

Petr Pokorný / Ulrich Heckel

Einleitung in das Neue Testament

Seine Literatur und Theologie im Überblick

Mohr Siebeck
Tübingen

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

BIBLIOTHECA BIBLICA

Петр Покорны / Ульрих Геккель

Введение в Новый Завет

Обзор литературы и богословия Нового Завета

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 86.37
УДК 225
П 485

Перевод: Вадим Витковский
Верстка: Юлия Столпянская
Обложка: Надежда Павлючик

Данный перевод немецкого издания книги Петра Покорны и Ульриха Геккеля
Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick
публикуется с согласия издательства *Mohr Siebeck Tübingen*

Покорны Петр и Геккель Ульрих

Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета /
Пер.с нем. (Серия «Современная библеистика»). – М.: Издательство ББИ,
2019. – xvi + 798 с.

В отличие от большинства существующих введений в Новый Завет предлагаемый учебник не ограничивается ответами на вопросы: кто, когда, где и с какой целью написал то или иное произведение. Известные современные богословы и библеисты Петр Покорны и Ульрих Геккель видят свою задачу в том, чтобы теснее связать библеистику с вопросами новозаветного богословия и тем самым научиться трезво реконструировать на базе имеющихся текстов ситуацию их возникновения, точно определять богословский замысел раннехристианских авторов и излагать экзегетически осмысленное общее понимание новозаветных писаний. Прежде всего, считают авторы, должны заговорить сами тексты внутри своих контекстов.

ISBN 978-5-89647-385-5

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

В оформлении обложки использована фреска Джотто ди Бондоне «Вознесение»
(1304-1306, капелла Скровеньи, Падуа).

© Mohr Siebeck Tübingen, 2007

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012, 2019
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие	XII
1. Введение	1
1.1. К истории дисциплины	2
1.2. О современном значении исагогики	11
1.3. Предварительные герменевтические размышления: функция языка	12
1.3.1. Язык как организация опыта	12
1.3.2. Язык как формирование мира	14
1.3.3. Метафорический характер религиозной речи	15
1.3.4. Метафора и реальность	17
1.4. Текст	17
1.4.1. Литературное своеобразие	18
1.4.2. Факторы чтения текста	19
1.4.3. Текст как свидетельство	21
1.4.4. Аутентичность свидетельства	23
1.4.5. Богословская функция исторической критики	24
1.4.6. Читательское предпонимание	27
1.5. Сущность толкования	28
2. Предпосылки к возникновению Нового Завета	32
2.1. Иудейская традиция	32
2.1.1. Библия иудеев	32
2.1.2. Библия и Талмуд	36
2.1.3. Ветхий и Новый Заветы	40
2.1.4. Септуагинта и язык Нового Завета	44
2.1.5. Ветхозаветный канон и проблема библейского богословия	49
2.2. Эллинистическая культура	52
2.2.1. Иудейская апокалиптика и эллинистическая культура	52
2.2.2. Первохристианство и эллинизм	55
2.2.3. Греческие собрания сентенций	58
2.2.4. Биография и историография	59
2.2.5. Драматические элементы в Новом Завете	60
2.2.6. Риторика и эпистолография	61
3. Новый Завет как канон	63
3.1. Проблема	63
3.2. Богословские предпосылки христианского канона	65
3.3. Идея христианского канона	69
3.4. Возникновение новозаветного канона	74
3.5. Ограничение канона и связь с Еврейской Библией	78
3.6. Последовательность и название отдельных книг (и их групп)	83

4. Текст Нового Завета	86
4.1. Письмо в поздней Античности	87
4.2. Исконный текст Нового Завета	90
4.2.1. Рукописи на папирусе	92
4.2.2. Маюскульные рукописи на пергамене	94
4.2.3. Минускульные рукописи и лекционеры	97
4.2.4. Цитаты в древней христианской литературе	98
4.2.5. Древние переводы Нового Завета	98
4.2.5.1. Латинские переводы I: Vetus Latina	98
4.2.5.2. Латинские переводы II: Вульгата	99
4.2.5.3. Сирийские, коптские и другие древние переводы	100
4.3. Методы и результаты критики текста	103
4.3.1. Методы	103
4.3.2. Современное состояние изучения библейского текста	105
4.3.3. Наиболее известные отклонения в тексте	109
4.3.4. Издания греческого текста в Новое время	109
4.3.5. Богословская проблема реконструкции текста	112
5. Послания апостола Павла	114
5.1. Письмо как замена личного присутствия апостола	115
5.2. Ориентация на церковные общины	116
5.3. Зачтение во время богослужения	116
5.4. Письма как коммуникативное средство церкви (к экклезиологии посланий)	117
5.5. Интертекстуальность посланий (предпосылки христианского богословия)	120
5.5.1. Цитаты из Писания	120
5.5.1.1. Септуагинта	121
5.5.1.2. Греческая (эллинистическая) литература	122
5.6. Старые устные традиции (формулы, существовавшие до Павла)	123
5.6.1. Христологические титулы	123
5.6.1.1. Христос – Мессия	124
5.6.1.2. Сын Божий	127
5.6.1.3. Господь – Кириос	130
5.6.1.4. Сын Человеческий	131
5.6.1.5. Значение христологических титулов	131
5.6.2. Традиционные формы литургии, миссии и катехизации	132
5.6.2.1. Формула веры в 1 Кор 15:3в-5: смерть и воскресение Иисуса	133
5.6.2.2. Крещение	136
5.6.2.3. Причастие (трапеза Господня)	151
5.6.2.4. Гимны ко Христу	167
5.6.2.5. Предание о словах и делах Иисуса	168
5.7. Жанры писем и формуляр письма	170
5.8. Подлинные письма Павла	177

5.8.1. Проблема хронологии Павла	177
5.8.2. Биография Павла и ее отношение к его богословию	180
5.9. Корпус посланий Павла	193
5.10. Первое Послание к Фессалоникийцам	195
5.10.1. Композиция и содержание	196
5.10.2. Случай смерти в Фессалониках и их богословское осмысление	198
5.10.3. Апокалиптика и Евангелие Павла	199
5.10.4. Время и место написания, адресаты и целостность	204
5.11. Послание к Галатам	205
5.11.1. Композиция и содержание	206
5.11.2. Риторическое построение	211
5.11.3. Богословие: противники и оправдательная речь	212
5.11.4. Экклезиологическое значение учения об оправдании	219
5.11.5. Время и место написания, адресаты	226
5.12. Первое Послание к Коринфянам	228
5.12.1. Повод к написанию, композиция и содержание	228
5.12.2. Вопрос литературной целостности	235
5.12.3. Авторство, время возникновения и община в Коринфе	237
5.12.4. Группировки в коринфской церкви	238
5.12.5. Богословие креста, тело Христово, надежда на воскресение	242
5.13. Второе Послание к Коринфянам	251
5.13.1. Композиция и содержание	253
5.13.2. Целостность, повод к написанию, время и место (места) возникновения	257
5.13.3. Богословие и значение послания	260
5.13.3.1. К 2 Кор 1–9: слава, страдание, примирение	260
5.13.3.2. О 2 Кор 10–13: сила в слабости	267
5.14. Послание к Филиппийцам	269
5.14.1. Композиция и содержание	270
5.14.2. Автор, адресаты и литературное единство	272
5.14.3. Противники Павла	275
5.14.4. Богословский замысел: жизнь перед лицом спасения	277
5.14.5. Гимн о Христе в Флп 2:6-11	278
5.14.6. «Мост» к посланиям, приписываемым Павлу	283
5.14.7. Место и время написания	285
5.15. Послание к Филимону	286
5.15.1. Композиция и содержание	286
5.15.2. Место и обстоятельства написания	287
5.15.3. Пробный случай богословской этики	288
5.16. Послание к Римлянам	290
5.16.1. Композиция и содержание	291
5.16.2. Адресаты послания	297
5.16.3. Текст, целостность, место и время написания	299
5.16.4. Повод и цель послания	301

5.16.5. Богословие: учение об оправдании, антропология, Израиль, государственная власть	303
6. Синоптические Евангелия и Деяния Апостолов	318
6.1. Синоптическая проблема	318
6.1.1. Проблема	318
6.1.2. Открытие устной традиции	319
6.1.3. Гипотеза фрагментов и гипотеза протоевангелия	326
6.1.4. Гипотезы заимствования	327
6.1.4.1. Литературная зависимость I: гипотеза Грисбаха	327
6.1.4.2. Литературная зависимость II: теория двух источников	330
6.1.5. Источник логиев (Q)	336
6.1.5.1. Обзор реконструируемого содержания	338
6.1.5.2. Характеристика	338
6.1.5.3. Богословие источника логиев (и его этапы?)	341
6.1.5.4. Источник логиев и Евангелие от Марка	344
6.1.6. Другие Евангелия	347
6.1.6.1. Евангелие от Фомы	347
6.1.6.2. Евангелие от Петра	353
6.1.6.3. Тайное Евангелие от Марка	354
6.1.6.4. Папирус Эджертона 2	355
6.1.6.5. Другие апокрифические евангелия	357
6.2. Евангелие от Марка	359
6.2.1. Композиция и содержание	361
6.2.2. Текст	368
6.2.3. Автор, место написания, датировка и первоначальные адресаты	370
6.2.4. Более ранние традиции и стадии	373
6.2.5. Язык и стиль	377
6.2.6. Жанр и богословие	378
6.2.6.1. «Евангелие» как заголовок	395
6.2.7. Христология Марка	399
6.2.7.1. Сын Давидов	400
6.2.7.2. Сын Человеческий	402
6.2.7.3. Сын Божий	404
6.2.7.4. Мессианская тайна	407
6.2.7.5. Богословие креста у Марка	409
6.2.8. Ученичество как следование за Иисусом	412
6.2.9. Заповедь любви	420
6.2.10. Открытый конец Евангелия	423
6.3. Евангелие от Матфея	424
6.3.1. Язык, композиция и содержание	425
6.3.2. Текст	434
6.3.3. Богословие Матфея	434
6.3.3.1. Надписание	435

