта игра сохранена в точности как в СП: ripe fruit («спелые плоды») — the time is ripe («пришло время»).

Строго говоря, ни то, ни другое древнееврейское слово не означает спелости, поэтому такой перевод можно было бы назвать экзегетически неверным... если бы экзегеза сводилась к установлению значения отдельных слов. Но на самом деле она ставит своей целью установление значения целых текстов, и с этой точки зрения такой перевод очень удачен: он позволяет современному читателю сразу увидеть в тексте ту связь, которая была очевидной для первых читателей текста.

Отталкиваясь от этого примера, Лонг предлагает свою схему классификации библейских переводов. Обычно мы располагаем их на некоей шкале, где с одной стороны будет перевод максимально дословный, а с другой — максимально свободный. Но двух параметров явно недостаточно, и Лонг предлагает превратить плоскую шкалу в треугольник:

Соответственно, каждый перевод будет располагаться на какомто удалении от этих трех полюсов. Лексическая точность означает строгое следование значению отдельных слов (т. е. это идеал дословного перевода), риторическая — следование общему смыслу текста, а доступность — простой и понятный язык перевода. Понятно, что добиться всего сразу невозможно; перевод — это всегда потеря, и, как сказал видный библеист Б. Мецгер, «перевод — искусство правильно выбирать, что терять»[47].

Рассуждать о подобных вещах можно практически бесконечно, поэтому теперь мы перейдем к сугубо конкретной теме — к методике проверки переводов.

3.9.2. Экзегетическая проверка перевода

В этом разделе в самых общих чертах описаны процедуры, которые действуют в проектах Института перевода Библии, Летнего института лингвистики (SIL), Библейских обществ и некоторых других партнерских организаций, занимающихся переводом Библии на языки народов России и стран СНГ. Конечно, это достаточно узкая область, в которой работает несколько сотен человек, не более. Но их опыт весьма показателен: они создают новые переводы на языки, на которые Библия никогда прежде не была переведена полностью, а на некоторые из них не переводились и ее отдельные части. Их опыт по наведению мостов между библейским текстом и современным читателем, живущим в совершенно иной культурной, да и географической среде, заслуживает внимания.

3.9.2.1. Переводческая группа: структура и роли

Над переводом всегда работает группа. В нее входят:

♦ Один или несколько переводчиков — для них язык перевода обязательно должен быть родным, причем они должны иметь опыт переводов или самостоятельного словесного творчества на этом

языке. В то же время, большинство переводчиков совершенно не знают языков оригинала и работают с русскими (иногда также английскими и другими) переводами и пособиями.

◆ Богословский редактор (иногда их тоже бывает больше одного в одном проекте) — человек с лингвистическим и богословским образованием, который в достаточной мере владеет языками оригинала и языком перевода, чтобы осуществлять контроль за качеством работы и обеспечивать переводчика всей необходимой информацией. Именно на нем лежит ответственность за экзегетический анализ и за выбор решений для перевода.

◆ Филологический редактор — тоже носитель языка с опытом литературной работы. Он следит за грамматикой и стилем перевода.

◆ Апробатор предлагает черновики для прочтения носителям языка, чтобы определить, насколько верно и полно понимается перевод и какие проблемы возникают при его понимании.

◆ Координатор занимается логистикой и объединяет усилия всех остальных членов группы.

Кроме того, с каждым проектом работает консультант, однако он не входит в состав переводческой группы, поскольку работает одновременно с несколькими проектами. Его задача состоит в том, чтобы обеспечить группу необходимой информацией, ответить на возникающие вопросы, добиться соблюдения определенных стандартов перевода и одобрить текст к публикации. Автор этой книги с 1999 г. и до момента ее написания работает таким консультантом в Институте перевода Библии.

3.9.2.2. Этапы работы над текстом

1. Еще до того, как будет начата непосредственная работа над текстом, богословский редактор снабжает переводчика доступными материалами и учит ими пользоваться. В частности, он разъясняет основные богословские идеи данной книги, ее ключевые термины и стилистическое своеобразие. Для особенно трудных мест иногда готовится специальный русский перевод, приближенный к грамматике и стилистике языка перевода, с которым и будет работать переводчик. Всегда проще бывает предупредить проблемы, чем потом их исправлять.

2. Переводчик, обращаясь к редактору по мере необходимости с вопросами и уточнениями, создает первый черновик перевода. Затем его просматривает богословский редактор и высказывает свои замечания.

3. Богословский редактор и переводчик совместно обсуждают возникшие вопросы и вносят изменения в текст, создавая второй черновик. Это ключевой этап в экзегетической работе: ошибки и неточности, пропущенные во второй черновик, рискуют остаться незамеченными до самого конца.

4. Со вторым черновиком работает филологический редактор. Его замечания и предложения вносятся в текст по результатам обсуждения с переводчиком, но обязательно при участии богословского редактора, чтобы стилистическая правка не привела к искажению смысла.

5. Затем текст поступает на апробацию, по результатам которой в него также вносятся некоторые изменения.

6. Наконец, переводческая группа обсуждает свой перевод с консультантом, внося необходимую правку. После того, как текст будет одобрен, он отправляется в издательский отдел, и уже никакая правка, кроме корректорской, в него не вносится.

3.9.2.3. Проверка черновика

Теперь мы поговорим подробнее о самой ответственной и сложной стадии работы с текстом — проверке первого черновика (впрочем, дальнейшая работа, на стадии филологического редактирования, апробации и консультирования в целом строится по тем же принципам).

Работа богословского редактора с черновиком может проходить по-разному, в зависимости от личных качеств членов группы и от ситуации в проекте. Но существуют два основных способа работы с переводом: от перевода к оригиналу (пассивная проверка) и от оригинала к переводу (активное исправление). В первом случае редактор прочитывает черновик и сверяет его с оригиналом, отмечая сомнительные места, проблемы и ошибки. Во втором — редактор анализирует оригинал и помогает переводчику подыскать наиболее удачный эквивалент на его языке. Любой черновик подвергается сплошной сверке по первому методу, но второй применяется, как правило, только в тех случаях, где редактор считает решение переводчика ошибочным или не самым удачным и предлагает его исправить.

Основные вопросы, которые редактор задает себе при проверке черновика, выглядят примерно так:

- ◆ Что говорит перевод? — прочтение
- ◆ Что говорит оригинал? — экзегетический анализ
- ◆ Насколько перевод адекватен оригиналу? — проверка
- ◆ Желательно ли исправление? — оценка

Эти четыре вопроса — необходимая пассивная проверка. Следующие вопросы относятся к активному исправлению и обычно ставятся в том случае, если богословский редактор считает необходимым или желательным изменить текст:

- ◆ Что мы хотим выразить в нашем переводе? — постановка задачи
- ◆ Какие варианты существуют для этого в языке перевода? — варианты решения
- ◆ Какой вариант будет наилучшим? — выбор

3.9.2.4. Характерные экзегетические ошибки

Допустим, по итогам апробации богословский редактор обнаружил, что читатели не понимают текст или понимают его не так, как, с его точки зрения, говорит оригинал. В чем причина? Текст написан неграмотно, или читатели не владеют контекстом, или сами изложенные в тексте идеи кажутся им слишком новыми и неожиданными? Или в их родной культуре отсутствуют слишком многие из описанных в тексте предметов, понятий и явлений? А бывает и так, что читатель просто устал, плохо знает свой родной язык или испытывает неприязнь к конкретному переводчику или тексту, просто не хочет его понимать.

Поэтому, прежде всего, стоит задать себе вопрос: на каком уровне происходит непонимание? Может быть, дело в том, что неверующий читатель просто-напросто не воспринимает подлинный духовный смысл событий? Но никакой перевод сам по себе еще не обеспечивает духовного озарения. Или же он просто не понимает, кто куда пошел, что и кому сказал и как все это связано с тем, о чем шла речь на предыдущей странице? Вот такое понимание уже лежит в сфере нашей ответственности.

Далее будет предложена более подробная классификация таких ошибок, основанная на их происхождении, потому что для исправления, а тем более для предупреждения ошибок важно понимать, откуда они проистекают. Здесь будут рассмотрены только экзегетические ошибки; неверное понимание, порожденное языковыми или, тем более, личными причинами, сюда не относится.

1. Ошибки и проблемы, содержащиеся в тексте, с которого делался перевод

Как правило, переводчик пользуется не древнегреческим и древне-еврейским оригиналом, а русскими или другим современным переводом. Это обстоятельство может порождать немало проблем:

- ◆ Разные переводы берут за основу разные базовые тексты: СП следует византийскому варианту НЗ, а РВ — критическим изданиям. В результате перевод может следовать то одному, то другому тексту.

- ◆ Перевод, взятый за основу (СП в том числе), сам может содержать неточности и непоследовательности. Например, в Быт 3:14 мн.ч. евр. оригинала в СП почему-то переведено единственным: «херувим».

- ◆ Перевод может быть непоследовательным. Нередко этим грешат имена собственные в ветхозаветных книгах СП: отец Есфири называется то Аминадавом, в соответствии с греческим текстом, (Есф 2:15), то, в соответствии с еврейским, Абихаилом (Есф 9:29); одно и то же имя, применяемое к разным людям в разных книгах, переводится пятью разными способами: Илий, Елигу, Елия, Елиав, Елиуй.

- ◆ В переводе, взятом за основу, могут содержаться слова, значение которых или вовсе непонятно переводчику, или понимается неверно, например: скимен (молодой лев), яхонтовый цвет, талант (не дарование, а мера веса и денежная единица), седалище (не часть тела, а почетное сидение).

- ◆ Даже хорошо понятные слова могут быть многозначны. Например, в выражении «наказание мира нашего было на нем» в Ис 53:5 говорится не о мире как вселенной (именно так и

воспринимается обычно этот русский текст), но о мире как примирении и благополучии (евр. ׀ֵבֶשֶׁת)

◆ Наконец, даже совершенно понятные слова могут употребляться в СП в несколько устаревшем или непривычном значении: например, правдой там называется то, что сегодня мы скорее назовем справедливостью.

2. Ошибки и проблемы, возникшие в процессе перевода

Здесь можно выделить четыре основных разновидности смысловых ошибок:

◆ Переводчик внес в текст нечто от себя, либо по случайности, либо из стремления сделать текст более красивым или более понятным — добавление.

◆ Переводчик пропустил часть текста, либо по случайности, либо потому, что счел пропущенное неактуальным или неприемлемым для целевой аудитории — пропуск.

◆ Переводчик стремился выразить смысл оригинала, но у него это получилось не вполне удачно — искажение.

◆ Переводчик выразил не тот смысл, который содержится в оригинале, поскольку текст ему был непонятен или поскольку он не мог с ним согласиться — подмена.

Причины, по которым совершаются такие ошибки, могут быть очень разными. Это, конечно, и простая невнимательность, и недостаток информации, и многое иное. Но стоит обратить внимание на последний случай, когда ошибка возникает в результате сознательного выбора переводчика, и такую ошибку бывает гораздо труднее обнаружить и исправить.

Переводчик может постараться отразить в переводе все тонкости и оттенки оригинала, что, как правило, просто невозможно. В результате текст перевода превращается в пересказ с элементами комментария, обрастает «эксплицированными» подробностями и может оказаться слишком неестественным, перегруженным излишними деталями, которые только отвлекают читателя. Разумеется, нам приходится выбирать, какие оттенки значения в данном случае существенны, а какими можно пожертвовать. Слишком большое уважение к форме оригинала, желание сохранить все его черты может повредить переводу: например, «шлем спасения» из Ефес 6:17 в алтайском языке, где не было понятия "шлем", превратился в «железную шапку спасения», что звучало нелепо. Пришлось заменять конкретное слово "шлем" более общим словом со значением "защита, броня".

Другая характерная ошибка состоит в том, что богословский редактор просто предлагает переводчику ряд версий (или он их находит самостоятельно в комментариях и других переводах), из которых он буквально наугад может выбрать «то, что легко перевести». В результате текст рискует утратить экзегетическую дельность и превратиться в набор случайных, не связанных друг с другом решений.

Наконец, никто в переводческой группе не вправе навязывать читателю свое личное мнение (мнение своего «кружка», пастыря и т.д.), если это мнение не подтверждено авторитетными

комментариями. Следует различать первичное значение текста, относящееся к области экзегетики, и значение богословское, пастырское и т.д. Иногда редактор склонен думать: «Этот текст надо перевести таким-то образом, чтобы люди, прочтя его, стали поступать так-то и так-то» (например, заменяет вино «виноградным соком», чтобы вести тем самым борьбу с алкоголизмом).

Еще одна постоянная ловушка для переводчика — это несовпадение культурного контекста. Любой читатель неизбежно вписывает текст, который перед ним лежит, в контекст своих собственных представлений о мире и ожиданий, предъявляемых к этому тексту. Сюда, в частности, относятся представления, характерные для культуры, к которой принадлежит читатель, и принятые в его среде богословские воззрения. Так что даже если сам по себе текст вполне, казалось бы, корректен и ясен, в этом контексте он может приобретать совершенно неверные значения.

Перевод, содержащий новые идеи и понятия, до некоторой степени может раздвинуть горизонты восприятия, но степень эта не так уж и велика. Что же остается делать в таком случае? Нередко здесь помогает методика культурного эквивалента: например, при переводе на осетинский язык выражение «у городских ворот» перевели как «на месте собрания у городских ворот» (в осетинских селах есть специальное место, где проходят собрания). Таким образом чужая для осетинской культуры реалия была разъяснена через реалию, прекрасно знакомую любому читателю. В некоторых случаях имеет место не разъяснение, а прямая замена: в языках Юго-Восточной Азии «хлеб наш насущный» становится «рисом нашим насущным», а в первом переводе на алеутский язык речь шла о «рыбе нашей насущной». Действительно, практически во всех языках название самой распространенной еды может означать еду вообще, но не во всех языках это будет именно хлеб.

Впрочем, тут важно не перегнуть палку и не оставить у читателя обманчивое впечатление, что никакой культурной дистанции между ним и текстом нет. К тому же замена ключевых терминов и образов обычно считается неприемлемой (когда, например, в переводах на языки тихоокеанских племен «Агнец Божий» становится поросенком на том основании, что вместо овец носители этих языков разводят свиней).

Нередко оказывается, что в языке перевода не столь развита абстрактная лексика, как в русском, английском или в библейских языках, и в результате точное копирование того или иного оборота приводит к совершенно нежелательному результату. Так, в алтайском языке выражение «во плоти» (применительно к воплощению Христа) сперва пытались передать дословно, но это порождало совершенно неуместные понимания, поскольку вместо абстрактного термина «плоть» есть только более конкретное выражение эт-кан, букв. "мясо-кровь". В результате, выражение 1 Тим 3:16 «явился во плоти» (ср. также 1 Ин 4:2-3; 2 Ин 1:7), переведенное как «пришел с мясомкровью», могло быть понято как описание доставки продуктов. Другой возможный вариант, «быть в мясе- крови» означает в этом языке «быть тучным, полным человеком». В результате было решено передать это значение совершенно иначе: «стал человеком».

Впрочем, что будет ошибкой в одном переводе, может быть вполне верным в другом, поскольку эти два перевода ставят своей целью разный уровень эквивалентности. Любой хороший перевод по-своему эквивалентен оригиналу, но перевод дословный стремится к максимальному совпадению отдельных слов и словосочетаний, перевод литературный — к соответствию

предложений и фраз, а вольный пересказ может выражать примерно те же идеи в совершенно другой форме. Пересказ, конечно, уже не является переводом, но для экзегета и пересказ может быть действенным средством донести мысль оригинала до своей аудитории.

3.9.1. Экзегеза «своя и чужая»

Так мы подошли к еще одной важной теме: ожидания аудитории и ее отношение к принятым нами экзегетическим решениям. Любое подобное решение ложится на определенную почву, и потому оно может восприниматься не само по себе, а как аргумент в давнем споре. По одному-единственному экзегетическому решению человек может вынести суждение о «правильности» или «сретичности» новой книги (например, перевода Библии на свой язык), а заодно и ее создателей. Такие решения подобны техническим устройствам «свой — чужой», которые позволяют автоматически определять, какой именно самолет пересекает границы воздушного пространства: если свой, его пропускают, если чужой — стараются посадить или сбить.

Это не значит, что всегда и везде надо подстраиваться под ожидания аудитории, но надо их учитывать, надо быть готовым отстаивать свое решение и делать это на понятном аудитории языке. Ниже будут приведены примеры, как с подобными «чувствительными» местами обходятся разные переводы, и какую реакцию это может вызвать.

Больше всего споров вызывают, конечно, догматические расхождения. Так, мусульмане в целом воспринимают Евангелие положительно, ведь оно говорит о жизни пророка Исы (как они называют Иисуса) и содержит много ценного и поучительного. Но при этом они крайне отрицательно относятся к отдельным местам, где о Нем говорится как о Сыне Божьем, напр.: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1:1). Естественно, это воспринимается многими как указание, что Иисус родился от некоего «брака» Бога и Марии (подобно тому, как в языческих мифах герои рождались от брака богов с земными женщинами). Чтобы отвергнуть столь примитивное понимание, некоторые современные переводы передают выражение «Сын Божий», например, как «избранный царь»[48]. Но такой перевод, разумеется, встречает активное неприятие у традиционных христиан.

Впрочем, и среди христиан нет единства по многим вопросам. К счастью, обычно их разногласия не затрагивают прочтение библейского текста, но иногда он тоже выглядит для разных конфессий не одинаково. Самое известное подобное место — Мф 1:24-25. Католики и православные верят, что после рождения Христа Мария осталась Девой, в то время как для протестантов привычно думать, что Мария с Иосифом жили обычной супружеской жизнью и родили других детей, которые и названы братьями и сестрами Иисуса (Мф 12:46-49 и др.)

СП здесь следует православной традиции: «Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою, и не знал Ее. Как наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус». Новый перевод РВ напротив, вполне ясно утверждает иное: «Иосиф, пробудившись ото сна, поступил так, как велел ему Ангел Господень: взял Марию как жену к себе в дом. Но он не прикасался к ней до тех пор, пока она не родила Сына. Он назвал Его Иисусом». Греческий (καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱόν) текст действительно, скорее всего можно понять именно в этом духе, но и трактовка СП не лишена оснований. Рассмотрим пример Деян 25:21: «Я велел содержать его под стражею до тех пор, как (ἕως οὗ) pošлю его к кесарю». Мы знаем, что и к кесарю Павел был отправлен под стражей, значит, по меньшей мере в

некоторых случаях этот союз означает, что определенное положение дел сохраняется вплоть до некоего события, но наступление события не обязательно приводит к резкой перемене. Так и по-русски можно сказать: «Оставайся здесь, пока он не придет», и это не обязательно означает, что в момент его прихода следует немедленно отсюда уйти. Но в любом случае интерпретация текста здесь будет так или иначе зависеть от конфессионального или личного богословия интерпретатора, и что будет хорошо для одного, окажется неприемлемым для другого.

С догматикой тесно связаны представления о мироустройстве. В разделе 4.1. будут подробно разобраны толкования на Быт 6:2: «Сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал». Если для одних толкователей самым естественным предположением будет, что под «сынами Божьими» имеются в виду ангелы, то другие будут категорически возражать против такого подхода на том основании, что, согласно их представлениям об ангелах (которые совершенно не обязательно разделял автор Книги Бытия), они никак не могут жениться на земных девушках. В ряде новых переводов мы к тому же увидим стремление уйти от упоминания Бога в такой сомнительной ситуации, например, французский перевод FC называет этих существ «les habitants du del», «небожителями».

Экзегетические, а то и текстологические решения могут затрагивать и практику церковной жизни. Например, в Мф 17:21 говорится о бесах: «Сей же род изгоняется только молитвою и постом». В критических изданиях этот стих отсутствует, поскольку его нет и в наиболее авторитетных рукописях. Новые переводы, следующие критическим изданиям, также выпускают его (иногда, как РВ, приводят в примечании), и это дает повод некоторым православным читателям утверждать, что протестанты сознательно выбросили этот стих из Библии, чтобы тем самым оправдать свой отказ от церковных постов.

С церковной практикой связана и богослужебная традиция. Например, Пс 21:17 в версии СП звучит так: «Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои». Этот стих используется в православных богослужениях Страстной Седмицы, и действительно, упоминание пронзенных рук и ног как нельзя лучше подходит к рассказу о крестных страданиях Христа. Но их мы видим только в тексте LXX: $\omega\rho\upsilon\chi\alpha\nu \chi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma \mu\omicron\upsilon\kappa\alpha\iota \lambda\omicron\upsilon\beta\alpha\varsigma$ — откуда, через церковнославянский, это чтение проникло и в СП. МТ довольно невнятен, но он явно ничего не говорит о пронзенных руках и ногах: 'לָרַף! 'ר! 'רָחֵץ букв, "как лев (?) руки мои и ноги мои". Воз можно, здесь пропущено слово «терзают», но есть и другие объяснения. В любом случае все переводы, которые отказываются от образа пронзенных рук и ног, оказываются непригодными для православной богослужебной традиции[49].

Неприемлемым может быть и отказ от традиционных слов и выражений, или, напротив, их использование. Мне довелось однажды беседовать с протестантом-якутом, который жаловался, что в новом якутском переводе были избраны традиционные православные слова для передачи таких понятий, как священник или молитва — с его точки зрения, эти слова обозначают лишенный содержания внешний обряд. Но это проблема не только для якутов, сравним текст Мф 3:1-6 в двух русских переводах:

«1 В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской 2 и говорит: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное... 6 и крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои». (СП)

«1 В те дни в Иудейской пустыне появляется Иоанн Креститель. 2 Он возвещает: "Обратитесь к Богу! Ведь Царство Небес уже близко!.... 6 Они признавались в грехах, а он омывал приходивших в реке Иордане». (РВ)

Выделенные курсивом слова — практически единственное существенное отличие между этими версиями. СП всюду использует традиционную церковную терминологию, но РВ сознательно отказывается от нее. С точки зрения автора этого перевода, В.Н. Кузнецовой, в современном русском языке слова проповедать, каяться, креститься, исповедовать обозначают не более и не менее чем церковные обряды, поэтому следует найти иные слова, чтобы передать внутренний смысл этих действий. Разумеется, для многих православных читателей такой подход оказался шокирующим.

Но преемственность (или ее разрыв) бывает важна не только в области терминологии, но и в том, что касается смысла текстов. Особую роль, конечно, здесь играют ВЗ пророчества, используемые в НЗ, о которых мы уже не раз говорили. Прежде всего, это Ис 7:14: «Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (СП). Как раз с Девой тут все непросто: хотя LXX называет ее именно так (παρθενος), МТ употребляет здесь слово πῦρ, которое, строго говоря, не означает девственности. Естественно, что христиане понимают это место как пророчество о девственном рождении Христа, тогда как иудеи видят здесь всего лишь естественное рождение ребенка у некоей молодой женщины. СП следует христианской традиции, но что предлагают современные переводы? Они, как правило, не обходятся без примечаний, где даются альтернативные толкования или, напротив, подтверждается правильность выбора переводчика. Рассмотрим три версии:

«Мой Создатель пошлет тебе знамение: Взгляни на эту молодую женщину, ребенка ждущую. Скоро она родит сына и назовет его Эммануилом». Примечание: Или: «Взгляни на девственницу. Она забеременеет и родит сына». Такое значение, по-видимому, имеет древнегреческий текст, переведенный около 150 г. до Р.Х. См. Бытие 16:11-12 и Лука 1:30-35, где упоминается это событие. («Современный перевод»)

«Итак, Владыка Сам даст Вам знамение: дева зачнет и родит сына, и назовет его Иммануил». Примечание: Эти слова имеют пророческий смысл и говорят о рождении Исы Масиха (см. Инжил, Мат 1:22-25). («Священное Писание», перевод для мусульман Средней Азии).

«Но Господь Сам даст вам знак. Вот, зачала девица — и родит она сына, и назовет его Еммануил». Примечание: Вероятно, ни один стих Ветхого Завета не вызывал столь ожесточенных богословских споров, как этот. Дело в том, что еврейское алма переведено в Септуагинте словом партенос («девственница»), Поэтому данное место, где предсказано рождение ребенка... рассматривается христианской традицией как одно из важнейших ветхозаветных пророчеств о Христе и как прямое указание на непорочное зачатие. Однако это греческое слово не всегда относится к девственнице, еврейское же алма обозначает юную женщину вообще, причем порой речь идет, несомненно, не о девственницах (Песн 6:8)[50].

Пожалуй, внимательный читатель сам сможет определить, к какой именно аудитории обращается каждый из этих переводов и как он будет воспринят другими аудиториями.

Задания к разделу 3.9.

1. Вернитесь к выбранному вами отрывку (см. задание к разделу 3.1.). ♦ Есть ли в этом отрывке экзегетические проблемы, которые могут стать предметом спора между людьми различных убеждений? Если да, то как будет связана позиция исследователя с теми выводами, которые он сделает? К какому выбору склоняетесь лично вы, и насколько этот выбор определен вашими собственными взглядами? ♦ Предположим, вас попросили истолковать этот текст, например произнести проповедь, или написать небольшую статью, или хотя бы объяснить его значение в частной беседе. Подготовьте такую проповедь, или статью, или тезисы к частному разговору. ♦ Переведите отрывок, который вы выбрали для самостоятельной работы, на ваш родной язык. Какие варианты вы перебрали и почему остановились именно на этом? Достаточно ли точен этот перевод? Достаточно ли он понятен? Хотите ли вы снабдить его вспомогательными средствами (примечаниями и т. д.)?

2. Перед вами — дословный перевод на русский язык двух текстов. Это реально существующие переводы на другие языки. Проведите экзегетическую проверку этих отрывков. Какие вопросы вы бы задали переводчику? Что вы бы попросили его изменить?

Притчи 7:6-20 (самостоятельный перевод местных христиан на тувинский язык, изданный в 1998 г. в Кызыле[51])

6 Однажды, из окна моего дома, через окно со щелями, 7 Я увидел помешанного парня среди молодых парней без жизненного опыта. 8 Перешедши маленькое поле на углу места, где живет та женщина, он по пути к дому женщины шел, 9 вечером, когда сумерки падают, во мраке и когда темно становится. 10 Женщина с черными мыслями, одетая в роскошной одежде распутницы ненужной, вот навстречу парню пришла, 11 шумная и беспорядочная; ноги той женщины в ее доме не живут; 12 то на улице, то на местах, где люди собираются и на каждый угол положив тянет свои крючки. 13 Та женщина схватила парня, поцеловала его, и без любого стыда сказала парню следующее: 14 «Ты моя добыча, которая не стоила мне никаких усилий: сегодня я мою клятву исполнила; 15 поэтому, чтобы найти тебя, тебе тоже я вышла навстречу, затем тебя нашла. 16 Я прибрала свою постель различными тканями и коврами из Египта; 17 я смиренно надушила мою спальню алоэ и корицею; 18 до утра мы будем ласкать друг друга, до глубины души будем заниматься любовью, войди; 19 в моем доме нет моего мужа: он в далекий путь отправился; 20 взял себе серебра в мешке для денег; вернется домой в середине месяца».

Филипп и эфиоп человек (Деяния 8:26-40 в башкирском проекте Института перевода Библии, неотредактированный черновик)

26 Один ангел Господа Филиппу сказал: — Встань и выйди на дорогу, идущую на юг из Иерусалима на Газу.

Та дорога через пустыню проходила.

27 Филипп на эту дорогу вышел и увидел эфиопа человека, чтобы Богу поклониться в Иерусалим прибывшего, в свою страну возвращающегося. Этот человек был дворцовый служащий [примечание: Дворцовый служащий первое значение этого слова в оригинале «кастрированный человек». В те времена дворцовыми служащими кастрированные люди служили], высокопоставленный начальник, охраняющий все сокровища кяндяки [примечание: кяндяки в

Эфиопии титул женщины-царицы], жены царя Эфиопии. 28 Эфиоп в своей телеге сидел, книгу Исаяи пророка читал.²⁹ Дух Филиппу сказал:

— К телеге поближе иди.

30 Филипп к телеге побежал и услышал, как эфиоп читал Исайей пророком написанную книгу.

— Что прочитал, понял ли? — спросил у него.

31 — Как пойму, если какой-нибудь человек не объяснит? — сказал он и предложил Филиппу сесть к нему.

32 Эфиоп из Писания это место читал:

«Он приведен как овца, чтобы ее зарезали,

Как безмолвно стоящий ягненок,

И рта не открыл.

33 Он унижен был,

Справедливого суда лишен.

Как у него дети будут?

Ведь его жизнь с земли берется».

34 Начальник же Филиппа спросил:

— Пожалуйста, скажи мне: здесь пророк о ком говорит? О себе, или о ком-то другом?

35 Филипп ему рассказал, начиная с этого места, Добрую Весть об Иисусе.³⁶ Пока так ехали, к воде подъехали.

— Вот ведь, здесь есть вода, что мне мешает окунуться? — сказал эфиоп.

37 — Если от души веришь, можно, — сказал Филипп.

— Верю, что Иисус Христос — Божий Сын, — сказал эфиоп.

38 Он телегу остановить велел, они к воде спустились, и Филипп его в воду окунул.³⁹ Когда они из воды вышли, в эфиопа Святой Дух вошел. Один ангел Господа взял Филиппа, унес, и начальник его больше не видел. Эфиоп, радостный, путь свой продолжил.⁴⁰ А Филипп в городе Азоте появился. Он, пока в Кесарию пришел, ходил, проповедуя в городах Добрую Весть. [44] Магомедов 2008. [45] Asberg 2007. [46] Long 2001:99-100. [47] Metzger 1991:47. [48] См. апологию такого подхода

Brown 2005. [49] Этот пример разбирается в Верещагин 2000:216. [50] Графов 2004:25. [51] Притчалар 1998. Дословный перевод этого текста на русский выполнил Н.Ш. Куулар.

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ

Глава 4 ПРИМЕРЫ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В этой главе не будет ни теоретических объяснений, ни практических заданий — только шесть примеров экзегетического анализа, по три из Ветхого и Нового Заветов. В этих примерах встречаются экзегетические проблемы достаточно разного характера, значит, и методы решения будут не совсем одинаковыми.

В первом примере, Быт 6:2, мы с самого начала видим основные гипотезы, принципиально не согласующиеся друг с другом, и весь анализ направлен на поиск аргументов в пользу каждой гипотезы. Этот пример также очень показателен в том, что касается отношений экзегетики и богословия, а также влияния общего культурно- исторического контекста на понимание сложных мест.

Во втором примере, Исх 4:24-26, наоборот, проблем и гипотез возникает сразу так много, что текст производит впечатление совершенной загадки, которую мы лишь отчасти можем разгадать. Тем не менее, анализ, прежде всего литературный, может привести нас к определенным выводам. Что касается первых двух примеров (и только их), здесь будет подробно рассмотрена история толкований на эти отрывки, достаточно давняя и интересная. Поэтому они могут также считаться иллюстрацией к истории экзегетики.

Третий пример, Мал 2:15, представляется на первый взгляд безнадежно испорченным местом, *сгух interpretum* (лат. букв, "крест толкователей"). Предложив решение для одной проблемы, мы тут же сталкиваемся с двумя другими. Тем не менее, можно постараться выстроить некую последовательность решений, и таким образом распутать Гордиев узел. Здесь мы имеем дело, прежде всего, с аккуратной формулировкой и оценкой гипотез, а также с хитросплетением разнородных экзегетических проблем.

Четвертый пример, Мф 5:39, — это, напротив, кристально понятное на первый взгляд выражение «не противься злему». Тем не менее, у людей часто возникают по его поводу вопросы: что конкретно имеется в виду и как можно это осуществить? Здесь экзегетика смыкается с практическим применением: как можно приложить евангельскую заповедь к реальной жизни.

Пятый пример, 1 Пет 3:19, упоминает некие загадочные события, явно отсылающие нас к Ветхому Завету, а возможно, и к апокрифической литературе. Этот пример прекрасно иллюстрирует понятие интертекстуальности. Интерпретация отрывка зависит прежде всего от того, какой именно текст мы сочтем ближайшей параллелью к этому отрывку.

На шестой пример, 1 Кор 7:21, даются два совершенно противоположных толкования (это объединяет его с первым примером). Лингвистический анализ не дает нам надежного критерия для выбора одного из толкований. Правда, литературно-риторический анализ намекает, что одно

из прочтений более ожидаемо в своем изначальном контексте, но окончательный выбор сделать все-таки сложно. Кроме того, мы снова сталкиваемся с тем, что один и тот же текст может по-разному пониматься в зависимости от общей социальнополитической ситуации, в которой находится читатель.

Все эти примеры достаточно самостоятельны, так что разделы этой главы можно читать в любой последовательности. Для каждого примера на каждом этапе анализа будут приведены только те сведения, которые можно считать существенными. Например, если сказано, что значительных текстологических вариантов нет, это не означает, что все рукописи совершенно одинаковы — речь идет лишь о том, что они не дают нам существенной информации, а существующие различия легко объяснимы как поздние искажения. То же самое относится и к другим видам анализа: в поисках нам неизбежно попадается много совершенно бесполезной информации, и приводить ее всю нет никакого смысла, так что она будет опущена.

4.1. БЫТИЕ 6:2 — люди или духи названы «сынами Божиими»?

4.1.1. Текст отрывка

Масоретский текст (MT):

וַיְהִי כִּי־הִחֵל הָאָדָם, לְרַב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה; וּבָנוּת יִלְדוּ לָהֶם 2 וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בָּנוֹת הָאָדָם, כִּי טֹבֹת הֵנָּה; וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים, מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ 3 וַיֹּאמֶר יְהוָה, לֹא־יִדּוֹן רִיחֵי בָאָדָם לְעֹלָם, בְּשָׂגֵם הוּא בָשָׂר; וְהָיוּ יָמָיו, מֵאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה 4 הַנִּפְלִים הָיוּ בְּאָרְץ בְּיָמֵים הָהֵם, וְגַם אַחֲרֵי־כֵן, אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בָּנוֹת הָאָדָם, וַיִּלְדוּ לָהֶם; הֵמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעֹלָם אָנָשִׁי הַשָּׁם

Септуагинта (LXX):

1 και εγενετο ηνικα ηρξαντο οι ανθρωποι πολλοι γινεσθαι επι της γης και θυγατερες εγενηθησαν αυτοις 2 ιδοντες δε οι υιοι του θεου τας θυγατερας των ανθρωπων οτι καλαι εισιν ελαβον εαυτοις γυναικας απο πασων ων εξελεξαντο 3 και ειπεν κυριος ο θεος ου μη καταμεινη το πνευμα μου εν τοις ανθρωποις τουτοις εις τον αιωνα δια το ειναι αυτους σαρκας εσονται δε αι ημεραι αυτων εκατον εικοσι ετη 4 οι δε γιγαντες ησαν επι της γης εν ταις ημεραις εκειναις και μετ' εκεινο ως αν εισεπορευοντο οι υιοι του θεου προς τας θυγατερας των ανθρωπων και εγεννωσαν εαυτοις εκεινοι ησαν οι γιγαντες οι αλ' αιωνος οι ανθρωποι οι ονομαστοι

Синодальный перевод[1]:

1 Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, 2 тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал. 3 И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет. 4 В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди.

Перевод М.Г. Селезнева[2]:

1 Людей на земле становилось все больше. У них рождались дочери, 2 и, видя красоту дочерей человеческих, сыны Божьи брали их себе в жены, кому какая понравится.

