

# Богословская критика современной экзегетической практики

Дэвид ХОНЕР, *Вашингтон, США*

© Дэвид Хонер, 2008

С наступлением эпохи современности в практике христианского толкования, как и во всех других сферах человеческого познания, произошел поворот к субъекту. На передний план был выдвинут толкующий субъект, а весь феномен откровения подвергнут сомнению. Как следствие, в современной герменевтической теории наблюдается явная поглощенность антропологическими способами познания, а христианское толкование рассматривается всего лишь как одна из разновидностей общей герменевтической теории<sup>[1]</sup>.

В последнее время появились новые теории толкования, ставшие ответом на постмодернистскую критику об идеале автономного познавательного субъекта. В этих теориях делается попытка отразить новые достижения в лингвистике (Витгенштейн, Серль, Остин), этике (Макинтайр), философии науки (Кун, Поланьи, Лакатос) и социологии знания (Бергер). В этих теориях подчеркивается социальная природа всех видов человеческого познания, вследствие чего, социальный характер нашего знания стал братья во внимание также и в нынешних разработках христианского толкования. Возможно, наиболее значительный вклад в этом плане был сделан Джорджем Линдбеком, предложившим церковноцентричное осмысление формирования доктрин<sup>[2]</sup>.

Оба подхода к толкованию – строго антропологический и более общий, социальный, – играют свою роль в понимании того, что значит знать, и, в частности, оказывают влия-



**Дэвид Хонер** получил в 1991 г. степень бакалавра искусств от Университета Техаса, со специализацией в политологии и экономике. В 1998 г. он получил магистерскую степень богословия в Даллаской богословской семинарии. С 2002 по 2006 гг. Дэвид нёс служение академического декана в Донецком Христианском Университете. Недавно он закончил учёбу по программе магистра искусств в области международных связей и экономики в Университете им. Джонса Хопкинса, и в настоящее время работает экономистом в Льюис Бергер Групп (The Louis Berger Group).

<sup>[1]</sup> См. хорошее описание этого вопроса в J. Webster, "Hermeneutics in Modern Theology: Some Doctrinal Reflections," *Scottish Journal of Theology* 51 (1998), 309-17.

<sup>[2]</sup> G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984).

ние на сферу богословского знания. Однако, взятые сами по себе, эти подходы не станут вполне приемлемыми христианскими образцами познания, пока мы не поместим их в более широкий контекст христианского учения о Боге с вытекающим из него пониманием откровения<sup>[3]</sup>.

В каком бы виде ни подавалось знание о Боге, для христианина оно базируется на предпосылке о том, что Бог раскрывает нам Себя по Божьей милости, и без этого совершенно невозможно никакое познание о Боге. Это означает, что любой подход к толкованию Писания, в котором допускается разрыв с контекстом этой домостроительной благодати, будет превратным. Вообще, если мы начинаем с человека как познающего субъекта, мы допускаем непоправимую ошибку. Поэтому главная цель настоящей статьи состоит в том, чтобы переосмыслить нынешние экзегетические подходы с богословской точки зрения и предложить краткое описание того, как может выглядеть богословски ориентированная экзегетика<sup>[4]</sup>.

Для этого нам необходимо обратиться к классическому пониманию Божьего откровения как действию

Троицы; это будет главным основанием (framework) в нашем подходе к христианскому толкованию Писания<sup>[5]</sup>. Мы будем полагать началом всего милостивое действие Отца по отношению к человечеству, Его желание вступить во взаимоотношения с нами и открыть нам Себя, чтобы мы познали Его. Таким образом, Отец является субъектом тех действий, которые открывают нам Бога.

Объектом откровения является всё так же Бог, однако на этот раз Он предстаёт в Лице Христа как Сына. Христос, через Которого происходит творение и совершается искупление, познаётся как через общее откровение (миропорядок, историю, культуру), так и через особенное откровение (преимущественно через Воплощение, выраженное в форме Писания). Христоцентричная природа Божьего самооткровения является необходимой основой для правильного понимания природы и задачи любой экзегезы, и мы исследуем это в дальнейшем.

Наконец, если Отец является субъектом откровения, а Сын – Его объектом, то Святой Дух выступает в качестве Того, Кто совершает (effects)

<sup>[3]</sup> Хотя и кажется очевидным, что христианские подходы к Писанию не могут обходиться без учения о Боге, тем не менее, это, как ни печально, имело свое место в недавнем прошлом. См. критику этой тенденции в Webster, "Hermeneutics in Modern Theology: Some Doctrinal Reflections," 307-41; F. Watson, *Text, Church, and the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); K. Vanhoozer, "God's Mighty Speech Acts: The Doctrine of Scripture Today," *First Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), 127-158. См. также критику этой тенденции среди католических ученых D. Farkasfalvy, "A Heritage in Search of Heirs: The Future of Ancient Christian Exegesis," *Communio* 25 (1998), 505-19. Фаркасфалвий (Farkasfalvy) призывает к переосмыслению патристической и средневековой экзегетики для воссоздания «те-

ологии Писания», способной сообщать содержание нашим экзегетическим предприятиям.

<sup>[4]</sup> См. собрание эссе, в которых рассматривается проблема появившегося разделения между дисциплинами богословия и экзегетики в J. B. Green and M. Turner (Eds.), *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). См. описание истоков такого разделения с институциональной точки зрения в E. Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

<sup>[5]</sup> См. интересную попытку тринитарного подхода к Писанию с использованием таких категорий теории речевого акта, как локуция, иллокуция и перлокуция в Vanhoozer, "God's Mighty Speech Acts," 153-54.

сам процесс откровения; Он субъективизирует объективное откровение, доводя его до получателя, будь то сама церковь или отдельный человек.