6.3.3.2. Пять речей Иисуса	436
6.3.3.3. Цитаты об исполнении пророчеств и христология Матфея	439
6.3.3.4. Значение начала и заключения	444
6.3.4. Цель написания	447
6.3.4.1. Споры с фарисеями и павлинистами	448
6.3.4.2. Этика	459
6.3.4.3. Экклезиология (включая «Отче наш»)	463
6.3.5. Автор, время и место возникновения	471
6.4. Евангелие от Луки и Деяния Апостолов	472
6.4.1. Двухтомник Луки, его замысел и источники	475
6.4.2. Язык и композиция	480
6.4.3. Композиция и содержание	481
6.4.3.1. Евангелие от Луки	482
6.4.3.2. Деяния Апостолов	488
6.4.4. Текст	492
6.4.5. Богословие Луки	493
6.4.5.1. Понимание времени	493
6.4.5.2. Народ Божий (экклезиология и пневматология)	497
6.4.5.3. Христология и сотериология	507
6.4.5.4. Социальная этика	519
6.4.6. Посвящение, автор, время и место написания	522
7. Писания под именем Иоанна	528
7.1. Евангелие от Иоанна и послания Иоанна	528
7.1.1. Композиция и содержание	530
7.1.1.1. Евангелие	530
7.1.1.2. Послания	536
7.1.2. Текст	537
7.1.3. Отношение к синоптическим Евангелиям	539
7.1.4. Источники и религиозно-исторический фон	543
7.1.5. Богословие Евангелия от Иоанна	548
7.1.5.1. (Воплощенное) Слово: христология и сотериология	548
7.1.5.2. Пневматология и эсхатология	558
7.1.5.3. Экклезиология и этика	561
7.1.6. Школа Иоанна, автор и место возникновения	567
7.1.7. К богословию посланий Иоанна	577
7.2. Откровение Иоанна	578
7.2.1. Композиция и содержание	579
7.2.2. Текст, язык и литературный жанр	584
7.2.3. Типы истолкования	590
7.2.4. Эсхатология и христология	592
7.2.5. Сотериология и наследие Павла	596
7.2.6. Небесная литургия, церковь и ее этика	599
7.2.7. Автор, место, время, повод и цель написания	603

8. Письма последователей Павла (включая Послание Иакова)	607
8.1. Павловы школы и их влияние	607
8.2. Послания к Колоссянам и к Ефесянам	614
8.2.1. Композиция и содержание	616
8.2.1.1. Послание к Колоссянам	616
8.2.1.2. Послание к Ефесянам	618
8.2.2. Форма текста	620
8.2.3. Положение Посланий к Колоссянам и к Ефесянам в корпусе посланий Павла	621
8.2.4. Общие экклезиологические тенденции	624
8.2.5. Христологический тезис Послания к Колоссянам	628
8.2.6. Литературная форма, адресаты, время и место написания Послания к Колоссянам	632
8.2.7. Экклезиологический вызов в Послании к Ефесянам	633
8.2.8. Адресаты, авторы, время и место возникновения Послания к Ефесянам	637
8.3. Второе Послание к Фессалоникийцам	639
8.3.1. Композиция, содержание и отношение к Первому Посланию к Фессалоникийцам	640
8.3.2. Замысел: против праздности в ожидании близкого конца	641
8.3.3. Автор, время и место написания	644
8.3.4. История влияния и значение	645
8.4. Пастырские послания	645
8.4.1. Композиция и содержание	646
8.4.1.1. Первое Послание к Тимофею	647
8.4.1.2. Послание к Титу	649
8.4.1.3. Второе Послание к Тимофею	651
8.4.2. Рукописи, замысел, возникновение и автор	652
8.4.3. Положение в истории павлинизма	660
8.5. Послание к Евреям	663
8.5.1. Композиция и содержание	664
8.5.2. Текст, литературный характер и переработанные традиции	667
8.5.3. Богословие	670
8.5.4. Адресаты, автор, место и время возникновения	677
8.5.5. Положение в раннем христианстве	679
8.6. Первое Послание Петра	679
8.6.1. Композиция и содержание	680
8.6.2. Текст, адресаты, традиции	683
8.6.3. Богословское осмысление социальных и политических угроз	685
8.6.4. Автор, место и время возникновения	692
8.7. Послание Иуды и Второе Послание Петра	695
8.7.1. Композиция и содержание	696

8.7.1.1. Послание Иуды	696
8.7.1.2. Второе Послание Петра	697
8.7.2. Выступление против ереси	698
8.7.3. Автор, зависимость, адресаты, место и время возникновения	703
8.8. Послание Иакова	706
8.8.1. Содержание, жанр и адресаты	706
8.8.2. Богословские идеи	709
8.8.3. Автор, место и время написания, история рецепции	716
9. Заключение: сходства и различия в новозаветных писаниях	719
10. Хронологические таблицы	733
10.1. Хронологический обзор новозаветной истории	733
10.2. Географический обзор истории христианства	739
11. Глоссарий (разъяснение терминов)	742
12. Издания источников, справочные издания и серии комментариев	756
12.1. Издания Библии	756
12.2. Неканонические тексты («апокрифы»), псевдоэпиграфы и иудейские тексты	757
12.3. Христианские тексты	758
12.4. Наг-Хаммади	759
12.5. Собрания текстов, касающихся новозаветного мира (окружения Нового Завета)	759
12.6. Справочные издания	759
12.7. Важные серии комментариев	760
13. Указатель	761
13.1. Древние источники	761
13.2. Предметный указатель	774

*Illustrissimo ordini theologorum
Universitatis Fredericae Guilelminae Bonnensis
atque illustrissimo ordini theologorum
Universitatis Reformatae Budapestinae
De Casparo Carolio nominatae ab utroque
magno theologiae doctoris honore ornatus
hunc libellum grato animo dedicat P. P. **

Предисловие

1. Возникновение книги. Эту книгу я писал первоначально как чисто литературное и богословское введение в Новый Завет. Когда в 2003 г. издательство высказало пожелание переработать предложенную рукопись в языковом и стилистическом отношении, к работе над ней присоединился мой младший коллега Ульрих Геккель. Вскоре стало ясно, что это был удачный выбор. Г-н Геккель не только улучшил мой немецкий стиль, за что я ему весьма признателен, он не только превратил рукопись в настоящий учебник, снабдив ее резюме, таблицами, графическими схемами и т. д., но, самое главное, проявил себя как хороший соавтор. Он ввел в текст большое количество информации о современной истории, причем тексты были написаны им самим. Особенно ценно для меня то, что он предложил и самостоятельно сформулировал несколько богословских экскурсов, тематических срезов и ряд дополнений. В разделах о посланиях Павла (включая не подлинные) его взгляды существенно повлияли на интерпретацию. Некоторые фрагменты текста мы переработали после совместного обсуждения. Много было дополнено им, в частности экзегетические наблюдения и следствия, существенные для практического богословия. Благодаря такому участию г-на Геккеля первоначальный объем книги увеличился на треть.

Поначалу мне казалось, что дополнения могут нарушить ход моей мысли, но этого, насколько я могу теперь судить, не произошло. Сведения о современной истории графически ясно отделены от остального текста, но главное то, что экзегетическая практика и богословское мышление г-на Геккеля настолько сходны с моими, что он в основном мог следовать моей аргументации, а я многому научился у него в том, что касается экзегезы посланий Павла.

* Славнейшему богословскому факультету Боннского университета имени Фридриха Вильгельма и славнейшему богословскому факультету Реформированного Будапештского университета имени Гаспара Кароли с благодарностью посвящает эту книгу удостоенный ими обоими великой чести доктора богословия П. П.

Подлинное мастерство при написании академических учебников состоит в том, чтобы сделать труд удобным в использовании. При этом учебник должен быть, с одной стороны, серьезным научным проектом и служить осмыслению контекстов, выходящих за рамки частных монографических исследований; с другой стороны, будучи ориентирован на дидактику, учебник должен заострять экзегетические проблемы в открытом дискурсе, ибо их недооценка, в особенности «пастырская» гармонизация, до сих пор не помогали новозаветной науке и богословскому пониманию. Насколько нам это удалось, могут судить читатели и читательницы.

За корректуру первой версии рукописи я благодарен г-ну д-ру Вольфу Эртеру (Карлов университет, Прага). Весь текст в целом, в особенности глава о текстологии, были просмотрены моим коллегой проф. д-ром Хансом-Геххардом Бетге (Университет им. Гумбольдтов, Берлин) и его сотрудницей Имке Шлеттерер. Первую главу я обсуждал с д-ром Якубом Чапеком (Карлов университет, Прага), что, однако, не означает какой-либо его ответственности за ее текст. При подготовке рукописи мне охотно и квалифицированно помогала богослов и филолог-классик Люсия Копецка (Центр библейских исследований, Прага). Кроме того, в улучшение немецкого языка книги большой вклад внес г-н Тильман Кнёдлер. Мы благодарны за просмотр некоторых фрагментов и отдельные указания проф. д-ру Кристофриду Бёттриху, д-ру (PD) Роланду Дайнесу, проф. д-ру Райнхарду Фельдмайеру, пастору д-ру Михаэлю Гезе, проф. д-ру Йоргу Фраю, д-ру (PD) Ульрике Миттман-Рихерт, пастору д-ру Рихарду Мёссингеру и проф. д-ру Рубену Циммерману. Кроме того, г-н Геккель благодарит тюбингенских студентов за многочисленные вопросы и советы, своих тещу и тестя Лизелотту и д-ра Герхарда Шёбле за интенсивное критическое прочтение текста книги, а свою мать д-ра Гизелу Хеккель и проф. д-ра Вильфрида Вербека за тщательную корректуру. Всем им я очень признателен. Помощь могли бы оказать нам, конечно, также советы и указания читателей и читательниц. Мы от всего сердца просим о таковых и с удовольствием учтем их в случае переиздания книги.

Last but not least, и наконец, но не в последнюю очередь я благодарен издателю, г-ну д-ру *honoris causa* Георгу Зибеку за адресованное мне предложение написать такой учебник и за издание этой книги в серии университетских учебников. Г-ну д-ру Хеннингу Цибрицкому, главному редактору, я признателен за организацию работы и рекомендацию сотрудничества с г-ном Геккелем, которое, с моей точки зрения, как уже упомянуто, оказалось удачным.