3 И сказал Господь:

— Мое дыхание в человеке — не навсегда. Он всего лишь плоть, и пусть срок его жизни будет сто двадцать лет.

4 В ту пору (как и позже) были на земле исполины, ибо сыны Божьи приходили к дочерям человеческим, а те рожали от них детей. Богатыри былых времен, они прославили свое имя.

4.1.2. Постановка вопросов

Эта история в целом звучит достаточно понятно, но в ней есть несколько неясных моментов:

◆ Кто такие «сыны Божьи»? ◆ В каком смысле они брали себе в жены «дочерей человеческих»? ◆ Что такое сто двадцать лет: предельный срок человеческой жизни или срок, оставшийся до потопа? ◆ Кто такие «исполины»? ◆ Какое отношение они имеют к бракам «сынов Божьих и дочерей человеческих»?

Ключевым здесь, конечно же, будет вопрос о «сынах Божьих» — от ответа на него будут зависеть и остальные ответы. Именно этот вопрос мы и постараемся разрешить.

4.1.1. Существующие объяснения

Сначала мы рассмотрим в общих чертах историю толкования этого отрывка. Можно было бы ожидать, что толкователи разных времен предложат разные ответы. Однако на практике оказывается, что уже с III в. н. э. существуют две основных традиции понимания этого места, и существенно не меняются ни основные положения, ни основные аргументы.

Любопытный пример столкновения этих двух традиций, каждая из которых осознает себя именно как традиция и сознательно отвергает другую — спор эфиопских богословов с иезуитскими миссионерами в начале XVII в., засвидетельствованный португальским иезуитом Педру Паэшем (Pedro Paez)[3]. Эфиопы, ссылаясь на свои канонические тексты («1-я книга Еноха» и «Книга Юбилеев», в Эфиопской Церкви и только в ней входящие в состав Библии), настаивали, что «сыны Божьи» были ангелами; иезуит, категорически отвергая эти «басни», считал их людьми потомками Сифа. При этом он, естественно, опирался на католическую традицию экзегезы.

ТБ подводит свой итог таким дискуссиям[4]: «Одни, преимущественно иудейские раввины... видели здесь указание на сыновей вельмож и князей, вообще высших и знатных сословий, будто бы вступающих в брак с девицами низших общественных слоев... Большинство других иудейских и христианских толковников древности, вместе с рационалистами нового времени, под "сынами Божиими" понимают ангелов. Будучи обстоятельно развито в апокрифических книгах — 1-й Еноха и Юбилеев и в сочинениях Филона, это мнение в первые века христианской эры, пользовалось такой широкой известностью, что его разделяли даже многие из отцов и учителей Церкви (Иустин Философ, Ириней, Афинагор, Климент Александрийский, Тертуллиан, Амвросий и др.)...».

Вместе с тем существовала и третья точка зрения, которую (правда, без особой аргументации) единодушно разделяет и автор ТБ: «Единственно правильным... считаем мы третье мнение, по которому под "сынами Божиими. следует разуметь благочестивых "сифитов". На стороне его стоит большинство прославленных своими экзегетическими трудами отцов Церкви (Иоанн Златоуст, Ефрем Сирийский, блаж. Феодорит, Кирилл Иерусалимский, Иероним, Августин и др.) и целый ряд современных ученых экзегетов (во главе с Кейлем)».

Что касается 120 лет, ТБ видит в них срок, отпущенный человечеству для исправления. «Исполины» понимаются как испорченные, падшие люди, притом отмечается сходство слова פ'לפ'ל с глаголом ל'פ'ל "падать".

Упрощенно говоря, можно сказать, что существуют два основных варианта:

1. сыны Божьи как духи или ангелы; 2. сыны Божьи как люди, причем эта гипотеза существует в двух разновидностях: 2а. благочестивые потомки Сифа; 2б. могущественные правители.

Ранние экзегеты: падшие духи

Если мы обратимся к самым ранним источникам (прежде всего апокрифам), мы увидим полное единодушие: под «сынами Божиими» следует понимать падших духов. Так, 1-я книга Еноха (7:8) говорит об этой истории в пророческом тоне (поскольку ее предполагаемый автор, Енох, жил еще до потопа): «И это случится в те дни, когда избранные и святые дети сойдут с высоких небес и их семья соединится с сынами человеческими»[5].

5-я глава Книги Юбилеев излагает эту историю следующим образом, связывая ее непосредственно с отпадением ангелов[6]: «И случилось, когда сыны детей человеческих начали умножаться на поверхности всей земли и у них родились дочери, ангелы Господни увидели в один год этого юбилея, что они были прекрасны на вид. И они взяли их себе в жены, выбрав их из всех; и они родили им сыновей, которые сделались исполинами... И на Ангелов Своих, которых [Бог] посылал на землю, Он весьма разгневался, так что решил истребить их. И Он сказал нам, чтобы мы связали их в пропасть земли. И вот они были связаны в них и разобщены».

«Заветы двенадцати патриархов» (еще один апокриф) вкратце повторяют этот рассказ: «Ибо так они обольстили стражей перед потопом; ибо они (стражи) постоянно видя их (жен), были в вожделении к ним и возымели в мысли дело, ибо они преображались в мужа и в сожительстве мужей их являлись им. И они, вожделя мыслию своей фантазии, родили гигантов»[7].

Примерно ту же историю мы находим у иудейских писателей эллинистического времени (Филона Александрийского и Иосифа Флавия) и у самых ранних христианских авторов. Филон рассказывает[8] об ангелах, которые злы и недостойны своего имени. Они стремятся не к божественному, а к земным наслаждениям — в частности, обращают внимание на земных девушек. Удивительно, что Филон, смело прибегавший к сколь угодно свободным аллегориям, в данном случае трактует текст Библии вполне буквально. По-видимому, это означало, что в его время никто не видел ничего необычного в таком соединении небесных и земных существ.

Вот что сообщает Иосиф Флавий: «Потомки Сифа пребывали в продолжение семи поколений в непоколебимой вере, что Господь Бог владыка всего существующего, и были всецело преданы

добродетели. Затем же, с течением времени, они уклонились от отцовских обычаев в сторону зла, так как перестали питать необходимое благоговение к Богу и относиться справедливо к людям; то рвение к добродетели, которое они выказывали раньше, они заменили теперь вдвое большим злом во всех своих поступках. Вследствие этого Господь стал во враждебные к ним отношения. Дело в том, что много ангелов вступило в связь с женщинами и от этого произошло поколение людей надменных, полагавшихся на свою физическую силу и потому презиравших все хорошее»[9]. Обратим внимание, что Флавий тоже говорит здесь о потомках Сифа, но «сынами Божьими» оказываются вовсе не они.

Христианский апологет Иустин Философ пишет следующее: «Бог, сотворивший весь мир, покорив земное человеку, и устроив небесные светила для произращения плодов и для произведения перемен времени, постановив им Божественный закон (что, очевидно, Он сделал для людей), вверил попечение о людях и о поднебесном поставленным на это ангелам. Но ангелы преступили это назначение: они впали в совокупление с женами и родили сынов, так называемых демонов: а затем, наконец, поработили себе человеческий род, частью посредством волшебных писаний, частью посредством страхов и мучений, которые они наносили, а частью через научение жертвоприношениям, куреньям и возлияниям, в коих сами возымели нужду, поработившись страстям и похотям; и они посеяли между людьми убийства, войны, любодения, распутства и всякое зло. Поэтому и поэты, и мифологи, не зная, что все ими описываемое делали с мужчинами и женщинами, городами и народами ангелы и рожденные от них демоны, приписали это самому Богу и сынам родившимся, как от семени Его»[10].

Подобное говорит и другой апологет, Афинагор: «Одни из ангелов, свободные, какими и сотворены были от Бога, пребыли в том, к чему Бог сотворил их и определил; а другие злоупотребили и своим естеством и предоставленною им властью... последние возымели вожделение к девам и были побеждены плотью... От совокупившихся с девами родились так называемые исполины»[11].

Климент Александрийский тоже согласен с такой версией: «Мы знаем, что даже некоторым ангелам случалось утратить контроль над своими плотскими желаниями, что привело их к падению на землю»[12]. Подобное пишет Иринея Лионский: «Он праведно и во времена Ноя навел потоп для истребления развращенного рода живших тогда людей, которые не могли уже плодоносить Богу, когда с ними смешались согрешившие ангелы»[13]. Тертуллиан[14] и Евсевий Кесарийский[15], также поддерживают эту версию, при этом Тертуллиан прямо ссылается на 1-ю книгу Еноха, которую отвергли иудеи, но не должны, по его мнению, отвергать христиане[16].

Ориген, как это бывает нередко, предлагает совершенно оригинальное толкование[17]. Он подводит этот отрывок к своему учению о предсуществовании человеческих душ, которые и называются, по его мнению, «сынами Божьими», которые возжелали вселиться в тела, которые здесь имеются в виду под «дочерьми человеческими». Если применять это совершенно уникальное толкование к нашему спору, то мы видим, что Ориген, во всяком случае, принимает «сынов Божьих» не за земных людей, а за некие надмирные духовные сущности. Как сообщает Л. Уикхем[18], это толкование приводит среди прочих также Дидим Слепец, но других его последователей обнаружить не удалось.

Иудейская традиция: судьи

Ангельская теория была вполне возможна и в раннем иудаизме. Так, в «Пирке де-рабби Элиэзер» (22) приводится мнение рабби Йехошуа бен Карха¹⁹: ангелы, спав с небес, облеклись человеческой плотью, потому и могли иметь близость с земными женщинами.

Но уже в середине второго века н.э., как сообщает «Берешит Раба» 26.5., рабби Шимон бар Йохай не просто настаивал на том, что в Бытии 6:2 имеются в виду сыновья могущественных людей, но и проклял тех, кто и впрямь считал их «сынами Бога», поскольку это звучало богохульно. Надо полагать, что в те времена христианская вера в Иисуса как Сына Божьего заставляла относиться к подобного рода отрывкам с особой подозрительностью. Отчасти об этом свидетельствует «Диалог с Трифоном иудеем» Иустина Философа; хотя этот отрывок и не называется там прямо, но Трифон упрекает Иустина в том, что в его богословии ангелы согрешили и отпали от Бога (1.79), а для самого Иустина такое представление об ангелах тесно связано с верой во Христа как Сына Божьего.

Это толкование, поддержанное Раши^[20], быстро стало в иудаизме нормативным^[21]. Что касается иудейских комментариев, то в качестве образца можно процитировать мнение Давида Кимхи. С его точки зрения, «сыны сильных» (именно так он переводит здесь это выражение) — «сыновья судей, знатных людей и правителей стран, ибо именно их называют сильными». Тогда получается, что они брали себе жен из простого народа по собственному произволу, не соотносясь с желанием самих девушек и их семей.

Чтобы взглянуть на пример из недавнего прошлого, можно посмотреть, как энергично отвергал идею падших ангелов главный раввин Британской империи Ей. Герц: «Филон Александрийский, Иосиф Флавий и автор книги "Йовлот", комментируя в своих трудах рассматриваемое выражение Торы, допустили грубую ошибку под влиянием легенд языческих народов. В Торе мы не находим намека ни на падших ангелов, ни на восставших ангелов, и идея брака ангелов с женщинами совершенно чужда Торе... Под словами бней Элохим можно понимать "сыны великих". Тогда легко вырисовывается следующая картина: ...сыновья знатных людей забирали себе в жены дочерей тех, кто имел достаточной силы, чтобы оказать сопротивление»^[22].

В поддержку такой точки зрения обычно приводятся места, где слово בְּנֵי אֱלֹהִים , по мнению толкователей, обозначает судей (например, Исх 21:6; Исх 22:8), хотя современные библеисты могут оспорить и эти примеры: возможно, речь там идет вовсе не о судьях, но о Боге, присутствующем в скинии или храме.

Христианская традиция: потомки Сифа

Малоизвестный христианский автор II в. Юлий Африкан предложил совершенно неожиданное, казалось бы, толкование. В одном из дошедших до нас отрывков его «Хронографии»^[23] мы читаем: «Полагаю, Святой Дух подразумевает здесь потомков Сифа ради праведников и патриархов, которые произошли от него, вплоть до Самого Спасителя; а потомство Каина названо человеческим, поскольку в нем не было ничего божественного... Но если принимать, что это относится к ангелам, то следует понимать это как указание на тех, что связаны с колдовством и обманом... Их силой и были зачаты гиганты».

Как сообщает А. Кляйн^[24], остается неясным, откуда Юлий Африкан взял объяснение «сыновья Сифа»; в иудейских источниках оно встречается только в более позднее время, другие источники

нам тоже не известны. Возможно, это его оригинальная идея, и тогда его вообще можно считать первооткрывателем теории, за которой было большое будущее.

Своеобразным переломным моментом здесь стала, по-видимому, полемика Кирилла Иерусалимского с Юлианом Отступником[25]. Император-язычник в своем трактате «Против галилеян» ссылался именно на это место Библии как на аргумент против уникального сыновства Христа, и потому Кирилл категорически отвергает такое толкование и настаивает, что речь идет о потомках Сифа[26].

Как мы видим, теория эта принимается и греческими, и латинскими авторами, к ним вполне можно добавить и сирийских[27]. Первым из них отождествил «сынов Божьих» с потомками Сифа Афраат, который прочитал Бытие 6:2 так: «Потомство Сифа смешалось с проклятыми из Каинова дома»[28]. Младший современник Афраата и наиболее известный сирийский богослов Ефрем Сирин также категорически отвергает представления о том, что смертные женщины могли вступать в интимную связь с ангелами, и видит в «сынах Божьих» потомков Сифа: он поясняет[29], что «сынами Божьими» Писание называет людей, а не ангелов (приводя в качестве примера Ин 10:34: Пс 81:6). Следовательно, речь идет о людях.

В качестве классического изложения этой теории можно процитировать Иоанна Златоуста, который со свойственной ему эмоциональностью спорит с неназванными оппонентами: «Нужно тщательно исследовать это место и опровергнуть пустословие тех, которые обо всем говорят необдуманно... дабы вы простодушно не слушали тех, которые произносят хульные речи и дерзают говорить на свою голову. Они говорят, будто это сказано не о людях, но об ангелах; их будто бы Писание назвало сынами Божьими. Но, во-первых, пусть они покажут, где ангелы названы сынами Божьими: этого они не могут нигде показать. Люди называются сынами Божьими, а ангелы — никогда... А с другой стороны, и не безумно ли говорить, будто ангелы снизошли до сожителства с женами и бестелесная природа унизилась до совокупления с телами?... Мы уже прежде сказали вам, что Писание имеет обычай и людей называть сынами Божиими. Так как они вели род свой от Сифа и от сына его, названного Еносом («сей бо, говорит Писание, упова призывати имя Господа Бога»), то его дальнейшие потомки в божественном Писании названы сынами Божиими, потому что они до тех пор подражали добродетели предков; а сынами человеческими названы те, которые родились прежде Сифа, от Каина, и от него вели свой род»[30].

Казалось бы, если речь идет всего лишь о том, что потомки Сифа стали брать себе в жены девушек из потомков Каина, что особенного в таком поведении, почему оно должно приводиться как образец нечестия? Златоуст поясняет: «Они устремились к этому делу не по желанию чадородия, но по неумеренной похоти... красота лица была для них причиною блудодеяния и необузданности».

В соответствии с этим, 120 лет трактуются как период, на который было отсрочено наказание, а исполины — просто как могучие люди, никакой прямой связи между этими браками и их рождением Златоуст не проводит.

Точно такой же точки зрения придерживается и Феодорит Киррский[31], который излагает ее еще более подробно. Ссылаясь на то, как Аквила переводит Бытие 4:26 («тогда начали именоваться именем Господа»), он утверждает, что Еноса стали именовать богом, и такое же название

перешло к его потомкам. Исполины в его трактовке оказываются не столько могучими, сколько богопротивными людьми.

Ефрем Сирийский[32] уже достаточно подробно, в стиле иудейского мидраша, рассказывает, как потомки Сифа стали бросать своих прежних жен и устраивать новые браки с потомками Каина, что привело к совершенному хаосу и распутству. Повторяется этот мотив и в гимнах Ефрема[33]. Его толкование стало нормативным у позднейших сирийских авторов[34].

Августин подробно и обстоятельно разбирает этот вопрос. Вот его вердикт: «Существует весьма распространенная молва... что сифваны и фавны, которых в просторечии называют инкубами, часто являются сладострастникам и стремятся вступать и вступают с ними в связь... Но что касается святых ангелов Божиих, то я никогда не поверю, чтобы они могли в то время так пасть... сыны Божии, которые называются и ангелами Божиими, смешались с дочерьми человеческими, т. е. с дочерьми живущих по человеку; т. е. сыны Сифа с дочерьми Каина... Благодаря Духу Божию они были ангелами Божиими и сынами Божиими; но когда уклонились к худшему, стали называться людьми, именем природы, а не благодати»[35].

Характерно, что, когда к этому вопросу приступил М. Лютер в своих «Лекциях на Книгу Бытия»[36], он уже не сомневался, что речь идет именно о потомках Сифа. Представление о злых духах он считает полностью иудейским, хотя и отмечает, что наиболее разумные из иудеев его отвергают. Он отнюдь не отрицает реальность инкубов и суккубов (злых духов, вступающих в половую связь с людьми), но считает, что от таких союзов не могло быть никакого потомства.

Откуда такое внимание к Сифу, который вообще-то играет в библейских повествованиях второстепенную роль? Толкователи обращают внимание прежде всего на то, что в 4:26 именно с Сифом и его сыном Еносом связывается то время, когда «начали призывать имя Господа». Когда богословы первых веков начинали размышлять о природе зла, им неизбежно приходилось обращаться к истории сыновей Адама и Евы: Авель был убит, Каин оказался убийцей, так что удобное Богу человечество могло происходить только от третьего брата, Сифа[37].

Библейская критика: продолжение спора

Классическая библейская критика, разумеется, начинается с того, что объявляет этот отрывок осколком чего-то более древнего и обширного, в нынешнем виде не представляющем особого интереса. Г. Гункель замечает: «Это даже трудно назвать историей, всего лишь три предложения, которые стоят рядом без какой-либо связи. Оригинальное повествование должно было быть куда богаче»[38]. Более современный автор, А. Кляйн, называет тот же отрывок «причудливой вставкой (erratic block) неясного происхождения с мифологическими элементами»[39]. Однако такое замечание ничего не объясняет в этом тексте: допустим, он поздний, но что он все-таки означает?

В библейской критике ангельская гипотеза была вновь востребована и стала основой для разного рода реконструкций верований древних израильтян. В качестве яркого примера гиперкритического подхода можно привести современных авторов, которые пишут, опираясь как на Книгу Бытия, так и на различные апокрифы (а больше всего, пожалуй, на собственное воображение): «Сыны Божьи были посланы на землю учить человечество правде и справедливости... Потом, однако, они возжелали смертных женщин и осквернили себя сексуальной близостью с ними». Разумеется, для критически настроенного исследователя

недостаточно просто пересказать текст, надо извлечь из него исторический факт, что и делают эти авторы: «Объяснением этого мифа, который стал камнем преткновения для теологов, может быть появление в Палестине во II тысячелетии до н.э. высоких и невежественных иудейских кочевников и их приобщение посредством браков к азиатской цивилизации. Имя "сыны Эла", таким образом, может означать "имеющие скот приверженцы семитского бога-быка Эла", а "дочери Адама" — "женщины земли" (adama), т. е. поклоняющиеся Богине ханаанейские селянки, известные своими оргиями и добрачной проституцией»[40].

Более здравый комментатор, Э. Спайзер[41], не спешит с реконструкциями. Он связывает этот отрывок с представлениями других народов древнего Средиземноморья (греков, финикийцев, хеттов, хурритов) о героях, родившихся от смешения божественной и человеческой рас и восставших затем против вышних божеств. Спайзер отмечает, что библейский рассказ явно относится к подобным сюжетам весьма критически: мир, в котором происходят такие вещи, не заслуживает никакого будущего. 120 лет при таком подходе понимаются как срок, оставшийся до потопа: Господь не торопится уничтожить этот развращенный мир, но назначает ему большой испытательный срок. Таким образом, гибель всего человечества в водах потопа не была его прихотью (именно прихоть богов приводится как основная причина в вавилонских сказаниях о потопе).

В целом можно сказать, что библейская критика однозначно признала первенство за ангельской теорией, и такой авторитетный автор, как К. Вестерманн, счел вопрос окончательно решенным и закрытым: речь идет о недолжных союзах сверхъестественных существ (более точное определение, пожалуй, будет неуместно) с земными девушками[42]. Заодно стоит отметить, что сторонники «ангельской» теории обычно считают «исполинов» детьми, рожденными от таких браков, а в 120-ти годах видят ограничение продолжительности человеческой жизни.

Но с таким решением согласились на самом деле далеко не все толкователи. Здесь можно обратиться к классическому консервативному комментарию конца XIX в., написанному К. Кайлем. Он отвергает понимание «сынов Божьих» как ангелов, поскольку находит его «не соответствующим Писанию» (unscriptural)[43]. Почему, он не объясняет, но понять это нетрудно: такое прочтение противоречит богословию, которого придерживается сам Кайль. Сам он вполне разделяет традиционную христианскую модель: речь идет о женитьбе потомков Сифа на девушках из рода Каина.

Автор одного из самых последних комментариев, Дж. Уолтон[44], тоже выбирает «человеческую» интерпретацию, считая «сынов Божьих» жестокими правителями, но при этом тщательно разбирает аргументы в пользу каждой из версий, признавая и слабые стороны своего выбора. Действительно, не вполне ясно, что же дурного было во всех этих браках — вероятно, подразумевалось «право первой ночи». Хотя это и невозможно доказать напрямую, но идея о браках ангелов и земных девушек нравится Уолтону еще меньше.

Недавняя статья С. Фокнера[45] тоже не спешит, вопреки Вестерманну, сдавать дело в архив: с его точки зрения, именно вопрос об отношении потомков Сифа к потомкам Каина лучше вписывается в контекст всего повествования, где речь идет о допотопном человечестве.

Из недавних изданий, доступных российскому читателю, можно назвать книгу Э. Гальбиати и А. Пьяццы[46]. Они настаивают на том, что это были именно люди, причем не только потомки Сифа,

но люди вообще. При этом они ссылаются на научные работы, где это, как они полагают, «достаточно убедительно показано», но не пересказывают ни одного доказательства. Так же они не уточняют, что особенного в том, что мужчины (не потомки Сифа, не правители, а мужчины вообще) стали брать себе внаем девушек, и почему это должно было стать иллюстрацией нечестия. Убедительного в таком решении мало.

Иными словами, сторонники этого подхода отталкиваются от противного: неверно говорить, что это были ангелы, следовательно, это были люди. Линия аргументации ничуть не изменилась со времен Златоуста, совпадают и частные детали: так, Фокнер тоже соглашается, что 120 лет — это оставшийся до потопа срок, а нефилимы — просто некие могучие люди, жившие в ту пору на земле[47].

Что же заставляет говорить о «потомках Сифа» или людях вообще? В пользу своего понимания ТБ приводит следующий довод: «Мнение это вполне оправдывается филологически, так как название "сынов Божьих" в Св. Писании обоих Заветов (Второзаконие 14:1; Псалтирь 72:15; Премудрость 16:26; Лука 3:38; Римлянам 8:19; Галатам 3:26 и др.) нередко прилагается к благочестивым людям. Этому благоприятствует и контекст предыдущего повествования, в котором при исчислении потомства Сифа во главе его поставлено имя Бога, почему все сифигы представляются как бы Его детьми».

В. Гамильтон, кроме того, отмечает, что это толкование «принимает во внимание материал непосредственно предшествующих глав, особенно 4-й и 5-й, где линия Каина противопоставляется линии Сифа»[48]. Впрочем, он тут же и оговаривается: «Но если мы последуем этим параллелям, то вскоре заметим, что сынами Божьими считаются потомки Каина (потомок Каина Ламех взял себе жен, так же сделали и сыны Божьи), а дочерьми человеческими — потомки Сифа, а это прямая противоположность традиционному толкованию».

Посткритический подход: так что же значит текст?

Что касается посткритического подхода, то он, пожалуй, может и вовсе отказаться от четкого ответа на вопрос. Один из современных комментариев на Бытие говорит[49] о многочисленных браках «своего рода сверх-людей» (some form of super-humans), и далее уже не возвращается к этому вопросу -гораздо важнее обратить внимание на историю Ноя, которая действительно занимает центральное место. Кто были эти «сверх-люди»: много возомнившие о себе властители или же сверхъестественные существа — читатель может решить самостоятельно.

Весьма интересна эволюция авторитетного католического комментария JBC. Его первое издание принципиально отказывалось от дискуссии о том, кто такие «сыны Божьи»: «Отсутствие нарративных связей с предшествующими рассказами (J или P) показывает, что это древнее предание было включено в это богословие предыстории только в самом общем смысле. Его детали невозможно исследовать. Богородивший автор... подчеркивает, как возрастало отчуждение между человеком и Богом. Что бы ни означала эта первобытная история (общее место разных мифов), мало вероятно, что автор стремился придать некое точное значение сынам Божьим (напр., ангелы, люди в целом или потомки Сифа), дочерям человеческим (напр., женщины в целом или потомки Каина), или нефилимам»[50].

По-видимому, это все же показалось читательской публике слишком расплывчатым и неконкретным, она потребовала более четких указаний, так что новый вариант этого комментария, появившийся через два десятилетия с небольшим[51], однозначно называет «сынов Божьих» «божественными существами» (divine beings) и даже не упоминает других гипотез, но все равно основной упор делает вовсе не на этом. Вместо того, чтобы дотошно и подробно идентифицировать фактическое содержание того или иного повествования, что было бы важнее всего для представителей критического метода, комментатор теперь обращает внимание читателя на роль, которую играет этот отрывок в начале Книги Бытия. Это, по сути, продолжение начатых еще в Эдемском саду попыток человечества обособиться от Бога и сравняться с ним собственными усилиями, стремление нарушить установленные запреты. Такой анализ повествования в целом, а не его отдельных деталей, характерен именно для посткритического метода.

На русском языке краткое изложение такого понимания предложил А. Мень: «Языческие цари и герои считались детьми богов и земных женщин. Этот мотив, по-видимому, использован в библейском сказании о "сынах Божьих", которые вступали в брак с дочерьми человеческими... Брачный союз в символике Священного Писания нередко означает союз религиозный (Осия 2:16, Ефессянам 5:25-33), поэтому "брак" с духами может быть понят как измена людей Богу и установление ими греховного союза с духами (т. е. как возникновение язычества). Исполины в таком случае — это обоготворенные цари языческой древности, прославленные в легендах и мифах. Например, месопотамский царь Гильгамеш изображен как "на две трети бог, на одну треть человек.»[52].

Действительно, как отмечает Р. Хэндел[53], в угаритской и финикийской традициях выражение *bn 'il*, *bn 'ilm* и подобные им вполне стандартно обозначают божеств, подчиненных верховному богу. В качестве косвенного аргумента Хэндел, как и некоторые другие исследователи, дает ссылку на Втор 32:8. Стандартный еврейский текст гласит: «Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых», — по это явная бессмыслица. Число сынов Израилевых либо равно двенадцати (непосредственные сыновья Иакова), либо есть величина переменная (численность израильского народа); очевидно, что ни в одном из этих смыслов оно не может служить пределом для числа прочих народов. Но одна из кумранских рукописей и одна из рукописей LXX дают другое чтение: «по числу сынов Божиих» — и это уже вполне осмысленно: каждому народу дан свой ангел-хранитель. Очевидно, на каком-то этапе возникновения МТ такое чтение было сочтено кощунственным и было заменено на менее вразумительное, но зато и менее скандальное: «сынов Израилевых». Это классический случай редакторской правки[54], и ход мыслей редактора вполне совпадает с ходом мысли экзегетов нашего отрывка.

4.1.4. Определение контекста и жанра

Итак, мы переходим к анализу этого места. Как нетрудно убедиться, основные аргументы уже высказаны, нам остается только расподожить их по порядку и оценить. Что касается жанрового своеобразия, все достаточно просто: этот отрывок относится к мифопоэтическим повествованиям первых глав Бытия о раннем человечестве. Для них характерны яркие и конкретные образы (древо познания добра и зла, всемирный потоп, башня до небес), передающие определенную богословскую идею.

Что касается контекста, то, как мы видим, этот краткий рассказ непосредственно предшествует подробному повествованию о ноевом потопе. Он вообще прекрасно вписывается в историю допотопных времен, где речь постоянно идет о выходе человечества за границы дозволенного и о должных способах «наведения мостов» между божественным и человеческим миром. Так, Ева польстилась на предложение змея «стать как боги», вавилоняне стали строить башню до небес, чтобы, кстати, «сделать себе имя». Тема «имени», великой и особенной славы, тоже подробно раскрывается в первых главах Бытия — так и здесь ее продолжают таинственные нефилимы. И, конечно же, этот рассказ продолжает тему размножения и распространения человечества.

Но особое внимание следует обратить здесь на историко-культурный контекст, на представления людей того времени. Уже Иустин Философ постарался связать этот рассказ с такими распространенными среди языческих народов мифами о браках богов и смертных. Когда в наши дни Мень говорит, что Библия подразумевает здесь языческие обряды, он, по сути, излагает ту же мысль языком современной науки. Представления о браках богов и смертных, от которых рождаются великие цари и герои, действительно были широко распространены в Средиземноморье и на Ближнем Востоке: именно так мифы описывали происхождение, к примеру, Гильгамеша, Геракла, Энея, Ромула и Рема. Здесь даже не потребуются слишком много иносказательных пониманий: мы прекрасно знаем из Библии и других ближневосточных текстов о храмовых блудницах, для которых религиозность была неотделима от сексуальности.

И когда библейский автор говорил о подобных вещах, его аудитория, по-видимому, прекрасно представляла себе, о чем идет речь.

Вряд ли кто-то при этом думал об ангелах, как их понимаем сегодня мы, скорее — о всевозможных божествах и духах, в существовании которых ветхозаветный человек ничуть не сомневался, прекрасно зная и об их святилищах, и о связанных с ними обрядах, в том числе сексуальных. Собственно, за примерами израильтянам не надо было ходить далеко.

Д. Клайнз[55], например, соглашается с классической библейской критикой, что этот отрывок берет начало в доизраильской мифологии, но при этом, отмечает Клайнз, он тут вовсе не лишний. Автор текста вовсе не мыслил в таких категориях, что «сыны божьи» должны обязательно быть или людьми, или не людьми. Что, если они были одновременно и существами сверхъестественными, и земными правителями? Так, Гильгамеш был на две трети бог, на одну треть человек.

Интересно, что в том же самом номере того же журнала, рядом со статьей Клайнза, опубликована статья на ту же тему[56], автор которой придерживается другого взгляда — речь идет о потомках Каина, которые иронически названы здесь «сынами божьими», поскольку они сами приписывали себе какие-то особые качества. Разумеется, ирония в библейских текстах встречается нередко — но воспринял бы изначальный читатель данное конкретное выражение как иронию? Из чего он мог бы заключить, что здесь не имеются в виду сверхъестественные существа, а исключительно невесты что возомнившие о себе люди? Так, к примеру, когда в «Принце и нищем» М. Твена обитатели Двора отбросов называют Эдуарда королем, они прекрасно понимают, что короля среди них быть не может, и потому принимают этот титул иронически (хотя он совершенно уместен). А в контексте 6-й главы Бытия нет никаких указаний на то, что на самом деле речь не может идти о сверхъестественном.

Даже если мы обратимся к НЗ, как отмечает А. Райт[57], мы увидим: для его авторов и читателей безо всяких сомнений и оговорок очевидно, что в мире действуют злые духи, способные причинить людям немалый вред. Притом еще в Ветхом Завете о некоторых подобных случаях говорилось, что такие духи были посланы Самим Богом (см., прежде всего, Суд 9:23; 1 Цар 16:14-23; 3 Цар 19:7; Ис 37:7 и др.) или по меньшей мере подчиняются Его воле и связаны с Ним какими-то отношениями (Иов 1:6-12). 1-я книга Еноха была, в том числе, призвана объяснить такое положение дел; она видела в этих духах павших «стражей» — определенный ангельский чин. Их грехопадение роковым образом повлияло на судьбы всего мира, в то время как послушание Адама и Евы в Эдемском саду 1-я книга Еноха просто не упоминает.

Но когда прошли века, подобные мифы и подобные обряды ушли в далекое прошлое, зато появилось достаточно подробное представление о бесплотных ангелах, такое понимание загадочного эпизода из 6-й главы Бытия уже не выглядело ни очевидным, ни безопасным. Иудейским и христианским богословам просто необходимо было исключить толкование, при котором ангелы становились бы самостоятельными действующими силами, произвольно нарушающими волю Бога. Соответственно, пришлось предложить новое объяснение.

4.1.5. Текстологический анализ

Среди еврейских рукописей разночтений в этом отрывке мы не находим. Но можно обратить внимание на таргумы и некоторые ранние переводы[58]. Онкелос переводит это место как **בְּנֵי מַלְאָכִים** т. е. «сыны могущественных»[59]; интереснее всего поступает Неофит: в самом тексте мы читаем, **בְּנֵי שֹׁפְטִים** т. е. «сыны судей», а на полях — **מַלְאָכִים**, т. е. «ангелы»[60]. Обе противоположные интерпретации оказались включенными в текст (вторая, видимо, как редакторская правка).

Разные рукописи LXX дают два варианта: *οι υιοι του θεου*, «сыны Бога», и *οι αγγελοι του θεου*, «ангелы Бога». Симмах предлагает чтение *οι υιοι των δυναστευοντων*, «сыны могущественных», и примерно то же самое, но на еврейском, в Самарянском Пятикнижии: **בְּנֵי שְׁלֹטָנִים**, А вот Аквила обращает внимание на множественное число слова **אֱלֹהִים** и переводит *οι υιοι του θεου* «сыны богов»; при этом у Аквилы **אֱלֹהִים** переводится множественным числом только в тех случаях, когда указывает на языческих богов.

Пешитта, сирийский перевод, поступает вообще довольно оригинально[61]: просто транслитерирует выражение **בְּנֵי אֱלֹהִים** как делает она в тех случаях, когда какому-то еврейскому выражению, важному с богословской точки зрения, трудно подобрать точный эквивалент в других языках (например, **וְהָיָה בְּהַיּוֹם הַהוּא** в Быт 1:2 и **וְהָיָה אֲשֶׁר אָמַרְתִּי בְּיַד יְהוָה** в Исх 3:14). Только в одной рукописи встречается выражение аналогичное арамейскому **בְּנֵי שֹׁפְטִים** («сыны судей»), но, судя по всему, это достаточно позднее чтение.

Во всех этих случаях, очевидно, переводчики стремились дать свою интерпретацию загадочному выражению — перед нами не столько альтернативные варианты текста, сколько история ранней его интерпретации.

4.1.6. Лингвистический и литературно-риторический анализ

Итак, вопрос стоит прежде всего о точном значении выражения «сыны Божьи». В Библии оно встречается еще два раза с артиклем (Иов 1:6 и 2:1) и один раз без артикля (Иов 38:7). Можно также посмотреть и на родственные выражения вроде 'נְלִיחַי הַחַיִּים «сыны Бога Живого» (Ос 1:10 / 2:1) или בְּנֵי הַאֱלֹהִים «сыны Божьи» (Пс 28:1; 88:7), но прямую и непосредственную аналогию нам дает только книга Иова. Совершенно очевидно, что там идет речь о сверхъестественных существах, духах, причем к ним присоединяется (а может быть, даже и входит в их число!) и тот, кого текст называет сатаной. По-видимому, Златоуст упустил из виду эту книгу, когда говорил, что Писание нигде не именует ангелов «сынами Божьими».