При всём этом, важно помнить, что главная цель откровения заключается не в том, чтобы передать информацию о Боге. Безусловно, есть место и когнитивному восприятию откровения, однако главная цель здесь состоит в том, чтобы мы вступили в общение с живым Богом, дарующим через это спасение. Личностная природа подобного знания означает, что откровение – это не просто приобретение нового или измененного восприятия; скорее, оно включает в себя всю личность в целом и требует от неё этического ответа. Познание Бога означает всё большее уподобление Ему (1 Ин. 3:2).

Также важно понимать откровение как такое динамическое раскрытие, которого вполне достаточно для собственной самоочевидности Писания<sup>[6]</sup>. В дискуссиях, касающихся откровения, часто неверно стремятся отождествить (pinpoint the actual location) откровение с пропозициями Писания (Ворфильд, Генри и большинство евангельских и консервативных католиков), с опытом (Шлейермахер, Ричль, Хик), с историческими событиями, записанными в Писании (Райт, Кульман, Панненберг) или с диалектическим присутствием Христа (Барт, Бруннер, Бульман)<sup>[7]</sup>.

В этом вопросе утверждение продолжающейся природы Божьего само-

откровения будет являться более здоровым подходом. Для этого полезно воспользоваться богословской категорией «освящения», предложенной Джоном Вебстером. Он определяет ее как «действие Бога-Духа Святого в освящении тварных порядков, когда они используются Им в целях откровения, переданного в той или иной форме мировой истории»<sup>[8]</sup>. В этом подходе есть несколько преимуществ. Во-первых, он помогает прояснить, что мы имеем в виду, когда называем Писание откровением, подчёркивая при этом его инструментальную роль. Это предостерегает нас от обожествления текста. Во-вторых, этот подход помогает сохранить динамическое понимание откровения, в котором не происходит отождествления с каким-то конкретным моментом, а утверждается Божье продолжающееся (ongoing) самооткровение, прежде всего и главным образом через Писание. В-третьих, он помогает объяснить Божественный и тварный элементы, присутствующие в Божьем самооткровении: будь то историческое событие, традиция или текст. Когда мы подойдем к вопросу о процедуре толкования (the act of interpretation), то мы увидим, что сохранение баланса между этими двумя аспектами является необходимым условием для понимания того, что включает в себя подобная процедура. В конечном итоге, он наделяет эти тварные реалии определенной телеологией свыше, которая имеет своей целью открыть Бога для спасения людей.

<sup>[6]</sup> См. похожий аргумент о динамической природе откровения, только с точки зрения еврейской герменевтики в G.L. Bruns, "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation," *The Literary Guide to the Bible*, eds. R. Alter and F. Kermode (Cambridge: The Belknap Press, 1987), 633.

<sup>[7]</sup> См. хороший обзор различных мнений об откровении в A. Dulles, *Models of Revelation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992).

<sup>[8]</sup> J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 17-18.

В христианской традиции Писание всегда чтилось поособенному: оно понималось как откровение. В своей канонической совокупности Писание представляет собой высший образец (norming norm) среди всех прочих источников богословия. Оно является главным средством, через которое Бог открывается Своим людям. Посему на Церковь возложена ответственность постоянно обращаться к Писанию, чтобы слушать Божье Слово и стремиться постигать Его волю в новых жизненных обстоятельствах.

У человека всегда есть возможность профанировать священный дар. Мы можем либо прислушиваться к Божьему самооткровению, совершенному по Его милости к нам, и стремиться упорядочивать нашу жизнь в соответствии с этим откровением, либо пытаться манипулировать этим даром и использовать его в угоду себе. Если Писание – это поистине тот источник, благодаря которому мы слышим Божий глас, то самый первый уровень Божьего толкования, который следует упомянуть, не будет иметь ничего общего с методологией. Наша главная цель в чтении Писания – это не понимание текста, а встреча с Троициным Богом. Это означает, что толкователю не обойтись без тех добродетелей, которые нужны, чтобы оставаться открытым к утверждениям Бога посредством текста. Эта мысль хорошо описана Вебстером:

Мы не способны читать хорошо. Это происходит не только из-за отсутствия соответствующей компетентности, культурной отдалённости от содержания (substance) текста или нехватки читательских навыков, но также и прежде всего из-за того, что при чтении Писания мы сталкиваемся с тем, что идет полностью вразрез с нашей волей<sup>[9]</sup>.

Далее Вебстер говорит о необходимости «герменевтического обращения», посредством которого мы подчиняем себя тексту или, если выразиться более точно, – Троициному Богу через текст. Таким образом, чтение Писания понимается как часть того процесса, который позволяет нам умереть (mortification) и вновь ожить (vivification)<sup>[10]</sup>.

Первая из добродетелей – это вера<sup>[11]</sup>. Мы приступаем к тексту с верой в то, что Бог поистине желает быть познанным, и поэтому мы исполнены ожидания, чтобы услышать Его голос к нам. Учитывая суету нашей повседневности, мы должны проявить недюжинную дисциплину для того, чтобы сосредоточиться, успокоить своё сердце и подготовить себя к тому, что Господь может сказать нам. Духовные писатели древности говорили о практике молчания, которая помогает человеку собраться с мыслями и приготовить себя к сложной задаче созерцания<sup>[12]</sup>.

Вторая добродетель, непосредственно связанная с первой, – это надежда. Надежда связывает нашу веру с миром,

<sup>[9]</sup> Webster, *Holy Scripture*, 87.

<sup>[10]</sup> Webster, *Holy Scripture*, 87-89.

<sup>[11]</sup> Предложенные здесь «добродетели толкования» (так называемые богословские добродетели) не придуманы мною впервые; на самом деле, впервые они были предложены Августином в трактате *Христианское учение* 1.26-40. Августин считает эти добродетели необходимым условием для хорошего чтения Писания, а также по-

лезным плодом, который оно же и производит.