2. Композиция книги. В своей композиции этот учебник ориентируется на введения в Новый Завет, но последовательное включение в рассмотрение богословия отдельных произведений сделало его значительно шире прежних книг подобного рода, которые в основном ограничивались вопросами исагогики, т. е. кто, когда, где, для кого и с какой целью написал эти произведения. Наша концепция состояла в том, чтобы намного теснее связать исагогику с вопроса-

ми новозаветного богословия, чем это делалось прежде. Поэтому наш учебник призван дать надежный обзор всей *необходимой информации* о литературном построении, условиях возникновения и, главным образом, богословия каждого из произведений Нового Завета. Речь идет о сознательной *общей концепции*, за которую полностью отвечают оба автора, причем некоторые связующие звенья получают новую интерпретацию, а вся книга в целом вносит самостоятельный вклад в изучение Нового Завета.

В последнее время у экзегетов стало популярным разделять в публикациях *библейстику* с ее обзорами композиции и содержания отдельных книг, *исагогику* с вопросами авторства и ситуации возникновения и *новозаветное богословие* с его интересом к вести, которую несет Новый Завет. Но по сути своей эти три аспекта неразрывны: с условиями возникновения связаны и богословие, и литературный облик этих произведений. Поэтому композиция и содержание каждый раз даются не только в тексте, но и отдельных обзорах, имеющих вид таблиц, что должно облегчить самостоятельную работу над текстом и ориентацию внутри новозаветных книг. Несколько экскурсов с тематическими срезами и обзорами помогают понять историческое и богословское место того или иного круга понятий за пределами непосредственного литературного контекста.

Главный смысл этого введения в Новый Завет в том, чтобы научиться трезво реконструировать на базе имеющихся текстов ситуацию их возникновения, точно определять богословский замысел раннехристианских авторов и излагать *экзегетически осмысленное общее понимание* новозаветных писаний. Прежде всего должны заговорить сами тексты внутри своих контекстов. Изложение вторичной литературы в рамках основного текста книги заменено примечаниями, содержащими ссылки на другие мнения, существующие в науке, краткие обзорные статьи и монографические исследования, которые можно использовать при более углубленной разработке в рефератах, семинарских работах или при подготовке к экзаменам. Таким же образом этими примечаниями могут пользоваться те, кто занимается смежными академическими дисциплинами, но интересуется и Новым Заветом, а также те, кто имеет дело с библейскими текстами в церковной практике и образовании, проповеднической деятельности и работе с Библией в общине, на занятиях по религиоведению или самообразования и желает в связи с этим иметь информацию о современном состоянии новозаветной экзегезы.

Учебник начинается с *общего введения* в историю дисциплины и основных вопросов герменевтики (§ 1). После обзора исторических, культурных и религиозных предпосылок возникновения Нового Завета (§ 2) в этой вступительной части рассматривается история формирования канона (§ 3) и рукописного предания (§ 4).

Далее следуют специальные введения в содержание, ситуацию возникновения и богословие отдельных произведений. Эта главная часть начинается с посланий Павла (§ 5), так как именно они являются наиболее ранними письмен-

но фиксированными текстовыми единствами Нового Завета. Правда, Евангелия содержат материал, отчасти связанный с допасхальным, «земным» Иисусом. Но мы должны начинать с тех ранних традиций, которые воспринял из предания Павел (§ 5.5–6). Такая последовательность оправданна еще и потому, что при исследовании других традиций, интегрированных в нарративные схемы Евангелий (§ 6), приходится учитывать, что послания, написанные Павлом, уже были литературой, известной целому ряду регионов нарождающейся церкви. Соответственно, послания апостола должны учитываться при работе с Евангелиями как живая, развиваемая или оспариваемая богословская традиция.

Как и всякое введение, этот учебник дает информацию о важнейших комментариях, монографиях и статьях, касающихся произведений, которые рассматриваются в отдельных главах. *Литература* собрана в начале разделов, чтобы не прерывать чтение книги. В первом примечании к каждому произведению специально указывается на какой-либо один полезный комментарий. В списке литературы в конце книги приводятся только наиболее распространенные издания источников, справочные пособия и серии комментариев с краткой их характеристикой. В примечаниях даются указания на основную литературу или книги для углубленного изучения, в том числе иногда и по частным вопросам; в списке литературы эти ссылки не повторяются. Из необозримого обилия вторичной литературы выбраны лишь немногие сочинения. Мы указываем также на важные публикации, вышедшие за пределами немецкоязычного пространства и заслуживающие внимания.

Сокращения, используемые при ссылках на журналы, а также серии книг и комментариев взяты из справочника S.M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (Berlin / New York, ²1992), античные тексты цитируются по системе, используемой в словаре *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4-е изд.). Тому же изданию (RGG⁴) соответствуют и другие сокращения (см. ниже), а также транслитерация греческих и древнееврейских слов. Только перечень сокращений к сериям комментариев мы даем в полном объеме, так как комментарии цитируются по сериям, т. е. без воспроизведения полных заголовков.

Цитаты из Библии даются в основном по исправленной Лютеровой Библии (1984), иногда с небольшими отклонениями*.

Фрагменты текста, напечатанные *петитом*, содержат данные, выходящие за рамки логического изложения (но полезные для понимания), например, более детальные обоснования, информацию об историческом фоне, точки зрения разных ученых или ссылки на схожие мысли и новые акценты в других писаниях Нового Завета.

Петр Покорный,
Прага, 13.11.2006

* Цитаты из Библии даны по Синодальному переводу. При существенных смысловых расхождениях с греческим оригиналом русский текст скорректирован с учетом стиля Синодального перевода. – *Прим. пер.*

1. ВВЕДЕНИЕ

■ Новейшие учебные пособия по исагогике: Alfred Wikenhauser / Josef Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br., ⁶1972; Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, ²¹1983; Willi Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh, ⁴1978; Eduard Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments (ThW 4)*, Stuttgart, ⁵1991; Norman Perrin, *The New Testament. An Introduction*, New York, 1974; Hans-Martin Schenke / Karl M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments I-II*, Berlin, 1978–1979; Helmut Köster, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin / New York, 1980; Robert F. Collins, *Introduction to the New Testament*, Garden City, NY 1983; Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon. An Introduction*, New York, 1984; Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament (NTD. E 2)*, Göttingen, 1989; Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament (UTB)*, Göttingen, ⁵2005; Jürgen Roloff*, *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart, 1995; Raymond E. Brown**, *An Introduction to the New Testament*, New York / London и др., 1997; Ingo Broer, *Einleitung in das Neue Testament (NEB)*, в 2 т., Würzburg, 1998–2001; Karl-Wilhelm Niebuhr (изд.), *Grundinformation Neues Testament*, Göttingen, 2000, ²2003; Paul J. Achtemeier / Joel B. Green / Marianne Meye Thompson, *Introducing the New Testament. Its Literature and Theology*, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK, 2001; Carl R. Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament*, Nashville, 2005.

■ О новозаветном богословии: Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, ⁹1984; Werner Georg Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen (GNT 3)*, Göttingen, 1969 (несколько переизданий); Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments (UTB)*, Göttingen, ³1980 (первоначально в 2 т., Berlin 1975 / 76); Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung* (см. выше); Alfons Weiser, *Theologie des Neuen Testaments I-II*, Stuttgart, 1993; Raymond E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, Mahwah, NJ, 1994; Klaus Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums (UTB)*, Tübingen, Basel, ²1995; Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III*, Göttingen, 1990, 1993, 1995; Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I-II*, Göttingen, 1992, 1999; Georg Strecker (/ Wilhelm Horn), *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin / New York, 1996; Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 1 ff., Neukirchen–Vluyn, 2002 ff.; Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I-II*, Tübingen, 2003.

* Рус. пер.: Юрген Ролофф. *Введение в Новый Завет*, М.: ББИ, 2011. – *Прим. ред.*

** Рус. пер.: Рэймонд Браун. *Введение в Новый Завет*. В 2 т. М.: ББИ, 2007. – *Прим. ред.*

1.1. К истории дисциплины

■ Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg, München, 21970; W.G. Kümmel, *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert* (SBS 50), Stuttgart, 1970; John K. Riches, *A Century of New Testament Study*, Cambridge, 1993.

Наше изложение Нового Завета принадлежит к исагогической традиции, однако оно не ограничивается вопросом об условиях возникновения отдельных произведений, но призвано прежде всего помочь в понимании их богословия. Поэтому мы начнем с краткого обзора истории пособий по исагогике и богословию Нового Завета.

(А) *Возникновение исагогики.* Исагогика («наука введения», в данном случае в Новый Завет) утвердилась как историческая дисциплина в Новое время. Ее цель в том, чтобы объяснить ситуацию возникновения текста. Поэтому она связана с обширной задачей интерпретации текстов.

Предыстория этой науки простирается до времени древней церкви, которая начиная с *Оригена* († 254 г.) занималась изучением первоначального текста Библии (критикой текста или текстологией). В эпоху формирования канона христианские учителя интересовались также возникновением отдельных новозаветных писаний (Папий, канон Муратори и т. д.; § 3).

Университетской дисциплиной исагогика стала лишь в Новое время. Развитие *протестантской библеистики* в XVIII и XIX вв. было возможно не столько благодаря реформаторскому учению о принципе “*sola scriptura*”, сколько благодаря духу Просвещения с его критикой авторитета церковных учреждений и догматической традиции.

Подлинным предтечей исагогики стал французский монах-ораторианец *Пушар Симон*. В 1678 г. он издал первое крупное произведение такого рода, «Критическую историю Ветхого Завета», в которой связал с анализом текста и языка ряд историко-критических наблюдений. Так, он сформулировал ту мысль, что надписания Евангелий не могут восходить к самим евангелистам.