У. Кассуто[62] отмечает, что в близкородственном еврейскому угаритском языке подобные выражение «сыны бога» или «сыны богов» (bn 'il и bn 'ilm) были вполне обычными обозначениями для собрания богов. Ведь, строго говоря, и еврейское выражение בְּנֵי הַאֱלֹהִים вполне может быть переведено и как «сыновья богов», хотя и с меньшей степенью вероятности. Форма множественного числа בְּנֵי הַאֱלֹהִים может относиться как к Единому Богу, так и к множеству языческих богов, но, с другой стороны, артикль, с его точки зрения, скорее указывает на Единого Бога. Тут, правда, следует вспомнить, что в подобных сочетаниях первое существительное просто не может употребляться с артиклем, так что он, на самом деле, может относиться не к Единому Богу, а к самим сынам, обозначать их как некую конкретную категорию.

Далее, выражение «брали себе в жены» издавна толковалось многими в том ключе, что потомки Каина (или же беззаконные властители) проявляли какую-то особую неразборчивость в средствах: например, присвоили себе «право первой ночи» или не спрашивали согласия невест и их семей. Но само по себе выражение בְּשֵׁנֵי הַאֱלֹהִים! вовсе не подразумевает ничего подобного, это самый естественный и стандартный способ описать женитьбу. Если бы речь шла о вопиющем насилии, автор наверняка дал бы на это хотя бы некоторый намек. Может быть, дело в том, что они брали себе девушек «какую кто избрал», по собственному произволу? Но не так ли стремятся поступать влюбленные во все времена и что же в этом такого греховного?

Следовательно, если эти браки приводятся как пример развращенности допотопного человечества, нечто незаконное было не в том, как именно заключались подобные браки, а в том, что они вообще заключались.

Если смотреть на литературно-риторическую структуру отрывка, то, как справедливо утверждает Кассуто, первый стих недвусмысленно указывает нам на всю совокупность земных девушек, «дочерей человеческих», и если второй вводит некую новую категорию, «сыны Божьи», противопоставляя здесь человеческое божественному, то, очевидно, эти существа не принадлежали к человеческому роду. Проще говоря, они были сверхъестественными.

Итак, и лингвистический, и литературный анализ подсказывают, что автор и изначальные читатели или слушатели этого текста, скорее всего, видели в «сынах Божьих» духов. Кроме того, читая отрывок целиком, можно придти к выводу, что исполины тоже имеют прямое отношение к этим странным бракам: да, напрямую не сказано, что они рождались именно от них, но не вполне понятно, зачем они тогда упомянуты, если никакой связи между ними и браками нет.

Если ключевая тема отрывка — различие между человеческой природой и природой духов, то и сто двадцать лет, вполне вероятно, предельный срок человеческой жизни, по контрасту с

бессмертием духов. Действительно, вполне логично, что именно так трактуют исполинов те, кто принимает «духовную» гипотезу, и что другая часть толкователей видит в этих годах срок, оставшийся до потопа — таким образом, они «уводят» основную тему отрывка от противопоставления людей духам.

4.1.7. Формулировка и оценка гипотез

Формулировать гипотезы нам в данном случае не приходится, они уже были определены в самом начале нашего анализа, да и основные аргументы уже тоже высказаны. Что же на самом деле означает этот текст? Ответ в значительной мере зависит от уточняющего вопроса: для кого именно? Если говорить о том, что изначально хотел сказать автор и что поняло большинство слушателей или читателей этого текста, по-видимому, картина будет вполне однозначной. Все известные нам апокрифические, иудейско-эллинистические и самые древние христианские источники однозначно видят здесь указание на браки между духами и земными девушками, другая возможность в них даже не рассматривается. Именно к такому пониманию привел нас и самостоятельный анализ.

Так что первенство стоит признать за «духовной» теорией. «Человеческая» возникла именно как реакция на нее, и со времен ее возникновения в общем-то не было предложено никаких принципиально новых аргументов в пользу обеих гипотез. Вообще следует признать, что главным аргументом «человеческой» гипотезы всегда была неприемлемость «духовной» гипотезы с точки зрения современного комментаторам учения об ангелах. Иными словами, ни иудейский, ни христианский богослов не мог легко отнести к ангелам то, что говорят эти стихи. И в этом любой богослов был совершенно прав. Здесь, безусловно, не подразумевается та строгая категория, которая в б0гословских трактатах позднейших веков именуется «ангелами», потому что в ВЗ мы вообще не находим сколько-нибудь ясно выраженного и развернутого учения об ангельском мире. В те времена его, по-видимому, еще не существовало, хотя у людей, несомненно, были представления об сверхъестественных существах, которые могли в некоторых случаях называться «сынами Божьими».

На примере данного отрывка мы видим, что далеко не всегда можно говорить о едином, раз и навсегда данном значении того или иного библейского текста. Да, мы можем со значительной степенью уверенности утверждать, как именно понимался он автором и первыми слушателями и читателями, но это понимание отчасти было обусловлено их картиной мира, которая с тех пор немало изменилась. Другие времена, другие целевые аудитории, другие задачи могут приводить толкователей к несколько иным решениям, которые будут б0лее адекватно поняты их современниками и единовѣрцами.

4.1.8. Выбор стратегии перевода

Если принимать «духовную» гипотезу, нам еще предстоит выбрать, насколько эксплицитной делать ее в переводе — это зависит от общих принципов и установок данного конкретного перевода. Выражение «сыны Божьи» звучит слишком похоже на то, что мы находим в НЗ, тогда как смысл тут совершенно иной. Если же написать «сыны богов», текст начинает выглядеть поэтически.

Подавляющее большинство современных переводов, будь то переводы достаточно дословные (как Синодальный) или достаточно идиоматические (как перевод М.Г. Селезнева), сохраняют противопоставление «сынов Божьих и дочерей человеческих». Читатель, скорее всего, поймет это как указание на некие браки сверхъестественных существ с земными девушками, хотя многих такой оборот речи может смутить.

Впрочем, перевод CEV делает выбор за читателя, прямо называя «сынов Божьих» «сверхъестественными существами» (*supernatural beings*) и указывая, что «нефилимы» (это слово как раз оставляется без перевода, *Nephilim*) рождались именно от их браков с земными девушками. Сходное решение мы видим и в переводе TEV: «небесные существа» и рожденные от них «гиганты» (*heavenly beings, giants*), — и в его французском аналоге FC: «небожители» и «гиганты» (*les habitants du del, geants*).

Перевода, который с той же однозначностью указывал бы на потомков Сифа, правителей или вообще людей, обнаружить просто не удалось — видимо, никто из переводчиков не согласился с этой версией. Только турецкий перевод 2001 г. приводит в тексте вариант «божественные существа» (*Ilahî varlıklar*), а в примечании указывает на ангелов и на потомков Сифа как на варианты толкования этого стиха, но это уже комментарий, а не перевод.

Некоторые переводы сопровождают буквальный перевод сноской со смысловым толкованием [63], но в таком случае стоит указывать на разные варианты понимания этого текста.

СОДЕРЖАНИЕ

[1] Квадратные скобки выделяют слова, заимствованные из LXX и отсутствующие в МТ. [2] Селезнев 1999. [3] Vessari 1905:225-226. Обсуждение этих записок см. Cohen 2005. [4] ТБ: 1:44-46. [5] Об интертекстуальных связях Книги Еноха с Книгой Бытия см. Kvanvig 2004. Книга Еноха — своего рода «перепи́санная Библия», т. е. пересказ уже авторитетного для данной общины текста. Впрочем, с точки зрения Кванвига, нельзя говорить о прямом заимствовании, скорее — о двух традициях, выросших из одного корня. [6] Смирнов 1895. [7] Рувим, 5.6-7. [8] О гигантах, 16. [9] Иудейские древности, 1.3. [10] Вторая Апология, 5. [11] Прошение о христианах, 24. [12] Строматы, 3.59. [13] Против ересей, 4.36.4; см. обсуждение в Schultz 1978. [114] *De virginibus velandis*, 7. [15] *Praeparatio Evangelica*, 5.4.9. [16] Wickham 1974. [177] Против Цельса, 5.55. [18] Wickham 1974:143. [19] Alexander 1972:68. [20] Lowe 1928:96. [21] Лейбович 1997:50-51, отсюда же взята и цитата из Давида Кимхи. Также см. Stuckenbruck, 2004; Wright, 2005. [22] Герц 1994:27. [23] PG 10.65. [24] Klijn 1977:79. [25] Wickham 1974. [26] Против Юлиана, 9; Глафиры, 2. [27] Kronholm 1978, Tubach 2003. [28] *Demonstratio*, 13; см. обсуждение в Tubach 2003:192. [29] *De fide*, 46.8. [30] На Бытие, 22. [31] На Бытие, 48. [32] На Бытие, 4.3; см. обсуждение в Топпеаи 1955:55-56. [33] На Рождество, 1.48; О вере, 46.9; Против ересей, 19.1-84; О рае, 1.11; О Нисивине, 1.4. [34] Сборник Пещера сокровищ, 9; см. обсуждение Ri 1987:80-87. [35] О граде Божьем, 15.23. [36] Luther 1960:2:9-12 [37] Более подробно о той роли, которая отводилась Сифу христианами, иудеями и гностиками первых веков н.э., см. Klijn 1977. [38] Gunkel 1997. [39] Klijn 1977:2. [40] Грейвс Патай 2002:144-155. [41] Speiser 1964:45-46. [42] Westermann 1972:72. [43] Keil Delitzsch 1982:80-88. [44] Walton 2001:290-303. [45] Fockner 2008. [46] Гальбиати — Пьяцца 1992:176-177. [47] Fockner 2008. [48] Гамильтон 2003:59. [49] Brodie 2001:167. [50] JBC, p.15. [51] NJBC, p. 14. [52] Мень 2000:138. [53] Hendel 2004; см. тж. Hendel 1987 и Vervenne 1995. [54] Тов 2001:257-258. [55] Clines 1979. [56] Eslinger 1979. [57] Wright 2005. [58] Alexander 1972. [59] Aberbach — Grossfeld 1982:50-51. [60] Macho 1968:32-33. [61]

van der Kooij 1997. [62] Cassuto 1989:290-301. [63] Напр., Кулаков 2009:16 в сноске упоминает только одну версию: сыновей Сифа.

СОДЕРЖАНИЕ

4.2. Исход 4:24-26 — КТО ТАКОЙ «ЖЕНИХ КРОВИ» И ПРИЧЕМ ТУТ ОБРЕЗАНИЕ?

4.2.1. Текст отрывка

Масоретский текст:

24 : וַיְהִי בַדְרֹךְ בְּמִלּוֹן; וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה, וַיִּבְקֹשׁ הַמִּיתוֹ 25 וַתִּקַּח צִפּוֹרָה צֹר, וַתִּכְרַת אֶת־עֶרְלַת בְּנֹהָ, וַתַּגַּע לְרַגְלָיו; וַתֹּאמֶר כִּי הִתְנַדְּמִים אַתָּה לִּי! 26 וַיֵּרָף מִמֶּנּוּ; אַזְ אָמְרָה, הִתְנַדְּמִים לְמֹלַת

Септуагинта:

24 εγενετο δε εν τη οδω εν τω καταλυματι συνηνητησεν αυτω αγγελος κυριου και εζητει αυτον αποκτειναι 25 και λαβουσα σελφωρα ψηφον περιετεμεν την ακροβυστιαν του υιου αυτης και προσελεσεν προς τους ποδας και ειπεν εστη το αιμα της περιτομης του παιδιου μου 26 και απηλθεν απ' αυτου διοτι ειπεν εστη το αιμα της περιτομης του παιδιου μου

Синодальный перевод (с Масоретского текста):

24 Дорогою на ночлеге случилось, что встретил его Господь и хотел умертвить его. 25 Тогда Сепфора, взяв каменный ноле, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам его, сказала: ты жених крови у меня. 26 И отошел от него Господь. Тогда сказала она: жених крови — по обрезанию.

Перевод Септуагинты:

24 Дорогою на ночлеге случилось, что встретил его ангел Господень и хотел умертвить его. 25 Тогда Сепфора, взяв камень, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам, сказала: стала кровь обрезания сына моего. 26 И отошел от него, потому что она сказала: стала кровь обрезания сына моего.

Перевод М.Г. Селезнева[64]:

24 По дороге, на ночной стоянке, Господь пришел к Моисею и хотел его убить. 25 Тогда Циппора взяла острый кремьень, обрезала своему сыну крайнюю плоть и его кровью помазала ноги Моисею.

— Ты мне жених через кровь! — сказала она.

26 И Господь отступил от него.

(«Жених через кровь» — так она сказала про обрезание.)

Перевод под ред. М.П. Кулакова[65]:

24 Дорогой, на ночлеге, приступил Господь к Моисею и уже готов был умертвить его. 25 Но Циппора, жена его, схватив острый камень, обрезала крайнюю плоть сыну своему и, коснувшись ею ног Моисея, воскликнула: «Ты жених мой, кровью обретенный!» 26 Господь оставил Моисея в живых. (Именно тогда, по причине этого обрезания, Циппора и произнесла слова: «Жених, кровью обретенный»).

4.2.2. Постановка вопросов

Этот небольшой отрывок — несомненно, самая загадочная часть книги Исход, да и одна из самых загадочных в ВЗ повествованиях. И все-таки можно выделить в нем основные экзегетические проблемы, причем решать их придется так или иначе все вместе:

◆ Это странное происшествие не имело никакого продолжения, о нем больше никто и никогда не вспоминал. Если его пропустить, связность не нарушится. Зачем же этот эпизод стоит в тексте, какое место занимает он в книге? ◆ Моисей только что получил от Господа повеление вывести израильтян из Египта, а гибель Моисея, несомненно, сделала бы это невозможным. Так кто же напал на Моисея: Господь (так в еврейском тексте) или ангел (так в Септуагинте)? Если Господь, почему Он это сделал? А если ангел, исполнял ли он волю Господа? Может быть, это был павший ангел, т. е. некий демон? ◆ Почему нападавший хотел смерти Моисея? ◆ У Моисея было двое сыновей: Гирсон (или Гершом) и Елиезер (Элиэзер). Какого сына обрезала Сепфора (Циппора)[66]? Почему речь идет именно об этом сыне, а другой даже не упоминается? ◆ Почему этот сын Моисея не был обрезан? Был ли обрезан другой сын и, наконец, сам Моисей? ◆ Это единственный эпизод во всей Библии, когда обрезание совершает женщина, тем более в присутствии своего мужа. Почему обрезание совершила она? ◆ В еврейском тексте мы читаем «коснулась ног его»: чьих именно ног и каким именно образом она коснулась? В чем смысл этого жеста? ◆ Кому Сепфора сказала «ты жених крови» и что означало это странное выражение? ◆ Почему нападавший немедленно отступил после этих слов Сепфоры? ◆ Текст повторяет слова Сепфоры «ты жених крови» и связывает их с совершенным обрезанием. Она действительно повторила свои слова (как толкует это место Синодальный перевод) или же это комментарий от автора (как толкует это место М.Г. Селезнев?) Если Сепфора повторила свои слова, то почему она это сделала? Имела она в виду то же самое, что и в первый раз, или она хотела сказать что-то иное? ◆ Что вообще означает эта странная история?

4.2.3. Существующие объяснения

Этот отрывок комментировался великое множество раз, и мы снова видим на этом примере: истолкование Библии не свершается само по себе, в безвоздушном пространстве. Оно прямым и непосредственным образом связано с ситуацией, в которой находится толкователь, и его взгляды и убеждения в значительной степени определяют результат самого истолкования.

Иудейские комментарии: нарушение заповеди

Таргумы, т. е. ранние арамейские переложения Библии, предлагали разные интерпретации[67], при этом они далеко не всегда проясняли ситуацию. Практически все они сходятся в том, что на Моисея напал ангел Господень (как в LXX), а слова Сепфоры Онкелос трактует их так: «Если бы не

кровь этого обрезания, супруг был бы достоин смерти»[68]. Не совсем ясно, как выводится такое прочтение из самого еврейского текста. По-видимому, перед нами довольно типичный для таргумов случай: они не столько объясняют библейский текст, сколько приводят его, выражаясь языком математики, «к виду, удобному для логарифмирования», избавляясь от всевозможных несогласованностей и противоречий. Таргум Неофита не оставляет в стороне вопрос о том, почему же не был обрезан сын Моисея. Сепфора в этой версии напрямую объясняет ангелу-губителю, что обрезанию воспротивился тесть Моисея. Затем она восклицает: «Как драгоценна кровь этого обрезания, что освободила супруга от руки ангела смерти»[69].

Вполне естественно, прежде всего иудейских комментаторов интересует вопрос о том, почему Моисей столь явно нарушил заповедь Бога и не обрезал сына. Предлагалось, например, такое объяснение: тесть Иофор не позволил Моисею обрезать старшего сына, Гирсона, потому что в его племени обрезание не было принято. Сепфора таким образом исправила ошибку своего отца. Встречается в таргумах и другой вариант: младший сын Моисея, Елиезер, родился за восемь дней до повеления Божьего идти в Египет, Моисей поспешил исполнить это повеление и никак не мог сделать вовремя обрезание. Впрочем, обрезать сына ему надлежало на первой стоянке, но Моисей замешкался (по усталости или из-за того, что сначала хотел устроить ночлег), за что и был наказан.

Один из мидрашей[70] предлагает следующее объяснение. Моисей вовремя не обрезал своего второго сына Елиезера (старший сын, Гирсон, был уже обрезан), родившегося как раз накануне путешествия в Египет. Ангел напал на Моисея и проглотил его от головы как раз до обрезанной части тела, но не смог глотать дальше. Так Сепфора убедилась, что обрезание защищает человека и немедленно обрезала сына. Первые ее слова означают: «Ты дан мне в супруги благодаря этой крови обрезания, потому что я исполнила заповедь». А второе высказывание понимается уже совсем по-другому: «Как велика сила обрезания! Мой муж заслуживал смерти за то, что промедлил с исполнением заповеди об обрезании».

В Талмуде описываются[71] споры, которые вызвал этот пассаж у раввинов в самые первые века. У них не было ни малейшего сомнения, что причиной нападения был тот факт, что Моисей не обрезал своего сына. Но как мог величайший пророк допустить такое упущение? Сразу выдвигается версия, которая впоследствии будет поддержана Раши и станет наиболее авторитетной: Моисей не обрезал только что родившегося Елиезера, но не по небрежности, а из-за того, что спешил в Египет. Однако во время первой же остановки Моисей должен был немедленно обрезать сына, а вместо этого он занялся устройством ночлега, за что и был наказан. Загадочные слова, при таком подходе, Сепфора обратила к своему обрезанному сыну, и толковать их следует так: «Ты — причина возможной смерти моего мужа, он мог умереть из-за обрезания».

Ибн Эзра (XI в.)[72] говорит еще мягче, не о Господе, Который наказал Моисея, но об ангеле, который напомнил ему о необходимости обрезать сына. Сепфора должна была остаться с ним прямо там, в пустыне, а Моисею предстоял путь в Египет. Крайняя плоть была брошена к ногам Моисея или самого Елиезера (который, заметим, по этой теории был нескольких дней от роду), а что касается загадочного выражения «жених крови», то с точки зрения Ибн Эзры, женщины называют своих сыновей «женихами» после того, как совершено обрезание.

Вполне придерживается той же линии и современный комментированный перевод под редакцией Г. Брановера, выполненный в иудейской традиции[73]. Он полагает, что Моисей мог

быть наказан «...за то, что он не сделал вовремя обрезание своему сыну Елиезеру. Моше (Моисей -А.Д.) знал, что в дороге нельзя делать обрезание, т.к. здоровью ребенка может угрожать опасность. Однако она существует только в первые три дня, а эта стоянка была на расстоянии двух дней пути до Египта. Моше ожидало наказание за то, что он принялся за приготовления к ночлегу и не исполнил немедленно эту заповедь». Слова Сепфоры переводятся у Брановера довольно произвольно как «неужели нужна тебе кровь».

Итак, с точки зрения иудейского богослова раввинистического толка, в этом отрывке еще раз подчеркивается необходимость неукоснительно соблюдать заповедь об обрезании. Интересно, что примерно таков же лейтмотив многих современных проповедей на этот отрывок — разумеется, вместо обрезания акцент делается на исполнении Божьих заповедей в целом. Однако сама по себе эта мысль — Бога надо слушаться — достаточно очевидна для всякого верующего, и вряд ли этот эпизод был ввпччен в Священное Писание лишь затем, чтобы еще раз об этом напомнить.

Раннехристианские комментарии: разнообразие теорий

Разбирая толкования Отцов Церкви, надо помнить, что они держали перед собой несколько иной текст, нежели еврейские толкователи, а именно LXX. Нередко раннехристианские толкователи вполне соглашались с иудейской традицией в том, что касается причин странного нападения. Правда, в их глазах заповедь об обрезании имеет уже меньшую ценность, и это побуждает их связать повествование с другими проблемами. Кроме того, они готовы признать, что Моисей действительно допустил серьезную ошибку, тогда как у иудейских толкователей хорошо заметно стремление оправдать Моисея.

Например, Ипполит Римский утверждает[74], что на Моисея напал не кто иной как Михаил, т. е. ангел-хранитель еврейского народа. Так он понуждал его сделать обрезание своему сыну. Иначе бы вышло так, что законодатель и посредник в деле искупления израильтян сам оказался нарушившим закон преступником, и израильтяне сочли бы его лжепророком.

А Исидор из Пелузы упоминает этот отрывок[75] в связи с вопросом о крещении младенцев. Моисей, идя в Египет с необрезанным сыном, сам нарушил закон. Сефпора исправила ошибку, причем это сделала именно она, отмечает Исидор, поскольку женщины вообще в минуту опасности лучше знают, как помочь своим близким.

Весьма оригинальную и интересную версию предлагает Ориген. Он кратко упоминает этот эпизод в двух местах[76] и называет нападавшего ангела «враждебным» — т. е. исходящим не от Бога, а от сатаны. Но еще в одном месте он рассматривает его подробно[77] и отмечает, что обычно обрезание производилось на восьмой день, если только ребенку не угрожала опасность. Вероятно, дело здесь в некоем ангеле, который был способен причинить иудеям вред до обрезания, а после обрезания становился бессилён. Когда воплотился Иисус, то в Его обрезании власть этого ангела была совершенно уничтожена, потому и последователям Иисуса не нужно совершать обрезание. Так Ориген подвел своего читателя к выводам, прямо противоположным тем, на которые указывает вся иудейская традиция. Хотя надо признать, что его роднит с иудейскими толкователями стремление «вчитать» в текст то, что в нем едва ли могло подразумеваться. Впрочем, это общая черта для многих экзегетов той эпохи.

Несмотря на то что библейский текст сам недвусмысленно указывает на обрезание как на нечто принципиально важное для понимания данного текста, далеко не все Отцы объясняли загадочный эпизод через этот обряд. Так, Евсевий Эмесский[78] предполагает, что дело было вовсе не в обрезании (потому что обрезали только одного сына), а в том, что ни супруга, ни дети не должны были сопровождать Моисея в Египет. Сепфора поступила по своему усмотрению, но на самом деле от нее требовалось не обрезать сына, а удалиться к своему отцу. Так она и поступила, ведь в Исх 18:2 мы читаем о том, что Сепфора все же не пошла с Моисеем в Египет и присоединилась к нему уже после Исхода из Египта. А Феодорит Кирский в трактате «О Моисее» говорит о том, что ангел стремился вытеснить в душе Моисея страх перед фараоном страхом перед Богом.

Особо стоит упомянуть аллегорические толкования, в которых эта история становилась просто отправной точкой для рассуждений о совершенно других материях. Так, Григорий Нисский[79] видел в Сепфоре образ языческой философии, порождения которой могут быть приняты христианами, только если они «обрезаны», т.е. лишены неприемлемых элементов. Подобным образом поступил с этим отрывком и Максим Исповедник[80], трактовавший данную историю как повествование о духовном пути человека. Ангел, т. е. голос совести, открыл Моисею ошибку, которую тот совершил, остановившись на пути к добродетели, и содействовал ее исправлению, причем обрезание Максим понимал как символ очищения души.

Современные комментарии: повторение аргументов

Комментаторы Нового времени зачастую принимают аргументацию традиционных комментариев. Вот, например, что пишет ТБ: предшествующее богоявление Моисею закончилось угрозой покарать фараона за возможное неисполнение им божественного требования. Что подобная угроза — не слова только, в этом убедился сам Моисей ... В чем заключалась причина такого грозного отношения Бога к Моисею, видно из дальнейшего хода событий. Если угроза смерти отменяется после обрезания одного из сыновей пророка, ... то само собой понятно, что причиной ее было необрезание этого сына. Судя далее по тому, что обрезание совершает Сепфора, можно предположить, что виновницей необрезания была она. Следуя обычаям своего племени, в котором, по свидетельству Иосифа Флавия, обрезание мальчиков совершалось на тринадцатом году, она откладывала выполнение данного обряда до того времени, когда ее сыну наступит законный, по ее воззрениям, возраст... Совершив обрезание, Сепфора "бросила к ногам Моисея крайнюю плоть сына своего". Действие Сепфоры свидетельствует о ее раздражении, оно же слышится и в ее словах: супружество с Моисеем является для нее причиной нежелательного пролития крови, измены обычаям предков»[81].

В общем и целом это издание повторяет версии, изложенные в консервативных комментариях XIX — начала XX в., например, К.Ф. Кайля и Ф. Делича[82]; можно встретить их и в изданиях последних десятилетий. Различаться будут только детали. Так, с точки зрения Tyndale OT Commentaries[83], не вполне ясно, кого именно хотел лишить жизни Бог — Моисея или его сына, — но очевидно, что причиной тому было неисполнение Моисеем заповеди об обрезании. Обрезание символизирует отсечение всего неугодного Богу ради того, чтобы полностью посвятить себя исполнению Его воли.

А с точки зрения Дж. Дарэма[84], речь здесь идет о старшем сыне, Гирсоне, причем не только он, но и сам Моисей был или вовсе не обрезан, либо обрезан частично, по египетскому обычаю (ср.

рассказ об обрезании израильтян после перехода через пустыню в 5-й главе Иисуса Навина). Сам Моисей не мог пройти обряд, поскольку ему надо было торопиться в Египет, а путешествие во время заживления раны было сопряжено с опасностью, и потому Сепфора совершила «символическое» обрезание Моисея, помазав его детородные органы кровью Гирсона. Выражение $\text{P}'\text{N}\text{T} \text{I}\text{L}\text{Q}$, вероятно, относилось изначально к брачным ритуалам, когда обрезание юноши предшествовало его вступлению в брак. Таким образом, Сепфора произносит формулу, которую обычно произносили над новообрезанным накануне и в связи со вступлением в брак. Однако автор окончательной версии Книги Исход уже плохо понимал это выражение, и поэтому ему пришлось повторить его с объяснением. Итак, если у более традиционных комментаторов (таких, как Кайль и Делич) речь идет об обрезании последнего необрезанного мужчины в семье Моисея, то в комментарии Word обрезание здесь получает лишь один сын в семье, а остальные так и остаются необрезанными.

Современные комментарии: реконструкция событий

Однако ряд комментариев не останавливается на объяснении трудных вопросов и предлагает некую историко-культурную реконструкцию. Какие представления и верования древних могут стоять за этим текстом? Ведь это и в самом деле интересно понять. Достаточно осторожно высказывается католический NJBC: «Стихи 24-26 живо иллюстрируют распространенное убеждение, что первенец принадлежит Господу, а не фараону. Каково бы ни было происхождение этой истории — возможно, бывшей некогда историей о ночном демоне, обманутом кровью другого человека вместо намеченной жертвы, — ее смысл в том, чтобы предвозвестить десятую и последнюю казнь (12:29-32) и искупление израильских первенцев (15:1-2,11-16)»[85]. С точки зрения этого комментария, Сепфора помазала кровью сына детородные органы Моисея («ноги» здесь — эвфемизм).

Но почему слово «Господь» трактуется как «демон»? NJC не проясняет этой детали, но ответ мы находим, например, у И. Кауфмана: «Некоторые библейские предания, приписывающие демонические деяния Богу (как, например, нападение на Моисея в Книге Исхода 4:24), нужно понимать в свете общей монотеистической тенденции: относить всякую активность к сфере Йахве, даже ту, что прежде характеризовала демонов»[86]. Кстати, древний человек вообще не обязательно делил сверхъестественных существ на злых и добрых: например, аккадское слово *ilu* может переводиться и как "бог", и как "демон"[87] — как нетрудно убедиться, родственные слова в западносемитских языках обозначали верховное Божество.

Примерно в том же духе трактует эту историю NOAB: «24. Этот стих отражает прежние представления о нападении демонов (см. Быт 38:7), которых отгоняет совершение обряда. Изначально обрезание было обрядом, связанным с инициацией или женитьбой; возможно, выражение "жених крови" некогда обозначало юношу, подвергшегося обрезанию еще до вступления в брак. 25. Здесь имеется в виду, что обрезание младенца-сына было действительно и для Моисея, который, очевидно, был не обрезан. Ноги — эвфемизм для дегородных органов (Ис 7:20)».

Тему гениталий широко разворачивает своего рода «фрейдистская» интерпретация, впервые высказанная еще в начале XX в.[88] В ней параллелью к этой истории служит 6-я глава Книги Товит, где демон, полюбивший некую девушку, убивал всех ее женихов во время первой брачной ночи. Современный вариант этой версии мы находим в статье У. Проппа[89]. Он полагает, что в

изначальном варианте злой демон требовал от Сепфоры права первой ночи, и она помазала кровью его гениталии, чтобы доказать, будто это он лишил ее девственности. Но Пропп рассматривает ту же самую формулировку «жених крови» под совершенно другим углом. Он отмечает, что Моисей как раз был повинен в пролитии крови — ведь прежде он убил египтянина (Исх 2:12), причем убийство не было случайным, хотя и было совершено «в состоянии аффекта». В соответствии с израильской юридической практикой, он оставался в изгнании до тех пор, пока не умерли все, кто желал бы ему отомстить. Бегство Моисея в Мадиама было сродни укрытию такого убийцы в «городах убежища», описанных в 35-й главе Книги Чисел и в 20-й главе Книги Иисуса Навина.

Однако платой за человеческую кровь может быть только кровь (Быт 9:5-6), и обрезание, кровью от которого Сепфора мазет Моисея, становится заместительной жертвой. Слово לְבָרִית вероятно, означает здесь не «жених», а просто «обрезанный» (Пропп приводит богатый материал из быта арабских племен, где обрезание было тесно связано со свадебными ритуалами, а совершал его часто родственник будущей невесты). В момент нападения Сепфора осознает, что Моисей оказался «кровавым супругом», над которым тяготеет обвинение в убийстве. Само по себе выражение «жених/супруг крови» может означать, что Моисей отныне находится под защитой мадиамских обычаев кровной мести. С другой стороны, Пропп отмечает, что, хотя обрезание тесно связано с брачными обрядами у множества народов, здесь могли найти свое отражение и обряды инициации — ведь Моисей в этой истории находится на грани смерти, а в конце, после символического помазания кровью ребенка, как бы сам становится ребенком, проходящим обряд обрезания.

Итак, в этой истории, по мнению Проппа, можно проследить историю обряда обрезания: сперва оно совершалось перед свадьбой и было тесно связано с брачными обрядами (отсюда само выражение דְּבָרֵי לְבָרִית). Когда израильтяне стали поклоняться Единому Богу, обрезание стало непременным условием участия в пасхальной трапезе, и его нередко совершали над взрослыми людьми (отсюда соотнесение истории с Моисеем и ее помещение как раз накануне Исхода). Наконец, обрезывать стали детей сразу после рождения, и кровоточащий ребенок стал еще одним символом пасхальной трапезы, наряду с агнцем. Правда, остается неясным, почему обозначение «жених крови» перешло на младенца. На завершающей стадии, утверждает Пропп, эта история воспринималась как символ семейной солидарности израильтян накануне Исхода.

С. Фролов^[90] соглашается с Проппом, что в этой истории есть три основных мотива: убийство, обрезание и брак — и что они связаны с празднованием Пасхи, описанным в 11-й и 12-й главах Исхода. Однако он предлагает для этой истории совершенно иной *Sitz im Leben*, историко-культурный контекст. Автор этого текста, по Фролову, стремился предложить этиологическую историю не для самого обряда обрезания, а для выражения $\text{לְבָרִית דְּבָרֵי לְבָרִית}$, которое уже существовало в устной традиции во время окончательной фиксации текста Книги Исход. Фролов предполагает, что так политические противники стали называть Давида, которому ради брака с дочерью миря Саула пришлось предъявить «двести краеобрезаний филистимских» (1 Цар 18:17-27). Соответственно, вся эта история была призвана обелить Давида и предложить другое, более благоприятное объяснение для бытовавшего выражения.

Нетрудно заметить, что если Пропп предлагает достаточно реалистичную, хотя и явно спорную реконструкцию, которая что-то объединяет нашей истории, то Фролов строит свою теорию на принципе «почему бы и нет?». Ни библейский текст, ни археологические находки этнографические

данные никак не поддерживают его реконструкцию, и сама она, в свою очередь, не дает исследователям никаких новых данных.

Но сейчас стоит обратить внимание на другую деталь. Традиционные комментарии занимают по отношению к тексту позицию, которую можно назвать «пассивной»: голос комментатора начинает звучать тогда, когда проблему перед ним ставит сам текст, и эту проблему он стремится разрешить, сохраняя почтение к священному тексту. Более радикальные комментаторы новейших времен не стеснены этим ограничением. Они работают с текстом активно, стремятся выстроить полную и целостную картину, но при этом нередко библейский текст для них служит лишь материалом, на котором они доказывают собственные гипотезы. Итак, приступим к собственному анализу.

4.2.4. Определение контекста и жанра

Что касается жанра, то этот отрывок вполне сходен с другими повествованиями Пятикнижия, и в частности Книги Исход. Его отличает лишь малый размер и самостоятельный характер, что позволяет назвать его перикопой (см. раздел 2.3.2.5.).

Этот эпизод помещен в самое начало истории об исходе израильтян. Моисей уже получил от Бога повеление идти в Египет, чтобы вывести оттуда свой народ. Скоро он столкнется и с ожесточением фараона, и с непониманием своих соплеменников. Но пока он вместе с женой Сепфорой и двумя сыновьями отправился в Египет. Эта история явно поставлена в контекст внутрисемейных отношений и одновременно — исполнения Божьих повелений об исходе, а равно и об обрезании.

Что касается широкого историко-культурного контекста, необходимо вспомнить о значении обрезания как ключевого признака израильтян (впрочем, оно практиковалось и в Египте). Сразу бросается в глаза, что здесь его совершает женщина — единственный подобный случай во всей Библии.

4.2.5. Текстологический анализ

Текст Септуагинты, на который опираются традиционные христианские комментарии, заметно отличается от Масоретского текста (Моисей хочет убить не Господь, а ангел; Сепфора не произносит слова לְיָדוֹ), но эти изменения, судя по всему, связаны не с другим еврейским оригиналом, а с интерпретацией того же самого текста. Поэтому можно считать, что серьезных текстологических проблем в отрывке нет.