<sup>[12]</sup> В качестве примера см. французскую мистическую писательницу 17-го века мадам Гуйон (Madame Guyon) в ее *Experiencing the Depths of Jesus Christ* (Gardiner, Maine: Christian Books, 1975). К этому можно добавить различные духовные упражнения, такие, как пост и уединение, помогающие нам перестроить свои желания и как следует упорядочить свои чувства. В своей по-

в котором мы живём. При чтении Писания, мы не ищем легкого побега от реальности, в которой мы находимся. Мы также не читаем Писание, чтобы узнать только то, как Бог открыл Себя в прошлом другим людям. Вместо этого мы стремимся услышать Бога через Его Слово, чтобы распознать Его волю для нас здесь и сейчас. Мы стремимся найти те способы, через которые Бог раскрывает своё дело искупления в настоящем, предвосхищая, что оно завершится славным возвращением Христа.

Как очевидно, последняя добродетель – это любовь. Мы не читаем текст, словно мертвый объект, который следует освоить. Напротив, мы читаем текст, чтобы сподобиться созерцания Его абсолютной инаковости (*otherness*). Наши греховные склонности к идолопоклонству заставляют нас представлять Бога похожим на нас (*in our image*). Однако действие любви побуждает нас к тому, чтобы мы подходили к Богу как к «Иному» и подчиняли себя Его самооткровению. Любовь всегда требует от нас определенной доли смирения, даже если это сопряжено с болью, которую Бог может причинить нам через текст<sup>[13]</sup>.

Чтобы стать добродетельными читателями текста, до некоторой степени может оказаться полезным, если мы будем учитывать окружающее нас сообщество.

Когда мы будем заниматься чтением Писания в сообществе с другими христианами (*Godseekers*), наши греховные наклонности, побуждающие нас читать текст в свою угодку (*to vindicate ourselves*), будут подвергнуты анализу (*challenged*). Полнота окружающего нас сообщества позволяет нам стремиться к достижению больших знаний о Боге. К окружающему нас сообществу можно также присовокупить и более широкую христианскую традицию как в историческом, так и в географическом плане. Знакомство с верой и практикой других сообществ часто помогает обнаружить те способы чтения Писания, которые были обусловлены культурным влиянием и заставляли нас искать оправдание своим греховным убеждениям и действиям<sup>[14]</sup>.

Таким образом, в противовес тому, о чем говорят в современных подходах к толкованию, очень важно понимать, что неверное восприятие текста происходит в первую очередь не от того, что толкователь использует неправильные методы или неверно применяет их, а изза того, что он может быть человеком порочного характера. Эта оговорка, безусловно, не освобождает нас от ответственности добросовестного толкования. Уважительное отношение к буквальному значению текста отражает наше понимание текста как воплощен-

пытке подчеркнуть Божье дело Webster (*Holy Scripture*, 88-89) сглаживает роль подобных практик, беспричинно умаляя тем самым человеческую сторону в процессе освящения. Несомненно, именно действие Духа Святого через нас является решающим для нашего духовного роста, однако это также предполагает и человеческую открытость к этому действию.

<sup>[13]</sup> Кальвин утверждает, что познание Бога ведет человека к всецелому переосмыслению (*Институты Христианской Религии* I.i).

<sup>[14]</sup> Желая защитить «превходящий аспект» (*externality*) Писания, Webster (*Holy Scripture*, 48-50) выражает опасение по поводу того, что сообщество наделяется слишком большим авторитетом. Конечно же, Писание следует ставить очень высоко, чтобы церковь и традиция могли быть открытыми для его обличения (*scrutiny*), но это не значит, что мы должны отказаться от важной роли сообщества для толкования. Заявляя о важности сообщества, мы утверждаем, что Святой Дух продолжает открывать Бога и поныне.

ного Слова, переданного нам в человеческой форме. Если мы будем пренебрегать человеческим свойством (dimension) Писания, мы подвергнем себя риску докетизма. Писание – это Божий акт общения (communicative act), благодаря которому Он встречается с нами посредством человеческих форм.

Представляя собой человеческий акт общения, Писанию не чуждо использование языка, литературных жанров, социальных форм, культурных пред-рассудков, которые следует осмысливать для того, чтобы успешное общение состоялось.

Утверждая, что Писание является актом общения, мы заявляем об объективности Божьего откровения. Мы можем и обязаны возвращаться к тексту как главному средству Божьего откровения. Через Писание мы раскрываем в себе идольские аспекты наших убеждений, дабы предать их на суд и обновление. В этом плане тщательная экзегеза снова-таки отражает наше желание внимать тому, что Бог должен нам сказать.

Весь процесс толкования должен быть пронизан христианским утверждением Писания как Божьего средства откровения, находящего своё завершение во Христе. И хотя в дальнейшем мы будем утверждать, что такая пред-посылка даёт возможность для толкования текста в более широкой богословской перспективе, превосходящей заложенное человеческим автором значение, всё же начинать процесс толкования следует с поиска буквального значения.

<sup>[15]</sup> F.D.E. Schleiermacher, "Hermeneutics and Criticism," in *The Hermeneutics Reader*, ed. K. Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1985), Introduction, IX, §18.

При поиске буквального значения возникает вопрос о том, что именно мы ищем. В течение последнего столетия немало чернил было потрачено на тему о том, существует ли такое значение, и если да, то насколько оно вообще доступно для нас. В нынешних герменевтических теориях поиск значения текста перенесли с автора либо на автономный текст (напр., Гадамер, Рикёр), либо на читателя (Бартес, Фиш).