Первые введения в Новый Завет были написаны гёттингенским ориенталистом *Иоганном Давидом Михаэлисом* (Введение в божественные писания Нового Завета, 1750) и богословом из Галле *Иоганном Соломоном Землером* (Исследование о свободном изучении канона, 1771–1775). Внутренние предпосылки своих предприятий они формулировали по-разному: Михаэлис проверял с помощью исторических средств апостолический характер библейских писаний, т. е. выяснял, действительно ли их автором был кто-либо из апостолов и по праву ли они претендуют на апостольский авторитет. Землер же стал проводить различие между «Священным Писанием» и «Словом Божьим», между текстом как исторической величиной и «истинной христианской религией» с ее моралью. В соответствии с этой точкой зрения «предметы» этой религии (напри-

мер, оправдание человека) должны быть поняты исторически верно, если мы хотим говорить о них в доступной для понимания форме. Только в этом случае можно ожидать действия Бога. Таким образом, у Землера речь шла о новой интерпретации учения о вдохновенности Писания, где он сформулировал основы историко-критической экзегезы и одновременно основные задачи дисциплины: во-первых, тексты рассматривались как произведения, которые были написаны людьми и для понимания которых нужно выяснить исторические условия их возникновения, а во-вторых, духовное понимание воспринималось прежде всего как внутреннее событие¹. По мнению некоторых исследователей XVIII века, это внутреннее понимание было созвучно церковной исповедальной традиции, другие видели в этом дело совести каждого человека. Оба эти основные направления должны присутствовать во всяком толковании, которое имеет исторический и герменевтический, систематически рефлектирующий аспект.

Землер выступал против критических рассуждений, содержащихся во фрагментах анонимного автора, которые опубликовал *Готтхольд Эфраим Лессинг* в 1774–1778 гг. Анонима звали, как позже выяснилось, *Герман Самуэль Реймарус* (1694–1768). Реймарус проводил по примеру английских деистов четкую границу между Иисусом как пророком естественной, этически ориентированной религии и учением об Иисусе как божественном страдающем Спасителе, как оно изложено в Евангелиях. Если Реймарус был односторонен в своей радикальной критике откровения библейских писаний и в своей исторической реконструкции естественной, этической религии, то Землер был односторонен в своей идее приоритета внутренне воспринимаемого, духовного смысла Писания перед историческими данными². Эти примеры хорошо иллюстрируют методические проблемы интерпретации, которая должна принимать всерьез как историческую дистанцию с ситуацией возникновения, так и богословское содержание текстов. Анализ герменевтического процесса в целом составляет одну из важнейших задач всякого богословия и всякой философии.

(Б) История исагогики. Историю дисциплины мы можем описать лишь при помощи краткой характеристики основных проблем и попыток их решения. Исходным пунктом для исагогики было различие, которого потребовал в 1787 г. *Йоганн Филипп Габлер*: в лекции, прочитанной им при вступлении в должность профессора, он заявил о необходимости различать между библейским богословием как исторической дисциплиной, выясняющей смысл Писания, и догматическим богословием как дидактической наукой, которая призвана учить о божественном с учетом современных условий. В последующем историческая работа часто мотивировалась критикой догматов.

¹ Ср. J.S. Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik...* (1760), цитировано у W.G. Kümmel, *Das Neue Testament*, 78 f.

² Ср. W.G. Kümmel, *Das Neue Testament*, 106; W.G. Kümmel, ст. "Einleitungswissenschaft" II, *TRE* 9, 469–482.

Основателем современной ветхозаветной (но также и новозаветной) исагогики считается *Иоганн Готфрид Эйхгорн* (1752–1827). Он также ввел в библеистику понятие мифа, означающее «предания древнего мира в чувственных мыслительных и языковых формах, свойственных той эпохе». Введения, возникшие в XIX веке, проникнуты рационалистической критикой мифа как донаучного понимания реальности, охватывающего весь мир в целом. Некоторые авторы исследовали догматы не только на основе историко-критического скепсиса, но и связывали их анализ с новой, спиритуализирующей интерпретацией. Такое духовное толкование вероучительных высказываний можно было до известной степени примирить с христианской доктриной (*Вильгельм Мартин Либерехт де Ветте*, 1780–1849).

Важнейший импульс дала Тюбингенская школа, главой которой был *Фердинанд Кристиан Баур* (1792–1860), наиболее значительный историк церкви XIX века. Он не написал введения в современном смысле слова, но в своем «Исследовании древнейшей церковной истории» (*Untersuchung zur ältesten Kirchengeschichte*) и других трудах он подверг данные об авторстве новозаветных писаний последовательной исторической критике, в частности не признавая написание пастырских посланий апостолом Павлом. Кроме того, он поместил историческое изучение библейских писаний в широкий контекст диалектической философии истории, основанной на «Феноменологии духа» Гегеля (1807; гл. VI): христианство, покинувшее свою первоначальную, иудейскую среду, обрело с этой точки зрения новую интерпретацию в эллинистическом окружении, в гнозисе, который стал антитезой этой среды, а в так называемом раннем католицизме, где были институционализированы церковные должности, оно получило синтетическое, жизнеспособное наполнение. Тезис Баура уже не был исторической критикой догматов, какую мы находим в 1787 г. у Иоганна Филиппа Габлера с его различием между библейским и догматическим богословием. Баур хотел дать диалектическое истолкование всей истории. С одной стороны, такое истолкование позволяло свести отдельные данные в общую обширную картину. С другой стороны, историософия Тюбингенской школы создавала идеологизированный образ истории, во многом явно противоречивший фактам.

Наконец, *Генрих Юлиус Гольцман* (1832–1910) придал исагогике вид, сохранный ею по сей день. В своем «Учебнике историко-критического введения в Новый Завет» (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, 1885) он первым разделил материал этой дисциплины на две части. Первая часть содержала общее введение, т. е. в ней обсуждались проблемы истории канона и традиции текста, а вторая – специальное введение в отдельные книги Нового Завета. При рассмотрении канона Гольцман намеренно обходил вопросы догматики, всецело ограничиваясь исторической задачей изображения того, как возникло собрание новозаветных сочинений. Такой метод позволял рассматривать канонические писания как целое, как группу текстов, переда-

ваемых традицией совместно, что избавляло от необходимости богословски обосновывать их единство. Когда в 1864 г. базельский профессор Карл Хагенбах (1801–1874) выпустил седьмое, исправленное издание «Энциклопедии и методологии богословских наук», в нем перечислялось уже 26 монографических введений в Новый Завет.

Прежде чем обратиться к введениям, вышедшим после этого, следует упомянуть некоторые решения магистерииума *Римско-католической церкви*. После того как глубокие научные изыскания французского доминиканца *Жозефа-Мари Лагранжа* (1855–1938) и других ученых вызвали сопротивление консервативных кругов церкви, высказывания магистерииума обрели важнейшее значение для развития исагогики как самостоятельной дисциплины. В них констатировалось, что в ряде литературных жанров, используемых библейскими авторами, истины веры выражаются косвенно, метафорически и аналогически. Мы говорим об энциклике *Divino afflante Spiritu*, выпущенной папой Пием XII в 1943 г. (DH 3825–3831), и об изданном в 1965 г. догматическом постановлении Второго Ватиканского собора *Dei Verbum* (DH 4201–4235). Это развитие получило свое завершение в документе папской библейской комиссии «Толкование Библии в церкви» (1993), где содержатся уже богословские размышления над множественным характером методов, свойственным эпохе постмодерна³. Общая богословская оценка критической библеистики возникла лишь как результат экуменической дискуссии XX века.

Среди *новых введений* заслуживает упоминания вышедшее в 1952 г. «Введение в Новый Завет» католического автора *Альфреда Викенхаузера*, последующие издания которого (с 1972 г.) выпускал *Йозеф Шмид*. В нем используются возможности исторической критики, открытые Римско-католической церковью, и достаточно обстоятельно рассматривается история текста.

С только что названным трудом можно сравнить и введение *Вернера Георга Кюммеля*, который использует сходный метод исторической критики и также ограничивается каноническими писаниями. Впервые оно вышло в 1963 г. как обработанное издание учебника *Пауля Файне* и *Йоханнеса Бема*, а в 1972 г. после основательной переработки обрело свой окончательный вид. В основу введения Кюммель кладет канон, однако обсуждает только его значение для церкви. О герменевтических предпосылках контакта с духовным окружением, т. е. об интерпретации понятия откровения, говорится очень кратко.

Относительно краткое введение выпустил в 1963 г. *Вилли Марксен*. Он исходил из керигматического содержания новозаветных писаний, что не нарушило, впрочем, последовательно историко-критического характера его работы. Однако Марксен с его экзистенциальным предпониманием не был готов обсуждать богословские импликации того отграничения, которое сопровождало оформление канона. Другой путь предложил *Филипп Фильхауэр* в своем

³ Ср. об этих документах Н.-J. Klauck, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (WUNT 152), Tübingen, 2003, 360–393, 394–420.

учебнике «История первохристианской литературы» (*Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975), где он привлекает к рассмотрению внеканонические писания первых 100 лет христианства и долитературные традиции, легшие в основу разных христианских богословий. История канона полностью отсутствует в двухтомном введении Ханса-Мартина Шенке и Карла Мартина Фишера (1978–1979) и лишь кратко упоминается в надежном введении Удо Шнелле (1994), ставшем в последние годы стандартным пособием (в 2005 г. вышло пятое издание). В четырех последних книгах отсутствует изложение истории текста Нового Завета. Обширный труд, содержащий множество информации, представляет собой введение американского ученого Реймонда Брауна (*Introduction to the New Testament*, 1997).

Если говорить о работах последних лет, Герд Тайсен (2000) описал духовную и социальную историю первохристианства и изобразил в своей концепции христианскую религию (подобно всякой другой религии) как знаковую систему. Этот метод направлен на изучение основных свидетельств христианской веры в плане внутренней логики их рефлексии и прикладного применения. Дело в том, что знаковая система основана на принципиальных высказываниях веры, представляет собой косвенное их преобразование в литургике, отражается в социальной действительности и может развиваться, не вступая в прямое противоречие с вероучительными содержаниями⁴.