4.2.6. Лингвистический и литературно-риторический анализ

Лексический анализ: загадочный «жених»

Главная лингвистическая проблема этого отрывка — выражение בְּיָדוֹ לְיָדוֹ . Слово לְיָדוֹ встречается в Библии еще 18 раз, причем в повествовательных текстах оно означает "зять" (муж дочери); в 4 Цар 8:27 его значение несколько шире: "свойственник, родственник по браку". Однако в поэтических и пророческих текстах (Пс 18:6; Ис 61:10; 62:5; Иер 7:34; 16:9; 25:10; 33:11; Иоил 2:16) оно означает "жених" или "ново брачный" (в контексте свадебной церемонии).

Этимологи связывают это слово с угаритским htn "жениться", арабским "делать обрезание" и аккадским hatanu "защищать".

Интересно, что все три значения так или иначе присутствуют в этой истории, и это едва ли случайно. У некоторых арабских (и не только арабских) племен обрезание совершалось перед вступлением юноши в брак. Кроме того, вступая в родство с родом своей невесты, юноша отныне мог рассчитывать на его защиту и покровительство.

Второе слово в этом выражении — דַּמִּיטְ "кровь". Подобные выражения встречаются в Библии, например דַּמִּיטְ שִׁיחַ или דַּמִּיטְ שִׁיחַ בִּקְוֹנֵי בְּרִית בְּיַד מֹשֶׁה בְּעֵינֵי יְהוָה (т. е. кровожадные, проливающие кровь) — 2 Цар 16:8; Пс 25:9; 54:24; 58:3; ср. сходные выражения в Иез 7:23 и Наум 3:1. Такие выражения имеют четко выраженную отрицательную коннотацию. Поэтому можно предположить, что Сепфора упрекает того, к кому обращается, в излишнем пролитии крови.

Впрочем, допустимо и другое предположение: кровь обрезания защитила Моисея. В качестве параллели можно привести выражение הַדָּמִיטְ קִרְמֵי "истечение кровей ее" в Лев 12:7, 20:18, где речь идет о физическом истечении крови, но это все не более дальняя и потому менее убедительная параллель. Неисключено, в тексте намеренно обыгрываются оба значения этого выражения.

Пожалуй, полной ясности достичь тут трудно, но можно предположить, что Сепфора связала совершенное обрезание с семейными узам, обеспечивающими защиту и поддержку. Как предлагает переводить это выражение Х. Рихтер, «эта кровь приобщила тебя к моему роду»[91]. Не исключено, что в этом обрезании она увидела символическое возобновление своего брака с Моисеем.

Синтаксический анализ: действующие лица

Из текста нам становится ясно, что Сепфора обрезала одного из сыновей (которого, текст умалчивает), но остается неясным, чьих именно ног она коснулась и к кому обратилась с загадочными словами. У толкователей мы найдем много рассуждений об этом, например, по мнению У. Кассуто[92], Сепфора коснулась ног Моисея и к нему же обратилась со словами, которые означали: «Кровью нашего сына я спасла тебя от смерти». Но что говорит непосредственно текст? Отсутствие эксплицитного указания на какое-то другое действующее лицо наводит на мысль, что никакого другого лица не было — Сепфора обрезала сына, коснулась ног сына и обратилась к сыну. Тогда, правда, остается совершенно не ясным, почему это помогло Моисею.

Логика всего повествования наталкивает на другое решение (она коснулась ног либо Моисея, либо нападавшего и к нему же обратила свои слова); с точки зрения языка это тоже, в принципе, возможно. Но если выбирать между Моисеем и нападавшим, все же логичнее предположить, что это был Моисей, об этом говорит и структура текста: именно на него указывает местоименный суффикс в глагольной форме יְהַמִּיטְ "умертвить его", значит, логично отнести к Моисею и суффикс в форме לְגַלְגֵּל , "ног его".

В любом случае речь была явно обращена к тому, чьих ног она коснулась, иначе адресат ее слов был бы отмечен особо.

С точки зрения С. Канина[93], двусмысленности здесь даны намеренно, чтобы связать символическое жертвоприношение сына и символическую смерть Моисея, поскольку для текста важно и одно, и другое. Вообще он отмечает, что здесь все построено на инверсиях: Сепфора занимает место мужчины и даже отца (ср. историю о жертвоприношении Исаака в Быт 22, где совершенно пассивна была Сарра), тогда как Моисей во время исхода из Египта занимает место своего старшего брата Аарона. С другой стороны, сама история Исхода служит инверсией истории Иосифа — истории прихода израильтян в Египет. И это наблюдение заставляет нас перейти к литературному анализу.

Литературный анализ: функция эпизода

Как отмечает Н. Осборн, «ученые испытывали искушение концентрироваться на изначальном значении этой истории... Но переводчик Библии имеет обязательства перед канонической формой текста... Надо дать возможность высказаться ему самому в том виде, в каком он лежит перед нами, со всеми его шероховатостями»[94].

Иными словами, мы можем долго создавать самые разные реконструкции некоторых эпизодов, которые могли иметься в виду до того, как этот эпизод вошел в текст Книги Исход. Но у нас нет решительно никаких способов проверить эти построения. Зато мы можем рассмотреть текст Исхода в его цельности и полноте. В определенном смысле так и устанавливается предел наших познаний: мы не можем полностью реконструировать ни историю религии, ни семейную хронику Моисея, но можем изучать Книгу Исход — произведение, созданное с определенной целью и по определенным принципам.

Пример такого подхода — статья К. Хаутмана[95]. Приводя обзор предшествующих комментаторов, Хаутман достаточно осторожно делает некоторые выводы, касающиеся места этого отрывка в книге. Он обращает наше внимание, прежде всего, на параллели между этим рассказом и другими эпизодами Исхода. Некоторые из них вполне очевидны и привлекали толкователей с давних времен: опасность, нависшая над Моисеем, и египетские казни; кровоточащий кусочек младенческой плоти, который отвратил смерть, и кровь пасхального агнца, предотвратившая гибель израильских первенцев. Но если мы постараемся взглянуть на Исход глазами его первых читателей, то сможем обнаружить еще кое-что интересное.

Любой древнееврейский читатель Книги Исход, по-видимому, прекрасно знал, что Исход состоялся. В этой книге его прежде всего интересовало: как именно? И он видел, что на протяжении всего повествования на пути этого замысла возникают все новые и новые препятствия. Сначала не почувствует в себе достаточных сил Моисей. Потом ему не поверят израильтяне. Наконец, фараон с ожесточенным сердцем не захочет отпускать народ. Но в этой удивительной истории мы читаем, что и у Господа были все основания не желать Исхода: как может возглавить его человек, забывший обрезать собственного сына, человек, который достоин за это смерти? Так, продвигаясь шаг за шагом, читатель убеждается: Божественный замысел сбудется, несмотря на все обстоятельства и препятствия, даже на те из них, которые сами коренятся в Божьих заповедях.

А что сказать о Сепфоре? Почему обрезание совершает именно она? Хаутман обращает наше внимание на то, что женщины вообще играли в жизни Моисея исключительную роль. Повивальные бабки отказались умертвить его при рождении. Мать тоже нарушила приказ фараона и пустила корзинку с младенцем по водам. Египетская царевна подобрала и усыновила ребенка. Сестра проследила за младенцем и добилась, чтобы его кормилицей была выбрана родная мать. Сепфора с сестрами дали беглецу приют в пустыне. И вот, наконец, Сепфора спасла Моисея в момент смертельной опасности, сделав то, чего ни до, ни после того не делала в Ветхом Завете женщина — она совершила обрезание.

Моисей — величайший пророк, о котором Библия говорит: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу» (Втор 34:10). Но что значил бы этот пророк без окружавших его женщин? Мать, повитухи, сестра, царевна, девушки в пустыне, одна из которых стала его женой, действовали просто по-женски и тем самым сберегали жизнь величайшего пророка. Если хотя бы одна из них пошла на поводу у «мужской логики» — исполнила указ фараона, прошла мимо плачущего чужого ребенка или странника в пустыне, не стала бы торопиться с обрядом обрезания — Моисей был бы мертв задолго до Синайского откровения.

О подобных аспектах этой истории говорят многие современные исследователи. Так, Ф. Полак[96] подчеркивает, что этот отрывок стоит в контексте всей Книги Исход, повествующей о явлении Бога Моисею и Израилю. Прежде, чем предстать перед фараоном, Моисей «должен испытать, что Бог обладает физической властью над его телом, чтобы для сомнений окончательно не осталось места».

Р. Кесслер отмечает[97], что эта история включена в текст не случайно, хотя она смотрится странно и Бог в ней выглядит несколько шизофренически. Однако понимание сцены приходит из контекста. Вот как сам Кесслер суммирует свою мысль: «Эта краткая сцена, в которой Яхве нападает на Моисея, а спасение приходит через решительность Сепфоры (Исх 4:24-26), стоит настолько обособленно, что ее можно было бы пропустить; и все же она настолько связана с контекстом, что понять ее в отрыве от него невозможно. Она напоминает такое обычное явление, как оговорка: сообщает некую истину, стоящую особняком от основного дискурса, но все же интегрированную в этот дискурс. Наподобие частной оговорки, Исх 4:24-26 как текст раскрывает кое-что о Яхве как агрессоре, о Моисее как неудачнике, о женщинах как спасительницах и еще об обрезании. Если говорить более общими словами, Исх 4:24-26 прокладывает след, ведущий в "криптическую память", которая, аналогично подсознанию человека, помнит вещи, вытесненные из официального дискурса "культурной памяти"».

Эти наблюдения исключительно интересны, но что они дают нам в плане ответа на интересующие нас вопросы?

4.2.7. Формулировка и оценка гипотез

Подведем некоторые итоги. Вопросов в самом начале было очень много, и приходится признать, что не на все из них получены однозначные и понятные ответы. Собственно, наши выводы можно разделить на две части: первая касается места этого отрывка в повествовании об Исходе, и здесь у нас будет не столько взаимоисключающие варианты ответов, сколько общие наблюдения:

Вот некоторые выводы, соответствующие вопросам, с которых мы начали наш анализ:

♦ Этот эпизод стоит в ряду других, показывающих, с какими трудностями был сопряжен Исход и какую роль в жизни Моисея играли женщины. Также у него много общих мотивов с историей Пасхи: опасность и избавляющая от нее кровь, семейная солидарность, избавление. ♦ Это событие произошло по воле Господа, однако для многих (включая переводчиков LXX), показалось уместнее говорить не о прямом действии Господа, а о нападении ангела или даже демона, действовавшего по попущению Божьему. Впрочем, это практически ничего не меняет в общем понимании этой истории. ♦ Причиной нападения было необрезание одного из двух сыновей Моисея. С устранением причины исчезла и угроза: нападавший отступил от Моисея, о Вероятно, Господь хотел таким образом показать Моисею, что бояться надо не фараона, а неисполнения Божьих заповедей. ♦ Вероятно, до этого происшествия у семьи Моисея не было уверенности в успехе Исхода, так что Сепфора рассматривала такой вариант, как возвращение в Египет навсегда вместе с мужем. Это событие заставило ее изменить точку зрения и остаться ждать Моисея в родных краях.

Вторая группа выводов будет как раз посвящена возможным ответам на конкретные вопросы. Поскольку основные аргументы уже были высказаны, здесь мы не будем их повторять и ограничимся итоговыми оценками.

♦ Мы не знаем наверняка, почему не был обрезан сын Моисея и какой именно сын это был. Логичнее всего предположить, что речь идет о младшем, Елиезере, и что остальные мужчины в семье были обрезаны — иначе непонятно, почему необрезание именно этого сына навлекло на семью гнев Господа, ♦ Обряд совершила Сепфора, скорее всего, по той причине, что сам Моисей, находившийся на грани жизни и смерти, был не в состоянии это сделать. Впрочем, это обстоятельство, как отмечено выше, может подчеркивать особую роль женщин в сохранении своей семьи, что в особенности проявилось в истории Моисея. ♦ Смысл жеста Сепфоры до конца непонятен. Поскольку она спасла от смерти Моисея, логично предположить, что отрезанной крайней плотью она коснулась именно его «ног» (возможно, это эвфемизм, обозначающий половые органы). Возможно, что этот жест символически указывал на обрезание самого Моисея. Однако не исключено, что она коснулась ног обрезанного сына или нападавшего, что тоже имело символическое значение. ♦ Слова Сепфоры о женихе крови, вероятно, указывают, что совершенный ею обряд обрезания сохранил жизнь ее супругу и обновил их брак. Точное их значение неизвестно. ♦ Логичнее предположить, что повторение слов «жених крови» есть комментарий автора к реплике Сепфоры, но не исключено, что это часть повествования и что их повторила сама Сепфора.

Нам приходится признать, что ни обзор комментариев, ни самостоятельный анализ не дали нам четкого и однозначного ответа на все заданные вопросы относительно конкретных деталей текста. Это вполне обычная ситуация, и ничего страшного в этом нет. С другой стороны, внимательный взгляд на этот эпизод в контексте повествования об Исходе позволил нам выделить важнейшие темы, лучше увидеть замысел автора и понять его основные идеи.

4.2.8. Выбор стратегии перевода

Поскольку отрывок достаточно сложный и проблем в нем несколько, имеет смысл привести некоторые существующие переводы целиком, чтобы увидеть общую переводческую стратегию.

Ключевой вопрос здесь, пожалуй, насколько переводчики хотят продемонстрировать читателю, что место сложное и допускает неоднозначные толкования. В частности, это означает необходимость сделать два выбора: (1) оставить как можно больше многозначности или предложить пусть спорные, но конкретные решения; и (2) дать альтернативные толкования в сносках или не перегружать ими читателя.

Перевод NIV сохраняет многозначность:

24 At a lodging place on the way, the Lord met Moses and was about to kill him. 25 But Zipporah took a flint knife, cut off her son's foreskin and touched Moses' feet with it.j "Surely you are a bridegroom of blood to me," she said.26 So the Lord let him alone. (At that time she said "bridegroom of blood," referring to circumcision.)

4:24 Or Moses " son; Hebrew him

4:25 Or and drew near Moses' feet

24 В месте ночлега по дороге, Господь встретил Моисея и собирался убить его. 20 Но Циппора взяла кремневый нож, обрезала крайнюю плоть своего сына и коснулась ей ног Моисея.j «Конечно, ты жених крови для меня», сказала она.26 Так Господь оставил его в покое. (Она сказала тогда «жених крови», имея в виду обрезание.)

4:24 Или сына Моисея; др.-евр его

4:25 Или бросила к ногам Моисея

Конечно, можно приветствовать сохранение подобной многозначности, поскольку и текст оригинала весьма неоднозначен. Вместе с тем, в сноски невозможно внести все возможные интерпретации. См., например, перевод CEV:

24 One night while Moses was in camp, the Lord was about to kill him. 25 But Zipporah circumcised her son with a flint knife. She touched his legs with the skin she had cut off and said, "My dear son, this blood will protect you."q 26 So the Lord did not harm Moses. Then Zipporah said, "Yes, my dear, you are safe because of this circumcision."r

4.25 Zipporah: The wife of Moses (see 2.16-21).

4.25 his: Either Moses or the boy.

4.25 My dear son ...you: Or "My dear husband, you are a man of blood" (meaning Moses).

4.26 you are ... circumcision: Or "you are a man of blood."

24 Однажды ночью, когда Моисей был в лагере, Господь собирался убить его. 20 Но Циппора обрезала своего сына кремневым ножом. Она коснулась его ног кусочком кожи, который отрезала, и сказала: «Мой дорогой сын, эта кровь защитит тебя». 26 Так Господь не причинил Моисею вреда. Тогда Циппора сказала: «Да, мой дорогой, ты в безопасности из-за этого обрезания».

4.25 Циппора: Жена Моисея (см. 2.16-21).

4.25 его: Моисея или мальчика.

4.25 Мой дорогой сын... ты: Или «Мой дорогой муж, ты кровавый человек» (имеется в виду Моисей).

4.26 ты... обрезания: Или «ты кровавый человек».

Все-таки четыре сноски на два стиха — слишком много. Но и они не исчерпывают всех возможных прочтений. Возможно, следовало бы ограничиться общим замечанием, что слова Сепфоры могли быть обращены не к сыну, а к мужу (кстати, именно такая интерпретация представляется наиболее вероятной). Гораздо удачнее выглядит французский перевод FC, где одна сноска описывает все трудности перевода данного места:

24 Pendant le voyage⁷, une nuit a l'etape, le Seigneur s'approcha de Moise et chercha a le faire mourir.
25 Aussitot Sefora prit un caillou tranchant, coupa le prepuce de son fils et en toucha le sexe de Moise, en lui disant: "Ainsi tu es pour moi un epoux de sang."
26 Alors le Seigneur s'eloigna de Moise. Sefora avait dit 'epoux de sang' a cause de la circoncision.

4.24 Le bref recit des v. 24-26 est particulierement enigmatique: on ne sait pas de maniere certaine a qui se rapportent les pronoms personnels hebreux (Moise n'y est pas cite par son nom) et on ignore ce que signifie l'expression epoux de sang.

24 Во время путешествия, однажды на ночлеге Господь приблизился к Моисею и хотел его умертвить. 25 Тотчас Сепфора взяла острый камень, обрезала крайнюю плоть своего сына и коснулась половых органов Моисея, сказав ему: «Так ты стал для меня супругом крови». 26 И Господь удалился от Моисея. Сепфора сказала «супруг крови» из-за обрезания.

4.24 Краткое повествование стихов 24-26 особенно загадочно: невозможно точно определить, к кому относятся др.-евр. местоимения (Моисей не упоминается по имени), также не известно, что значит выражение супруг крови.

Также стоит отметить, что здесь «ноги» переведены как «половые органы» — авторы перевода согласны, что это действительно эвфемизм. Однако во многих языках такое выражение может показаться слишком грубым, так что лучше, наверное, все же оставить некий эвфемизм и в тексте.

Некоторые переводы, как французский NBJ, вовсе отказываются от сносок, и тоже вполне оправдано. Никакие сноски не прояснят всех трудностей, и есть опасность, что они только запутают читателя:

24 Et ce fut en route, a la halte de la nuit, que Yahve vint a sa rencontre et chercha a le faire mourir. 25 Cippora prit un silex, coupa le prepuce de son fils et elle en toucha ses pieds. Et elle dit: "Tu es pour moi un epoux de sang.. 26 Et il se retira de lui. Elle avait dit alors "Epoux de sang", ce qui s'applique aux circoncisions.

24 В дороге случилось так, что на ночлеге Яхве приблизился к нему и хотел его умертвить. 25 Циппора взяла кремь, обрезала крайнюю плоть своего сына и коснулась его ног. И она сказала: «Ты для меня супруг крови». 26 И он удалился от него. Когда она сказала «супруг крови», это относилось к обрезанию.

Другие переводы, например, испанский TLA упрощают текст, переводя два высказывания Сепфоры как одно:

24 En el camino a Egipto, Moises y su familia se detuvieron en un lugar para pasar la noche. AШ Dios estuvo a punto de quitarle la vida a Moises, 25 26 pero Sefora tomo un cuchillo y circuncido a su hijo; luego, con el pedazo de piel que le corto, le toco los genitales a Moises, y le dijo: «Con la sangre de mi hijo quedas protegido». Cuando Dios vio lo que habia hecho Sefora, dejo con vida a Moises.

24 на пути в Египет, Моисей остановился со своей семьей в одном месте на ночлег. Там Бог чуть было не лишил Моисея жизни, 25-26 но Сепфора взяла нож и обрезала своего сына; затем она коснулась гениталий Моисея кусочком кожи, который отрезала, и сказала ему: «Тебя защитила кровь моего сына». Когда Бог увидел, что сделала Сепфора, Он оставил Моисея в живых.

Но эта практика едва ли оправдана: теряется некоторая часть текста, хотя от этого ясности не прибавляется. Также стоит отметить, что TLA отказался от слов «жених» или «супруг», очевидно, трактуя др.-евр. J^{L} как "защищенный" (видимо, опираясь на этимологические параллели). Это достаточно необычная интерпретация.

В целом можно сказать, что здесь перед нами один из тех случаев, когда мы не в состоянии устранить все спорные места в тексте. Вместе с тем дословный перевод (как Синодальный) остается слишком непонятным — в частности, невозможно уяснить, чьих ног коснулась Сепфора и кому она сказала свои слова. По-видимому, некая золотая середина достигнута, например, в переводе М.Г. Селезнева, который стоит процитировать еще раз:

24 По дороге, на ночной стоянке, Господь пришел к Моисею и хотел его убить. 25 Тогда Циппора взяла острый кремь, обрезала своему сыну крайнюю плоть и его кровью помазала ноги Моисею. — Ты мне жених через кровь! — сказала она. 26 И Господь отступил от него. («Жених через кровь» — так она сказала про обрезание.)

СОДЕРЖАНИЕ

[64] Селезнев 2000. [65] Кулаков 2009:135. [66] Имена в русских переводах встречаются в разных вариантах, здесь предпочтение отдается первому, кроме цитат из текстов, где употреблен второй

вариант. [67] См. подробный обзор в Vermes 1961:178-192. [68] Drazin 1990:70-72. [69] Macho 1970:24-25. [70] Шемот рабба, 5.8. [71] Недарим, 3.38. См. обсуждение в Vermes 1961:186-190. [72] Strickman — Silver 1996:109-111. [73] Бранновер 1993. [74] Комментарий па кишу Даниила, 4.40.4-5. [75] Послание к епископу Григорию. [76] Комментарий па Послание к Римлянам, 2:13; О началах 3.2.1. [77] Против Цельса, 5.48. [78] Катены на Осьмокнижие, sub loco. [79] Житие Моисея, 2.38-41. [80] Вопросыответы к Фалассию, 17. [81] ТБ:1:287-288. [82] Keil — Delitszh 1982. [83] Cole 1991. [84] Durham 1987:57-58. [85] NJB&47. [86] Кауфман 1997:53. [87] Это замечание высказала в частной беседе Г.Ю. Колганова. [88] Meyer 1906. [89] Propp 1993. [90] Frolov 1996. [91] Richter 1996:439-440. [92] Cassuto 1967:58-61. [93] Kunin 1996. [94] Osborn 1988:257. [95] Houtman 1983. [96] Polak 1996:125. [97] Kessler 2001.

СОДЕРЖАНИЕ

4.3. МАЛАХИЯ 2:15а — ЕСТЬ ЛИ ВООБЩЕ СМЫСЛ У ЭТОЙ ФРАЗЫ?

4.3.1. Текст отрывка

Масоретский текст:

וְלֹא־אָתָּה עָשָׂה וְשָׂאָר רֹחַ לֹו וְמָה הָאָתָּה מְבַקֵּשׁ זָרַע אֱלֹהִים וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֵיכֶם וּבְאִשְׁתֵּי נְעוּרֵיךָ אֶל־יְבָרְכָהּ

Дословный перевод Масоретского:

И-не-один сделал и-остаток дух к-нему и-что тот-один ищущий семя Бога; и-берегитесь в-духе-вашем и-жену юности-твоей не предавай.

Септуагинта:

15 και ουκ αλλος εποιησεν και υπολειμμα πνευματος αυτου και ειπατε τι αλλο αλλ' η σπερμα ζητει ο θεος και φυλαξασθε εν τω πνευματι υμων και γυναικα νεοτητος σου μη εγκαταλιτης

Дословный перевод Септуагинты:

И не другой сделал и остаток духа его и сказал-вы что другое или семя ищет Бог? И стерегите в духе вашем, и жену юности твоей не оставляй.

Синодальный перевод:

Но не сделал ли того же один, и в нем пребывал превосходный дух? Что же сделал этот один? Он желал получить от Бога потомство. Итак берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности своей.

4.3.2. Постановка вопросов

В ВЗ порой встречаются т.н. cruces interpretum, т.е. фразы, понять изначальный смысл которых почти невозможно (в ИЗ их все-таки нет). Нередко причиной непонимания служат редкие слова с неясным значением или же ссылки на обстоятельства, известные первым читателям и

совершенно неизвестные сегодня. Но первая половина 15-го стиха 2-й главы Книги пророка Малахии не такова: все слова здесь хорошо понятны, но их сочетание, на первый взгляд, не представляет никакого смысла. Стих здесь приведен целиком, и вторая его половина вполне ясна, но, глядя на первую, мы сначала даже не можем сформулировать ни одного самостоятельного вопроса.

Например, мы захотим узнать, о ком «одном» идет тут речь. Но разве можно сделать это, не поняв, содержится здесь вопрос или утверждение? А это, по-видимому, нельзя сделать, не выяснив, как соотносится это выражение с ближайшим контекстом. Но разве можно что-то сказать про контекст, если мы так и не знаем, о ком тут идет речь? Получается нечто вроде замкнутого круга.

Чтобы разомкнуть его, надо найти некое ключевое звено, самую «независимую» проблему. А затем, отталкиваясь от нее, определить «экзегетические развилки», т. е. существенные вопросы, на которые даются принципиально разные ответы, в каждом случае перечислить эти ответы, оценить их убедительность и степень вероятности, а также количество допущений, которые приходится для них сделать. Затем мы сможем выстроить все полученные варианты решения и оценить их. Но в данный момент мы еще не видим этих развилки, нам только предстоит найти их в ходе нашего анализа.

4.3.3. Существующие объяснения

Толкований и переводов для этого места, кажется, предлагается почти столько же, сколько было толкователей и переводчиков[98], все их перечислить просто невозможно. МТ практически все признают испорченным, но другие древние тексты тоже не помогают толкователям. Один из комментаторов, Д. Стюарт, делает совершенно пессимистическое, хотя и честное замечание: «Большинство комментаторов перебирают разные варианты, выбирают один и затем стараются оправдать его. Сколь бы ни был благороден мотив, но такой подход совершенно бесплоден. Можно предложить иной подход. Я бы подсказал читателю, что, поскольку никто на самом деле не понимает смысл стиха 15а, самое худшее, что мы можем сделать — это предположить, что он вообще может быть понят»[99]. Разумеется, можно поставить на этом месте табличку *sic interpretum*, аналог надписи «заминировано!», и обходить его стороной. К сожалению, это не всегда можно себе позволить — например, при переводе Библии все же приходится принимать некое решение.

4.3.4. Определение контекста и жанра

Непосредственный контекст стиха вполне ясен: речь идет о том, что мужья не должны вероломно поступать с «женами юности своей». Ясно, что это выражение должно быть неким аргументом в пользу того, чтобы мужчины оставались им верны[100]. Более широкий контекст говорит о всевозможных нарушениях Завета, которые творятся в Иерусалиме. Разумно предположить, что и эта фраза говорит об этике брачных отношений.

Что касается жанра, то неясный стих относится к пророческим обличениям, для которых свойственны риторические вопросы, неожиданные повороты темы и свободные ассоциации. Иными словами, текст может быть исключительно разнообразным по форме и содержанию, и это не облегчает нашу задачу.

4.3.5. Текстологические проблемы

Как уже было сказано, МТ считается испорченным, но среди его рукописей существенных разночтений нет. Переводчики LXX, судя по всему, держали перед собой несколько иной еврейский текст, впрочем, и их версия ненамного вразумительней. Здесь, по сути, перед нами встанет базовый выбор: ориентироваться на МТ или на LXX — но решение будет, по сути, зависеть от общих параметров проекта, в рамках которого мы исследуем значение этого стиха. Предположим, что нас интересует прежде всего МТ, как это и бывает в подавляющем большинстве случаев.

Итак, можем ли мы найти в других древних переводах некий текстуальный вариант, который мог бы претендовать на большую близость к оригиналу? Пешитта (сирийский перевод), таргум Йонатана и Вульгата понимают это предложение не как отрицательное, а как риторическое утверждение: «Разве не...?»[101]. Вероятно, перед создателями этих версий был несколько другой др.-евр. текст, где вместо אֱלֹהִים стояло אֱלֹהִים или же они, независимо друг от друга, предложили к этому тексту такую конъектуру (так считает Д. Бартелеми[102]). Например, в Вульгате это место выглядит так: *nonne unus fecit et residuum spiritus eius est et quid unus quaerit nisi semen Dei*, букв, "разве не один сделал, и прибежище — дух его есть, и что один ищет, как не семени Бога?". Приходится признать, что и такая замена не сильно проясняет смысл.

Следующий шаг текстологического анализа — поиск приемлемых конъектур, т.е. исправлений. Действительно, к тексту предлагались самые разнообразные конъектуры, вплоть до полного исключения этой фразы из книги: если текст в нынешнем виде неясен, то неизбежно приходится либо предположить, что в оригинале стояло что-то другое, либо придать знакомым словам и выражениям (в данном случае, прежде всего, синтаксическим конструкциям) некий новый смысл, что, по сути, не сильно отличается от конъектуры.

Один из наиболее авторитетных текстологических комментариев к Ветхому Завету[103] приводит четыре конъектуры, но четвертая мало отличается от третьей, поэтому здесь мы приведем только первые три с указаниями на современные переводы, взявшие эти конъектуры за основу:

לֹא-עָשָׂה וְשָׂמַר רוּחַ לָנוּ- не Бог ли сотворил и сберег дух для нас? (перевод RSV)

לֹא-עָשָׂה וְשָׂמַר רוּחַ לֹא-עָשָׂה וְשָׂמַר רוּחַ לֹא- не Один ли сотворил её дух и плоть? (перевод NEB)

לֹא-עָשָׂה וְשָׂמַר רוּחַ לֹא- не сотворил ли Он едино и плоть, и дух? (перевод TOB)

Авторы комментария, впрочем, предлагают руководствоваться Масоретским текстом (как они поступают практически всегда) и переводить его так: «Не поступал так никто, в ком остался дух». Это, по-видимому, как раз тот случай, когда исследователь отказывается от конъектур, но вместо этого принимает достаточно спорное толкование синтаксических конструкций.

Впрочем, и конъектуры могут быть разными. Понятно, что перестановкой или заменой букв, а то и целых слов, можно добиться очень многого, но цена таких конъектур слишком высока: они предполагают слишком большое количество изменений. Поэтому неудивительно, что текстологический комментарий приводит лишь те конъектуры, где минимальные изменения

текста приводят к его существенному прояснению. В большинстве случаев это касается служебных слов, но заметим, что два из трех предложений связаны с заменой слова רָחַץ "остаток" на однокоренной глагол רָחַץ "оставлять/ оставаться" или же на слово другого корня רָחַץ со значением "плоть". Для этого требуется всего лишь заменить огласовку, и, учитывая позднее происхождение огласовок, если рассуждать в терминах «цены и качества», цена такой конъектуры (т. е. количество сделанных допущений) минимальна. Заметим, что предлагается еще одна подобная переогласовка, замена רוּחַ "дух" на רוּחַ "пространство, свобода"[104], но она практически ничем нам не помогает.

Правда, что касается глагола רָחַץ то в такой форме, т.е. в породе каль, он встречается только один раз, в 1 Цар 16:11, и там он употребляется в значении, обычном для породы нифаль: "оставаться". Можно предположить, что в этом месте глагол употребляется в значении, свойственном породе каль "оставлять, сберегать", но это спорная гипотеза, а значит, «цена конъектуры» увеличивается. Зато существительное רָחַץ прекрасно известно, к тому же огласовку для него приходится менять всего лишь под одной буквой.

Цена этой конъектуры мала, остается определить, насколько она улучшает качество текста. Казалось бы, у нас получается прекрасная лексическая пара «плоть — дух», но... имеет ли она действительно отношение к Ветхому Завету? Не есть ли это проекция в мир Ветхого Завета греко-римской философии, прежде всего платонизма с его неперенным разделением человеческого естества на душу и тело? В Ветхом Завете, пожалуй, мы таких выражений не встретим. В то же время мы найдем выражение $\text{וְלִבִּי וְלִבְרָבִי}$ "плоть моя и сердце мое" (Пс 72:26), что в принципе не так уж далеко от «плоти и духа». Речь, конечно, идет не о дихотомии души и тела, а скорее о целостном человеческом существе. Встречается и выражение $\text{כָּל־בְּשָׂרִי בְּרוּחַ}$ букв, "всякая плоть его тела" (Лев 18:6), имеется в виду «любой родственник». Можно предположить, что в контексте, где речь идет о супружестве, выражение «плоть духа» или же «плоть и дух» подчеркивает нерасторжимость связей между мужем и женой. Все это, конечно, имеет смысл только в том случае, если мы принимаем эту конъектуру, но этого, по-видимому, стоит избегать, если нам удастся получить удовлетворительное толкование для Масоретского текста.

4.3.6. Вопросы, гипотезы, анализ

В данном случае лингвистический и литературный анализ неотделим от процесса формулировки вопросов и оценки полученных гипотез.

Итак, у нас уже есть три предложения, как можно истолковать словосочетание רוּחַ יְהוָה , ключевое для понимания всего выражения.

Ясно, что к нему же относится предлог с местоименным суффиксом לוֹ — «к нему, у него, для него», и в результате мы получаем первую «экзегетическую развилку», дающую нам три основных варианта:

1. «остаток духа у него»; 2. «сберег дух для него»; 3. «плоть и дух у него».

Критериев для выбора у нас пока что нет, поэтому стоит посмотреть на остальную часть фразы, чтобы потом вернуться к этой развилке.

До этого выражения и после него идут словосочетания, которые сами по себе выглядят не так уж безнадежно:

וְלֹא־תִּפְּחַדְךָ "и не один/единый сделал"

וְיִמְּחַדְךָ מִבְּקֵשׁ זָרַע אֱלֹהִים "и что один/единый ищущий семя бога"

Неясно только, как связать все это в единый текст, особенно из-за полного отсутствия знаков препинания. Прежде всего, каков синтаксис этой фразы? Является ли слово תִּפְּחַדְךָ "один/единый" подлежащим или нет? Вот вторая развилка:

4. это подлежащее (один/Единый сделал); 5. это дополнение (сделал одним/единым); 6. это обстоятельство (сделал заодно).

Встречая последовательность «отрицание — имя — глагол», носитель древнееврейского языка, насколько мы можем судить, по умолчанию видел в имени подлежащее, а в глаголе — сказуемое. Соответственно, он прочитывал эту фразу следующим образом: «не один сделал» или «единый не сделал» (если мы принимаем чтение Вульгаты и Пешитты, то отрицание заменяется на утверждение).

Конечно, немаркированное дополнение тоже может стоять на первом месте в простом предложении, равно как и обстоятельство, ср. в той же главе той же книги: וּבְמִישׁוֹר וּבְשִׁפְתָיו בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר — «в мире и правде он ходил со Мною и многих отвратил от греха» (Мал 2:6). Но в этой фразе, как и во множестве ей подобных, сомнений не возникает: обстоятельство «в мире и правде» маркировано предлогом וְ, а дополнение «многих» не может претендовать на роль подлежащего ни с точки зрения синтаксиса (сказуемое стоит в единственном числе), ни с точки зрения смысла.