Хотя данные подходы и принесли ценные идеи о природе значения, предложенный в них переход от автора упускает из виду то, что любой конкретный текст является определенным актом общения, а для того чтобы общение было успешным, предполагается наличие определенного понимания того, какой была интенция действующего субъекта общения (communicative subject). И хотя из этого значения можно вывести дополнительное значение (или, наверное, лучше сказать «значимость», как мы будем называть это ниже), авторское значение должно быть якорем всех значений.

Оговоренное нами, безусловно, не означает, что поиск авторской интенции не имеет своих теоретических или практических проблем. С теоретической точки зрения, проблема была осложнена влиятельной позицией Шлейермахера, отождествившего значение текста в субъективном сознании автора. Шлейермахер полагает, что задача читателя состоит в том, чтобы постигнуть это сознание на уровне интуиции, и поэтому он объясняет задачу толкования следующим образом: «С самого начала нам предстоит понять текст настолько же хорошо или даже лучше, чем его понимал сам автор»<sup>[15]</sup>. Отсюда, толкование включает в себя двойную

задачу: грамматическую и психологическую<sup>[16]</sup>.

Здесь особенно полезным может оказаться предложение Ванхузера о том, чтобы отождествлять авторскую интенцию не в призрачном разуме автора, а в самом акте общения, доступного для нас в форме текста. В подобном акте автор закодировал своё значение в форме условных знаков, и, пытаясь расшифровать этот код, мы приобретаем понимание. Соответственно, мы устанавливаем значение не посредством интуиции, как у Шлейермахера, а через референцию<sup>[17]</sup>.

Когда мы пытаемся понять интенцию автора, мы стремимся увидеть, на чём сосредоточено внимание («attending») текста или на что он направлен («directedness»). Ванхузер своими словами определяет это так:

«Иметь интенцию (to intend) означает направлять свой ум к определенному объекту или идее... В акте разговора внимание говорящего направлено к объекту (это означает пропозиционное содержание) в определенной манере (она может быть утвердительной, поручительной, распорядительной и т.д.)»<sup>[18]</sup>.

Таким образом, Ванхузер утверждает, что толкование означает следование указанным направлениям.

Экзегетика, как таковая, требует должного знания системы знаков, через

которые автор закодировал свою интенцию. Это подразумевает необходимость таких дисциплин, как культурно-исторические науки, литературная критика, жанровый анализ и лингвистика. Полученные навыки в применении подобных дисциплин, несомненно, помогут нам установить объективность текста, однако толкованием они смогут стать только тогда, когда мы употребим их для раскрытия интенции автора, выраженной через текст, а не для каких-либо других целей, таких, например, как понимание исторической ситуации, скрытой за текстом, выяснение традиций, сформировавших текст, или озабоченность какими-либо другими аспектами современных экзегетических школ.

Понимая интенцию как «направленность» текста, мы свидетельствуем тем самым, что в широком смысле Писание обращает наше внимание на Божье самооткровение во Христе; это означает, что в Писании мы встречаемся с Самим Богом. Читатель, который помнит об этом, не станет придавать тексту автономности сверх меры. Этому искушению поддались как либеральные, так и евангельские богословы – каждый по-своему<sup>[19]</sup>. Либералы подверглись этому искушению в области современной герменевтической теории, сделав текст независимым от автора (будь то человека или Бога) и опреде-

<sup>[16]</sup> Schleiermacher, Introduction, III, §7-10; Part 2: Technical Interpretation, §6.

<sup>[17]</sup> K.J. Vanhoozer, *Is There Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 222.

<sup>[18]</sup> Vanhoozer, *Is There Meaning in This Text?* 225-26.

<sup>[19]</sup> См. похожую оценку в Vanhoozer, "First Theology: Meditations in a Postmodern Toolshed," *First Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), 17-31. Ванхузер использует разграниче-

ние, которое было сделано К.С. Льюисом между двумя перспективами: когда мы смотрим *на* что-то и когда мы смотрим *вместе* с чем-то. Он утверждает, что многое из написанного в области современного библейского критицизма озабочено не столько тем, чтобы смотреть «вместе» с Писанием и через это видеть Бога, мир и самих себя так, как это представляется в библейских текстах», сколько тем, чтобы смотреть *на* Писание (37).

лив целью толкования понимание автономного текста. Писание превращается в текст, ничем не выделяющимся из ряда других текстов.

Евангельские богословы в своем стремлении найти бесспорное богословское основание заменили Бога на Писание. Это явствует из того, как учение о Писании «проталкивается» в богословских работах наперед в качестве эпистемологического гаранта для остальных вероубеждений<sup>[20]</sup>. Традиционно Писание рассматривалось как подраздел учения о Боге, которое полагали в основание для возможности откровения в общем и Писания, в частности. В более обычных случаях этот акцент на Писании особенно заметен в евангельской духовности, где очень сильно подчеркивается знание Библии. Подобный акцент опасен тем, что мы можем спутать средство откровения с самим откровением. Вместо этого конечная цель нашего чтения Писания заключается не в том, чтобы изучить Писание или историю, которая в нем открывается, а в том, чтобы познать Бога; Писание служит всего лишь средством.

Возможно, окажется полезным, если мы применим Гадамеровскую метафору толкования как разговора. Гадамер представляет толкование как разговор между текстом и толкователем. То, что объединяет их обоих, представляет собой главную тему (*subject matter*) или, как мы это назвали, объект определенной «направленности». Гадамер утверждает: «Если собеседники желают достигнуть понимания в разговоре, следу-

ет предполагать, что они готовы к этому и стремятся осознать всю полноту того, что им чуждо или противоречно»<sup>[21]</sup>. Понимание достигается в тот момент, когда смыкаются два горизонта. А с учётом зафиксированной формы текста, наибольшему риску в разговоре подвержен именно горизонт толкователя.