(В) Богословие Нового Завета. В связи с тем, что при обзоре отдельных книг Нового Завета мы обращаем особое внимание на их богословие, наш учебник принадлежит в то же время и к традиции новейших *пособий по новозаветному богословию*, основанной в XX веке Рудольфом Бультманом. Его богословие Нового Завета⁵ вышло в трех томах в 1948–1953 гг. Оно и в наши дни продолжает вдохновлять исследователей основных проблем новозаветного богословия и интерпретаторов новозаветных текстов. С одной стороны, Бультман отказывается следовать за своими предшественниками, чьи труды были основаны на гуманистических предпосылках. С другой стороны, он ослабляет значение пасхального перелома, который подчеркивается допавловыми исповеданиями веры. Бультман придерживается того мнения, что явления Воскресшего после Пасхи не нужно воспринимать как чудесные видения, но что они представляют собой события, раскрывающие (буквально у Бультмана, «делающие наглядной») победу Иисуса над погибшим миром⁶. То, что крест Христов проповедуется, т. е. может восприниматься позитивно, служит иным выражением эсхатологической реальности, с которой сталкиваются люди

⁴ Ср. G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh, 2000, 19 f.

⁵ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1984.

⁶ Ibid., 409.

в образе Иисуса до и после Пасхи. В этом смысле Бультман вовсе не является представителем либеральной критики религиозной традиции.

Среди авторов богословских «проектов» он выделяет Павла и Иоанна. Павел воспринял более раннее понимание смерти Иисуса как искупительной жертвы и реинтерпретировал ее в своем истолковании проповеди Воскресшего как пути к оправданию грешного человека перед судом Божиим. Благодать Божья понимается Бультманом как средство установить верное отношение человека к Богу: отношение доверия, основанного на вере. Бультман понимает эсхатологию Павла, насквозь пронизанную ожиданием близкого конца, в духе Иоанна, т. е. преимущественно как опыт спасения, данный в настоящем и определяющий нынешнее бытие человека. При интерпретации Иоанновой концепции истории Иисуса как Божьего откровения он демонстрирует зависимость от благодати Божьей, что присуще, наоборот, богословию Павла. Такое легкое смешение черт этих двух богословий придает бультмановскому толкованию новозаветных богословий характерные для него черты.

Его труд вызвал также и критику, прежде всего потому, что Бультман называл мировоззрение новозаветных авторов мифологическим. Этот упрек основан на недоразумении, так как для Бультмана «миф» означает понимание реальности, которое соответствует своему времени, но уже не соответствует нашему современному опыту и требует новой интерпретации. Воспринимать требования мифа буквально, т. е. рассматривать их как способ понимания действительности, уместный и сегодня, Бультман считает таким же неоправданным, как требование обрезания, выдвигавшееся противниками Павла в качестве условия обретения спасения.

Бультман предложил вполне законный путь интерпретации, который ни в коей мере нельзя назвать ложным. Но на наш теперешний взгляд его истолкование недостаточно, ибо в нем прежде всего недооценивается историческое и социальное измерение жизни и спасения. Миф служит ориентации человека в мире, которая проявляется не только в новом понимании им самого себя, а значит, не может толковаться исключительно экзистенциально, но также имеет этические и социальные следствия. Ориентирующее значение мифа для настоящего должно познаваться при помощи аналогий.

В отличие от Бультмана «новозаветное богословие» *Иоахима Иеремиаса* (1971) содержит подробную реконструкцию учения Иисуса⁷. Почти вся послепасхальная христология, по мнению Иеремиаса, уже заложена в учении Иисуса и Его самосознании. Неоспоримое открытие состоит в том, что христианство возникло на еврейской почве; этой теме впоследствии, в конце XX века, будет посвящен ряд работ⁸. Иеремиас не обращает особого внимания на то, что Иисус, будучи евреем, находился и под влиянием эллинизма, вырос в приго-

⁷ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971.

⁸ Ср., например, дискуссию о «новом взгляде на Павла» (§ 5.8.2i).

роде эллинистического центра Южной Галилеи (Сепфориса) и умел, вероятно, говорить по-гречески. Тезис, гласящий, что христология заложена в учении и самосознании Иисуса, парадоксальным образом ведет – как и у Бультмана – к ослаблению того перелома, который представляет собой событие Пасхи. После публикации первого тома автора, по-видимому, стало ясно, что на такой базе было бы трудно описывать различающиеся богословия новозаветных авторов как самостоятельные «проекты». Второй том не вышел.

Новозаветное богословие, сходное по концепции с Иеремиасом, разработал *Леонхард Гоппельт* (1976)⁹: Первая часть – реконструкция деятельности Иисуса, во второй рассматривается учение Павла и, наконец, мысль отдельных евангелистов и других книг Нового Завета. Труд завершается рассмотрением писаний Иоанна. При всей краткости, не позволяющей автору шире раскрыть богословие отдельных евангелистов, у Гоппельта можно найти массу содержательных наблюдений. Он пытается также определить территории, где бытовали традиции богословских школ.

Петр Штульмахер создал двухтомный труд «Библейское богословие Нового Завета» (1992, 1999)¹⁰, содержащий много материала и полезной информации (хотя автор прибегает к гармонизации), причем он постоянно привлекает к рассмотрению Еврейскую Библию. Однако о библейском богословии здесь можно говорить только в ограниченном смысле¹¹. Дело в том, что Библия содержит несколько богословий, принципиальные высказывания которых во многих отношениях сходятся, но определить их общие черты помогает лишь систематическая богословская рефлексия (§ 2.1.5; 9 a-g).

Это понял *Ханс Хюбнер*, создавший трехтомный труд под тем же названием (1990–1995)¹². В первом томе («Прологомены») он изложил основные направления возможного богословского дискурса. Здесь мы уже находимся на рубеже между новозаветным и систематическим богословием.

Такую общую перспективу, ведущую к систематико-геологическим рассуждениям, открывает двухтомный труд *Фердинанда Хана* (2002)¹³: первый том назван «История первохристианского богословия»; он начинается с учения Иисуса и ориентирован на многообразие отдельных писаний и традиций. Второй том, в котором и состоит самостоятельный вклад этой книги в богословие, дает систематический обзор на базе центральных тем («Единство Нового Завета»). Возникновение канона оценивается в нем как важнейшее решение древней церкви, понятие откровения применяется к истории Иисуса; здесь также описывается история возникновения церкви, христианская этика и эсхатоло-

⁹ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1975 / 76 (31980).

¹⁰ P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I–2*, Göttingen, 1992, 1999.

¹¹ См. P. Pokorný, *Probleme biblischer Theologie* (1979), последнее переиздание: P. Pokorný / J.B. Souček, *Bibelauslegung* (лит. § 2.1.3), 109–119.

¹² H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I–III*, Göttingen, 1990, 1993, 1995.

¹³ F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I–II*, Tübingen, 2002.

гия. Труд Ф. Хана, осторожный в формулировках, точный в экзегетических выводах и в богословской рефлексии, сосредоточен на основных линиях. На диалог с современными течениями мысли он, правда, не решается, но вклад во внутрицерковное богословие столь весом, что при чтении никаких дефицитов не ощущается.

Георг Штрекер значительно сдержаннее в своем «Богословии Нового Завета» (1996), чем другие авторы, в том, что касается взаимоотношений между Новым и Ветхим Заветом. Он не решился бы писать библейское богословие, потому что, по сути дела, он исходит из отсутствия непрерывности между двумя частями христианской Библии и считает первоначальное христианство, следуя традиции религиозно-исторической школы, синкретическим феноменом, испытывавшим сильное влияние со стороны эллинистического окружения¹⁴. Г. Штрекер дает обзор материала, избегая при этом систематической интерпретации.

Интересную с точки зрения герменевтики *христологию* Нового Завета написал *Мартин Каррер* (1998)¹⁵. Однако он группирует материал чисто тематически, исходя из общих основных тенденций новозаветных писаний, проводя слишком слабое различие между идеями отдельных авторов. Новую концепцию христологии предложил *Ларри Уртадо* (2003)¹⁶, который после длительного периода влияния религиозно-исторической школы в XX веке вновь принимает всерьез укорененность Иисуса и раннего христианства в иудействе. Он развивает христологию отдельных комплексов предания (Павел, Евангелия, писания Иоанна и т. д.) в их исторических и богословских контекстах, что имеет основополагающее значение для дальнейших исследований.

Обширное богословское введение в *экклезиологию* Нового Завета написал *Юрген Ролофф* (1993)¹⁷. Ввиду литургической функции формул вероучения и исповедания христология составляет исходный пункт его экклезиологических размышлений об отдельных новозаветных писаниях. Кроме того, он обсуждает отношение церкви к Израилю, видя в этом важный вопрос, которому прежде уделялось совершенно недостаточно внимания.

Этот краткий обзор дает некоторое представление о сложности задачи, стоящей перед теми, кто берется писать о богословии Нового Завета, так как интерес к систематизации нередко ведет при этом к адаптации богословского профиля отдельных «проектов» друг к другу. После того как история редакции показала, что новозаветные авторы были самостоятельными, творчески мыслящими богословами (экскурс 4), нам представляется уместным описать их

¹⁴ G. Strecker (/ F.W. Horn), *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin / New York, 1996, в особ. 4–9, 22 f., 55 ff. и мн. др.

¹⁵ M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament (NTD. E 11)*, Göttingen, 1998.

¹⁶ L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI / Cambridge, 2003.

¹⁷ J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament (NTD. E 10)*, Göttingen, 1993.

богословские концепции в связи с литературным и историческим местом их сочинений.

(Г) Отсюда вытекает *концепция нашего учебного пособия*. Эта книга задумана как учебник, который должен дать в одном томе информацию, необходимую для понимания новозаветных писаний.

Поэтому мы должны сначала хотя бы кратко упомянуть в *общем введении* (§ 1–4) *герменевтические предпосылки* интерпретации новозаветных текстов (§ 1.2 слл.). Практически мы представим наиболее важные выводы языкознания (лингвистики) и укажем возможные пути решения некоторых основных вопросов герменевтики. В то же время предварительные герменевтические размышления представляют собой творческую работу: проверка неотрефлексированных предпосылок собственной интерпретации может способствовать экзегетической работе.

Для релевантного понимания требуется также обзор *исторических предпосылок* иудейской традиции и эллинистической культуры с их влияниями на новозаветных авторов (§ 2), размышления о смысле канона (§ 3) и введение в историю и богословское значение критики текста (§ 4). Правда, хронологически канонизация книг Нового Завета происходила в то время, когда они уже обрели литературно законченный вид и утвердились в церкви, что же касается проблема их рукописной традиции, то они относятся к еще более позднему времени. Тем не менее будет полезно дать вначале обзор возникновения того собрания книг, которые составили канон Нового Завета. Кроме того, мы считаем правильным обсудить историю текста во введении, ибо текстовая база отдельных произведений учитывается в соответствующих главах.