К тому же, если не считать слово תִּפְּחַדְךָ подлежащим, возникает еще одна проблема: в тексте дословно написано «не единое / заодно». Так что при таком подходе потребуются конъектура (וְלֹא־תִּפְּחַדְךָ), чтобы счесть такую конструкцию риторическим вопросом: «Разве не единым сделал ...?» Кажется бы, есть хорошая параллель — Иов 31:15: הֲלֹא־בִבְטֶן עֲשִׂנִי עֶשְׂהוּ! וְיִכְנְנֵנִי בְּרֶחֶם תִּפְּחַדְךָ "Не Создавший ли меня во чреве создал его и образовал нас в утробе едино?" Но здесь мы видим, совсем другой порядок слов; по-видимому, если бы автор хотел сказать: «Разве Он не создал заодно», наиболее естественным способом было бы сделать это וְלֹא־תִּפְּחַדְךָ. Иными словами, не то, чтобы прочтение וְ было принципиально невозможным, но оно требует определенных допущений, и при этом не выглядит слишком вероятным. Следовательно, мы должны будем принять за основную версию 4 («один» — это подлежащее). Если же принимать версии 5 или 6, то подлежащим в этом предложении, вероятно, будет слово «Бог» (как и в Септуагинте), подразумеваемое или добавленное в виде конъектуры.

Итак, мы приходим к выводу, что подлежащее здесь, скорее всего — תִּפְּחַדְךָ, "один/единый", причем сначала это слово употреблено без артикля, а затем, в третьей части этой фразы, оно повторено с артиклем, и к этому нам еще предстоит вернуться. Свои проблемы возникают и тут: нам приходится принять, что глагол תִּפְּחַדְךָ "делать" имеет в данном случае имплицитное прямое дополнение или даже употребляется в качестве непереходного («поступить»). Конечно, в распространенной формуле клятвы וְיִפְּחַדְךָ לְךָ אֱלֹהִים וְכֹה יִסְיָר "так пусть сделает тебе

Господь и так пусть добавит" (напр., 1 Цар 3:17) прямого дополнения тоже нет, но его вполне заменяет слово «так». В данном случае нам придется предположить нечто подобное, что тоже граничит с конъектурой.

Но кто или что имеется в виду под «одним»? Это третья развилка:

7. Единый Бог; 8. конкретный единственный человек (толкователи, в особенности иудейские[105], видят в нем Авраама); 9. неопределенный человек.

Для нас вполне привычно рассуждать о Едином Боге, но, как и в случае с «плотью и духом», не является ли это проекцией позднейших представлений? Разумеется, израильтяне называли своего Бога Единым (например, Втор 6:4), но само по себе числительное תְּנַיִךְ в ВЗ никогда не указывает на Бога, в таких случаях оно всегда стоит в составе какого-нибудь выражения. М. Цендер, который отстаивает именно такое прочтение, приводит[106] две параллели: 10-й стих из той же главы, где Бог называется $\text{לְכָל־לֵב טְנַיִךְ אֶחָד}$ "одним отцом для всех нас", и Иов 31:15, где, на самом деле, как мы только что видели, это слово употреблено как наречие, так что эта параллель не подходит. Впрочем, и в Мал 2:10 числительное тоже употребляется не само по себе, а со словом «отец». По сути дела, чтобы принять прочтение 7, нам потребуется еще одна конъектура — вставка слова «Бог» или одного из имен Божьих перед числительным. То же самое касается и прочтения 8 — невозможно найти контекст, где одно это числительное само по себе, без уточнений, указывало бы на кого-то конкретно; хотя в Ис 51:2 и Иез 33:24 оно действительно относится к Аврааму, но в обоих случаях он назван по имени.

В то же время в Иов 14:4 мы встречаем самостоятельное выражение תְּנַיִךְ אֶחָד в значении «ни один, никто», а выражения, где это числительное стоит в сопряжении с существительным, вроде $\text{מִי־אֶחָד מִן־הָעָם}$ «некто из народа» (напр., 1 Цар 26:15), встречаются достаточно часто. Следовательно, версии 7 и 8 следует признать куда менее убедительными, чем версию 9, на которой мы и остановимся.

Теперь мы переходим к третьей и последней части загадочной фразы:

$\text{וְיִשְׁעֵי־הַשָּׁמַיִם יִשְׁעוּ לָנוּ וְיִשְׁעֵי־הַאֲדָמָה יִשְׁעוּ לָנוּ$ — "и-что тот-один ищущий семя Бога". Вполне понятно, что перед нами вопрос, вероятно, риторический — но не совсем ясно, содержится ли тут ответ. Проведение границ межд предложениями дает нам четвертую развилку:

10. И что же тот один ищет семя Божье? 11. И что же тот один? Он ищет семя Божье. 12. И чего же тот один ищет? Семени Божьего.

Все три варианта представляются вполне разумными, так что выбор во многом зависит от более широкого контекста. Посмотрим на продолжение стиха: «Берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности своей». Возможно ли, что это действительно ответ на вопрос: «Что же тот один ищет семя Божье?» Полностью исключить этого нельзя, но в целом это высказывание смотрится скорее как вывод из всего предыдущего. Тогда стоит выбрать вариант 11 или 12, но вариант 12 выглядит несколько лучше: вопрос здесь вполне закончен, ответ краток и по существу. Выбираем его.

Впрочем, не вполне очевидно, что повторение слова «один» с определенным артиклем имеет то же самое значение, что и его первое употребление. Так мы оказываемся на пятой развилке, где нужно определить значение слова אֶחָד

13. то же, что и в начале стиха; 14. иное (см. варианты третьей развилки).

Это числительное с определенным артиклем встречается в ветхозаветных текстах довольно часто, его обычные значения — «один, первый, некто». В подавляющем большинстве случаев речь идет о ком-то или чем-то определенном, кого не называют по имени, потому что не знают его или потому что делают акцент на числе или порядковом номере («один/первый из...»), но есть и такие контексты, когда оно употребляется обобщенно, например: «двоим лучше, чем одному» (Еккл 4:9). Соответственно, мы вполне можем принять вариант 13 вместе с принятым нами вариантом 9, что и выглядит наиболее убедительным решением: «некто» или «первый» здесь явно неуместны.

Наконец, остается необычное выражение, עֵרַב לְאֵלֵינוּ «семя Бога», которое не встречается больше нигде. Его тоже можно понимать поразному, хотя варианты не будут слишком далеки друг от друга. Это последняя, шестая развилка:

15. потомство от Бога; 16. угодное Богу потомство.

В Библии мы встречаем только одно довольно близкое выражение: $\text{שָׂתַלְתִּי לִי אֶלֶיָּם עֵרַב אֱלֹהִים}$ «Бог положил мне другое семя» (Быт 4:25, о рождении нового ребенка — Сифа). Поэтому предпочтительным вариантом представляется 15, хотя на самом деле разница между этими вариантами довольно незначительна: верный Богу человек не просто ждет потомства, признавая, что дает его Бог, но ждет такого потомства, которое будет Богу угодно. Пожалуй, можно сказать, что как и в случае с Сифом, или, например, «сыном обетования» Исааком, здесь имеется в виду и то, и другое одновременно — данное Богом и угодное Богу потомство.

Итак, решения приняты, кроме первой развилки, так что осталось соединить все выбранные нами варианты воедино и сделать выбор между версиями 1, 2 и 3. У нас получается перевод: «Ни один не делал — ... — И чего ищет тот один? Потомства от Бога». Вместо трех точек нам предстоит подставить один из трех вариантов, снова посмотрим на них:

1. «остаток духа у него»; 2. «сберег дух для него»; 3. «плоть и дух у него».

По-видимому, лучше всего сюда вписывается вариант 1, хотя и он не вполне ясен. Под «остатком духа» можно понимать некие нравственные устои, точнее — желание и умение следовать хотя бы в минимальной степени требованиям Завета с Богом[107]. Можно понимать под «духом» и вообще «жизненность» (vitalite), как делает это Д. Бартелими[108], но тогда общий смысл получается несколько странным: «тот, в ком осталась жизнь» — это, по сути, живой человек, и вполне понятно, что только такой и мог что бы то ни было делать.

Итак, мы выбираем понимание духа как некоей твердой нравственной и религиозной основы. Может быть, такое толкование этих слов небесспорно, но оно не кажется слишком натянутым, особенно в свете таких отрывков, как, например, Притч 18:14: «Дух человека переносит его немощи; а пораженный дух — кто может подкрепить его?».

В результате мы получаем следующее прочтение: «Не поступал так ни один, в ком остался дух. И чего ищет такой? Потомства от Бога».

Здесь мы последовательно приняли варианты 1, 4, 9, 12, 13, 15[109]. Какова цена этой гипотезы? Иными словами, какие допущения нам пришлось сделать? Предположить, что глагол $\pi\psi\upsilon$ здесь означает «поступать, вести себя» (само по себе это вполне разумно, но не хватает слова «так»), а также принять вторую часть фразы («остаток духа у него») в качестве определения к подлежащему первой части, хотя это не очевидно. Цена не слишком высока, если сравнивать с другими решениями, и можно считать наше толкование вполне приемлемым.

4.3.7. Выбор стратегии перевода

Теперь стоит посмотреть и на решения, предлагаемые разными современными переводами, обозначая варианты решений, выбранные в каждом из них.

В СП, очевидно, выбраны варианты 1,4, 9, 11,13, 15, хотя несколько удивляет слово «превосходный» — не ясно, откуда оно взялось.

Более современные переводы, как правило, не могут обойтись без примечаний, в которых приводятся альтернативные трактовки этого места. Достаточно консервативный английский перевод NRSV предлагает такое прочтение:

Did not one God make her?d Both flesh and spirit are his.e And what does the one Godf desire? Godly offspring.

d 2.15 Or Has he not made one? e 2.15 Cn: Heb and a remnant of spirit was his f 2.15 Heb he

Не единый ли Бог сделал её?d И плоть, и дух — Его.e А чего желает Единый Богf? Богоугодного потомства.

d 2.15 Или Не сделал ли он единым? e 2.15 Конъектура; в евр. тексте: и остаток духа был его f 2.15 Евр. текст: он

Для основного текста, как мы видим, выбраны варианты 3, 4, 7, 13, 16. Почти ни в чем эта интерпретация не совпадает с нашей. В сносках даны варианты 1 и 5.

Вот более свободный современный перевод NIV:

Has not the Lord made them one? In flesh and spirit they are his. And why one? Because he was seeking godly offspring.

2.15 Or But the one who is our father did not do this, not as long as life remained in him. And what was he seeking? An offspring from God

Не сделал ли Господь их единым? Плотью и духом они — Его. И почему едины? Потому что Он искал богоугодного потомства.

2.15 Или Но единственный, кто был нашим отцом, так не поступал, пока в нем оставалась жизнь. Чего же он искал? Потомства от Бога.

Здесь в основном тексте избраны варианты 3, 5, 7, 11, 13, 15. В сноске приводится перевод, основанный на совершенно других версиях: 1, 4, 8, 12 и, как и в основной версии, 13 и 15.

Наконец, один из самых свободных английских переводов, CEV:

Didn't God create you to become like one person with your wife?* And why did he do this? It was so you would have children, and then lead them to become God's people.

2.15 Didn't ... wife: One possible meaning for the difficult Hebrew text.

Не сотворил ли Бог тебя так, чтобы ты стал одной личностью с твоей женой?* И почему Он так сделал? Для того, чтобы у вас были дети, и чтобы привести их потом к тому, чтобы они стали Божьим народом.

2.15 Не... с женой: Одно из возможных значений трудного др.-евр. текста.

Примечание не дает никаких альтернативных версий, а решение для основного текста определяется вариантами 3, 5, 7, 11, 13, 16.

По-видимому, мы можем сказать, что этот подход позволяет нам преодолеть кажущуюся абсолютную субъективность разных толкований, предлагая четкие варианты выбора, в пользу которых могут приводиться те или иные аргументы. Загадочная фраза не становится простой и понятной, но она, кажется, перестает быть безнадежным *crux interpretum*: решения существуют, аргументы высказаны, выбор остается за каждым толкователем.

СОДЕРЖАНИЕ

[98] См. свод этих толкований Pohlig 1998:111-120, Zehnder 2003. [99] Stuart 1998:1340. [100] Как отмечает, в частности, Verhoef 1987:275. [101] Stuart 1998:1340. [102] Barthelemy 1992:1030. [103] PIRHOTP:5:434-435. [104] Rudolph 1981:86. [105] Verhoef 1987:277. [106] Zehnder 2003:241, 246. [107] Следуя Clark 1998:419. [108] Barthelemy 1992:1031. [109] Ср. решение Verhoef 1987:277 и Clark — Hatton 2002:420-422. Единственное отличие заключается в том, что они выбирают вариант 16 — «угодное Богу потомство».

СОДЕРЖАНИЕ

4.4. Мф 5:39А — ЧЕМУ и КАК НЕ ПРОТИВИТЬСЯ?

4.4.1. Текст отрывка

Греческий оригинал: εγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστέηαι τῷ πονηρῷ

Синодальный перевод: А Я говорю вам: не противься злему.

«Радостная весть»: А Я говорю вам: не мсти тому, кто причинил тебе зло.

4.4.2. Постановка вопросов

Этот отрывок, казалось бы, прост и понятен: здесь нет ни редких слов, ни неясных синтаксических конструкций. Но довольно трудно понять, что именно имеется здесь в виду и как это может быть применено в практической жизни. Переводя это недоумение в область чистой экзегетики, можно сформулировать следующие вопросы:

Имеется ли в виду зло вообще или некто злой, и, если злой, то кто конкретно?

Какого рода противление здесь запрещено?

Как соотносится это повеление с другими местами Библии, где речь идет о борьбе со злом?

4.4.3. Существующие объяснения

Толкование этой заповеди — вещь крайне актуальная; так, именно на нем было в значительной мере построено нравственное учение Л.Н. Толстого о непротавлении злу. Поэтому толкователи обычно основываются на своем собственном видении евангельской этики, и конкретные их выводы зависят от этой общей картины. А практические вопросы касаются, в основном, двух вещей: рода прилагательного "злой" и смысла употребления его с артиклем, а также точного значения глагола "противиться". Выводы при этом бывают противоположными.

Иоанн Златоуст пишет: «Не говорит: "не противься брату", но: злему, показывая тем, что обидчик все делает по наущению дьявола, и таким образом, слагая вину на другого, весьма много ослабляет и пресекает гнев против обидевшего. Что же, скажешь ты: ужели нам не должно противиться лукавому? Должно, но не так, а как повелел сам Спаситель, т. е., готовностью терпеть зло. Таким образом ты действительно победишь лукавого»[110]. Таким образом, в «злом» Златоуст видит лукавого, но нельзя сказать, чтобы это вытекало из лингвистического анализа — основой здесь служит его этика.

ТБ видит здесь не кого-то «злого», а общее «зло», и отмечает, что слушатели Христа «не могли понимать Его слов в каком-нибудь отвлеченно философском смысле, но, естественно, разумели только какое-нибудь определенное, угрожающее им зло. В чем именно оно заключалось, трудно, конечно, сказать, хотя в дальнейших словах и даются его определения: "ударить в щеку", "судиться", "взять", "принудить" и проч. Эти четыре определения хорошо характеризуют тогдашнее палестинское зло... Если бы Христос говорил о "мировом зле" и о непротавлении вообще злу, то, несомненно, Его речь была бы Его слушателям непонятна. Кроме того, они могли бы усматривать в словах Христа и противоречие Его собственным действиям, потому что несомненно, что вся деятельность Христа была противодействием злу... Христос в

действительности указывает способы не непротivления, а протivления злу терпением и кротостью».

Еп. Кассиан Безобразов не вполне соглашается с этим: «Вообще говоря, язык Нового Завета — конкретный и образный... Абстракциям в Новом Завете принадлежит подчиненное место. Чаще всего ο λωπηρος означает лукавого в особом смысле... Поэтому толкование Златоуста: τω λωπηρω есть дательный падеж мужского рода от ο λωπηρος в смысле лукавый, Дьявол библейскому словоупотреблению, несомненно, отвечает, и если мы не можем защищать его, то только потому, что оно не оправдывается ближайшим контекстом. Речь идет... о людях, являющихся для нас непосредственным источником страдания»[111].

Однако тот же самый факт — отсутствие артикля — может приводить и к иному выводу, как у Д. Хагнера: «Существительное с артиклем τω λωπηρω здесь явно не означает "лукавый", т.е. сатана (как в стихе 37, ср. 6:13). Если бы имелась в виду злая личность, следовало бы ожидать существительное без артикля. Гораздо вероятнее, что евангелист имел в виду "злой поступок"»[112]. Интересно видеть, что на уровне общего понимания данного места два этих автора, Безобразов и Хагнер, не так уж и различны меж собой, но конкретные детали трактуют по-разному. Поэтому стоит перейти к самостоятельному анализу.

При этом мы можем пропустить текстологический анализ, поскольку никаких разночтений или текстологических проблем здесь нет.

4.4.4. Определение контекста и жанра

Этот стих относится к Нагорной проповеди, которую можно считать особой частью Евангелий. Она полна парадоксальных утверждений и повелений, исполнить которые, на первый взгляд, практически невозможно. По существу, она говорит о Царствии Небесном и об этике, которая господствует в нем.

Приведем ближайшие стихи: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (5:38-42).

Действительно, общество обязано противостоять насилию, будь то насилие внешнее (война) или внутреннее (преступность), и нормы ВЗ Закона (в частности «око за око и зуб за зуб», Лев 24:20) регулировали это противостояние: пострадавший может причинить виновному такой же ущерб, какой потерпел сам.

Нагорная проповедь не регулирует общественных отношений, она обращена к отдельным людям, прежде всего к ученикам Христа. По ближайшему контексту мы видим, что эта заповедь тоже стоит в ряду других, говорящих об отношениях между отдельными людьми. Здесь вообще не идет речь об уголовном праве, но каждый человек призывается к отказу от отстаивания своих прав и от мести за их нарушение.

Нам следует обратить внимание и на то, как понимается зло в ВЗ, тем более, что это высказывание предваряется отсылкой к ВЗ закону. Бытовая, повседневная религиозность обычно сосредоточена на зле во всех его проявлениях: нечистая сила, грехи и пороки занимают в ней самое главное место, и суть даже всех положительных сторон такой религии сводится к тому, чтобы минимизировать воздействие вселенского зла на человека. Библия много говорит о грехах и приводит списки запретных поступков (особенно много их в ВЗ). Но само зло в ней занимает далеко не центральное место. Раскрыв библейский текст, можно только удивляться, как мало там сказано о зле.

Рассказ первых глав Бытия о творении, которое было «хорошо весьма», и о грехопадении, ясно показывает: не существует никакого изначального и всеильного зла. Зло есть понятие относительное, оно возникает там, где человек отказывается от добра, как тьма в ясный полдень возникает только там, куда перекрыт доступ для света. И в той же самой Книге Бытия, мы всюду видим, что о зле можно говорить лишь в связи с поведением человека: «Помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт 8:21). Собственно, потому оказался необходим и Закон. «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Втор 30:15) — т. е. Закон упорядочивает понятия добра и зла так же, как ход небесных светил упорядочивает смену дня и ночи.

Но слово «зло», конечно, может употребляться и в других значениях. Самая удивительная цитата — Ис 45:7. «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это». Синодальный перевод еще смягчает, а в оригинале там сказано не «произвожу бедствия», а буквально $\text{וְאֲנִי עוֹשֶׂה רָע}$ "творю зло", причем употреблен тот же самый глагол, что и в истории о сотворении мира. По одной этой цитате можно было бы подумать, что добро и зло в равной мере сотворены Господом. Но параллель «образую свет и творю тьму», которая явно отсылает нас к истории о сотворении мира, все объясняет: Господь, конечно же, не творил тьмы так, как он сотворил свет. Тьма есть отсутствие света, и Господь как Владыка этого мира может сделать так, что тот или иной человек окажется во тьме. И «зло» в данном случае — это действительно бедствие, которое приключается с человеком. Это, казалось бы, совсем другое значение этого слова, но на самом деле оно очень похоже на первое, на зло, которое человек творит по отношению к Богу или к другому человеку. Только здесь злом называется уже скорее реакция на изначальное зло, то повреждение, которое возникло в отношениях между Богом и людьми и которое имеет самые печальные для людей последствия.

Очень интересна в этом отношении Книга пророка Ионы. Она, пожалуй, заслуживает того, чтобы назвать ее ветхозаветным трактатом о зле, только вместо скучных определений в ней даны живые и яркие рассказы. Слово, רָע , "зло", употреблено в ней 9 раз (1:2, 1:7, 1:8, 3:7, 3:8, 3:10, 4:1, 4:2, 4:6), но ни один перевод не может сохранить тут последовательности. Судите сами: жители города Ниневии творят злодеяния перед Богом, и за это Бог решает их покарать бедствиями. Возвестить их городу должен пророк Иона, но он бежит от своей миссии, и тогда корабль, на котором он плывет, попадает в злую бурю. Он все же проповедует ниневитянам, и тогда они раскаиваются в своих злодеяниях, и Господь отменяет бедствие. Иону же охватывает злость по этому поводу: как это они останутся безнаказанными? Тогда Господь ставит его самого в трудное положение: злой зной мучает его и нет никакой защиты. Господь дает Ионе урок милосердия, а нам всем показывает, что такое на самом деле зло, откуда оно возникает, к чему приводит и как можно от него избавиться.

Как ни странно, пример Ионы здесь уместен: он ведь именно что боролся со злом, стремился его наказать, говорил с ним на одном языке... Господь простил носителей зла, а Иона не сразу готов был с этим согласиться. Уже в ВЗ мы встречаем нечто подобное: «Не говори: "я отплачу за зло"; предоставь Господу, и Он сохранит тебя» (Притч 20:22). Видимо, евангельское изречение продолжает ту же традицию.

Стоит обратить внимание и на историко-культурный контекст. Для многих иудеев той эпохи установление мессианского царства было самым прямым и непосредственным образом связано с победой над римлянами, в которых они видели не просто угнетателей (своих личных врагов), но и врагов Бога. То, что говорит здесь Христос, приходит в яркое противоречие с их ожиданиями[113]. Оказывается, установление Царства Божия вовсе не предполагает немедленной борьбы со злыми людьми и окончательного торжества над ними!

4.4.5. Лингвистический и литературно-риторический анализ

Итак, кто или что имеется в виду в выражении τῷ πονηρῷ? Мы уже видели, что толкователи относят его к:

1. злу вообще; 2. сатане; 3. человеку, причинившему нам зло.

Действительно, само по себе это прилагательное может иметь три этих значения. Причем сочетание этого прилагательного с артиклем в синоптических Евангелиях мы тоже встречаем во всех трех значениях (1) Мк 7:23; (2) Мф 5:37; (3) Лк 6:45. Нетрудно будет привести и примеры, где прилагательное употреблено без артикля в двух из трех значений: (1) Мф 12:35; (2) Мф 5:45. В самом деле, сатану оно обозначает только с артиклем, но никак нельзя сказать, что его употребление с артиклем обязательно указывает на сатану.

Остается сделать вывод, что наличие артикля само по себе при выборе одного из трех значений не значит ровным счетом ничего. Однако контекст вполне однозначно показывает, что речь идет о человеке, совершающем злые поступки, причиняющем зло тому, к кому обращена эта заповедь.

А что такое «противиться» в данном случае? Греческий глагол ἀντιστηναι означает сопротивление, противостояние, часто военного или судебного характера. Судебный контекст задан стихами 25-26 той же главы: «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта». Вот, собственно, и первый ответ на этот вопрос: не судись со злодеем, а то еще не известно, выйдешь ли ты сам с этого суда оправданным.

В НЗ этот глагол встречается еще несколько раз, в основном в значении активного противодействия, например: «А Елима волхв ... противился им, стараясь отвратить проконсула от веры» (Деян 13:8). То есть не просто возражал, но предпринимал некие контрмеры, боролся за свою идею. Потерпел поражение, как мы видим.

Очень интересную параллель можно найти в Рим 3:2, где этот глагол использован целых три раза: «Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение». Подобные высказывания Павла не раз вызвали в истории вопросы: надо ли

безропотно исполнять любые повеления властей? А если они расходятся с ясно выраженной в заповедях волей Божьей? Но не противиться и не противостоять еще не значит во всем соглашаться. Христианские мученики отказались выполнять требования своих правителей, если они шли против Божьих заповедей, но при этом они не поднимали восстаний, не пытались эти власти свергнуть. Иными словами, они не боролись со злом методами зла.

В Иак 4:7 мы встречаем еще одно употребление глагола ἀντιστηναι, которое как будто противоречит евангельской заповеди: «Итак покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас». Что же, Иаков советует нечто противоположное тому, чему учил Иисус? Ведь диавол и есть самое высшее проявление зла, так что противостоять ему и значит противостоять злу в наивысшей степени.

На самом деле, никакого здесь нет противоречия. Противодействовать можно именно что диаволу, тому самому змею, который искушал Еву — злему волевому началу, сознающему себя и навязывающему себя человеку. Вся христианская аскетика — попытка на практике исполнить это наставление Иакова, противодействовать искушению. Но в Библии слово «зло», как мы уже выяснили, обычно обозначает нечто из области межличностных отношений: это разрушение Завета между Богом и людьми и все беды, которые из этого проистекают. Это беда, которая порождена человеческими поступками.

4.4.6. Формулировка и оценка гипотез

Итак, мы можем предположить, что призыв Христа не противиться злему означает никак не капитуляцию перед сатаной, но отказ от «противодействия злым людям», в ходе которого сторона, считающая себя доброй, легко прибегает к насилию (пусть и вполне законному) и в итоге становится малоотличимой от другой стороны. Это отказ от вполне законного сопротивления насилию, проявленному в отношении лично тебя, и примеры с отданной рубашкой, пройденным двумя поприщами и подставленной другой щекой ясно показывают нам это.

Исполнить это действительно очень трудно, и далеко не всегда вообще понятно, как исполнять, но здесь мы видим не столько практическую инструкцию на все случаи жизни, сколько идеал человеческих отношений в Царствии Небесном: зло нельзя полностью отождествлять с его носителем, как было во времена Иисуса Навина. Да, в этом мире Царствие присутствует порой как горчичное зерно, но Христос доказал не словами, а примером, что исполнению слов о непротивлении злему вполне возможно. Лучшее толкование на эту заповедь — евангельский рассказ о страстях Христовых.

Можно, конечно, было бы предложить себе и альтернативные версии: например, что Христос призывает отказаться от всякой борьбы с мировым злом или не противодействовать искушениям сатаны. Однако никаких серьезных доводов в пользу таких толкований привести нельзя.

4.4.6. Выбор стратегии перевода

Собственно, перед переводчиком здесь стоит лишь один вопрос: насколько подробно нужно раскрывать значение этого текста. СП, как мы видим, остается довольно загадочным, а РВ, пожалуй, идет слишком далеко, вводя в текст отсутствующее в оригинале понятие мести. Это делают и некоторые западные переводы, например, CEV: «But I tell you not to try to get even with a

person who has done something to you», т.е. «А Я говорю вам, чтобы не пытались расквитаться с тем, кто вам что-то сделал».

Некоторые переводы в попытках объяснить смысл изречения утрачивают динамику и остроту оригинала. Например, REB: «But what I tell you is this: Do not resist those who wrong you», т.е. «Вот что Я вам скажу: не сопротивляйтесь тем, кто обходится с вами дурно».

Интересный пример предлагает новый нидерландский перевод NBV: «En ik zeg jullie je niet te verzetten tegen wie kwaad doet», т.е. «А Я говорю вам не вступать в противостояние с тем, кто творит зло». Его и можно порекомендовать в качестве хорошего смыслового перевода.

СОДЕРЖАНИЕ

[110] Беседы на Евангелие от Матфея, 18.1. [111] Безобразов 2003:61. [112] Hagner 1993:130-131. [113] См. подробнее Райт 2004:266.

СОДЕРЖАНИЕ

4.5. 1 ПЕТРА 3:19 — ГДЕ, КОМУ И ЧТО ВОЗВЕЩАЛ ХРИСТОС?

4.5.1. Текст отрывка

Греческий оригинал:

18 οτι και χριστος απαξ περι αμαρτιων ελαθεν δικαιος υπερ αδικων ινα ημας προσαγαγη τω θεω θανατωθεις μεν σαρκι ζωοποιηθεις δε τω πνευματι 19 εν ω και τοις εν φυλακη πνευμασιν πορευθεις εκηρυξεν απειθ20ησασιν ποτε οτε απαξ εξεδεχετο η του θεου μακροθυμια εν ημεραις νωε κατασκευαζομενης κιβωτου εις ην ολιγαι τουτ εστιν οκτω ψυχαι διεσωθησαν δι υδατος.

Синодальный перевод:

18 потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, 19 которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, 20 некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, т. е. восемь душ, спаслись от воды.

«Радостная весть»:

18 Потому что и Христос пострадал за грехи — раз и навсегда, праведный за грешников, чтобы привести вас к Богу. Он был умерщвлен телесно, но Духом возвращен к жизни. 19 И в Духе Он отправился проповедовать духам в темнице, 20 что некогда отказались покориться Богу, в те времена, когда Бог терпеливо дожидался, пока Ной построит ковчег. Немногие спаслись тогда в нем по воде, только восемь душ.

Перевод под ред. М.П. Кулакова:

18 Ведь и Христос однажды претерпел муки за грехи наши: Праведник, Он за неправедных пострадал, чтобы привести вас к Богу; умерщвленный во плоти, Он к жизни был возвращен в духе Своем. 19 Таким и ходил Он, когда проповедовал тем, чей дух погибал в темнице греховного мира, 20 тем, кто был непокорен во дни Ноя. А Бог в те дни ждал терпеливо, пока строился ковчег, в котором немногие (всего только восемь душ), пронесенные через воды, спасены были.

4.5.2. Постановка вопросов и существующие объяснения

В этом отрывке остается неясным, по сути, только один, но большой вопрос: о какой именно проповеди Христа идет речь, т. е. когда, кому и где Он проповедовал. Ключевым здесь будет слово «духи» (НЗК — «те, чей дух погибал»). Так о ком идет здесь речь?

В данном случае нам будет удобно сразу перечислить основные существующие гипотезы, потому что за нас эта классификация уже была проведена. Этот отрывок издавна привлекает немалое внимание, не обходят его стороной и современные исследователи. Этому отрывку и его продолжению вплоть до 4:6 была посвящена монография У. Долтона, вышедшая изначально еще в 1965 г. и переизданная в 1989 г.[114]. Долтон предлагает[115] следующие варианты истолкования 3:19:

1. Духи — души людей, умерших во времена Ноя, которым проповедовал Христос между смертью и воскресением. Содержание проповеди тоже может пониматься по-разному: 1а. чтобы обратить их; 1б. чтобы возвестить освобождение тем, кто обратился к Богу перед смертью в водах потопа; 1в. чтобы возвестить им об их осуждении.

2. Духи — души людей, живших до потопа, которым Христос проповедовал через Ноя еще до Своего воплощения.

3. Духи — падшие ангелы, которым Христос возвестил о Своей победе: 3а. между смертью и воскресением; 3б. во время вознесения.

Если мы посмотрим на историю экзегетики, то обнаружим, что в святоотеческой литературе целиком и полностью господствует вариант (1а). Правда, Долтон отмечает[116], что до Климента Александрийского никто не толковал этот отрывок именно в таком смысле, но этот аргумент от умолчания не выглядит убедительным: никто не трактовал его и иначе. Далеко не каждый отрывок из Библии получил исчерпывающее объяснение в трудах ранних Отцов, которые дошли бы до нас.

Здесь стоит привести хотя бы несколько цитат. Климент Александрийский: «Действительно, не сказано ли совершенно ясно, что Господь проповедовал благую весть тем, кто сгинул в катаклизме или, скорее, заключенным в пути и содержащимся в темнице... Ведь и в ад Господь спустился не иначе, как с целью проповеди Евангелия. Спустился он проповедовать всем или же только иудеям? Если же всем, то все, кто верит, должны быть спасены, даже если они язычники, ведь наказания Бога носят характер спасительный и дисциплинарный и приводят к обращению и покаянию, скорее чем к смерти во грехе, тем более, что души, хотя и затемненные страданиями, будучи освобожденными от силы плоти и сбросив с себя телесную оболочку, способны воспринимать более ясно. Если же его проповедь обращена только к тем иудеям, которые желают

знания и веры спасителя, то ясно, что он, как и апостолы, не имея личных предпочтений, проповедовал и тем из язычников, которые оказались готовыми к обращению»[117].

Ипполит Римский явно ссылается на этот эпизод, когда говорит: «Показывает власть, данную Отцом Сыну, который поставлен царем небесных, земных и преисподних и судиею всех. Небесных потому, что Слово Отца существовало прежде всех, земных — потому, что Оно родилось человеком в человеках, обновляя Собою Адама, преисподних — потому, что Оно в мертвых вменилось, благовествуя душам святых и смертью Своею побеждая смерть»[118].

Ориген обличал еретиков такими словами: «Пусть... не уклоняются в то, что они говорят, будто Бог, воздающий каждому по заслугам, воздает злом за зло по ненависти к злым, а не потому, что согрешившие нуждаются во врачевании более или менее суровыми средствами, и по этой причине к ним применяются меры, в настоящее время под видом исправления причиняющие, по видимому, чувство страдания. Они не читают, что написано о надежде погибших в потопе, о каковой надежде сам Петр, в своем Первом послании, говорит так: "и Христос, быв умерщвлен во плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедовал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, т. е. восемь душ спаслись от воды. Так и нас ныне подобное сему образу крещение спасает"»[119].

Как мы видим, для раннехристианских авторов этот отрывок не был предметом спора, они понимали его совершенно единодушно как указание на проповедь Христа мертвым. Есть и целый ряд косвенных свидетельств авторов, которые, не ссылаясь прямо на 1 Петра, говорят о сошествии Христа во ад и проповеди умершим как о принципиально важном элементе христианской веры. Например, Иринеи Лионский пишет: «Господь нисшел в преисподняя земли, благовествуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него»[120]. Есть у нас и другие подобные свидетельства[121].

О том, какую существенную роль играет в православной традиции тема сошествия Христа во ад, существует работа И. Алфеева, в которой, в частности, сказано: «В богослужебных текстах Православной Церкви неоднократно подчеркивается, что, сойдя во ад, Христос открыл путь ко спасению для всех людей, а не только для ветхозаветных праведников»[122]. Поэтому неудивительно, что этого толкования придерживается и ТБ, даже не упоминая другие возможности. Есть и современные экзегеты, которые придерживаются именно такого решения[123].

Вариант (16) можно встретить в трактате католического богослова XVI в. Р. Беллармино[124]: Христос сошел проповедовать в лимб, где находились души людей, погибших во время ноева потопы, но успевших перед смертью покаяться. Мрачный вариант 1в мне, признаться, не попадался. Впрочем, Долтон отмечает[125], что он был известен уже Фоме Аквинскому, который спорил с ним, затем он был в некоторой мере популярен среди лютеранских богословов, отрицавших католические толкования, но в целом он был и остается совершенно маргинальным.

Таким образом, вариант (1а) рассматривает ссылку на Ноев потоп как на пример непослушания (тогда люди не покорились Богу, а теперь, принимая крещение, покоряются), но речь идет обо всем человечестве. Варианты (16) и (1в) видят в ней ограничение (Христос обратился только к тем людям, которые погибли в водах потопы); это сближает их с вариантом (2).

Второй версии придерживался Августин, который посвятил разбору этого места целое 164-е послание. О чем же он пишет? Он вовсе не отрицает, что Христос сходил в ад и избавил от него не только ветхозаветных праведников, но и добродетельных язычников, которые не слышали проповеди о Евангелии и потому поклонялись ложным богам, ведя при этом достойную жизнь. Но Августин понимает это место из 1 Петра так, что речь идет о проповеди Христа исключительно тем, кто был непокорен во времена Ноева потопа. Чтобы понять такую странную избирательность, он и предлагает толковать эту проповедь как, по сути, проповедь самого Ноя.