Хотя разрыв Гадамера, совершаемый им между значением и интенцией, весьма сомнителен, его метафора разговора вполне приемлема в отношении Писания, если мы внесем в неё одну значительную поправку: наш разговор ведётся не с текстом, а с Самим Богом, продолжающим обращаться к нам через Писание. Гадамер прав, утверждая, что понимание достигается тогда, когда два действующих субъекта разговора сосредотачивают свое внимание на одной и той же теме. Однако он не желает видеть, что разговор подразумевает под собой диалог между двумя субъектами, а не между одним субъектом и актом общения другого субъекта.

При чтении Писания мы вступаем в диалог с Самим Богом. Учитывая природу нашего собеседника по диалогу, мы получим асимметричный диалог. Когда мы входим в диалог, то подвергаем себя риску, так как это подвергает нас Божьему анализу. Благодаря Писанию расшатывается наш «мирок» с тем, чтобы мы смогли еще глубже вникнуть в Божественное домостроительство, проявленное к нам через текст. Подобное понимание толкования преобразует его от простого интеллектуального упражнения к межсубъек-

<sup>[20]</sup> Webster, *Holy Scripture*, 12-13. Ср. эти современные подходы с подходом Кальвина в *Институтах*, где о Писании говорится в контексте общего изложения Троицы.

<sup>[21]</sup> H.G. Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall (New York: Continuum, 1989), 387.



тивному (intersubjective) общению, которое оно и представляет из себя.

Как и в случае с любым межсубъективным общением, природа знания является прежде всего не информационной, а личностной. Это личностное знание обязательно подразумевает этический ответ. Знание того, что «другой» прав, требует преобразования, а неспособность ответить на откровение «другого» подразумевает объективизацию субъекта, с которым мы ведем наш разговор, и использование субъекта в наших целях. Отношения «Я-Ты» искажаются в отношения «Я-Оно».

Утверждая, что в конечном итоге Писание всегда направлено на Христа, мы обнаруживаем для себя значения, превосходящие буквальный смысл текста или, правильнее будет сказать, буквальный смысл человеческого автора. Будучи сосредоточенным на Божьем деле, человеческий автор всегда направлен на Божье откровение Христа, даже если порой грядущие события представляются ему с большим трудом (1 Пет 1:10-12).

Для ясности дела полезно ещё раз обратиться к дискуссии Ванхузера. Во-первых, он заявляет о необходимости последовать предложенному Е.Д.

Хиршем разграничению между значением и значимостью<sup>[22]</sup>. При таком подходе значение подразумевает «нечто заданное “в” тексте – первоначальное (intended) значение – и то, что остается зафиксированным и неизменным на протяжении всей истории толкования»<sup>[23]</sup>. С другой стороны, значимость подразумевает в себе значение текста, относящееся ко мне в настоящей ситуации. Как таковая, значимость может и должна изменяться, поскольку она обращена на отношения между заданным значением и тем контекстом, в котором оно получено. Это разграничение помогает поддерживать «заданность» авторской интенции и вместе с тем поднимать реальные вопросы герменевтики – и древней, и современной – чтобы осовременить тексты для новых контекстов<sup>[24]</sup>.

Из древних свидетельств, обнаруживающих подобный подход, можно привести Фому Аквинского, который пишет: «Бог является автором Священного Писания и имеет силу придавать ему Свое значение не только посредством слов (подобно тому, как это делают люди), но и посредством самих вещей»<sup>[25]</sup>. Иначе говоря, в Писании мы встречаемся со словами, которые полу-

<sup>[22]</sup> E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 8-10, 62-66, 139-143; E.D. Hirsch, Jr., *The Aims of Interpretation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), 74-92.

<sup>[23]</sup> Vanhoozer, *Is There Meaning in This Text?* 259.

<sup>[24]</sup> Однако, как говорит Vanhoozer (*Is There Meaning in This Text?* 261), в этом разграничении есть еще один нюанс, заключающийся в том, что среди «значимостей» имеются и такие, которые подразумеваются самим автором, – то, что Хирш (Hirsch) называет «транс-историческими интенциями». Хороший пример в связи с этим можно найти в лобом Псалме, где автор страдает по случаю частного кризиса, с которым он столкнулся

и где он описывает свою тяжбу с Богом. Судя по содержанию этого Псалма и предполагая, что его станут использовать другие люди, автор должно быть, полагал (intend), что его частный случай будет применен к отдельным случаям других людей в похожих ситуациях. Иначе говоря, подобное применение совпадает с подразумеваемым значением, хотя природа этого применения остается неизвестной для первоначального автора. Такое пояснение помогает понять, почему, несмотря на свою ценность, это разграничение между значением и значимостью не может представлять собой непреодолимый разрыв.

<sup>[25]</sup> Фома Аквинский, *Сумма Теология* I, 1, 10.

чают свое значение при описании и толковании того, как Бог открывается в истории. Вместе с тем, описываемые события по своей природе причастны откровению и поощряют нас к тому, чтобы мы постоянно применяли их к новым контекстам. Несомненно, прекрасным примером в этом случае является история Исхода – важнейшего события, рассказывающего о спасении в Ветхом Завете. Последующие поколения обращались к событиям Исхода и воспринимали его с точки зрения своей ситуации. Поэтому мы встречаем новый виток в развитии этой темы исхода в Ис. 40-55, когда Израиль находился в Вавилонском плену (ср. также И.Нав. 4:22-23; 1 Цар. 4:17:1). Фактически такие случаи более позднего осовременивания, экстраполируют значение Божьего вмешательства в историю для последующих читателей (*later audiences*).