За этими предварительными размышлениями следует специальное введение (§ 5–8), в котором отдельные произведения рассматриваются в исторической последовательности их возникновения: мы начнем с семи подлинных посланий Павла (§ 5) как древнейших новозаветных писаний, относящихся к 50-м годам I века, а конкретнее, с характерных для них традиций (Септуагинта, титулы Иисуса, формулы исповедания, литургические элементы, крещение, трапеза Господня, изречения Иисуса, формуляр письма и история жизни Павла). Далее следует введение в синоптическую проблему (§ 6.1), Евангелие от Марка (§ 6.2), возникшее около 70 г. по Р. Х. и послужившее основой для других авторов, Евангелие от Матфея (§ 6.3) и Евангелие от Луки с Деяниями Апостолов (§ 6.4). За рассмотрением синоптиков следует глава, посвященная произведениям, дошедшим под именем Иоанна, в которых смешаны жанровое родство и богословское своеобразие, т. е. Евангелию от Иоанна, посланиям Иоанна и Апокалипсису (Откровению) Иоанна (§ 7). Последняя из основных частей посвящена посланиям, приписываемым Павлу (девторопаулинам) и соборным посланиям, возникшим по большей части в конце I века и различными спосо-

бами использующим Павлову традицию (§ 8). В заключение помещено общее резюме (§ 9), в котором рассматриваются общие черты, но и сохраняющиеся различия между писаниями Нового Завета. Приложение включает хронологические таблицы (§ 10), глоссарий с объяснением специальных терминов (§ 11), список литературы, куда входят издания источников, справочные пособия и серии комментариев (§ 12) и, наконец, указатели мест и реалий (§ 13).

1.2. О современном значении исагогики

На примере Тюбингенской школы видно, что является основой всякого толкования текста: это включение текста в более широкий контекст, в течение традиции, сохраняющей свое значение и в наши дни, оказывающей влияние на ситуацию, в которой живет современный человек, и позволяющей ему определить собственное место в истории. Такая общая интерпретация новозаветных писаний и их собрания в каноне необходима как параллель детализированной частной экзегезе. Этой общей интерпретации служит и исагогика.

Прежде функцию такой всеобъемлющей интерпретационной парадигмы выполняли христианские догматы. Впоследствии выполнение этой задачи взяла на себя, например, гегелевская историософия. Сегодня у нас нет такой интегральной интерпретативной рамки. Нам приходится размышлять о способе человеческой ориентации в истории, чтобы понять, в чем состоит общность мира библейских текстов и того мира, в котором живем мы сами.

Поэтому мы начинаем наше рассмотрение с краткого разбора основных проблем герменевтики – теории истолкования письменно фиксированных текстов. Герменевтика библейских книг должна заниматься их языковой формой¹⁸ и делать ясным для читателя, что хотят сказать эти тексты¹⁹. Значение герменевтики было признано уже некоторое время назад, но до сих пор она не заняла постоянного места в новозаветной науке.

¹⁸ Ср. E. Fuchs, *Hermeneutik* (лит. § 1.3), III.

¹⁹ В этой связи я хочу сослаться на дискуссию, вызванную тезисом Х. Ряйсянена, по мнению которого Библия должна изучаться непредвзято, а богословие Нового Завета имеет лишь внутрицерковное значение, так как отдельные писания Нового Завета лишены богословского единства и представляют собой нечто единое только с точки зрения церкви (H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, Philadelphia, PA, 1990, xviii). Такой взгляд не учитывает той роли, которую играет история влияния текстов (*Wirkungsgeschichte*), к которой в случае новозаветных писаний относится их общая канонизация. Канонизация составляет то предположение, на основе которого возникает интерес к библейским текстам и у нехристианских исследователей. В обсуждении этого тезиса П. Балла показал относительный характер тезиса Ряйсянена, продемонстрировав конвергенцию, имеющую место в новозаветных писаниях (P. Balla, *Challenges to the New Testament Theology* [WUNT II/95], Tübingen, 1995, в особ. 251–254).

1.3. Предварительные герменевтические размышления: функция языка

■ Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (DÜ), Berlin, ²1967; Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt, 1954, Tübingen, ⁴1970; Ernst Fuchs, *Marburger Hermeneutik* (HUTH 9), Tübingen, 1968; Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, CT, 1974; Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments* (GNT 6), Göttingen, ²1986; Klaus Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh, 1988; Wilhelm Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg и др., ³1993; Günther Figal, “Vom Schweigen der Texte”, in: G. Figal, *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit*, Tübingen, 1994; Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991; Roman Jakobson, *Poetik* (STW 262), Frankfurt / M., ³1993; Robert Morgan / John Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford, ²1989, гл. 7; Daniel Patte, *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Valley Forge, PA, 1990; Jean Pépin / Karl Hoheisel, ст. “Hermeneutik”, *RAC XIV*; Martin Pöttner, “Sprachwissenschaft und neutestamentliche Exegese”, *ThLZ* 123 (1998; обзор исследований); Paul Ricoeur, “Biblical Hermeneutics”, *Semeia* 4 (1975), 27–148; W. Randolph Tate, *Biblical Interpretation*, Peabody, MA, 1991, Unit II; Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich, 1986; Vernon Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, London / New York, 1996; Oswald Bayer, “Hermeneutical Theology”, in: P. Pokorný / J. Roskovec (изд.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (WUNT 153), Tübingen, 2002, 103–120.

1.3.1. Язык как организация опыта

Под влиянием позитивизма в XIX веке литературные тексты понимались как отчеты о происшедшем. Хотя было ясно, что они содержат и аспект комментария, ибо они толковали описываемые события и обнаруживали в происходящем смысл, однако главным образом при оценке текстов подчеркивалась точность передачи происшедшего.

Новый взгляд на задачу экзегета возник в результате лингвистических исследований, которые влияли на философию с начала XX века и в течение трех последних десятилетий приобретают для экзегезы все большее значение. Такой переворот был вызван новым открытием функции языка, которая исследовалась еще в Античности и Средневековье. Прежде всего социальную функцию языка описал в своей лингвистической теории Фердинанд де Соссюр (*Cours de linguistique générale*; 1916): как система знаков (кодов) язык (фр. langue, в отличие от речевого акта = фр. parole) создает возможность не только для коммуникации, но одновременно для мышления и для ориентации человека в мире²⁰.

В отличие от Соссюра в наше время подчеркивается наиболее элементарная предпосылка: язык носит творческий характер, т. е., организуя мир, язык

²⁰ Ср. F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, гл. II/4, § 1.

«творит» его из совокупности опыта при помощи структурирования и различения отдельных явлений²¹ мира, окружающего человека. Этот всеобъемлющий опыт находит богословское истолкование в прологе Евангелия от Иоанна (1:1). Творческая деятельность Бога метафорически называется «Словом» (lógos). Собственно говоря, речь идет здесь об описании, характеризующем бытие Бога как Творца вообще²².

Поэтому *лексические коды* являются относительно стабильными знаками феноменов, проявляющихся только через язык. Для того чтобы охватить многообразие целостного опыта, язык должен создавать отдельные слова, которые бы могли обобщать ряд частных явлений. Словарный запас представляет собой функциональное сведение беспредельно пестрой реальности к ограниченному числу слов. В языке наш опыт сортируется и интерпретируется²³. Так как слова в каждом языке создаются по-разному, библейская экзегеза отчасти состоит в исследовании семантики выражений, благодаря чему становится возможным верно понимать и переводить их значение. Различия в семантической сфере отдельных слов берутся из словарей, дающих для каждого библейского выражения ряд эквивалентов в современном языке. Каждый из этих переводов покрывает только часть семантического охвата данного слова в языке оригинала, но обычно имеет, помимо этого, еще и другие значения, лежащие за пределами значения слова в этом языке. Поэтому каждый из эквивалентов является эквивалентом только отчасти, как показывает следующий пример:



Рис. 1. Семантическое поле (ср. § 2.1.3b).

Однако основной единицей языка, т. е. настоящим носителем значения, являются не отдельные слова, а предложение, в которое эти слова включены. Опасность при работе с экзегетическими словарями состоит в искушении изолировать перечисленные там значения от их функции в контексте, структура которого играет главную роль в определении их конкретного значения.

²¹ Ср. J. Peregrin, “Is Language a Code?”, в: *From the Logical Point of View*, Nr. 2 (1993), 73–79.

²² O. Bayer, “Hermeneutical Theology”, в: P. Pokorný / J. Roscovec (изд.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis (WUNT 153)*, Tübingen, 2002, 104–120, здесь 110.

²³ Ср. P. Ricoeur, *Die lebendige Metapher* (лит. § 1.3.3), 74–82.

1.3.2. Язык как формирование мира

Соединение слов в *предложении* подводит нас к разговору о функции грамматики. Мир языка есть не только средство постижения «реального» мира, но он сам является и одним из его измерений. Мы живем внутри языковых проектов, где относительный центр образуется грамматическим «я». Другие «лица» представляют точки его соотнесенности, его социальное поле. Это поле, состоящее тоже из разных «я», определяется, однако, с точки зрения «я» говорящего как «ты», «он», «она» и т. д.

Прежде всего в языковом мире существует аспект, выражаемый грамматическими *временами*. В них отражаются настоящее, прошедшее, будущее, а также взаимоотношения между ними: так, перфект служит связи настоящего с прошедшим. Грамматические времена не только позволяют ориентироваться во времени, но углубляют оформление мира по сравнению с тем, как это достигается с помощью словарного запаса: в грамматическое прошлое мы помещаем уже пережитые события, которые таким образом могут передаваться другим. В будущем мы говорим о том, чего мы ожидаем. Эта временная дифференциация соединяет происходящее в нашем «теперь» в исторический мир, простирающийся в грамматически организованном времени, которое мы представляем себе по образу пространства. Такой анализ воспоминания дается уже Августином (354–430 гг.) и предстает как тема богословской и философской рефлексии в X и XI книгах его «Исповеди». Прошлое обретает характер настоящего через воспоминание, а воспоминание «живет» в языке (по Августину, «в словах»; *Исповедь* X, 20).