Впрочем, Августин рассматривает и версию (1а) и отвергает ее по двум основным причинам: (а) после воскресения Христа по прежнему умирают люди, не слышавшие о Христе, и немыслимо допустить, что их милосердие Христа не коснулось; (б) если возможно обращение после смерти, тогда люди могут отказываться повиноваться Христу еще при жизни, оправдываясь возможностью посмертного покаяния. На самом деле, как показывает Алфеев, для сторонников теории (1а) вовсе нет нужды ограничивать проповедь Христа в аду земной хронологией; речь может идти и о людях, умерших после воскресения Христа. Что касается второго довода Августина, он намного серьезнее, но и на него могут быть найдены возражения: видимо, речь идет не просто о «втором шансе», когда грешник, убедившись, что сделал неверный выбор, может его «переиграть», но о проповеди тем людям, для которых первого шанса по каким бы то ни было причинам просто не было: при жизни они не слышали о Христе. В любом случае, именно версия Августина стала доминировать в западной традиционной экзегезе; защищает ее и ряд современных ученых[126].

Сам Долтон придерживается версии (3б), отвергая всякую связь этого отрывка со схождением Христа во ад. При этом он связывает интерпретацию этого стиха с пониманием другого стиха из 1 Петра, а именно 4:6: «Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» — его он тоже понимает так, что речь идет об умерших христианах, уже обратившимся ко Христу прежде своей смерти[127].

Таким образом, Долтон напрямую связывает «духов в темнице» с 1-й книгой Еноха, но ему возражает У. Градем[128]: а есть ли у нас уверенность, что эта апокрифическая книга и изложенная в ней трактовка Книги Бытия действительно были так широко распространены среди потенциальных читателей Послания? Видимо, ответ на этот вопрос для нас недоступен. Градем, в конечном счете, поддерживает взгляд Августина: речь идет о проповеди, которую сам Ной (а через него и Христос) обратил к своим современникам.

Подробное объяснение третьей версии, без деления на (3а) и (3б) на русском языке можно найти в статье Р. Франс[129]. Сильная сторона этой работы в том, что Франс опирается на лингвистические данные и на контекст, причем как на непосредственный для данного отрывка, так и на широкий культурно-исторический контекст: ведь все, сказанное апостолом, должно иметь какой-то смысл для его слушателей и должно быть связано с их собственной ситуацией. Соответственно, по его мнению, Христос возвещает этим духам, заключенным под стражу, о Своей победе. Франс не берется делать окончательного вывода, когда и где это происходит: при снисхождении Его в ад или при вознесении на небо, — но это в его толковании и не принципиально.

Кстати, нет ничего удивительного в том, что перевод НЗК выбирает именно это толкование. Он был подготовлен адвентистами, по учению которых душа после смерти погружается в своего рода

бесчувственный сон; соответственно, никакая проповедь душам умерших невозможна. Вновь мы видим, как собственное вероучение экзегета становится основой для выбора той или иной экзегетической гипотезы.

4.5.3. Определение контекста и жанра

Что касается жанра, то с ним все понятно: в этом месте Послания Петр приводит некое повествование с богословским значением. На примере этого эпизода читатель должен уяснить некие духовные истины... остается только неясным, какие именно.

Ближайший контекст тоже достаточно понятен. Как отмечает К. Вестфолл[130], многие ученые считают загадочный стих 19 своего рода комментарием к наставлениям, изложенным в 18-ом стихе. Он также[131] проводит связь между этим отрывком и 3:22: «(Христос) Который, восшед на небо, пребывает одесную Бога и Которому покорились Ангелы и Власти и Силы». Но само по себе это еще не решает всех вопросов.

А вот широкий контекст, точнее, интертекстуальность играет здесь ключевую роль. Наше понимание этого отрывка в значительной мере будет определяться тем, с какими текстами мы его сопоставим. Петр, скорее всего, имел в виду нечто уже известное его аудитории, и нам остается только выбрать, где именно мы будем искать соответствующий контекст.

Сложный вопрос — связь этого отрывка с апокрифами. Франс весьма категорично утверждает, что «пытаться понять 1 Петр 3:19-20 без Книги Еноха под рукой означает заведомо обречь себя на неудачу»[132]. Тем самым он подразумевает, что если не сама эта книга, то, по крайней мере, изложенные в ней идеи были весьма широко распространены среди читателей этого Послания — это весьма вероятно, но все же неочевидно.

Чтобы понять смысл отрывка, Франс обращается к 1-й книге Еноха (глл. 6-11, 12-16) и некоторым другим апокрифическим текстам (Книге Юбилеев и Заветам двенадцати патриархов), где достаточно подробно описывается история грехопадения духов во времена, предшествующие ноюву потопу (мы уже касались этой темы, рассматривая Быт 6:2, см. раздел 4.1.). Еще одно косвенное свидетельство в пользу такой трактовки (хотя Франс его и не упоминает) можно найти в 2 Петр 2:4-5: «Ибо, если Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания; и если не пощадил первого мира, но в восьми душах сохранил семейство Ноя, проповедника правды, когда навел потоп на мир нечестивых...» Здесь автор явно пересказывает сюжет, изложенный в 1-й книге Еноха; правда, здесь не упоминается никакая проповедь, а в тексте упоминаются и ангелы, и люди. Отсюда мы не можем однозначно заключить, что Христос обращался именно к павшим ангелам.

Однако Франс никак не ссылается на явно параллельное место из того же Послания — 1 Петр 4:5-7: «Они дадут ответ Имеющему вскоре судить живых и мертвых. Ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотик», жили по Богу духом. Впрочем близок всему конец». Конечно, само по себе это место выглядит довольно загадочно. Поскольку анализ 4:6 не входит в нашу задачу, мы ограничимся лишь самым кратким замечанием.

Нет никаких сомнений, что под благовествованием здесь понимается проповедь Евангелия, поскольку тут употреблена форма от глагола $\epsilon\upsilon\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\omega$, но вот кто назван тут «мертвыми», νεκροί,

толкователи спорят меж собой. Под ними понимают (1) тех, кто слышал проповедь Евангелия при жизни (к примеру, членов христианских общин), но уже умер к тому моменту, когда апостол писал эти слова, или даже (2) «духовно мертвых» людей (так, например, предлагает толковать это слово Августин в своем 164-м послании). Версия (2) не особенно убедительна, поскольку в 5-м стихе речь явно идет о физически мертвых людях, зато версия (1) широко распространена. Но есть еще и версия (3): здесь имеются в виду физически умершие люди, которые могли слышать проповедь о Христе в месте своего посмертного пребывания.

Здесь стоит учесть прежде всего два фактора: лингвистические данные и контекст. С точки зрения лингвистики: обозначает ли выражение νεκροῖς εὐηγγελισθῆναι проповедь тем, кто уже был мертв к моменту проповеди, или проповедь тем, кто был жив и впоследствии умер? Гораздо вероятнее первое: проповедано было как раз тем, кто уже был мертв, ведь греческий язык прекрасно позволяет выстроить относительную хронологию событий, например: αὐθιγαῖν μελλομένοις εὐηγγελισθῆναι («было проповедано тем, кому предстояло умереть»). Автор, тем не менее, не стал употреблять подобного выражения. Значит, с точки зрения лингвистики для 2 Петр 2:4-5 все же убедительнее смотрится версия (3): проповедь была обращена к умершим людям.

С точки зрения контекста тут будет правомерен такой вопрос: имеем ли мы право сказать, что 1:19 и 4:6 никак не связаны меж собой, но при этом 1:19 связан с 1-й книгой Еноха, как полагает, к примеру, Долтон? Однозначно отрицать такую теорию нельзя, но все же она кажется менее вероятной.

Итак, разные контексты приводят нас к разному пониманию нашего отрывка: параллель из того же Послания (а она имеет исключительно высокий авторитет!), пусть и не однозначно, но поддерживает первую версию (проповедь умершим), а параллели из апокрифической литературы — третью (возвещение падшим духам).

4.5.4. Текстологический анализ

Существенных текстологических проблем в этом отрывке нет. В 18-м стихе одни рукописи дают «чтобы нас привести к Богу», а другие — «чтобы вас привести к Богу». На самом деле с точки зрения отрывка в целом разницы в употреблении местоимений нет: автор либо включает себя в число людей, которым была дана такая возможность, либо говорит так исключительно о своих адресатах, но в любом случае он явно не вычеркивает себя из числа тех, кого привела к Богу крестная смерть Христа. Наша основная проблема от выбора местоимения никак не зависит.

Другие рукописные разночтения, встречающиеся в этих стихах, имеют еще меньше значения: например, после слов «в темнице» в ст. 19 несколько рукописей добавляют причастие «заключенным» и т.д. На понимание отрывка эти разночтения никак не влияют.

Впрочем, еще в издании 1763 г. была предложена существенная конъектура: Ἐνωχ вместо ἐν ὧ [133]. Текст, таким образом, следовало бы читать: «Енох находящимся в темнице духам возвещал...» Эта конъектура порождает свои проблемы, но полностью снимает нашу: Христос уже не имеет прямого отношения к этой загадочной проповеди. Однако на самом деле для такой конъектуры нет оснований, кроме желания избавиться от сложной экзегетической проблемы, и потому принимать ее не стоит.

4.5.5. Лингвистический и литературно-риторический анализ

В пользу третьей версии Франс приводит прежде всего лингвистические аргументы[134]. Вкратце рассмотрим их. Во-первых, слово $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ обозначает в НЗ по преимуществу сверхъестественных существ, обычно злых и непокорных Богу. Хотя в Евр 12:23, как и в некоторых апокрифических текстах вроде 1-й книги Еноха, оно вполне однозначно относится к умершим людям, но там к нему добавляются определения. Разумеется, это не исключает возможности, что речь идет о людях, но делает такую возможность довольно маловероятной.

Что касается глагола $\kappa\eta\rho\upsilon\sigma\sigma\omega$ то он может употребляться и в нейтральном значении "возвещать", например, в Откр 5:2, но гораздо чаще употребляется в значении "проповедовать" (Евангелие). Иными словами, поверить, что $\kappa\eta\rho\upsilon\sigma\sigma\omega$ означает просто "возвещать", возможно, но это едва ли проще, чем поверить, что $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ означает "духи умерших".

Что касается синтаксиса, то, казалось бы, можно предположить, как делает Долтон[135], что речь идет о последовательности событий: умерщвление — воскресение — проповедь (это, разумеется, исключает первую и вторую версии). Но оборот $\epsilon\nu\ \omega\ \kappa\alpha\iota$ вводит достаточно самостоятельное придаточное предложение (ср., например, Еф 1:11 или Кол 2:11), чтобы видеть здесь однозначную хронологическую последовательность.

Итак, лингвистический анализ не дает нам однозначного критерия. Зато его может дать анализ литературно-риторический. Задумаемся, какой смысл более уместен в общем контексте Послания: Христос возвещает уже наказанным духам о Своей окончательной победе, которая никак не изменит их положения, или же Он проповедует умершим людям, открывая им возможность спасения. Представим себе две аналогии: весной 1945 г. советский офицер объявляет немецким военнопленным о капитуляции Германии и самоубийстве Гитлера (это важное событие ничего не меняет в их судьбе) или тот же самый офицер распаивает двери концлагеря и отпускает узников на свободу (это означает для них долгожданное спасение). Что было бы значительнее, о чем следовало бы говорить как о великом благодеянии? Разумеется, об освобождении пленных.

Учитывая то значение, которое Петр придает этому эпизоду, мы можем заключить, что первая гипотеза (Христос проповедует душам умерших людей) больше подходит с точки зрения риторики. Впрочем, как отмечает Долтон[136], вопрос скорее в том, чему мы отдадим предпочтение: с риторической точки зрения, речь идет о людях, потому что к ним и обращено Послание, но если взглянуть на интертекстуальные связи (прежде всего с апокрифами), трудно удержаться от мысли, что имеются в виду падшие духи.

4.5.6. Оценка гипотез

Итак, есть свои сильные аргументы в пользу двух объяснений: (1а) и (3), без принципиального различия между (3а) и (3б). Святоотеческая традиция единодушно высказывается (что вообще-то происходит с ней крайне редко) в пользу версии 1а, и для исследователя, который придерживается именно этой традиции, по-видимому, это должно стать решающим обстоятельством. Впрочем, есть и другие достаточно серьезные аргументы в пользу именно этой гипотезы, и в целом можно отдать предпочтение именно ей.

4.5.7. Следующая проблема: «добрая совесть» в стихе 21

Как мы уже убедились, чтобы принять решение о значении 19-го стиха, нам пришлось обращаться и к другим стихам этого Послания, прежде всего к 4:6. Это действительно яркий пример экзегетической проблемы, которая может быть решена только при обращении к интертекстуальным связям. Неудивительно, что она, в свою очередь, служит своего рода основой для решения как минимум еще одной проблемы в 21-м стихе, тем более, что они действительно тесно связаны[137]. Мы не будем проводить полноценный анализ этого стиха, но хотя бы в общих чертах обрисует эту проблему.

В стихе 21 говорится о крещении, которое, как гласит греческий оригинал, есть *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐλεῶνται εἰς θεόν*. СП переводит это выражение как «обещание Богу доброй совести», РВ как «обещание, данное чистой совестью Богу», а НЗК перефразирует все выражение: «...В готовности с чистой совестью жить перед Богом». Казалось бы, здесь все понятно, различия меледу версиями скорее стилистические. В любом случае, человек, принимающий крещение, обещает Богу, что будет жить честно, храня свою совесть чистой.

Но не все согласны с таким подходом. Диякон Андрей Кураев пишет: «С сожалением должен сказать, что и синодальные переводчики в этом месте ошиблись. Ближе к оригиналу церковнославянский перевод: Крещение не "обещание Богу доброй совести", а "вопрошение у Бога совести благи". Здесь крещение оказывается не приношением, не обещанием, но — просьбой... Может, свв. Кирилл и Мефодий плохо понимали греческий? Но вот природный грек и христианин еще вполне ранних времен св. Григорий Богослов (IV в.) подтверждает, что речь у ап. Петра идет о даровании доброй совести в крещении (Слово 40, на крещение). Причем контекст богословия св. Григория вообще не допускает толкования крещения как обета: со ссылкой на Екклесиаста (5, 4) Григорий Богослов пишет: "Ничего не обещаю Богу, даже и малости; потому что все Божие, прежде нежели принято от тебя"[138]. Кстати, отметим, что подобным образом понимает этот текст и Вульгата: *conscientiae bonae rogatio in Deum*.

Впрочем, неверно было бы объявлять одно из толкований православным, а другое — протестантским, поскольку канонизированный православной Церковью Феофан Затворник понимал этот стих в ином смысле: «Крещение по апостолу Петру есть "обещание Богу доброй совести. (1 Петр 3:21). Крестившийся дает обет жить остальное время по чистой совести, по всей широте заповедей Господних, принятых в совесть. Нравственная чистота есть черта крещеного»[139]. Действительно, часто нам кажется, что различия в толковании того или иного места Библии носят сугубо конфессиональный характер, но на самом деле это совершенно не обязательно так. Границы между различными толкованиями довольно редко совпадают с конфессиональными границами.

Как нетрудно заметить, речь идет прежде всего о переводе греч. слова *ἐλεῶνται*. Вновь обратимся к толкованию Р. Франс[140]. В соответствии с эллинистическим словоупотреблением, он предлагает переводить это слово *ἐλεῶνται* как "обязательство" (жить, от чистой совести служба Богу).

В НЗ, равно как и в LXX, это слово больше не встречается, но оно есть в книге Даниила в версии Феодотиона (4:17) явно в значении "прошение, просьба". Выражение *ἐλεῶνται ἐν τῷ θεῷ / ἐν κυρίῳ* встречается в LXX неоднократно и означает «вопросить Бога/Господа, обращаться к Нему с

вопросом или просьбой» (Суд 20:18, 1 Цар 10:22 и др.). Но все же это слишком дальняя параллель, чтобы решать дело, исходя из нее одной.

На самом деле, о слове $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\omega\tau\eta\mu\alpha$ споры идут достаточно давно. Так, еще Э. Селвин заметил[141], что в юридических текстах того времени оно обозначало отрывок в контракте, который содержал вопрос и ответ, к которому пришли договаривающиеся стороны.

Разумеется, и здесь понимание смысла во многом зависит от общих богословских воззрений разных толкователей. Р. Уайт весьма категорично заявляет, что «все попытки представить крещение как молитву или призыв или считать, что добрая совесть может быть дарована в результате просьбы, оказались несостоятельными как по общим, так и по лингвистическим соображениям»[142]. У. Градем[143], с другой стороны, отмечает, что если понимать $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\omega\tau\eta\mu\alpha$ как залог или обещание[144], то получится, будто человек спасается своими собственными усилиями: если он может обещать что-то Богу, значит, исполнение обещания полностью зависит от него самого.

Не вполне ясно и значение родительного падежа в этом выражении[145]. Во-первых, стоит отметить, что «добрая совесть» стоит здесь впереди определяемого слова, так что на нее, видимо, приходится логическое ударение. Но это еще не объясняет точного значения всего выражения. По-разному можно понять, как соотносится эта просьба с совестью: человек просит у Бога чистой совести (объектный генитив) или же он обращается к нему с просьбой/обещанием от чистой совести (субъектный генитив)? Некоторой параллелью здесь может служить выражение $\alpha\upsilon\alpha\lambda\tau\eta\ \epsilon\kappa\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\alpha\theta\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\nu\iota\lambda\omicron\kappa\rho\iota\tau\omicron\upsilon$ («любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры») в 1 Тим 1:5. Из этой параллели можно заключить, что при значении "просьба" это будет скорее субъектный генитив: «чистосердечное прошение/обещание».

В результате у нас получаются три гипотезы:

1. чистосердечное обещание Богу; 2. обещание Богу хранить совесть чистой; 3. просьба к Богу об очищении совести.

Кстати, споры вызывает и точное значение слова, которое все единодушно переводят как "совесть", т.е. понимание человеком ответственности за совершаемые им действия, связанное обычно с чувством вины. Но как именно выглядит эта ответственность?

Интересные рассуждения приводит Дж. Колвелл[146]. В средневековом схоластическом и, следом за ним, современном сознании «совесть» разделилась на два близких, но нетождественных понятия: *conscientia antecedens* и *conscientia consequens* (букв. "совесть предшествующая" и "последующая"). Первое свойство означает способность человека принимать решения, руководствуясь нравственными нормами и избегать ошибок, а второе — принимать ответственность за уже сделанные ошибки. Соответственно, толкователи вступают в спор о том, что именно означает здесь «добрая совесть»: способность принимать верные решения в будущем или, напротив, очищение от грехов, совершенных в прошлом.

Однако, указывает Колвелл, греческое слово $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ в I в. н.э. не имело столь строгих терминологических значений. Оно обозначает общую способность человека осознавать выбор,

который он делает, его причины и (возможные) последствия, без деления на прошлое и будущее и зачастую далее без ярко выраженных ссылок на нравственные критерии. Это «сознательность» в большей степени, чем «совесть»; видимо, так оно употребляется и в Евр 13:18: «имеем добрую совесть», καλήν συνείδησιν ἔχομεν. С точки зрения Колвелла, речь идет о целостной жизни перед Богом (integrated life before God).

В некоторых течениях протестантизма, отмечает Колвелл[147], всегда была «предрасположенность сосредотачиваться на оправдании, а не освящении, и понимать спасение прежде всего как прощение предшествующих грехов, связывая крещение более со смертью Христа, нежели с воскресением, и, следовательно, понимать слово συνείδησις в значении conscientia consequens, т. е. как упреки совести, от которых освобождается грешник, а не как осознанную устремленность личности к Богу». Однако, исходя из значений, которые имели эти слова в I в. н.э., Колвелл предлагает[148] понимать выражение συνείδησεως ἀγαθῆς ἐτέρωτιμα εἰς θεόν как «осознанное и последовательное стремление сосредоточить всю свою жизнь на Боге через воскресение Христа» (a conscious and coherent orientation of the whole of life to God through Christ's resurrection).

Он даже приводит мнение Василия Кесарийского, утверждавшего, что вся христианская нравственность состоит не в соблюдении ряда правил, но в этой устремленности к Богу, которую и знаменует крещение: «Если есть какая благодать в воде, то она не из естества воды, но от присутствия Духа. Ибо "крещение есть не плотския отложение скверны, но совести благия вопрошение у Бога. (1 Петр 3:21)... Почему, если кто, определяя Евангелие, скажет, что оно есть предображение жизни по воскресении, то он, по моему мнению, не погрешит в верности понятия»[149].

Колвелл[150] подводит итоги этой дискуссии следующим образом: хотя историко-лингвистические данные говорят скорее в пользу "залога, обещания", богословские доводы заставляют нас выбирать "просьбу". Но, в конце концов, «крещение есть одновременно и молитва, и обещание — в свете Божьего обещания — что внутреннее преобразование человека состоится»[151].

Таким образом, можно сказать, что три варианта толкования здесь не противоречат друг другу, а скорее дополняют друг друга, указывая на разные стороны одного и того же явления. Человек в крещении чистосердечно обращается к Богу с просьбой об очищении его совести, одновременно обещая хранить эту чистоту. Можно ли представить себе, чтобы он только просил, но ничего не обещал? Или только обещал, но ничего не просил? Если бы Петр хотел это сказать, он вполне мог бы это сделать, подчеркнув одну из сторон этого процесса (как постоянно подчеркивает Павел: верой, а не исполнением Закона обретает спасение человек). Значит, молено предположить, что подобная двусмысленность изначально входила в авторский замысел.

4.5.6. Выбор стратегии перевода

Поскольку мы уже ссылались на толкование Р. Франса, имеет смысл привести сделанный им смысловой перевод (или, скорее, пересказ этого отрывка)[152]:

17 Лучше, если уж вам предстоит пострадать, пострадать за добрые дела, нежели за злые. 18 Потому что Христос тоже страдал, не имея на Себе вины, когда Он, праведник, умер за

неправедных. Его смерть была действенным, совершенным единожды на вечные времена жертвоприношением для искупления (ваших) грехов, чтобы вы могли восстановить общение с Богом. Он был умерщвлен, но это относилось только к сфере земного: Он воскрес для новой духовной жизни. 19 В торжестве Своего воскресения Он пришел к падшим ангелам, ожидающим окончательного суда в своем узилище, и объявил им о победе, достигнутой благодаря Его искупительной смерти.²⁰ Это были те самые духи, которые восстали против Бога во дни Ноя, когда Бог в Своем милосердии задерживал казнь потопа и когда был построен ковчег, хотя после наступления потопа лишь немногие, восемь человек, спаслись в этом ковчеге. Ной и его семейство спаслись через воду, 21 и точно так же вода ныне спасает вас, поскольку спасение Ноя было прообразом христианского спасения. Конечно же, не простое внешнее омытие тела составляет сущность крещения, а решимость крестящегося жить в преданном служении Богу. Крещение подразумевает ваш союз с воскресшим Христом,²² Который ныне взойшел на небо, где пребывает одесную Бога и где Ему покорены все ангелы и духовные существа.

Разумеется, ни один переводчик не станет вносить в свой текст все эти пояснения. Стоит, пожалуй, порекомендовать внести больше ясности в 19-й стих (здесь может быть уместно примечание, хотя оно может выглядеть слишком сложным), но оставить 21-й, насколько это возможно, многозначным. Пожалуй, будет уместно сделать к нему примечание. Некоторые фразы вполне можно перефразировать. Можно предложить следующий вариант перевода этих стихов в качестве модели:

17 Лучше пострадать за добрые дела, если уж есть на то воля Божья, нежели за злые. 18 Ведь и Христос, чтобы привести нас к Богу, единожды пострадал за наши грехи. Он был умерщвлен телесно, но вернулся к жизни в Духе. 19 Именно в Духе Он отправился на проповедь заточенным в темницу духам* — 20 тем, кто прежде был непокорен, испытывая Божье долготерпение. Когда во дни Ноя строился ковчег, в воде спасены были немногие, всего восемь душ. 21 Это прообраз нынешнего крещения, которое есть не просто омовение телесной нечистоты, но чистосердечное обращение** к Богу. Оно спасительно для нас благодаря воскресению Иисуса Христа, 22 восшедшего на небеса и воссевшего по правую руку от Отца, и Ему покорились все ангелы, власти и силы.

3:19 *Речь может идти о душах умерших людей, выведенных Христом из темницы ада, или о злых духах, которым он возвестил о Своей окончательной победе. 3:21 **Можно также понимать как «просьба от чистого сердца», «прошение о чистой совести» или как «обещание жить по совести».

СОДЕРЖАНИЕ

[114] Dalton 1989. Обзор более поздних работ см. Dubis 2006. [115] Сходная классификация встречается тж. в Grudem 1988:204. [116] Dalton 1989:28. [117] Строматы, 6.45-46. [118] О Христе и Антихристе, 26. [119] О началах, 2.5.3. [120] Против ересей, 4.27.2; см. также 20.4; 4.33.1; 4.33.12 ; 5.31.1. [121] Иустин Мученик (Диалог с Трифоном иудеем, 72.1), Тертуллиан, (О душе 7.3); анонимный апокриф «Послание апостолов» (27). [122] Алфеев 2001:7. [123] Напр., Vogels 1976. [124] De controversiis, 2.4, 13. [125] Dalton 1989:41. [126] Erickson 1995, Feinberg 1986, Grudem 1986, Skilton 1996. [127] Связи этих двух стихов посвящена статья Klumbies 2001. [128] Grudem 1988:206-223. [129] Франс 2004. [130] Westfall 1999:126. [131] Westfall 1999:115. [132] Франс 2004:321. [133] Dalton 1989:143-144. [134] Франс 2004. [135] Dalton 1989:42. [136] Dalton 1989:49. [137] Подробнее об их связи см. Westfall 1999. [138] Кураев 1997:107. [139] мысли на каждый день года, 11 марта.

[140] Франс 2004:333-335. [141] Selwyn 1946:205. [142] White 1960:232. [143] Grudem 1988:164. [144] Как, напр., в Dalton 1989:206-214. [145] См. рассуждение об этом Michaels 1998:216-217. [146] Colwell 1999:212-214. [147] Colwell 1999:216. [148] Colwell 1999:218. [149] О Святом Духе, 15. [150] Colwell 1999: 223-227. [151] Colwell 1999:227. [152] Франс 2004:337; из цитаты убраны комментарии.

СОДЕРЖАНИЕ

4.6. 1 КОРИНФЯНАМ 7:21 — ЧТО ПАВЕЛ СОВЕТУЕТ РАБАМ?

4.6.1. Текст отрывка

Греческий оригинал:

δουλος εκκλητης, μη σοι μελετω αλλ ει και δυνασαι ελευθερος γενεσθαι, μαλλον χρησαι.

Церковнославянский перевод:

Раб ли призван был еси? да не печалишися; но аще и можеши свободен быти, больше поработи себе.

Синодальный перевод:

Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся.

Перевод под ред. еп. Кассиана Безобразова:

Рабом ли ты призван, — не беспокойся, но если и можешь сделаться свободным, лучше воспользуйся.

Перевод под ред. М.П. Кулакова:

Был ли ты рабом, когда призвал тебя Бог? Пусть это тебя не тревожит. Если же представится возможность стать свободным, воспользуйся этим наилучшим образом.

Примечание: Другой возможный перевод: лучше используй свое нынешнее положение.

4.6.2. Постановка вопросов

Среди отдельных стихов Нового Завета не так уж часто встречаются такие, которые понимались бы в прямо противоположном смысле. Но этот стих относится именно к их числу: Павел говорит очень кратко, предоставляя читателю самому додумывать его мысль до конца. Как трактовать его краткую реплику *μαλλον χρησαι*, непонятно.

Ясно, что он обращается к рабам, которые стали христианами, и говорит им, что ничего позорного в рабском звании для них нет. Но вот что он советует делать в ситуации, когда раб может получить свободу, остается совершенно неясным:

1. отказаться от освобождения и еще в большей степени поработить себя (ср. церковнославянский перевод); 2. использовать эту возможность (так в НЗБ и НЗК); 3. самим определять, что в данном случае будет для них лучше всего (ср. СП).

Впрочем, можно предположить, что СП сохраняет двусмысленность не потому, что такова была экзегеза переводчиков, а потому, что они не смогли сделать окончательный выбор между (1) и (2).

4.6.4. Существующие объяснения

Интересно, что у раннехристианских толкователей, судя по всему, этот стих не вызывал никаких споров. Они совершенно не обсуждали его либо потому, что считали совершенно понятным, либо потому, что не находили этот вопрос важным. Ссылки на него найти довольно трудно, единственное прямое совпадение удалось обнаружить у Игнатия Антиохийского[153]: «Пусть (рабы) еще больше подчиняют самих себя, ради славы Господа, с тем, чтобы обрести от Бога лучшую свободу». Впрочем, и там нет прямой ссылки на Павла.

Тертуллиан упоминает это повеление Павла мимоходом[154], как совершенно очевидную и всем понятную иллюстрацию принципа «каждый оставайся в том звании, в котором призван». Что действительно интересует Тертуллиана, что явно служило предметом спора, так это вопрос о допустимости повторных браков в случае смерти супруга, но с рабами, видимо, всем все было понятно и говорить было не о чем. Ориген идет еще дальше[155] и понимает эти слова как относящиеся не к рабам, а к супругам, которые подчинены друг другу. Соответственно, он тоже не сомневается, что Павел здесь советует рабам-супругам оставаться в их нынешнем состоянии, чтобы «свобода» одного не послужила причиной падения другого.

Иными словами, ранние толкователи единогласно (хотя и голосов этих мало) высказываются за «смирненное» толкование. Следуя этой традиции, диакон А. Кураев именно его считает церковным, а противоположное, «освободительное» толкование — явно ошибочным, нецерковным[156]. В то же время, среди современных комментаторов предпочтение явно отдается толкованию «освободительному»[157]. Как это могло получиться и может ли здесь действительно идти речь о церковности одного из двух прочтений?

Много споров вызывает этот стих и у современных ученых. Первой работой, посвященной именно этому месту, был труд С. Бартчи[158], который отмечал, что выбор одной из интерпретаций зависит в основном от установок самого исследователя и что конкретную ситуацию мы представляем себе довольно плохо. Обзор последующей дискуссии вокруг этого стиха и вообще отношения Павла к институту рабства можно найти в статье Дж. Байрона[159], и мы дальше поговорим об этом подробнее.

4.6.4. Определение контекста и жанра

Этот отрывок явно принадлежит к числу учительных: Павел здесь явно дает прямое и недвусмысленное наставление (которое стало двусмысленным только потому, что мы не можем выбрать один из двух смыслов).

Что касается контекста, то ближайший текстуальный контекст вполне ясен: Павел советует каждому оставаться в том социальном положении, в котором он был призван. С одной стороны, этот контекст говорит в пользу «смиренной» версии, с другой — он совершенно не исключает «освободительной», поскольку 7:28 дает как раз сходную с ней параллель: кто не женат, тому лучше оставаться в нынешнем состоянии, но и в женитьбе не будет для него никакого греха. Павел ясно утверждает, что нынешний социальный статус не имеет для христиан решающего значения, равно как и его перемена. Лучше оставаться холостым, но вполне можно и жениться, если представится возможность и возникнет серьезное желание — отчего бы не отнести тот же принцип к рабству и возможности освобождения?

Если же брать широкий социальный контекст, то на первый взгляд все представляется очевидным: для любого раба возможность стать вольноотпущенником была крайне желанной. Но что говорит в данном случае Павел? Разрешает ли он воспользоваться этой возможностью (как в 7:28 он разрешает жениться), или, напротив, призывает к отказу от нее ради высшей цели?

Кроме того, если задуматься о положении рабов в Коринфе I в. н.э., выяснится, что мы знаем о нем крайне мало. Основной источник сведений о рабстве в Римской империи — «Дигесты» Юстиниана, изданные в 533 г. Собственно, это был свод законов Империи, многие из которых применялись и в I в., но составлен он был намного позже, да и юридические тексты все же не отражают реальную практику напрямую. Точно так же и художественные произведения тех времен, в которых действуют рабы, вовсе не ставили своей целью реалистично изобразить их жизнь и отношения с хозяевами. И законы, и литературные произведения были, как правило, написаны рабовладельцами и для рабовладельцев — как чувствовали себя сами рабы, их авторы на собственном опыте не знали[160].

Неудивительно, что сегодня исследователи расходятся по множеству разных практических вопросов. Например, Бартчи оценивал рабство в I в. н.э. достаточно позитивно[161]: это, с его точки зрения, был своего рода способ трудоустройства неимущих слоев населения, к тому же обращение с рабами в то время значительно смягчилось, шансы стать вольноотпущенником были довольно высоки и вообще временное рабство могло рассматриваться даже как способ если не улучшить, то хотя бы обезопасить свое положение в обществе. Но далеко не все согласились с такой радужной оценкой[162]. Автор другой работы, Ф. Лайалл[163], тоже говорил о рабстве как о вполне терпимом положении, но и его труд вызвал возражения[164], прежде всего с методологической точки зрения: в его работе идеальная картина римского законодательства принималась за описание повседневной реальности.

Затем работа О. Паттерсона[165] предложила совершенно другую модель: рабство было не просто тяжелым и унижительным, оно служило своего рода социальной смертью человека. В кризисной ситуации человек мог выбрать свободу и гибель или рабство и жизнь. Кстати, это имеет, с точки зрения Паттерсона, далеко идущие последствия для всего богословия Павла: когда тот говорит, что Христос Своей смертью искупает верующих из рабства, то он ссылается именно на такое понимание жизни и свободы, теснейшим образом связанных друг с другом. Рабство для

Паттерсона — совершенно нетерпимое состояние. Независимая работа К. Брэдли[166] пришла примерно к такому же выводу.

Следовательно, ученые не согласны друг с другом в том, что касается самого главного вопроса: как воспринимали рабы свое положение, насколько желанным было для них освобождение. Не соглашались они даже в том, что касается возможности для раба добровольно остаться в рабстве, если хозяин желал отпустить его: так, Бартчи утверждает, что акт манумиссии, делавший раба вольноотпущенником, зависел только от воли хозяина, раб не вправе был отказаться. Но Дж. Хэррилл убедительно доказал, что это не так, приведя примеры, когда рабы действительно отказывались от манумиссии[167].

Неудивительно, что те исследователи, которые находили рабство вполне терпимым, обычно видели в словах Павла призыв к сохранению рабского состояния, а те, кто считал его ужасным, наоборот, считали, что апостол позволяет рабам избавиться от него при удобном случае. В целом можно сказать, что перевес в последние десятилетия получила именно эта точка зрения[168].

Недавно появилась работа Б. Брэкстона[169], в которой доказывается: Павел намеренно выражался так туманно, он просто не знал, что посоветовать в такой сложной ситуации. В любом случае, апостол говорил не столько о рабстве как о социальном явлении, сколько о том, что возможность войти в Церковь не закрыта ни для кого, что акт веры не требует смены социального положения. Как при этом вести себя в конкретной ситуации, человек может решить сам.