В отношении сделанного нами разграничения между значением и значимостью важно оговориться, что во свете христианского учения о богодухновенности мы принимаем авторство не только человеческого, но и божественное. Понятие о том, что Бог мог подразумевать (*intended*) значение, выходящее за пределы того, о чём писал человеческий автор, называется *sensus plenior*<sup>[26]</sup>. Данное понятие основывается опять-таки на той мысли, что постепенное самораскрытие Бога достигает своей кульминации с приходом Христа. Вся история спасения, как таковая, мыслится в отношении к этому завер-

шающему откровению. Если еще раз сослаться на пример из Исхода, то мы увидим, что в Новом Завете Матфей изображает Иисуса в качестве нового Моисея или нового Израиля (ср. Мт. 1:21; 2:13-15; 3:13-17; 4:1-11). То же самое делает и Павел в 1 Кор 10:15, когда переистолковывает рассказ Исхода со ссылкой на Христа. В данных примерах событие Исхода, переданное через Писание, даёт новое применение для новых контекстов и приобретает новые значения (или, выражаясь более точно, – новые значимости).

Если Христос является ключом к толкованию и раскрытию более полного значения, подразумеваемого божественным автором, то каким образом мы можем находить это значение и как оно относится к интенции человеческого автора? Ванхузер предлагает, чтобы мы рассматривали канон как Божественный акт общения, в котором «выполняется и воплощается Божественная интенция»<sup>[27]</sup>. Другими словами, отдельные произведения Писания переходят на новый уровень интенции (*intentionality*), когда попадают в канон, служащий для них новым «контекстом подразумеваемого» (*intentional context*) и помогающий постичь их значения. Этот подход верно отражает отличительную черту христианского понимания Писания, где всё Писание воспринимается как главное средство Божьего откровения.

Важно также подчеркнуть, что при всей той полезности, которую мы указали в отношении разграничения между

<sup>[26]</sup> См. краткий обзор о *sensus plenior* в R.E. Brown, "Hermeneutics," in *The Jerome Biblical Commentary*, 2 vols. in one. Ed. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer and R.E. Murphy (Englewood Cliffs, NT: Prentice-Hall, 1968), 2:605-23. Also see D.J. Moo, "The Problem

of *Sensus Plenior*," *Hermeneutics, Authority and Canon*. Ed. by D.A. Carson and J.D. Woodbridge (Leicester: InterVarsity, 1986), 179-211.

<sup>[27]</sup> Vanhoozer, *Is There Meaning in This Text?* 264

<sup>[28]</sup> Webster, *Holy Scripture*; F. Watson, *Text*,

значением и значимостью, его не следует использовать с той целью, чтобы умалить «значимость», считая ее менее важной или чем-то таким, что недостойно внимания экзегетов. На самом деле, можно утверждать, что во множестве случаев именно значимость текста имела наибольшую важность для христианского понимания.

По нашему убеждению, именно «значимость» текстов была главным предметом поисков в древней христианской экзегетике; этот поиск по-разному называют: как поиск либо «аллегорического», либо «духовного» значения. Автор настоящей статьи предпочитает рассматривать его как поиск «богословского» значения текста.

Весьма отраднo наблюдать, что после нападков, предпринимавшихся на протяжении нескольких столетий, важная функция духовного или богословского истолкования вновь обретает положительную оценку. Возможно, плодотворный труд Генри де Любака, «Экзегетика в Средние Века» оказался одним из важных толчков, который поспособствовал этому. За последние тридцать лет появилось множество статей и книг, в которых пересматривается исторический критицизм и заново осмысляются старые подходы к интерпретации<sup>[28]</sup>.

Такое богословское убеждение в том, что значение может выходить за пределы того, что изначально подразумевав-

ет человеческий автор, уходит корнями в практику толкования самих апостолов<sup>[29]</sup>. Приведем несколько примеров. Первый записан в Мт. 1:22-23, где ангел обращается к Иосифу и возвещает ему о рождении Иисуса, который спасет людей от их грехов. И далее, Матфей говорит: «А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: “Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог”». Таким образом, Матфей изображает рождение Иисуса как исполнение обетования, данного в Ис 7:14.

Однако, если мы получше присмотримся, то может показаться, что подобное отождествление недопустимо с точки зрения первоначального контекста Ис 7:14, откуда следует, что Иуда находится на грани национального кризиса, угрожающего вторжением со стороны Арама и Израиля. Иегова объявляет через Исаию, что Ахазу нечего бояться (ст. 8-9) и предлагает ему попросить себе знамение (ст. 10-11). Ахаз отказывается (ст. 12). В ответ на маловерие Ахаза Иегова все равно дает знамение: женщина (*'almah*), возможно, жена Ахаза, родит сына в знак Божьей защиты; его назовут Еммануилом, что значит «с нами Бог».

На каком же основании Матфей может так пользоваться текстом? Очевидно, ответ кроется в том, что Матфей не обращается с этим текстом как с

*Church, and World*; S.E. Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation* (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998); S.E. Fowl and L.G. Jones, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991); R.L. Wilken, “*In Dominico Eloquio: Learning the Lord’s Style of Language*,” *Communio* 24 (Winter 1997), 846-66; D. Steinmetz, “The Superiority of the Pre-Critical Exe-

gesis,” *Theology Today* 37 (1980), 27-38

<sup>[29]</sup> См. исследование, где «аллегорическое» толкование связывается с еврейской практикой *mid-paau* в G.L. Bruns, “Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation.” Более исчерпывающее изложение еврейского метода толкования можно найти в R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

историческим артефактом, в котором значение ограничено частной ситуацией времен Исаии. Спасаящий Бог, открывший Себя во времена Исаии, по-прежнему жив и продолжает заботиться о Своих людях. Именно стечение обстоятельств подталкивает Матфея к тому, чтобы применить этот текст таким образом.