Таким образом, язык производит пригодную для коммуникации, интерсубъективную модель *реальности*, в которой мы вращаемся и которую не можем покинуть. Последовательный конструктивизм считает эту модель более реальной, нежели так называемый объективный мир, который мы воспринимаем лишь через призму этих проектов. Однако такой конструктивистский взгляд является ложным заключением, ибо к великим способностям, коими обладает язык, относится и его умение релятивировать самого себя, т. е. показывать, что то, к чему он относится, выходит за рамки языкового мира. Язык говорит «о чем-то»²⁴. Это «что-то» достижимо, правда, только через язык, но грамматика может сигнализировать о том, что реальность не исчерпывается языковым миром. Говорить о чем-то есть основная форма интерпретации, комментария.

Язык выполняет также референциальную функцию, он участвует в отношениях с *окружающим миром*. Отношение текстов к их окружению – тема, в освоение которой вносит важнейший вклад литературное введение.

Из этого следует, что экзегетические методы должны различать *тексты* и свидетельствуемую ими *реальность*. Тот, кто отождествляет одно с другим,

²⁴ Это главный аргумент Поля Рикёра против последовательного структурализма (конструктивизма).

т. е. принимает библейский текст как таковой за непосредственное откровение Божье, не задавая более никаких вопросов об этом, неверно понимает характер этих текстов как конкретных языковых форм. Библейские тексты – не слово Божье, но они содержат в себе божественное откровение в этом мире и свидетельствуют о нем. Когда речь идет о библейских текстах, вопрос о содержащемся в них откровении должен решаться, как правило, путем исторического приближения к этим текстам. Это критическое положение относится как к фундаменталистским интерпретациям Писания, отождествляющим букву текстов со свидетельствуемым ими словом Божиим, так и к последовательно структуралистским (конструктивистским) толкованиям, не воспринимающим эти тексты как свидетельства.

1.3.3. Метафорический характер религиозной речи

■ Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher (La métaphore vive, 1975)* (Übergänge 12), München, 1986 (DB); Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, 2004.

Миф (§ 1.1.а. с) с его сказаниями о древнейших временах представлял собой для античного человека нарративное обрамление, охватывавшее мир как целое и связывавшее между собой различные отношения человеческой жизни и истории. Миф был коэкстенсивен языку, иными словами, он затрагивал все языковое пространство.

Но язык может указывать на это всеобъемлющее референтное обрамление и другим способом. В нашем *секуляризованном мире* мы не можем непосредственно воспринимать это конкретно непредставимое внешне – историю как целое и доселе неизвестные новые явления. К этой внепредметной сфере относится большинство религиозных феноменов. Их трудно выразить вербально, путем непосредственного использования запаса лексических знаков. Дело в том, что к сути кодировки относится и то, что значение кода известно как общий запас знаков обеим сторонам, говорящему и слушающему его, автору и читателю, передающему и адресату. Коды могут передавать только то, что уже известно. Для того чтобы выразить с помощью языка нечто такое, что не принадлежит к сфере общего для всех опыта, язык должен поместить уже известные коды в новый, неожиданный контекст так, чтобы знаки обрели новую функцию. Путем такого нового применения эти знаки «обновляются» («инновировуются») ²⁵.

Крайней, а можно было бы сказать и парадоксальной, формой такой новой комбинации, отражающей поиск новых семантических связей, является *метафора*. В таком контексте (предложении) слово, употребленное метафорически, обретает новое значение, в котором звучит при этом обязательно и нечто от его

²⁵ Ср. P. Ricoeur, *Temps et récit I, Paris, 1983, 229 sv.* Он говорит о телеологической интенции, которая позволяет нам включать отдельные элементы опыта в широкую, метафорически оформленную структуру.

основных значений. Например, несомненно, что «Царство Божье» не есть царство с конкретной видимой территорией, чиновниками и армией. Это поистине нечто новое, чего в предметном мире еще не существует. Это царство Бога. И тем не менее это царство в том смысле, что оно касается людей и их взаимоотношений. Метафора, которая не может быть буквально верифицирована, может служить моделью чего-либо такого, чего еще нет, и в таком качестве все же быть доступной пониманию. Конечно, не всякая парадоксальная связь между несколькими знаками есть метафора. Метафора возникает тогда, когда такое соединение слов в процессе слухового восприятия действительно помогает понять некоторый предмет, т. е. тогда, когда метафора продолжает употребляться и впоследствии²⁶.

Аристотель определял метафору как риторическое украшение, имея в виду прежде всего ее эстетическую функцию (*Поэтика* 21–22 [1457b-1458b]). Одно из течений новейшей лингвистики вновь заинтересовалось когнитивным, т. е. ведущим к новому пониманию смыслом метафоры. В герменевтике из этого открытия сделал выводы *Поль Рикёр*²⁷: высказывание аутентичной метафоры никогда не может быть полностью исчерпано путем рационального ее истолкования. Мы можем приблизительно описать то, что хотела бы сказать метафора, но ее прегнантность и ее эффективная поэтика при этом пропадут. В таком случае она может быть интерпретирована лишь с помощью другой метафоры или какого-либо вида анагогической речи. Так, Иисус объясняет метафору «Царство Божье», говоря: Царство Божье «подобно», после чего следует притча (экскурс 7).

Метафора может быть понята как основной элемент альтернативного, нового мирового проекта, как сигнал новой реальности. В этом смысле *метафору* можно характеризовать как *секуляризованную форму мифа*. Такого рода высказывания «мифологичны» потому, что указывают на возможность альтернативного мира, и потому, что некоторые метафоры («небо», «спасение» или «воскресение») затрагивают всю человеческую жизнь (коэкстенсивны языковому миру). Метафоры «секуляризованы» в том смысле, что при их использовании мы сознаем возможность их замены другими выражениями из нашего языкового мира.

Метафоры вообще относятся к *религиозным речевым высказываниям*, и в частности в Библии они имеют ключевое значение: Царство Божье, воскресение, Сын Божий. Метафорический аспект этих метафор известен всем верующим: они знали и сегодня знают, что воскресение (воскрешение) не то же, что

²⁶ Ряд лингвистов утверждают поэтому, что есть только хорошие метафоры. От метафоры отличаются притча и аллегория, в которых открыто демонстрируется (в основном при помощи слова «как» или через контекст) процесс переноса в аналогичную модель мира (экскурс 7).

²⁷ Ср. P. Ricoeur, *Die lebendige Metapher*, 77 ff., 188–193; P. Ricoeur / E. Jünger, *Metapher* (B. EvTh), München, 1974, 117 ff. Когнитивную функцию метафоры подвергал сомнению в особенности D. Davidson, “What Metaphors Mean”, в: *On Metaphor*, Chicago, 1978. К современной дискуссии о метафоре см. J. Stern, *Metaphor in Context*, Cambridge MA / London, 39–66.

обычное вставание с постели* и что Иисус не может быть сыном Бога в физическом смысле (§ 5.6.1.2), что речь идет, таким образом, о новом, удивительном и одновременно более интенсивном значении известных выражений. Внутри группы, которая приобрела общий для ее членов, но неизвестный окружающему миру опыт, метафоры могут функционировать как эксклюзивные коды, так что их метафорический характер порой не воспринимается. Так, слово «спасение» в церкви воспринимается как выражение, обозначающее избавление, освобождение от всяких страданий. Если христиане не желают изолировать себя и запереться в каком-то своем «гетто», они должны заново осознать метафорический характер христианского языка. Только так они обретут способность методично дистанцироваться от привычного для них способа выражения, интерпретируя и по-новому развивая его с помощью других слов.

1.3.4. Метафора и реальность

Всякая *метафора* содержит в себе, как в зародыше, проект *альтернативного мира*. В наглядной форме это своеобразие демонстрируется в Павловом толковании христианского крещения (Рим 6:1-14; § 5.6.2.2d). Он называет крещение (вероятно, используя уже известную ему христианскую традицию) как умирание со Христом, которое гарантирует надежду на воскресение. Крещение, таким образом, есть литургическое вступление в мир этой основной метафоры христианского вероисповедания, которое имеет последствия для ориентации в жизни: она дополняет новую иерархию ценностей.

Разумеется, источник новой жизни – не сама метафора, а реальность, которую представляют метафора и событие литургии. Но речь идет о реальности, которая изображается в первую очередь с помощью метафорической выразительности²⁸, путем символических жестов и литургических ритуалов. Речь идет не *только* о метафорическом изображении, но о *незаменимом* метафорическом изображении этой новой реальности. Дело именно в том, что это не «просто» образы, символы и ритуалы, но одновременно опыты иной реальности, которые делаются наглядными и осязаемыми вплоть до физического переживания. Такое понимание – возможная основа для толкования таинств (§ 5.6.2.2–3).

1.4. Текст

Если языковой проект фиксируется письменно, он называется текстом.

* По-гречески (и по-славянски) при буквальном (не метафорическом) понимании это было бы так. – *Прим. пер.*

²⁸ То, что притча есть метафора, показывают работы N. Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis, 1976, ²1977 или H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (FRLANT 120)*, Göttingen, ²1980, 59 f.

1.4.1. Литературное своеобразие

■ Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946) (DALP 90), München, 1977; Amos N. Wilder, *Early Christian Rhetoric*, Cambridge, MS, 1971; Jean Calloud, *L'Analyse structurale du récit*, Lyon, 1973; George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill / London, 1984; Peter V. Zima, *Literarische Ästhetik (UTB)*, Tübingen, 1991; Georg Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments (UTB)*, Göttingen, 1992; Detlev Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt, 1993; J. David Hester Amador, *Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament (JSNT SS 174)*, Sheffield, 1999.

Читая древний *литературный текст*, мы явственно понимаем, что переносимся в другой мир. Этот опыт принципиально относится ко всем литературным текстам, притом что их (текстов) мир уже зафиксирован, в то время как мир читателя находится в процессе постоянного изменения. Описанный в тексте мир отличается от того мира, в котором живем мы сами, тем, что изображенный в них «предмет» рассматривается под специфическим углом зрения. Подход к предмету, характерный для данного текста, передается нам через сам этот текст.