В любом случае, когда мы сегодня рассуждаем о рабстве, мы находимся в совершенно иной социальной реальности, нежели Павел и его адресаты. Для нас рабство — отвратительный пережиток прошлого, избавиться от которого естественно и необходимо. Но для человека I в.н.э. оно было настолько же естественным и привычным, насколько для нас, к примеру, низкооплачиваемый труд гастарбайтеров или перенос производства в азиатские страны с дешевой рабочей силой. Не то, чтобы такое явление было нравственно безупречным, но мы просто не представляем себе, как может наша экономика работать иначе.

Поэтому следует помнить, что Павел действительно говорил немного о другом — не о том, хорошо или плохо быть рабом, а о возможности освобождения во Христе для всякого человека вне зависимости от социального положения. Мы знаем по другим текстам, прежде всего по Посланию к Филимону, что Павел, да и первые христиане в целом считали для себя обязательным соблюдение всех юридических норм, но в то же время стремились к установлению новых братских отношений между теми, кто обладал статусом раба, и их господами.

4.6.5. Лингвистический анализ

Никаких ощутимых разночтений для этого места не существует (пара рукописей опускает союз καί), конъектур тоже нет, поэтому текстологический анализ мы пропускаем, переходя к лингвистическому анализу.

Строго говоря, с точки зрения грамматики выражение καλλόν χρῆσαι действительно можно перевести как «лучше воспользуйся» (этой возможностью), или же «воспользуйся лучшим», или (с иным, достаточно редким значением того же глагола) «лучше потерпи».

Сравнительная степень $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$, скорее всего, должна пониматься здесь наречно, как "лучше", хотя есть и некоторая возможность увидеть в нем прямое дополнение при глаголе: (воспользуйся) "лучшим". Глагол $\chi\rho\alpha\omicron\mu\alpha\iota$ в медиальном залоге сам по себе может означать и "пользоваться", и "подчиняться". Правда, в стихах 9:12 и 9:15 этого Послания глагол явно употребляется в первом значении: «мы не пользовались сею властью» и «не пользовался ничем таковым». Это достаточно сильный аргумент в пользу именно такого значения.

Далее, глагол употреблен здесь в аористной форме $\chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$, которая указывает скорее на единократное событие («воспользуйся»), чем на длительный процесс. Если бы автор хотел сказать «потерпи», он бы, вероятно, воспользовался презентом, как он сделал в стихах 17 и 20 той же главы. Правда, мы уже говорили в разделе 3.2.3., что сама по себе форма аориста еще ничего не означает, так что этот аргумент довольно слаб.

Что касается синтаксиса, то противительный союз $\alpha\lambda\lambda\alpha$ указывает на некоторый контраст: «Не смущайся, если ты раб, но...». В таком контексте действительно «освободительное» толкование выглядит убедительнее. Но, с другой стороны, мы не видим прямой синтаксической параллели с 7:28, что было бы естественно ожидать. Там этот союз отсутствует: $\epsilon\alpha\nu \delta\epsilon \kappa\alpha\iota \gamma\eta\mu\eta\varsigma$, «если и женишься...».

С точки зрения литературно-риторической, и то и другое толкование представляются вполне возможными. Можно высказать лишь очень осторожное предположение: краткость формулировки говорит скорее в пользу «освободительного» толкования. Если бы Павел хотел отговорить рабов от такого естественного шага, как законное освобождение, он, вероятно, сказал бы об этом несколько более подробно, не оставляя никакой, пусть даже невольной, двусмысленности в тексте. Ожидаемое обычно проговаривается кратко, буквально в двух словах (как здесь), а неожиданное требует ясного и полного высказывания. Для рабов ожидаемым было решение принять возможность освобождения, а не отказаться от нее.

4.6.6. Формулировка и оценка гипотез

Пожалуй, совокупность аргументов заставляет нас думать, что в своем изначальном контексте это высказывание понималось скорее в «освободительном» значении: рабы могут воспользоваться этой возможностью. В то же время, «смирненное» толкование (христианину лучше оставаться рабом) тоже вполне возможно. Не исключен, хотя и маловероятен, и третий вариант, представленный в СП и, до некоторой степени, в НЗК: Павел намеренно уклоняется от общего решения и призывает каждого судить по его обстоятельствам, как лучше будет поступить.

Интересно отметить, что понимание этого выражения в огромной степени зависит от социального контекста читателя. В условиях, когда рабство было вполне привычным институтом (а именно в этих условиях писали раннехристианские толкователи), естественно было выбирать такое прочтение, которое позволяло рабам найти смысл в их нынешнем положении. Это, безусловно, было «смирненное» толкование. Но в наши дни, когда рабство однозначно воспринимается как жестокое варварство, более естественным выглядит «освободительное» понимание, если же выбирается «смирненное», то в переносном смысле, как призыв к бескорыстному служению.

В любом случае Павел не призывает здесь к ликвидации рабства, но и не говорит ничего в его оправдание. Он принимает этот общественный институт в том виде, в котором он существовал, и

не дает ему никаких оценок. Гораздо важнее, что Павел указывает на равенство рабов и свободных в Церкви: становясь христианами, они освобождаются от рабства греху и одновременно принимают на себя благое и добровольное подчинение Богу.

4.6.6. Выбор стратегии перевода

Современные западные переводы поделились на две части. Одни (например, FC, GN, REB, RSV) предлагают «освободительный» вариант, другие (например, NJB, NRSV, TOB) — «смиранный». Повидимому, можно считать вполне приемлемым и то, и другое решение. Многие переводы дают альтернативный вариант в примечании, и в столь сомнительном случае так безусловно стоит поступить.

«Компромиссный» вариант, представленный в СП, все же выглядит несколько нечестным, если говорить о строгом экзегетическом анализе. Это тоже вариант прочтения оригинала, но наименее вероятный из всех трех. Впрочем, в его защиту можно сказать, что он оставляет открытым вопрос, для которого толкователь не решается выбрать однозначный ответ. Но все же можно порекомендовать привести в тексте один из вариантов, а второй обозначить в примечании.

СОДЕРЖАНИЕ

[153] Послание к Поликарпу, 4.3. [154] О единобрачии, 11.12. [155] Комментарий на Послание к Римлянам, 1.1. [156] Кураев 1993. [157] См., напр., Ellingworth — Hatton 1985:139-140. [158] Bartchy 1973. [159] Byron 2004. [160] На это, в особенности, обращает внимание Glancy 2002. [161] Bartchy 1973:71-85. [162] См. критику Barrett 1975. [163] Lyall 1984. [164] Aune 1987. [165] Patterson 1982. [166] Bradley 1987. [167] Harrill 1995:88-91. [168] Обзор всей дискуссии см. Byron 2004. [169] Braxton 2000.

СОДЕРЖАНИЕ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Книга закончена, и едва ли возможно повторить ее основное содержание в нескольких фразах. Не получится перечислить некие доказанные тезисы или полученные новые результаты, как принято делать в заключительных главах научных изданий, ведь эта книга скорее демонстрирует определенные методы, нежели доказывает тезисы или интерпретирует факты. Но стоит, пожалуй, напомнить о некоторых основных идеях, лежащих в основе этой книги которые, как я надеюсь, стали ближе и понятнее читателю.

Экзегетика не существует в безвоздушном пространстве, она теснейшим образом связана с общим развитием человеческой мысли, с представлениями и убеждениями каждого конкретного исследователя. Изучая текст, мы задаем к нему определенные вопросы, и предлагаемые ответы говорят о нас самих ничуть не меньше, нежели о тексте.

Тем не менее, экзегетика вовсе не является царством сплошных индивидуалистов. Во все времена существовали определенные модели истолкования текстов, существуют они и сегодня. Это не означает, что каждая такая модель разделяется абсолютно всеми толкователями, они скорее принадлежат определенным «интерпретационным сообществам». Изначально такими

сообществами были общины верующих, в период развития позитивистской «библейской критики» им противопоставили себя научные кружки и группы. В наше время, которое нередко называют постмодернистским, существование разных интерпретационных сообществ, придерживающихся разных принципов, выглядит уже вполне привычно. Особенно сложный вопрос — согласование веры и науки; по моему мнению, оно вполне возможно, хотя далеко не всегда оно проходит гладко и почти никогда его результат не бывает бесспорным.

Но даже люди, принадлежащие к разным сообществам (например, христианские богословы и профессора-агностики) могут находить общий язык друг с другом, если они придерживаются герменевтических принципов, которые можно считать общепринятыми. Современная герменевтика воспринимает текст в его историко-культурном контексте и признает, что для читателя, находящегося в ином контексте, текст может получить иное значение. В этом она вполне сближается с традиционными толкованиями, которые нередко придавали тексту совершенно иной смысл, чем тот, который, насколько мы можем судить, находили в нем первые слушатели или читатели.

При этом основная задача экзегетики — это все-таки установление изначального смысла текста, хотя и последующие толкования представляют для нее немалый интерес. Особенно важно отличать экзегезу от эйсегеzy, т. е. внесения в текст смысла, который никак не мог в нем содержаться, но который представляется желательным для толкования. Эйсегеzy — это не всегда плохо; множество толкований относится именно к этому типу. Но эйсегеzy — это всегда не то, что экзегеза. Среди традиционных эйсегетическими будут практически все аллегории (кроме тех, что явно предусмотрены автором текста), да и среди современных можно найти свои примеры, прежде всего из числа идеологических толкований.

Сложен и вопрос о соотношении богословия и экзегетики. Нередко у богословов возникает желание использовать библейские тексты лишь как сборники цитат в подтверждение своих мыслей, при этом у представителей иных лагерей, разумеется, находятся свои собственные списки таких цитат. Но все это очень далеко от подлинной экзегетики, которая должна иметь дело с текстом в том виде, в каком он дошел до нас. Точно так же от современной экзегетики далека и классическая «библейская критика» столетней давности, которая была заинтересована в реконструкции событий, стоящих за текстом.

Отношения богословия и экзегетики во многом определяются понятием герменевтического круга: у человека изначально существуют некие предварительные представления о тексте, но анализ текста может заставить его существенно уточнить, а то и полностью изменить эти представления. В целом можно сказать, что экзегетика и богословие или философия суть разные, хотя и взаимосвязанные вещи, и одна не должна подменять другую. То же самое касается отношений экзегетики и разнообразных наук, например, истории древнего Ближнего Востока. В конце концов, библейский текст не есть некое детальное и непосредственное изложение какого-то вероучения или определенной последовательности исторических событий. Между ним и мнением наших современников в любом случае лежит немалая дистанция.

С другой стороны, именно эта дистанция создает пространство для разных интерпретаций и так позволяет древним текстам быть актуальными сегодня: они не только рассказывают нам о людях, живших тысячелетия назад, но и дают пищу для новых интерпретаций (в значительной мере определяемых текущей интеллектуальной модой) и, самое главное, для личного восприятия

Библии. Если бы она рассказывала нам лишь о делах давно минувших дней, вряд ли бы мы читали ее с большим интересом.

В то же время обращение к тексту в его нынешнем виде, тщательное изучение этого текста может объединять сегодня неверующих и верующих разных конфессий. Они могут не соглашаться по множеству принципиальных мировоззренческих вопросов, но это не мешает им вместе устанавливать наиболее вероятное значение библейского текста — или же совместно приходить к выводу, что задача не имеет однозначного решения. Впрочем, никак нельзя сказать, что мировоззрение толкователя не оказывает влияния на его толкования. Оно зачастую определяет даже сами вопросы, которые он задает к тексту.

Если же мы стремимся понять изначальное значение текста, мы должны прежде всего выделить собственно экзегетические проблемы из ряда других — текстологических, историографических и подобных. Можно считать экзегетически проблемными те тексты, дословного значения которых мы не понимаем. И при решении этих проблем нужно, прежде всего, постараться определить, чего именно мы не понимаем, т. е. задать к тексту конкретные вопросы. Цель дальнейшего анализа будет заключаться в том, чтобы найти возможные варианты ответов на эти вопросы, собрать аргументы в пользу каждого из них, чтобы определить убедительность каждой из предложенных гипотез. Это определение проводится по принципу «цена-качество»: чего требует данная гипотеза (какова ее цена) и насколько она проясняет текст (каково ее качество).

Иногда приходится выстроить целую цепочку таких решений или даже ветвящееся дерево: разные решения одного вопроса могут порождать следующие вопросы. Этого не следует бояться, вполне возмолено бывает предложить комплексный ответ, где частные ответы на разные вопросы будут увязаны друг с другом.

Экзегетический анализ затрагивает самые разные аспекты текста. Многое зависит от жанровой принадлежности и контекста, а центральным элементом можно считать лингвистический и литературно-риторический анализ. В этом отношении экзегетика более всех прочих наук заимствует от филологии, именно ее развитие в течение последнего столетия обогатило экзегетов многими новыми методами, отчасти и заставило пересмотреть устоявшиеся взгляды. Так, именно филологи настояли на том, что невозможно определять значение слова только по его этимологии или видеть в каждом случае употребления этого слова строго определенный термин.

Впрочем, экзегетический анализ не сводится к анализу филологическому, поскольку широкий историко-социальный контекст, представления изначальной аудитории, а значит, и смысл текста невозможно адекватно понять без учета данных социологии, антропологии, психологии и других общественных дисциплин, которые также активно развивались в последние десятилетия.

Разные тексты требуют разных подходов, для каждого, как показывает опыт, решающими могут стать разные этапы экзегетического анализа. Порой мы приходим к выводу, что наши догадки относительно: например, две версии выглядят равно убедительными, или у нас вообще нет сколько-нибудь убедительной гипотезы. Осознание пределов нашего знания тоже исключительно полезно.

Интересно, что при обращении к комментариям отцов Церкви и раввинов, а равно и к научным комментариям XX—XXI вв., мы находим между ними куда больше сходства, чем можно было бы

ожидать. Некоторые гипотезы живут столетиями, и принципиальные аргументы в их поддержку остаются все теми же. Разумеется, традиционные толкования и современная научная экзегеза — далеко не одно и то же, но между ними могут быть построены мосты. Это не так уж и удивительно, если учесть, что при всем научном прогрессе человек остается прежним, его волнуют все те же вопросы, даже если он мыслит иными категориями и пользуется совершенно другими словами.

Стоит также сказать несколько слов о перспективах экзегетики и вообще библеистики в России. Понятно, что в годы атеистической советской власти она фактически отсутствовала в нашей стране, в лучшем случае люди просто знакомились с текстом Библии, и лишь единицам из них были доступны какие-то серьезные работы по библеистике. Но абсолютно ни у кого не было доступа даже к сотой доле тех книг и статей, которыми свободно мог располагать студентпервокурсник рядового западного университета.

Казалось бы, запрет снят уже более двух десятилетий назад, но научные школы не возникают сами собой на пустом месте. К сожалению, сегодня российская библеистика все еще находится в зачаточном состоянии, и трудно ожидать ее расцвета в ближайшем будущем, если у нас нет, к примеру, достаточного количества специальных книг в библиотеках.

Что можно делать в этой ситуации человеку, который всерьез хочет заниматься библеистикой? Разумеется, сегодня мы можем выезжать за границу, получать материалы по интернету, общаться с коллегами по всему миру. Таким образом, включиться в мировую науку все-таки возможно. Но трудно бывает оставаться на должном уровне: Библия слишком хорошо исследована, по каждому проблемному стиху существуют десятки статей и две-три монографии. Далеко не в каждой из таких работ действительно содержится нечто ценное и самостоятельное, но все их приходится учитывать, и в условиях нашего ограниченного доступа к литературе и конференциям это едва ли возможно. Поэтому во многих областях частных исследований российскому библеисту трудно сказать новое слово.

Правда, есть белые пятна и в библеистике, например, история византийского греческого текста Писания, т.н. «Лукиановской редакции». Современная наука на Западе обращает на него сравнительно мало внимания, хотя и там немало уже было сделано для анализа Септуагинты; в частности, ее текст был переведен на основные европейские языки — к сожалению, кроме русского. Но полноценного критического издания этого текста пока нет. Если же говорить о церковнославянской Библии, то ее анализ на уровне современной текстологии еще только начинается.

Вместе с тем, перед экзегетами стоит немало прикладных задач. В основном они связаны с подготовкой новых переводов Библии на современные языки и с качественной популяризацией. Все больше русских книг, посвященных Писанию, выходит с каждым годом, но среди них крайне мало таких, которые на должном уровне привлекали бы данные экзегетического анализа. Как правило, все сводится к проповеди или личным наблюдениям.

Иными словами, экзегетам в России XXI в. хватит дел.

В самом конце этой книги мне хотелось бы рассказать об одном событии из моей собственной жизни. Однажды в церкви я услышал, как был прочитан отрывок из Евангелия от Луки (24:13-35).

Там говорилось о том моменте, когда и распятие, и Воскресение уже состоялись, но большинству учеников еще предстояло понять и принять это. И вот двое из них отправлялись из Иерусалима в Эммаус. Путь был неблизкий, они обсуждали все происшедшее у них на глазах: «Тот, Который должен избавить Израиля» умер позорной смертью на кресте, никакого избавления не произошло. Да, женщины увидели пустую гробницу и даже слышали от ангелов, будто Он жив, но поверить в это не было никакой возможности. Они шли, и шли, и обсуждали все эти события, с горечью и недоумением вспоминая все чудеса, все проповеди — все, что связывали они с победой Мессии и что на сей раз не сбылось.

И вот им встретился по дороге некий Человек. Они поделились с ним своей печалью, и тогда Он, «начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им», что Мессии и следовало пострадать, прежде, чем войти в славу. Они готовы были согласиться, в них «горело сердце», но все же, все же... День уже клонился к вечеру, когда их путь был окончен. Они пригласили Незнакомца разделить с ними ужин, и вот Он благословил, преломил и подал им хлеб... Они узнали голос, руки, жесты и слова молитвы Своего Учителя! Сколько бы ни говорили они с Ним о Писании, подлинная встреча еще оставалась впереди, для нее недоставало чего-то личного и живого.

Я подумал тогда, что библеисты подобны этим ученикам. Они тщательно исследуют Писание, они стараются вместить его, поставить его в центр своей жизни — но им порой недостает этой единственной Встречи. Они долго говорили о Христе, но узнали Его только в преломлении хлеба, в живом и непосредственном общении. Но значит ли это, что их разговоры не имели смысла? Отнюдь нет, если бы не их напряженный интеллектуальный поиск, не эта их беседа, то и Встречи бы не было — они бы просто прошли мимо Незнакомца. Им нечем было бы с Ним поделиться, незачем было бы приглашать его в свой дом.

Но когда ученикам открывается Господь, то они, забыв об утомительном пути, об изначальной цели своего путешествия, бросают все и отправляются обратно в Иерусалим, чтобы поделиться чудом и радостью Воскресения с остальными.

Может быть, этот рассказ прозвучит как непрошенная проповедь, но все же мне хотелось бы напомнить всем, верующим и неверующим, что за каждым текстом стоит личность человека, или даже многих людей, составлявших, записывавших и сохранявших эти тексты. Наша попытка эти тексты истолковать, по сути, есть наша попытка их понять.

Экзегетика, в конечном счете — это поиск подлинной Встречи.

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания Полной Библии, Нового или Ветхого Завета

ΚΔΑ — 'H Καινή Διαθήκη. Κωνσταντινουπόλις, 1904 и переиздания. НЗБ — Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с греческого подлинника под ред. епископа Кассиана (Безобразова). Лондон, 1970 и переиздания. НЗК — Новый Завет в современном русском

перевод. Под ред. М. П. Кулакова. Заокский, 2000 и переиздания. РВ — Радостная весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого. М., 2003 и переиздания. СП — Библия. Синодальный перевод. Любое издание. ТБ — Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. Под ред. А.П. Лопухина. СПб., 1904 (репринт Стокгольм, 1987). AVGNT — 'H Καινή Διαθήκη. The New Testament: The Greek Text Underlying the English Authorized Version of 1611. London, 1894 и переиздания. BHS — Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed. by K. Elliger, Stuttgart, 1968 и переиздания. CEV — Bible for Today's Family (Contemporary English Version). New York, 1995 и переиздания. FC — La Bible en Français courant. Paris, 1997 и переиздания. GN — Good News for Modern Man. New York, 1966 и переиздания. GNT4 — The Greek New Testament. Ed. by K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger and Allen Wikgreen. Fourth edition. Stuttgart, 1993 и переиздания. KJV — Bible. King James Version / The Authorised Version. Любое издание. MTNT — The Greek New Testament According to the Majority Text with Apparatus: Second Edition. Ed. by Z.C. Hodges, A.L. Farstad. Nashville, 1982. NA27 — Novum Testamentum Graece. 27. rev. Aufl. Stuttgart, 1979 и переиздания. NBV — Nieuwe Bijbelvertaling. Haarlem, 2004 и переиздания. NBJ — Nouvelle Bible de Jerusalem. Jerusalem, 1973 и переиздания. NEB — The New English Bible. Oxford, 1970 и переиздания. NIV — The Holy Bible. New International Version. London, 1979 и переиздания. NJB — The New Jerusalem Bible. London, 1985 и переиздания. NLT — Holy Bible, New Living Translation. Wheaton, 1996 и переиздания. NOAB — The New Oxford Annotated Bible. New York, 1994 и переиздания. NRSV — The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/deuterocanonical Books: New Revised Standard Version. New York, 1989 и переиздания. Rahlf's — Septuaginta: Id Est, Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes. Editio Quinta. Stuttgart, 1952 и переиздания. REB — The Revised English Bible: With the Apocrypha. Oxford, 1989 и переиздания. RSV — The Holy Bible, Revised Standard Version. New York, 1952 и переиздания. TLA — Biblia. Traducción en Lenguaje Actual. New York, 2003 и переиздания. TOB — Traduction Oecumenique de la Bible, Edition Integrate. Paris, 1975 и переиздания.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ И ПРОДОЛЖАЮЩИЕСЯ ИЗДАНИЯ

АО — Альфа и Омега БЛЛИ — Библия. Литературные и лингвистические исследования ВДИ — Вестник древней истории ВМГУФил — Вестник МГУ, серия Филология Вос — Восток ВЯ - Вопросы языкознания НМ — Новый мир Юн — Юность АВ — Analecta Biblica BAR — Bible Archeology Review BB — Biblische Beitrage BETL — Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium BI — Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches Bib — Biblica BPC — Biblical Performance Criticism BR — Biblical Research BSac — Biblia Sacra CBQ - Catholic Bible Quarterly CBR — Currents in Biblical Research CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium ET — Evangelische Theologie FRLANT - Forschungen zur Religion und Lileratur des Allen Testament und Neuen Testament FTS — Freiburger Theologische Studien IJFM — International Journal of Frontier Missions JBL — Journal of Biblical Literature JECS — Journal of Early Christian Studies JJS — Journal of Jewish Studies JNSL — Journal of Northwest Semitic Languages JSJ — Journal for the Study of Judaism JSNT — Journal for the Study of the New Testament JSNTSup — Journal for the Study of the New Testament Supplement Series JSOT — Journal for the Study of the Old Testament JSOTSup — Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series JTS - Journal of Theological Studies NLH — New Literary History NT — Novum Testamentum NTSup — Supplements to Novum Testamentum OS — Oudtestamentische Studien PG — Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca PL — Patrologiae Cursus Completus, Series Latina RBS — Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study SBLDS — Society of Biblical Literature Dissertation Series SC — Sources Chretiennes SJOT — Scandinavian Journal of the Old Testament SJT — Scottish Journal of Theology TBN — Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian

Traditions TBT — The Bible Translator Tex — Textus TJ — Trinity Journal TynB — Tyndale Bulletin UBSMS — UBS Monograph Series VC — Vigilae Christianae VT — Vetus Testamentum WTJ — Westminster Theological Journal WUNT — Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament ZAW — Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft ZNW — Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche

КНИГИ И СТАТЬИ

Аверинцев 1969 — Аверинцев С.С. Похвальное слово филологии // Юн, 1969, № 1, сс. 98-102.
Аверинцев 2003 — Аверинцев С.С. Многоценная жемчужина. Киев, 2003.
Алфеев 2001 — Алфеев еп. И. Христос Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2001.
Антонины, 1995 — Антонины Б. Экзегезис книг Нового Завета. М., 1995.
Балаховская, 2008 — Балаховская А.С. Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика. Сб. статей. М., 2008, сс. 119— 211.
Барт 1997 — Барт К. Очерк догматики: Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года. СПб., 1997.
Барт 2005 — Барт К. Послание к Римлянам. М., 2005.
Бартелими 1992 — Бартелими Д. Бог и Его образ: очерк библейского богословия. Милан, 1992.
Безобразов 2003 — Безобразов еп. К. Лекции по Новому Завету: Евангелие от Матфея. Киев, 2003.
Брановер 1993 — Пятикнижие Моисеево, или Тора: Шемот. Под ред. Г. Брановера. Иерусалим М., 1993.
Брек 2006 — Брек Дж. Хиазм в Священном Писании. М., 2006.
Вайнгрин 2002 — Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М., 2002.
Βιβλιοθήκη 'Ελλήνων Πατέρων καί 'Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Αθήνα, 1955-...
Верещагин 2000 — Верещагин Е.М. Библистика для всех. М., 2000.
Гальбиати Пьяцца 1992 — Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан М., 1992.
Гамильтон 2003 — Гамильтон В. Справочник по Пятикнижию Моисееву. Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Спрингфилд, 2003.
Герц 1994 — Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием "Сончино", составленным гл. раввином Британской империи д-ром И Герцем. Книга Брейшит. М. Иерусалим, 1994.
Гиршман 2002 — Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности. Иерусалим М., 2002.
Глубоковский 1937 — Глубоковский Н.Н. Послание к Евреям и историческое предание о нем // Годишник на Софийския университет, кн. 14, 1936-1937. София, 1937.
Графов 2004 — Книга Исаяи / Пер. и комм. А.Э. Графова. М., 2004. (Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского).
Грейвс - Патай 2002 — Грейвс Р., Патай Р. Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002.
Грилихес 1999 — Грилихес прот. Л. Археология текста: сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999.
Данн 2009 — Данн Дж.Д. Новый взгляд на Иисуса: что упустил поиск исторического Иисуса? М., 2009.
Десницкий 2004 — Десницкий А.С. "Ты жених крови у меня" как можно истолковать Исход 4:24-26? // АО 40 (2004), сс. 59-72.
Десницкий 2007a — Десницкий А.С. Поэтика библейского параллелизма. М., 2007.
Десницкий 2007b — Десницкий А.С. Сыны Божьи: люди или духи? История толкований на Бытие 6:2 // ВДИ 2007:3, сс. 184-199.
Десницкий 2007c — Десницкий А.С. Что и кому Христос возвещал в темнице? (интерпретации 1 Петра 3:19) // АО 50 (2007), сс. 72-78.
Десницкий 2008 — Десницкий А.С. Интертекстуальность в библейских повествованиях // ВМГУФил 2008:1, сс. 14—20.
Десницкий 2009 — Десницкий А.С. Библейская филология в социальном контексте // ВМГУФил 2009:2, сс. 94-100.
Десницкий 2010a — Десницкий А.С. Толкование двух трудных мест из новозаветных Посланий // ВМГУФил, 2010:2:25-30.
Десницкий 2010b — Десницкий А.С. Образцовый *scriba interpretum* Ветхого Завета: Малахия 2:15 // ВДИ 2010:2:165-172.
Десницкий 2010c — Десницкий А.С. Аллегория и типология в Библии и у древних экзегетов // Вос, 2010:2:18-27.
Додд 2004 — Додд Ч.Г. Притчи Царства. М., 2004.
Жукова 1998 — Жукова Л. Интерпретация еврейской Библии у Павла // БЛЛИ 1. М., 1998, сс. 151-172.
Кауфман 1997 —

Кауфман И. Религия Древнего Израиля // Библейские исследования. Сб. статей под ред. Б.Шварца. М., 1997. Кашкин 2007 — Каткин В.Б. Основы теории коммуникации. М., 2007. Клочков 1983 — Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. Кнорина 1997 — Кнорина Л.В. Лингвистические аспекты еврейской традиции комментирования // ВЯ, 1997, № 1, сс. 97-108. Кулаков 2009 — Пятикнижие Моисеево в современном русском переводе. Под ред. М.П. Кулакова. Заокский, 2009. Кураев 1993 — Кураев диак. А. Трудное восхождение // НМ 1993:6, сс. 162-182. Кураев 1997 — Кураев диак. А. Протестантам о православии. М., 1997. Лезов 1996 — Лезов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996. Лейбович 1997 — Лейбович Н. Новые исследования книги Брейшит в свете классических комментариев. Иерусалим, 1997. Лихачев 1962 — Лихачев Д.С. Текстология : на материале русской литературы X-XVII вв. М., 1962. Магомедов 2008 — Магомедов М.А. Опыт редактирования Библии на аварском языке. Выступление на конференции «Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ» М., 2008 (неопубликовано). Маршал 2004 — Толкование Нового Завета. Сборник эссе о принципах и методах. Под ред. А.Г. Маршала. СПб., 2004. Мень 2000 — Мень прот. А. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М., 2000. Мень 2002 — Мень прот. А. Библиологический словарь. Тт. 1-3. М., 2002. Мецгер 1996 — Мецгер Б. Текстология Нового Завета. М., 1996. Мецгер 1998 — Мецгер Б. Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. М., 1998. Нестерова 2005 — Нестерова О.Е. Теория множественности «смыслов» Св. Писания в средневековой християнской экзегетической традиции // Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. Сб. статей под ред. Ю. А. Ивановой. М., 2005, сс. 23-44. Нестерова 2006 — Нестерова О.Е. Allegoria pro typologia: Ориген и судьбы иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. Нестерова 2008 — Нестерова О.Е. Проблемы интерпретации учения Оригена о трех смыслах Священного Писания в современной научной литературе // Раннехристианская и византийская экзегетика. Сб. статей. М., 2008, сс. 26-67. Осборн 2009 — Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование. СПб., 2009. Пинес 2009 — Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимопроникновения. Иерусалим - М., 2009. Поварнин 1923 — Поварнин С.И. Искусство спора. О теории и практике спора. Петроград, 1923 и переиздания. Притчалар 1998 — Соломоннун притчаларынын ному - Книга Притчей Соломоновых. Переводческая группа христиан-баптистов. Кызыл, 1998. Радович 2008 — Радович, митр. А. История толкования Ветхого Завета. М., 2008. Разумовский 2002 — Разумовский Г. Объяснение священной книги псалмов. М., 2002 (рукопись книги была завершена в 1914 г.). Райт 2010 — Райт Н.Т. Что на самом деле сказал апостол Павел: был ли Павел из Тарса основателем христианства? М., 2010. Райт 2004 — Райт Н.Т. Иисус и победа Бога. М., 2004. Ратцингер 2009 — Ратцингер Й, папа Бенедикт XVI. Иисус из Назарета. СПб., 2009. Сандерс 2006 — Сандерс Э.П. Павел, Закон и еврейский народ // Христос или закон? Сб. под ред. А.Л. Чернявского, М., 2006, сс. 374-589. Свенцицкая-Трофимова 1989 — Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. Комм. И.И. Свенцицкой, М.К. Трофимовой. М., 1989. Селезнев 1999 — Книга Бытия / Пер. и комм. М.Г. Селезнева. М., 1999. (Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского). Селезнев 2000 — Книга Исход / Пер. и комм. М.Г. Селезнева. М., 2000. (Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского). Селезнев 2002 — Селезнев Н.Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. Сидоров 2008 — Сидоров А.И. Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II начало VIII в.) // Раннехристианская и византийская экзегетика. Сб. статей. М., 2008, сс. 3-25. Смирнов 1895 — Книга Юбилеев: Введение и русскт переводъ профессора прот. А. Смирнова: 2-й выпускъ апокрифовъ Ветхаго Завьта. Казань, 1895. Снегирев 2006 — Снегирев прот. Р. Священное Писание Ветхого Завета. Выпуск 1. Саратов, 2006. Соколов 2005 — Соколов иг. А. Книга Иисуса Навина. М.,

2005. Сорокин 2002 — Сорокин прот. А. Введение в Ветхий Завет. СПб., 2002. Стилианопулос 2008 — Стилианопулос Т. Новый Завет: православная перспектива. М., 2008. Стюарт 1997 — Стюарт Д. Экзегетика Ветхого Завета. СПб., 1997. Тизелтон 2004 — Тизелтон Э.Ч. Семантика и толкование Нового Завета // Толкование Нового Завета. Сборник эссе о принципах и методах. Под ред. А.Г. Маршала. СПб., 2004, сс. 83-120. Тов 2001 — Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. Фаст 2000 — Фаст Г. Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. Федотов 1932 — Федотов Г.П. Православие и историческая критика //Путь № 33 (1932), сс. 3-17. Фи 1995 — Фи Г. Экзегетика Нового Завета: Руководство для студентов и пасторов. СПб., 1995. Фокин 2006 — Фокин А. Учение о богодухновенности Священного Писания в древней Церкви // Православие и Библия сегодня. Сборник статей. Киев, 2006, сс. 92-135. Франс 2004 — Франс Р.Т. Экзегезис на практике: два примера // Толкование Нового Завета. Сборник эссе о принципах и методах. Под ред. А.Г. Маршала. СПб., 2004, сс. 305-343. Хилл 1998 — Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. Храповицкий 1891 — Храповицкий, архим. А. О правилах Тихония и их значении для современной экзегетики // Прибавлены къ изданию творент Святыхъ Отцевъ, въ русскомъ переводе, М., 1891, сс. 162-183. Шифман 2002 — Шифман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. М., 2002. Штейнзальц 1996 — Штейнзальц А. Мудрецы Талмуда. М., 1996. Юнгеров 1882 — Юнгеровъ П.А. Учение Ветхаго Завета о безмерии души и загробной жизни. Казань, 1882 (переиздание Киев, 2006). Якобсон 1975 — Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика. Сокр. пер. И.А. Мельчука // Структурализм: «за» и «против». Сборник статей под ред. М.Я. Поляковой. М., 1975, сс. 193-230. Ястребов 2008 — Ястребов Г.Г. Кем был Иисус из Назарета? М., 2008. Aberbach Grossfeld 1982 — Aberbach M., Grossfeld B. Targum Onkelos to Genesis. Denver, 1982. Ackerman 2002 — Ackerman S. The personal is Political: Conventual and Affectional Love (אהבה, אהבה) in the Hebrew Bible //VT, 52-4 (2002), pp. 437-458. Adam 1995 — Adam A.K.M. What is Postmodern Biblical Criticism? Minneapolis, 1995. Aichele 1995 — Aichele G. et al., The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective. New Haven, 1995. Aichelle 2009 — Aichelle G, Miscall P., Walsh R. An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretation of the Bible //JBL 128, pp. 383-404. Alexander 1972 — Alexander P.S., The Targumim and Early Exegesis of "Sons of God" in Genesis 6 // JJS 23 (1972), 60-71. Alter 1981 — Alter R. The Art of Biblical Narrative. New York, 1981. Alter 1985 — Alter R. The Art of Biblical Poetry. New York, 1985. Andinach 2009 — Andinach P.R. Latin American Approaches: A Liberationist Reading of the "Day of the Lord" Tradition in Joel // Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L. Petersen. Ed. by J.M. LeMon and K.H. Richards. RBS 56. Winona Lake, 2009, pp. 311-332. ANF — The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325. American reprint of the Edinburgh edition. American reprint of the Edinburgh edition. Peabody, 1994. Asberg 2007 — Asberg C. The Translator and the Untranslatable: A Case of Horror Vacui //TBT 58 (2007), pp. 1-11. Ashcroft 1994 — The Post-Colonial Study Reader. Ed. by B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin. London, 1994. Aune 1987 — Aune D.E. Review of Francis Lyall, Slaves, Citizens: Legal Metaphors in the Epistles // CBQ 49, pp. 672-673. Avery-Peck 2009 — Avery-Peck A.J. Midrash and Exegesis: Insights from Genesis Rabbah on the Bindings of Isaac // Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L. Petersen. Ed. by J.M. LeMon and K.H. Richards. RBS 56. Winona Lake, 2009, pp. 311-332. Bar-Efrat 1997 — Bar-Efrat Sh. Narrative Art in the Bible. Sheffield, 1997. Barker 2009 — Barker K. Divine Illocution in Psalm 137: A Critique of Nicholas Wolterstorff's "Second Hermeneutic" // TynB 60, pp. 1-14. Barr 1961 — Barr J. The Semantics of Biblical Language. Oxford: Oxford University Press, 1961. Barr 1999a — Barr J. The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective. London, 1999. Barr 1999b — Barr J. One Man, or All Humanity? // Recycling Biblical Figures: Papers Read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, 12-13 May 1997. Ed. by A. Brenner and J.W. Henten. Leiderdorp, the Netherlands, 1999, pp. 3-21. Barrett 1975 — Barrett C.K. Review of μαλλων χρῆσαι by S. Scott Bartchy //