Во времена Матфея Израиль переживал очередной политический кризис, находясь на сей раз в подчинении Римского императора. Примечательно, что Матфей использует перевод Септуагинты, в котором дева названа *parthenos*, вместо еврейского термина *'almah*, обозначающего любую «молодую женщину», не обязательно «девственницу». Это усиливает природу обетования и ведет к ожиданиям более возвышенного исполнения. В первом случае обычное рождение могло означать Божье присутствие и заботу: Бог *с нами*. Во втором случае чудесное рождение означает Божье присутствие новым и доселе невиданным образом: Бог *с нами*.

В строгом смысле, историческое исполнение этого события произошло в 8-ом веке. Однако по-настоящему оно свершилось с приходом Христа. Именно такое исполнение служит основой для нашей уверенности в том, что Бог до сих пор с нами (Мт 28:20) и продолжает открывать нам Себя и по сей день. На самом деле, как мы ранее отмечали, на христологичности делается сильный акцент во многих местах Ев. от Матфея, где Иисус изображен и как новый Израиль, и как новая Тора. Вся Израильская история и весь Ветхий Завет в целом рассматриваются как нечто, раскрывающее Христа.

Еще один интересный пример богословской экзегезы можно наблюдать в том, как Павел объясняет обетование семени Авраама (Быт 12:7; 13:15; 17:7; 24:7) в исключительном применении ко Христу в Гал 3:15-18. Павел обосновывает свой аргумент тем, что слово «семя» стоит в ед. числе (Гал 3:16). Однако, если взглянуть на контексты кн. Бытия, в которых идет речь о семени, то станет очевидным, что, хотя «семя» и впрямь стоит в ед. числе, оно таки подразумевает коллективный смысл (см. особенно Быт 13:16, где говорится о «семени» как о множестве песка). Таким образом, с чисто экзегетической точки зрения доводы Павла не столь уж и убедительны.

Впрочем, с богословской точки зрения, Павел великолепно применяет данный текст. То, как он это делает, позволяет ему утверждать, что обетование, данное Аврааму, исполнилось не через Закон, а через Христа, уникальное семя по линии Авраама, через которое поистине благословится Израиль и другие народы. Хотя Павел и подчеркивает тот факт, что по своей природе слово «семя» – ед. числа, он не обходит стороной и его коллективный аспект в ст. 23-29. С тех пор, как Закон перестает опосредовать Божье благословение, оно становится доступным через веру, открывающую благословение для каждого желающего. Поэтому через веру мы крестимся во Христа, семя (ст. 27-28), и всякий, кто пребывает во Христе, считается «семенем» Авраама (ст. 29). И вновь мы видим, что именно христоцентричное понимание Божьего самооткровения оправдывает подобное толкование у Павла.

Это всего лишь два примера, но они достаточно показательны в отношении

того, как апостолы применяли Ветхозаветные тексты в целом. Апостолы редко ограничивались первоначальным историческим значением текста. Они поступали так не потому, что их смущало повествование Ветхого Завета, а потому, что с приходом Христа преобразилось значение всей истории, в том числе и Божьего откровения в Ветхом Завете. Когда мы понимаем Христа как высшую точку откровения, у нас появляется основание и даже необходимость в том, чтобы наша экзегетика выходила за рамки буквальной интенции.

Для тех, кто желает строго придерживаться исторического значения как главного объекта экзегетики, стоит напомнить об отношении религиозных руководителей к Иисусу. Ведь их основная проблема была не в том, что они плохо знали Писание. Скорее, проблема заключалась в том, что они не смогли рассмотреть в Иисусе исполнение всего Ветхого Завета (Ин 5:39). В свою очередь, это означает, что при использовании сделанного нами разграничения между значением и значимостью, именно последнее чаще всего оказывается наиважнейшим для христианского толкователя. Заявляя об этом, мы помещаем историко-критический метод экзегетики туда, где ему и место: без него никак, но важнее все же – слушать Бога.

Выше мы говорили о необходимости духовного толкования. На это мно-

гие могут возразить, указав, что оно чревато бесконечной субъективностью, вследствие чего текстам могут придаваться спорные значения по нашему предпочтению. Чтобы устранить опасения, мы должны ещё раз вернуться к пониманию Писания как акта общения. Если мы серьезно относимся к этому, то мы будем не менее серьезны и в поиске объективного значения, которое в нем закодировано. Традиционной экзегетикой предпринимаются немалые усилия, чтобы раскрыть значение, заложенное первоначальным автором.

Впрочем, мы утверждали, что именно авторская сосредоточенность (*attention*) на Боге оправдывает поиск «значимостей», выходящих за рамки первоначального значения. К этому мы также добавили аспект Божественного авторства, способный открывать новые значения, которые человеческий автор мог понимать всего лишь отчасти, либо вовсе не понимать; мы назвали это *sensus plenior*. В конечном итоге, мы заявили, что весь канон нацелен на Христа как на высшую точку откровения. Именно этот христоцентричный подход обеспечивает единство в нашем чтении разных произведений, составляющих канон, и предохраняет нас от произвольного толкования<sup>[30]</sup>.

Также важно отметить, что несмотря на крайности толкования древних, склонных к аллегоризации текста, они не забывали утверждать и важность буквального значения. Так, например, Ориген придерживается тройного значения текста. Первым он считал историческое значение, обозначая его как «тело». Этот уровень значения доступен малозрелым в вере<sup>[31]</sup>. Фома Аквинский придерживается четырехуровневого значения Писания. Первый уровень обо-

<sup>[30]</sup> См. R.L. Wilken, "In *Dominico Eloquio*: Learning the Lord's Style of Language," 862. Он указывает на произвольный подход таких групп, как гностики, которым недоставало христоцентризма и которые использовали Писание в угоду собственным целям.

<sup>[31]</sup> Ориген, *О началах* IV.11.

значает то, что он называет буквальным смыслом, тем смыслом, который служит основанием для всех других значений: «Сигнификация происходит в тот момент, когда обозначаемые вещи обретают себя через слова; сигнификацией также называется духовный смысл, который основывается на буквальном и предполагает его наличие»<sup>[32]</sup>.

Следовательно, чтобы избежать произвольных толкований, необходимо привязывать их к первоначальному историческому значению. Это поможет избежать Платонических тенденций, наблюдавшихся у древних толкователей, которые прибегали к «духовным» значениям каждый раз, когда их смущало буквальное значение текста<sup>[33]</sup>. Этот способ толкования противоречит христианскому пониманию творения и самому Воплощению. Когда мы закрепляем обнаруженные значимости на первоначальном историческом значении, мы утверждаем историческую природу Божьего самооткровения для нас. В Писании мы стремимся найти Бога и те пути, через которые Он открывает Себя, чтобы нам понять наш собственный мир. Обычно такой подход называется типологическим и его следует предпочитать термину «аллегорический» в силу того, что последнее часто вызывает много посторонних коннотаций<sup>[34]</sup>.

В заключение следует отметить, что цель данной статьи состояла в том,

чтобы призвать нас к более богословски направленному пониманию и практике экзегетической задачи. Нами утверждалось, что христианская экзегетика должна помещаться в общий контекст Божьего самооткровения, принятого по Его милости к нам. Это требует того, чтобы толкователи с достаточной благочестивым характером аккуратно пользовались Писанием как священным инструментом Бога. Будучи «священным», Писание содержит в себе оба элемента: тварный и Божественный. Тварный аспект Писания побуждает нас серьезно относиться к его человеческой стороне – к языку и тем формам, через которые Бог открывается. Этими вопросами занимается современная экзегетика.

Однако абсолютно христианский подход к Писанию требует того, чтобы мы обращали свое внимание на Божественный аспект Писания, Божье священное средство откровения не только для прошедших времен, но и для нынешних. Это побуждает нас обращать внимание на то, как Христос раскрывается для нас в Писании в нынешних условиях. К этому стремились христианские экзегеты древности. Возложив на себя ответственность за такую задачу, мы тем самым демонстрируем свою уверенность в продолжающемся деле Божьего откровения, веру в то, что Христос поистине с нами «до скончания века» (Мт 28:20).

<sup>[32]</sup> Фома Аквинский, *Сумма Теологии* I, 1, 10.

<sup>[33]</sup> Вероятно, что Ориген был склонен именно к этой ошибке. Он утверждает, что Писание может быть неверно понято,

если человек принимает только один буквальный смысл. Несмотря на признание богодухновенности Писания, он, тем не менее, имеет тенденцию считать, что в нем якобы сокрыто множество тайн, доступных только для духовных людей (*О началах*, Предисловие §8; IV.9). Подобная точка зрения часто была обус-

ловлена тем, что его смущало действительное историческое значение текста со всей его путаницей.

<sup>[34]</sup> G. Florovsky. "Revelation, Theology, and Philosophy." *Collected Works of George Florovsky, Vol. III: Creation and Redemption* (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1976), 24-25. J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1979), 20-23.

## Библиография

- Brown R.E. "Hermeneutics." In *The Jerome Biblical Commentary*. 2 vols. in one. Ed. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer and R.E. Murphy. Englewood Cliffs, NT: Prentice-Hall, 1968, 2:605-23.
- Bruns G.L. "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation." *The Literary Guide to the Bible*. Eds. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: The Belknap Press, 1987, 625-646.
- de Lubac, Henri. *Medieval Exegesis*, vols. 1-2, trans. E.M. Macierowski. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 2000.
- Dulles A. *Models of Revelation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992.
- Farkasfalvy D. "A Heritage in Search of Heirs: The Future of Ancient Christian Exegesis," *Communio*. 25 (Fall 1998), 505-19.
- Farley E. *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Florovsky G. "Revelation, Theology, and Philosophy." *Collected Works of George Florovsky, Vol. III: Creation and Redemption*. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1976, 21-40.
- Fowl S.E. *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998.
- Fowl S.E., Jones L.G. *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Gadamer H.G. *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall. New York: Continuum, 1989.
- Green J.B., Turner M. (Eds.). *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Guyon J. *Experiencing the Depths of Jesus Christ*. Gardiner, Maine: Christian Books, 1975.
- Hirsch Jr., E.D. *The Aims of Interpretation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Hirsch, Jr., E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Lindbeck G. A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Longenecker R. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1979.
- Moo D.J. "The Problem of *Sensus Plenior*." *Hermeneutics, Authority and Canon*. Ed. by D.A. Carson and J.D. Woodbridge. Leicester: InterVarsity, 1986: 179-211.
- Schleiermacher F.D.E. "Hermeneutics and Criticism." *The Hermeneutics Reader*. Ed. K. Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 1985, 72-97.
- Steinmetz D. "The Superiority of the Pre-Critical Exegesis," *Theology Today* 37 (1980), 27-38.
- Vanhoozer K.J. "First Theology: Meditations in a Postmodern Toolshed," *First Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002, 15-41.
- Vanhoozer K.J. "God's Mighty Speech Acts: The Doctrine of Scripture Today," *First Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002, 127-58.
- Vanhoozer K.J. *Is There Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Watson F. *Text, Church, and World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Webster J. "Hermeneutics in Modern Theology: Some Doctrinal Reflections," *Scottish Journal of Theology* 51 (1998), 307-41.
- Webster J. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Wilken R. L. "In *Dominico Eloquio*: Learning the Lord's Style of Language," *Communio* 24 (Winter 1997), 846-66.