JTS 26, pp. 173-174. Bartchy 1973 — Bartchy S.S. First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthian 7.21. SBLDS, 11. Missoula, 1973. Barthelemy 1992 — Barthelemy D. Critique textuelle de L'Ancien Testament. Tome 3. Fribourg Suisse: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 1030. Barthes 1986 — Barthes R. The Rustle of Language. New York: Hill and Wang, 1986. Bascom 1988 — Bascom R.A. Preparing the Way Midrash in the Bible // Issues in Bible translation. Ed. by Ph.C. Stine, London New York Stuttgart: United Bible Societies, 1988, pp. 221-246. Beccari 1905 — Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti a seculo XVI ad XIX. Beccari C. (ed.), vol. II, Roma, 1905. Bergey 2003 — Bergey R. The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality? // JSOT 28 (2003), pp. 33-54. Bergjan 1992 — Bergjan S.-P. Die dogmatische Funkzionalisierung der Exegese nach Theodoret von Cyrus // Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon. Her. von J. van. Oort und U. Wichert Kampen: Kok Pharos, 1992, pp. 32-48. Berlin 1985 — Berlin A. The Dynamics of Biblical Parallelism. Bloomington, 1985. Berlin 1994 — Berlin A. Poetics and Interpretation of Biblical Narrative. Winona Lake, 1994. Bernstein 2005 — Bernstein M.J. "Rewritten Bible": A Generic Category Which Has Outlived its Usefulness? //Tex 22, pp. 169-196. Boxall 2007 — Boxall I. The Books of the New Testament (SCM Study guide). London, 2007. BP — Biblia Patristica: index des citations et allusions bibliques dans la litterature patristique. Ed. par J. Allenbach et al. Vol. 1-6. Paris, 1975-1991. Bradley 1987 Bradley K.R. Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control. New York, 1987. Braxton 2000 — Braxton B.R. The Tyranny of Resolution: 1 Corinthians 7.17-24. SBLDS 181, Atlanta, 2000. Brayford 2009 — Brayford S. Feminist Criticism: Sarah Laughs Last // Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L. Petersen. Ed. by J.M. LeMon and K.H. Richards. RBS 56. Winona Lake, 2009, pp. 311-332. Britt 2003 — Britt B. Unexpected Attachments: A Literary Approach to the Term $\tau\omicron\lambda\eta$ in the Hebrew Bible //JSOT 27.3 (2003), pp. 289-307. Brockington 1973 — Brockington L.H. The Hebrew Text of the Old Testament. The Readings Adopted by the Translators of the New English Bible. Oxford Cambridge, 1973. Brodie 2001 — Brodie T.L. Genesis as Dialogue: A Literal, Historical and Theological Commentary. Oxford, 2001. Brown 2005 — Brown R. Translating the Biblical Term "Son(s) of God" in Muslim Contexts // IJFM 22/4 (2005), pp. 91-96. Brucker 1997 — Brucker R. "Christushymnen" oder "epideiktische Passagen"? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt // FRLANT, 176, Gottingen, 1997. Biihlman Scherer 1973 — Biihlman W., Scherer K. Stilfiguren der Bibel // BB 10. Fribourg, 1973. Bultmann 1954 — Bultmann R. Urchristentum. Zurich, 1954. Byron 2004 — Byron J. Paul and the Background of Slavery: The Status Quaestionis in New Testament Scholarship // CBR 3, pp. 116-139. Capps 2000 - Capps D Jesus: A Psychological Biography. St. Louis, 2000. Carson 1983 — Carson D.A. Unity and Diversity within the New Testament // Scripture and Truth. Ed. by D.A.Carson and J.D.Woodbridge. Grand Rapids, 1983, pp. 65-95. Carson 1984 — Carson D.A. Exegetical Fallacies. Grand Rapids, 1984. Carson 1998 — Carson D. A. The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism. Leicester, 1998. Cassuto 1967 — Cassuto U. A Commentary on the Book of Exodus. Jerusalem, 1967. Cassuto 1989 — Cassuto U. A Commentary on the Book of Genesis. Part One: From Adam to Noah. Jerusalem, 1989. Childs 1970 — Childs B.S. Biblical Theology in Crisis. Philadelphia, 1970. Childs 1974 — Childs B.S. The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary. Philadelphia, 1974. Childs 1977 — Childs B.S., The Sensus Literalis of Scripture: an Ancient and Modem Problem // Beitrage zur Alttestamentlichen Theologie, Her. von H. Donner und and., Gottingen, 1977. Childs 1979 — Childs B.S. Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia, 1979. Childs 2005 — Childs B. Speech Act Theory and Biblical Interpretation // SJT 58, pp. 375-392. Choi 2005 — Choi H.-S. Πιστις in Galatians 5:5-6: Neglected Evidence for Faithfulness of Christ //JBL 124, pp. 467-490. Claassens 2003 — Claassens L.J.M. Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology //JBL 122, pp. 127-144. Clark - Hatton 2002 — Clark D.J., Hatton H. A. A Handbook on Haggai, Zechariah, and Malachi. New York, 2002. Clark 1993 — Clark G. The Word Heseḏ in the Hebrew Bible. JSOTSup 157, Sheffield, 1993. Clark 1998 —

Clark D.J. A Discourse Approach to Problems in Malachi 2.10-16 // TBT 49 (1998), pp. 415-425. Clark 2007 — Clark T. Recent Eastern Orthodox Interpretation of the New Testament // CBR, 5, pp. 322-340. Clines - Exum 1993 — The New Literary Criticism and the Hebrew Bible. Ed. by J.Ch. Exum and D.J.A. Clines. JSOTSup 143, Sheffield, 1993. Clines 1979 — Clines David J.A. The Significance of the "Sons of God" Episode (Genesis 6.1-4) in the Context of the "Primaeval History" // JSOT 13 (1979), pp. 33-46. Clines 2003 — Clines David J.A. אָדָם the Hebrew for "Human, Humanity" : a response to James Barr //VT 53 (3), pp. 299-306. Coggins Houlden 1990 — Coggins R.J., Houlden J.L. The SCM Dictionary of Biblical Interpretation. London, 1990. Cohen 2005 — Cohen. L. Who are "the Sons of God"? A Jesuit-Ethiopian Controversy on Genesis 6:2 // Scrinium I. Varia Aethiopia. Сб. под ред. Д.А. Носницина, СПб., 2005, сс. 35-42. Cole 1991 — Cole R.A. Tyndale Old Testament Commentaries: Exodus. Downers Grove, 1991. Colwell 1999 — Colwell J.E. Baptism, Conscience and the Resurrection: a Reappraisal of 1 Peter 3.21 // Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E. O. White, Ed. by E.P. Stanley, JSNTSup 171. Sheffield, 1999, pp. 210-227. Conzelmann Lindemann 1988 — Conzelmann H., Lindemann A. Interpreting The New Testament: An Introduction To The Principles And Methods Of New Testament Exegesis. Peabody, 1988. Croatto 1987 — Croatto J.S. Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning. Maryknoll, New York, 1987. Crouzel 1989 — Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. Dahood 1970 — Dahood M. Psalms 101-150: Introduction, Translation and Notes. Anchor Bible, v. 17A. New York, 1970. Dalton 1989 — Dalton, W. J. Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6. AB, 23. 2nd edition. Rome, 1989. Danielou 1959 — Danielou J. Sacramentum futuri: etude sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1959. Davids 2003 — Davids Ph. The Meaning of Απειρατος Revisited // New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne. Ed. by A.M. Donaldson and T.B. Sailors. Grand Rapids, 2003, pp. 225-240. Davies 1995 — Davies Ph. In Search of "Ancient Israel". Ed. by Ph. Davies. JSOTSup 148, Sheffield, 1995. Davies 2000 — Davies Ph. What separates a Minimalist from a Maximalist? Not much //BAR 26 (2000), pp. 24-27; 72-73. de Jonge 2008 — de Jonge H. J. The Historical Method of Biblical Interpretation: Its Nature, Use, Origin, and Limitations // The Study of Religion and the training of Muslim Clergy in Europe. Academic and Religious Freedom in the 21st Century. Ed. by W.B. Drees and P.S. van Koningsveld. Leiden, 2008, pp. 135-151. de Vaux 1961 — de Vaux R. Ancient Israel: its Life and Institutions. New York, 1961. Detweiler - Robbins 1991 — Detweiler R., Robbins V.K. From New Criticism to Poststructuralism // Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory, ed. by S. Prickett. Oxford, 1991, pp. 225-280. Dibelius 1971 — Dibelius M. From Tradition to Gospel. Cambridge, 1971. Drazin 1990 — Drazin I. Targum Onkelos to Exodus. Denver, 1990. Dube 2000 — Dube W. Postcolonial Feminist Interpretation. St. Louis, 2000. Dubis 2006 — Dubis M. Research on 1 Peter: A Survey of Scholarly Literature Since 1985 // CBR 4 (2006), pp. 199-239. Dunn 2009 — Dunn J.D.G. The Living Word. Second Edition. Minneapolis, 2009. Durham 1987 — Durham J.I. Word Biblical Commentary: Exodus. Waco, 1987. Ehrmann 2007 — Ehrmann B. The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings. Oxford, 2007. Ellens - Rollins 2004 — Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures. Ed. by J. H. Ellens and W. G. Rollins. Westport, 2004. Ellingworth - Hatton 1985 — Ellingworth P., Hatton H. A Translator's Handbook on Paul's First Letter to the Corinthians. London New York Stuttgart, 1985. Erickson 1995 — Erickson M.J. Is There Opportunity for Salvation after Death? // BSac 152 (1995), pp. 131-144. Esler 1994 — Esler Ph.F. The First Christians in their Social Worlds: Social-scientific Approaches to New Testament Interpretation. London, 1994. Esler 2005 — Ancient Israel: the Old Testament in Its Social Context. Ed. by Ph.F. Esler. Philadelphia, 2005. Eslinger 1979 — Eslinger L. A Contextual Identification of the bene ha'elohim and benoth ha'adam in Genesis 6:1-4 //JSOT 13 (1979), pp. 65-73. Exum 1993 — Exum J.Ch. Who is Afraid of "The Endangered Ancestress"? // The New Literary Criticism and the Hebrew Bible. Ed. by J.Ch. Exum and D.J.A. Clines, Sheffield, 1993, pp. 91-113. Feinberg 1986 — Feinberg J.S. 1 Peter 3:18-20, Ancient Mythology, and the Intermediate State //WTJ 48 (1986),

pp. 303-36. Ferguson 2003 — Ferguson E. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, 2003. Fiorenza 1984 — Fiorenza E.S., *Bread not Stone: the Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston, 1984. Fish 1980 — Fish S. *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, 1980. Fishbane 1998 — Fishbane M. *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*. Cambridge, 1998. Fockner 2008 — Fockner S. *Reopening the Discussion: Another Contextual Look at the Sons of God* //JSOT 32, pp. 435-456. Forbes 2001 — Forbes C. *Paul's Principalities and Powers: Demythologising Apocalyptic?* //JSNT 82 (2001), pp. 61-88. Forbes 2002 — Forbes C. *Pauline Demonology and/or Cosmology ? Principalities, Powers and the Elements of the World in Their Hellenistic Context* // JSNT 85 (2002), pp. 51-73. Foster 2002 — Foster P. *The First Contribution to the πιστις Χριστού Debate: A Study of Ephesians 3.12* //JSNT 85 (2002), pp. 75-96. Frolov 1996 — Frolov S. *The Hero as Bloody Bridegroom: on the Meaning and origin of Exodus 4,26* //Bib 77 (1996), pp. 520-523. Gager 1975 — Gager G. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, 1975. Garrett 1987 — *Authority and Interpretation: A Baptist Perspective*. Ed. by D.A. Garrett and R.R. Melick Jr. Grand Rapids, 1987. Glancy 2002 — Glancy J.A. *Slavery in Early Christianity*. New York, 2002. Glueck 1967 — Glueck N. *Hesed in the Bible* (trans. A. Gottschalk), Cincinnati, 1967. Goldsworthy 2006 — Goldsworthy G. *Gospel-centred Hermeneutics*. Nottingham, 2006. Gottwald 1979 — Gottwald N.K. *The Tribes of Yahweh: a Sociology of Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C.E.* New York, 1979. Grabbe, 1997 — *Can a History of Israel Be Written?* Ed. by L.L. Grabbe. Sheffield, 1997. Grant Tracy 1988 — Grant R.M., Tracy D. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Minneapolis, 1988. Green 1995 — *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. by J.B.Green Carlisle, 1995. Greenberg 1980 — Greenberg M. *The Vision of Jerusalem in Ezekiel 8-11: A Holistic Interpretation* // *The Divine Helmeman: Lou H. Silberman Festschrift*. Ed. by J. L. Crenshaw and S. Sandmel. New York, 1980, pp. 143-153. Grudem 1986 — Grudem W. *Christ Preaching Through Noah: 1 Peter 3:19-20 in the Light of Dominant Themes in Jewish Literature* //TJ 7, pp. 3-31. Grudem 1988 — Grudem W.A. *1 Peter*. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids, 1988. Gunkel 1997 — Gunkel H. *Genesis*. Macon, 1997 (trans. of *Genesis übersetzt und erklärt, Handkommentar zum Alten Testament I/1*, Gottingen, 1910). Hagner 1993 — Hagner D. *Word Biblical Commentary: Matthew 1-13*. Vol. 33a. Nashville, 1993. Harrill 1995 — Harrill J.A. *The Manumission of Slaves in Early Christianity*. HUT 32, Tübingen, 1995. Harrisville 2006 — Harrisville R.A. *Before πιστις Χριστού: The Objective Genitive as Good Greek* // NT 48, pp. 353-358. Hauerwas - Jones 1989 — *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Ed. by S. Hauerwas and L.G. Jones. Grand Rapids, 1989. Hayes Holladay 1987 — Hayes J.H. & Holladay C.R. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Louisville, 1987. Hayes 2009 — Hayes J.H. *Historiographical Approaches: Survey and Principles* // *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L. Petersen*. Ed. by J.M. LeMon and K.H. Richards. RBS 56. Winona Lake, 2009, pp. 195-212. Haynes - McKenzie 1993 — *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Ed. by S.R. Haynes and S.L. McKenzie. Louisville, 1993. Hendel 1987 — Hendel R.S. *Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4* //JBL 106, pp. 13-26. Hendel 2004 — Hendel R. *The Nephilim Were on the Earth: Genesis 6:1-4 and its Ancient Near Eastern Context* // *The Fall of the Angels*. TBN 6. Ed. by Ch. Auffarth and L.T. Stuckenbruck. Leiden Boston, 2004, pp. 11-34. Hengel 1974 — Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Philadelphia, 1974. Henn 1970 — Henn T.R. *The Bible as Literature*. New York, 1970. Hobbs 2001 — Hobbs T.R. *Hospitality in the First Testament and the "Teleological Fallacy"* //JSOT 26, pp. 3-30. Houtman 1983 — Houtman C. *Exodus 4:24-26 and Its Interpretation* // JNSL 11 (1983), pp. 81-105. Hughes 2001 — Hughes P.E. *Compositional History* // *Interpreting the Old Testament: A Guide for Exegesis*. Ed. by C.C. Broyles. Grand Rapids, 2001, pp. 221-244. Hyatt 1971 — Hyatt J.P. *New Century Bible: Exodus*. London, 1971. Iser 1974 — Iser W. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore, 1974. Iser 1978 — Iser W. *The Art of Reading*. Baltimore, 1978. Jakobson 1960 — Jakobson R. *Linguistics and Poetics* //

Style in Language. Ed. by T. Sebeok, New York London, 1960, pp. 350-377. JBC — The Jerome Biblical Commentary. Ed. by R.E. Brown, J.A. Fitzmyer and R.E. Murphy. London Dublin Melbourne, 1968. Jindo 2009 — Jindo J.Y. Toward a Poetic of Biblical Mind: Language, Culture and Cognition //VT 59, pp. 222-243. Kannengiesser 2004 — Kannengiesser Ch., with special contributions various scholars. Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Vols 1-2. Leiden, 2004. Katz 1986 — Katz R.C. The Structure of Ancient Arguments: Rhetoric and Its Near Eastern Origin. New-York, 1986. Keil - Delitszh 1982 — Keil C.F., Delitszh F. Commentary on the Old Testament in Ten Volumes: Pentateuch. Vol. 1. Grand Rapids, 1982. Kennedy 1984 — Kennedy G.A. New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism. Chapel Hill, 1984. Kessler 2001 — Kessler R. Psychoanalytische Lektüre biblischer Texte: das Beispiel von Ex 4,24-26 // ET 61 (2001), pp. 204-221. Kille 2000 — Kille D.A. Psychological Biblical Criticism. Guides to Biblical Scholarship, Old Testament Series. Minneapolis, 2000. Kingsbury 1988 — Kingsbury J.D. Mathew as a Story. Philadelphia, 1988. Klein 2003 — Klein W. Exegetical Rigor with Hermeneutical Humility: the Calvinist-Arminian Debate and the New Testament // New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne. Ed. by A.M. Donaldson and T.B. Sailors. Grand Rapids, 2003, pp. 23-36. Klijn 1977 — Klijn A.E.J. Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. NTSup 46. Leiden, 1977. Klumbies 2001 — Klumbies P.-G. Die Verkiindigung unter Geisten und Toten nach 1 Petr 3,19 f. und 4,6 //ZNW, 92 (2001), pp. 207-228 Krentz 1975 — Krentz E. The Historical-Critical Method. Philadelphia, 1975. Kristeva 1969 — Kristeva J. Le mot, le dialogue et le roman // Semeiotike: Recherches pour une sémalyse. Ed. par L.S. Roudiez. Paris, 1969, pp. 143-147. Kronholm 1978 — Kronholm T. Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian, with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition, CB 11. Lund, 1978. Kunin 1996 — Kunin Seth D. The Bridegroom of Blood: A Structuralist Analysis //JSOT, 70 (1996), pp. 3-16. Kvanvig 2004 — Kvanvig H.S. The Watcher Story and Genesis: An Intertextual Reading//SJOT 18 (2004), pp. 163-183. Landry - May 2000 — Landry D., May B. Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward, (Luke 16:1-8a) // JBL 119, pp. 287-294. LeMon - Richards 2009 — LeMon J.M., Richards K.H., eds. Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L. Petersen. RBS 56. Winona Lake, 2009. Levin 2009 — Levin C. The Miracle at the Sea // Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L. Petersen. Ed. by J.M. LeMon and K.H. Richards. RBS 56. Winona Lake, 2009, pp. 39-62. Lindbeck 1998 — Lindbeck G. Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval // Theological Exegesis. Ed. by C. Seitz и K. Greene-McCreight. Grand Rapids, 1998. Loba-Mkole 2007 — Loba-Mkole J.-C. The New Testament and Intercultural Exegesis in Africa 2007 //JSNT 30, pp. 7-28. Lohse 1981 — Lohse E. The Formation of the New Testament. Abingdon, 1981. Long 2001 — Long V.Ph. Reading the Old Testament as Literature //Interpreting the Old Testament: A Guide for Exegesis. Ed. by C.C. Broyles. Grand Rapids, 2001, pp. 85-124. Longenecker 1975 — Longenecker R.N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. Grand Rapids, 1975. Longenecker 2004 — Longenecker R.N. Studies in Hermeneutics, Christology, and Discipleship. Sheffield, 2004. Louw 1982 — Louw J.P. Semantics of New Testament Greek. Semeia Studies. Atlanta, 1982. Lowe 1928 — "Rashi" on the Pentateuch. Genesis. Translated and annotated by J.H. Lowe. London, 1928. Lubac 1959-1964 — Lubac H. Exegese midimale. T.I-2. Paris, 1959-1964. Luther 1960 — Luther M. Luther's Works. Lectures on Genesis. Vols. 1-8. Saint Louis, 1960. Lyall 1984 — Lyall F. Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphors in the Epistles. Grand Rapids, 1984. Macho 1968 — Macho A.D. Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana. Tomo 1: Genesis. Barcelona, 1968. Macho 1970 — Macho A.D. Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana. Tomo 2: Exodo. Barcelona, 1970. Malina 1993 — Malina B.J. The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology. Louisville, 1993. Martens 2008 — Martens P.W. Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen // JECS 16, pp. 283-317. Mason 2005 — Mason E.F. Hebrews 7:3 and the Relationship between Melchizedek and Jesus //BR 50, pp. 41-62. Matlock 2000 — Matlock R.B.

Detheologizing the πιστις Χριστού Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective //NT 42, pp. 1-23. Matlock 2007 — Matlock R.B. The Rhetoric of πιστις in Paul: Galatians 2.16, 3.22, Romans 3.22, and Philippians 3.9 //JSNT 30, pp. 173-203. Maxey 2009 — Maxey J.A. From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible. BPC 2. Eugene, 2009. McDonald 2007 — McDonald L.M. The Biblical Canon: Its Origin, Transition, and Authority. Peabody, 2007. McKnight 1995 — McKnight E.V. Presuppositions in the New Testament Study // Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation. Ed. by J.B. Green. Carlisle, 1995, pp. 279-300. Meeks 1983 — Meeks W. The First Urban Christians: The Social World of Apostle Paul. New Haven, 1983. Metzger 1991 — Metzger B. Problem Confronting Translators of the Bible // The Making of the New Revised Standard Version of the Bible. Ed. by B.M. Metzger, R.C. Denton, W. Harrelson. Grand Rapids, 1991, pp. 47-72. Meyer 1906 — Meyer E. Die Israeliten und ihre Nachbarstamme. Halle, 1906. Michaels, 1998 — Michaels J. R. Word Biblical Commentary: 1 Peter. Vol. 49 Dallas, 1998. Miller 1995 — Miller D.L. Jung and the Interpretation of the Bible. New York, 1995. Moberly 1992 — Moberly R.W.L. The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Religion and Mosaic Yahwism (Overtures to biblical theology). Minneapolis, 1992. Moran 1963 — Moran W.L. The Ancient Near East Background of the Love of God in Deuteronomy // CBQ 25 (1963), pp. 77-87. Moulton 1908 — Moulton J.H. A Grammar of the New Testament Greek. I. Prolegomena. Edinburgh, 1908. Moyise 1999 — Moyise S. The Language of the Old Testament, in the Apocalypse //JSNT 76 (1999), pp. 97-113. Muilenburg 1969 — Muilenburg J. Form Criticism and Beyond //JBL 88 (1969), pp. 1-18. Neill Wright 1988 — Neill S., Wright T. The Interpretation of the New Testament 1861-1986. Oxford, 1988. NIDNTT — New International Dictionary of New Testament Theology. Ed. by C. Brown. Grand Rapids, 1986. NIDOTTE — New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Ed. by W.A. VanGemeren. Vols. 1-5. Grand Rapids, 1997. NJBC — The New Jerome Biblical Commentary. Ed. by R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy. Avon, 1990. Noth 1986 — Noth M. Geschichte Israels. Gottingen, 1986. NPNF — A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Ed. by Ph. Schaff. Grand Rapids, 1975. O'Neill 1991 — O'Neill J.C. The Bible's Authority. A Portrait Gallery from Thinkers from Lessing to Bultmann. Edinburgh, 1991. Ogden 1994 — Ogden G. Poetry, prose and their relationship: Some reflection Based on Judges 4 and 5 // Discourse Perspectives on Hebrew Poetry in the Scriptures. Ed. by E.R. Wendland. New York, 1994, pp. 111-130. Osborn 1988 — Osborn N.D. Circumspection about Circumcision in Exodus 4.24-26 // Issues in Bible Translation, UBSMS 3. Ed. by Ph.G. Stine. Hong Kong, 1988. pp. 247-264. Osborne 1991 — Osborne G.R. The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation. Downers Gove, 1991. Patmore 2006 — Patmore H. "The Plain and Literal Sense": on Contemporary Assumptions about the Song of Songs // VT 61 (2006), pp. 239-250. Patterson 1982 — Patterson O. Slavery and Social Death: A Comparative Study. Cambridge, 1982. PIRHOTP — Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project / Comple rendu preliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hebreu. Vols. 1-5. London Stuttgart, 1970-1980. Pohlig 1998 — Pohlig J.N. An Exegetical Summary of Malachi. Dallas, 1998, pp.111-120. Poirier 2008 — Poirier J.C. The Measure of Stewardship: πιστις, in Romans 12:3 // TynB 59, pp. 145-152. Polak 1996 — Polak F. Theophany and Mediator: the Unfolding of a Theme in the Book of Exodus. // Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation. Ed. by M. Vervenne. BETL, 126. Leuven, 1996. pp. 113-147. Propp 1993 — Propp W.H. That Bloody Bridegroom (Exodus 24-6) // VT 43 (1993), pp. 495-518. Ratzinger 1989 — Ratzinger J. Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundation and Approaches of Exegesis Today // Biblical Interpretation in Crisis: the Ratzinger Conference on Bible and Church. Ed. by R.J. Neuhaus. Grand Rapids, 1989. Ratzinger 2007 — Ratzinger J., Pope Benedict XVI. Jesus of Nazareth: from the baptism in the Jordan to the transfiguration / Translated from the German by A.J. Walker. New York, 2007. Reid 1957 — Reid J.K.S. The Authority of Scripture. New York, 1957. Rendtorff 1993 — Rendtorff R. The Paradigm Is Changing: Hopes-and Fears // BI 1 (1993), pp. 34-53. Reventlow 2009 —

Reventlow H.G. History of Biblical Interpretation: From the Antiquity to the End of the Middle Ages. RBS 51. Winona Lake, 2009. Reventlow 2010 — Reventlow H.G. History of Biblical Interpretation: From the Old Testament to Origen. RBS 50. Winona Lake, 2010. Reynolds - Wilson 1991 — Reynolds L. D., Wilson N. G. Scribes and Scholars, A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature. Oxford, 1991. Rhoads 2004 — Rhoads D. Reading Mark: Engaging the Gospel. Minneapolis, 2004. Rhoads 2010 — Rhoads D. Biblical Performance Criticism: An Emerging Discipline in New Testament Studies. Eugene, 2010. Ri 1987 — La Caverne des Tresors: les deux recensions syriaques. Ed. par S.-M. Ri. CSCO 486, Syr. 207. Louvain, 1987, pp. 80-87. Richardson 1974 — Richardson D. Peace Child. Glendale, 1974. Ricoeur 1981 — Ricoeur P. Essays on Biblical Interpretation. Philadelphia, 1981. Ricoeur 1991 — Ricoeur P. World of the Text, World of the Reader // A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination. Ed. by M.J. Valdes, New-York London, 1991. Rogerson 1978 — Rogerson J.W. Anthropology and the Old Testament. Oxford, 1978. Rollins 1999 — Rollins W. Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective. Minneapolis, 1999. Rudolph 1981 - Rudolph W. Zu Mal. 2 1-16 // ZAW 93, S. 85-90. Scanlin 1988 — Scanlin H.P. What is the Canonical Shape of the Old Testament Text We Translate? // Issues in Bible translation. Ed. by Ph.C. Stine. London New York Stuttgart, 1988, pp. 207-220. Schleiermacher 1977 — Schleiermacher F.D.E. Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts. Ed. by H. Kimmerle. Missoula, 1977. Schokel 1988 — Schokel L.A. A Manual of Hermeneutics. The Biblical Seminar, 54. Sheffield, 1998. Schultz 1978 — Schultz D.R. The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature // VC 32 (1978), pp. 161-190. Schweizer 1948 — Schweizer A. The Psychiatric Study of Jesus: Exposition and Criticism. Boston, 1948. Seeley 1994 — Seeley D. Deconstructing the New Testament. Leiden New-York, 1994. Segovia 2000 — Segovia F.F. Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins. New-York, 2000. Seleznev 2003 — Seleznev M. Exodus 19.12b - 13b as an Expanded Legal Formula // Orientalia III, Studia Semitica. Moscow, 2003, pp 389-406. Selwyn 1946 — Selwyn E.G. The First Epistle of St. Peter. London: Macmillan, 1946. Sheehan 2005 — Sheehan J. The Enlightenment Bible. Translation, Scholarship, Culture. Princeton, 2005. Skilton 1996 — Skilton J.H. A Glance at Some Old Problems in First Peter // WTJ 58, pp. 1-9. Soulen 2001 — Soulen R.N., Soulen R.K. Handbook of Biblical Criticism. Louisville, 2001. Speiser 1964 — Speiser E.A. The Anchor Bible. Genesis. Introduction, translation and notes by E.A. Speiser. New York, 1964. Steck 1995 — Steck Odil Hannes. Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology. RBS 33. Atlanta, 1995. Stein 1987 — Stein R.H. The Synoptic Problem: an Introduction. Grand Rapids, 1987. Stout 1982 — Stout J. What is the Meaning of a Text? // NLH 14, 1982, pp. 1-12. Strauss 1837 — Strauss D.F. Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. Zweite verb. Auflage. 2 vols. Tubingen, 1837. Strickman - Silver 1996 — Ibn Ezra.s Commentary on the Pentateuch, Exodus. Translated and annotated by H.N. Strickman and A.M. Silver. New York, 1996. Stuart 1998 — Stuart D. Malachi // The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary. Vol. 3: Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi. Edited by T.E. McComiskey. Grand Rapids, 1998. Stuart 2009 — Stuart D. Old Testament Exegesis. A Handbook for Students and Pastors. Westminster, 2009. Stuckenbruck 2004 — Stuckenbruck L.T. The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1-4 in the Second and Third Centuries B.C.E. // The Fall of the Angels. TBN 6. Ed. by Ch. Auffarth and L.T. Stuckenbruck, Leiden Boston, 2004, pp. 87-118. Swete 1911 — Swete H.B. The Apocalypse of John. London, 1911. Theissen 1978 — Theissen G. The Social World of Early Palestinian Christianity. Philadelphia, 1978. Theissen 1987 — Theissen G. Psychological Aspects of Pauline Theology. Philadelphia, 1987. Thompson 1977 — Thompson J.A. Israel's "lovers" // VT, 27 (1977), pp. 457-481. Thuren 2001 — Thuren L. John Chrysostom, as a Rhetorical Critic: the Hermeneutics of an Early Father // BI 9, pp. 180-218. TKGNT — Metzger B.M. A Textual Commentary on the Greek New Testament A Companion Volume to the United Bible Societies. Greek New Testament. 2nd edition. Stuttgart, 1994 и переиздания. Tolbert 1983 — Tolbert M.A. The Bible and Feminist Hermeneutics. Semeia 28. Atlanta, 1983. Tompkins 1980 — Reader-Response Criticism from Formalism to Post-Structuralism. Ed. by J.P

Tompkins. Baltimore, 1980. Tonneau 1955 — Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii. Ed. by R.-M. Tonneau. CSCO 152, Syr. 71. Louvain, 1955, pp. 55-56. Tromp 2007 — Tromp J. "Can These Bones Live?" Ezekiel 37:1-14 and Eschatological Resurrection // Book of Ezekiel and Its Influence. Ed. by H. J. de Jonge and J. Tromp. London, 2007, pp. 61-78. Tubach 2003 — Tubach J. Seth and the Sethites in Early Syriac Literature // Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions. Ed. by G.P. Luttikhuisen. TBN 5; Leiden Boston, 2003, pp. 187-201. Udoh 2009 — Udoh E. The Tale of an Unrighteous Slave (Luke 16:1-8 [13]) // JBL 128, pp. 311-335. van der Heide 1983 — van der Heide A. "Pardes": Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses // JSJ 34 (1983), pp. 147-159. van der Jagt 1988 — van der Jagt K. Women are Saved through Bearing Children: a Sociological Approach to the Interpretation of 1 Timothy 2.15 // Issues in Bible translation. Ed. by Ph.C. Stine, London New York Stuttgart, 1988, pp. 287-295. van der Kooij 1997 — van der Kooij A. Peshitta Genesis 6: "Sons of God" - Angels or Judges // JNSL 23 (1997), pp. 43-51. Verhoef 1987 — Verhoef P. The New International Commentary on the Old Testament. The Books of Haggai and Malachi. Grand Rapids, 1987. Vermes 1961 — Vermes G. Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies. Leiden, 1961. Vervenne 1995 — Vervenne M. All They Need is Love: Once More Genesis 6.1-4 // Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F.A. Sawyer. Ed. by J. Davies, G. Harvey and W.G.E. Watson. JSOTSup 195. Sheffield, 1995. Vogels 1976 — Vogels H. J. Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. FTS 102, Freiburg, 1976. von Ranke 1874 — von Ranke L. Sammlliche Werke. Leipzig, 1874. Walton 2001 — Walton J.H. The NIV Application Commentary. Genesis. Grand Rapids, 2001. Weingreen 1976 — Weingreen J. From Bible to Mishna. Manchester, 1976. Wellhausen 1882 — Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin, 1882. Wendland 1998 — Wendland E. Analyzing the Psalms. Winona Lake, 1998. Western!ann 1972 — Westermann C. Genesis 1-11. Darmstadt, 1972. Westfall 1999 — Westfall C.L. The Relationship between the Resurrection, the Proclamation to the Spirits in Prison and Baptismal Regeneration // Resurrection. Ed. by S.E. Porter, M.A. Hayes and D. Tombs. JSNTSup 186. Sheffield, 1999, pp. 106-135. White 1960 — White R.E.O. The Biblical Doctrine of Initiation. London, 1960. Wickham 1974 — Wickham L.R., The Sons of God and the Daughters of Men: Gen 6:2 in Early Christian Exegesis // Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis. Ed. byj. Barr, OS 19, Leiden, 1974, pp.135-147. Wolterstorff 1995 — Wolterstorff N. Divine Discourse: Philosophical reflections on the Claim that God Speaks. Cambridge, 1995. Wong 2001 — Wong E.K.C. The De-Radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans //NT 43 (2001), pp. 245-263. Wright 2005 — Wright A.T. The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.14 in Early Jewish Literature. WUNT 2. Reilie, 198. Tubingen, 2005. Zakovitch 2000 — Zakovitch Y. Song of Songs Riddle of Riddles // The Art of Love Lyrics. Ed. by K. Modras. CRB 49, Paris, 2000, pp. 11-23. Zehnder 2003 — Zehnder M. A Fresh Look at Malachi II 13-16 //VT 53, pp. 224-259. Zevit 2002 — Zevit Z. Three Debates about Bible and Archaeology // Bib, 83 (2002), pp. 1-27.