Письменно фиксированный и литературно обработанный текст представляет нам *мир* (мир текста) *внутри языкового мира*. Записанный текст, таким образом, потенциально становится универсальным достоянием, ибо он теперь общедоступен.

Подобно тому как грамматические правила определяют строение предложения, производство новых текстов определяется также литературными жанрами, каждый из которых имеет свои синтаксические, семантические и прагматические основные признаки²⁹. Жанры литературных текстов (евангелия, послания), а отчасти и жанры устного предания (чудесные истории, притчи, изречения Иисуса, формулы исповедания) составляют традицию, на фоне которой может быть высказано нечто новое. Поскольку всякий жанр отличается известными элементами, жанры оказывают стабилизирующее влияние на коммуникацию.

После Второй мировой войны *Эрих Ауэрбах* и *Амос Уайлдер* вновь обратили внимание на литературный аспект Нового Завета. Их работы нашли отклик, так как, анализируя тексты, они исследовали прежде всего *макроструктуры*, осознанно сформированные авторами. Особенно много дает для понимания текста общая его композиция. Неосознанно возникшие аспекты имеют в том, что касается прагматики (отношения к использующему знак или слово), меньшее значение³⁰.

²⁹ Ср. P. Ricoeur, *Biblical Hermeneutics*, 69 (лит. § 1.3).

³⁰ Например, чтение находящейся на хорошем профессиональном уровне книги «Риторический анализ» Р. Мейне (R. Meynet, *L'analyse rhétorique*, Paris, 1989) легко может отвлечь читателя от главных проблем экзегезы.

1.4.2. Факторы чтения текста

Письменно фиксированные тексты имеют и свою теньевую сторону: они содержат воспоминания или высказываются о каком-либо значительном предмете, но они молчат, когда им задают вопросы (Платон, *Федр* 274e-275a). Они обращаются к нам и привлекают к себе наш интерес. Но они *не диалогичны*. Они говорят с нами из другой эпохи, в которую от нас не ведут никакие прямые пути. В особенности при чтении древних текстов мы нуждаемся для лучшего понимания их смысла в целом ряде объяснений.

Поэтому *истолкование*, к которому относится разбор исагогических вопросов и богословского профиля отдельных литературных текстов, должно открывать тот прямой диалог с текстом, который не возникает непосредственно в силу временного и пространственного разрыва. Задача экзегезы состоит в том, чтобы преодолеть этот разрыв между вопросами читателя и молчанием текстов. *В соответствии с таким пониманием Новый Завет представляет собой собрание литературных текстов*³¹, *нуждающихся в особо интенсивном посредничестве в форме метатекста (комментария, проповеди и т. д.)*. Это вмешательство должно быть «особо интенсивным», поскольку тексты, о которых идет речь, с одной стороны, затрагивают основные вопросы человеческой жизни и надежды, а с другой стороны, написаны в древности, в чуждой для нас среде. Внешними признаками расстояния, отделяющего нас от ситуации возникновения, являются, например, имена людей и названия мест, недоступные непосредственному переносу³².

Уже сейчас мы видим, что чтение текста – комплексный процесс: *читатель* (со своим миром) встречается с *текстом* и его миром, где основу составляет предмет, опять-таки имеющий свой собственный мир. Хотя наша встреча с миром предмета происходит через текст, но этот мир претендует на относительную автономию, «интенциональную экстериорность»³³. Четвертый участник процесса чтения, который во многом остается скрыт за текстом, это *автор* (авторы). Зачастую его мир настолько схож с миром текста, что он «спит» позади своего текста, но в некоторых местах он вмешивается в текст персонально. Например, в посланиях Павла содержатся приветствия, апостольские благословения и предостережения (1 Кор 16:22-24), резко контрастирующие с аргументативной или паренетической текстовой формой корпуса посланий. В ином смысле также и рассказ от первого лица в нарративных текстах

³¹ Хотя отдельные книги Нового Завета нельзя считать литературой в узком смысле, весь канон в целом (§ 3), несомненно, является собранием литературных текстов.

³² На подавлении референциальной функции языка строил свою теорию экзегезы E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, Olten – Freiburg / Br., 1985; критику см. в: G. Lohfink / R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese* (SBS 129), Stuttgart, 1987; J. Frey, *Eugen Drewermann und die biblische Exegese* (WUNT II/71), Tübingen, 1995.

³³ P. Ricoeur, “The Canon between the Text and the Community”, в: P. Pokorný / J. Roskovec (изд.), *Philosophical Hermeneutics* (см. прим. 22), 7–26, здесь 9.

фиктивного характера (например, в Откровении Иоанна) представляет собой попытку хотя бы отчасти передать читателям мощь непосредственного столкновения автора с его «предметом» (§ 7.2.2). Таким образом, в основном чтение и истолкование текстов определяется четырьмя факторами. Они составляют коммуникативный четырехугольник, который нуждается в герменевтическом осмыслении:

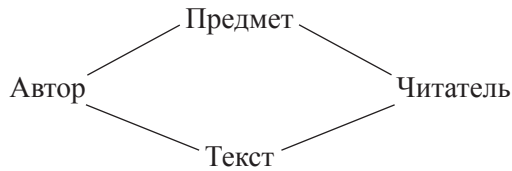


Рис. 2. Факторы чтения текста.

В соответствии с этим четырехугольником иногда классифицируются и *методы*, используемые при истолковании. На первом месте стоит лингвистико-структуралистский анализ как метод, затрагивающий сам мир текста. Далее следует рецептивно-эстетическое исследование прагматики, интересующееся реальным или предполагаемым воздействием текста на читателей или слушателей. Затем требуется демонстрация философского или богословского фона; эти методические шаги относятся к предмету, на котором основан текст (обычно говорят об истории традиции, мотивов или понятий). Наконец, к этому добавляются вопросы специального введения в отдельные писания, когда происходит изучение мира автора (и первоначальных адресатов)³⁴. Эту схему следует, конечно, понимать только как перечень основных направлений, где используются отдельные методы истолкования.

Функция отдельных методов должна осмысляться при работе с любым текстом. Кроме того, число факторов, имеющих значение для интерпретации текста, может быть еще расширено. *Реальный автор* иногда отличается от *литературного*. С этим явлением мы столкнемся, например, в псевдоэпиграфических произведениях, когда неизвестный нам автор публикует свое произведение под именем какого-то признанного авторитета (экскурс 10). То же относится и к различению между литературными *адресатами* (например, Феофил в Лк 1:3; Деян 1:1), реальными адресатами (публика, для которой писал Лука) и, разумеется, нынешними читателями.

Далее, следует помнить о том, что новозаветные тексты изначально не были написаны для целей *частного чтения Библии*, которое стало возможным для широких слоев только в XIX веке, с ростом общего народного образования

³⁴ Рисунок упрощенно передает схему из книги М. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt, 1998, 5; о методах исследования см. там же, 31 ff.

и появлением в библейских организациях резко удешевленных печатных изданий. Новозаветные тексты предназначались прежде всего для чтения и слушания во время богослужения: вера в раннем христианстве обычно основывалась не на самостоятельном чтении письменного текста, а на *прочтении* новозаветных писаний *вслух*³⁵ и *восприятию проповеди «от слышания»* (Рим 10:17; Гал 3:2, 5)³⁶. Собственные свитки с текстами могли позволить себе только целые общины или богатые люди, каков, например, эфиопский казначей в Деян 8:26 слл., но не простые члены общин, такие как рабы, вольноотпущенники и ремесленники в Коринфе³⁷.

Как бы ни были важны факторы, имеющие значение для любых текстов, также и для текстов библейских, эти последние обладают, однако, тем своеобразием, что их предметом является весть о Боге, слово Божье, откровение. Поэтому они выступают в особом смысле в качестве свидетельств.

1.4.3. Текст как свидетельство

■ Jean Griesch, *Témoignage et l'attestation, Philosophie 16* (1995), 305–326; Paul Ricoeur, *The Hermeneutics of Testimony* (1972), последнее переиздание в: P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, 1980, 119–154.

Специфическую функцию выполняют такие тексты, которые содержат *личное свидетельство*, поддерживающее то дело, в пользу которого выступает текст. В этом случае не только автор отходит на задний план по сравнению с предметом, но и предмет становится автономной величиной, обретающей самостоятельное значение, отделенное от структуры текста. Иными словами, свидетельство есть в риторическом плане специфическое выражение некоего отношения, в коем автор самой своей жизнью подчеркивает существование предмета, о котором говорит текст. Это личное свидетельство доступно нам только через текст, но речь идет о таком выражении, которое влияет на структуру текста, причем независимо от того, нарративный это текст или дискурсивный.

В иудейско-христианской традиции свидетельство выполняет богословскую функцию: некоторые события рассматриваются как *Божьи откровения*. Текст не есть непосредственное откровение, но он является фиксированным свидетельством об этом откровении, каковы, например, рассказы-видения о призвании Моисея (Исх 3), пророков (Ис 6; Иер 1 и др.) или апостола Павла, когда ему явился Христос и для него раскрылись Сын Божий и содержа-

³⁵ 1 Фес 5:27 (§ 5.3); Кол 4:16; 1 Тим 4:13 (экскурс 12); Откр 1:3 (§ 7.2.6); Мк 13:14; Иустин, *Первая апология* 67,3 (§ 6.2.3d).

³⁶ Ср. в конце посланий к семи церквам в Откр 2:7 и далее: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам!» (§ 7.2.6).

³⁷ 1 Кор 1:26 слл.; 7:21 сл., 12:13, Деян 18:2 сл. (§ 5.12.3).

ние Евангелия³⁸. Обычно рассказ содержит какое-либо сообщение. Есть, однако, такие сообщения, которые зовут к принятию решения. Такова функция и библейских рассказов, в которых конкретные происшествия изображаются как события, в которых хочет заявить о себе Бог. Без этой традиции отдельных откровений Бога, известной нам из Еврейской Библии (христианского Ветхого Завета), было бы невозможно характеризовать Иисуса как окончательное, эсхатологическое откровение Божье. В Ин 1:18 история Иисуса названа божественным рассказом, «экзегезой» Бога (*exēgēsato* = Он рассказал).

Откровением называется конкретное событие истории, в котором Бог обретает «человеческий вид» и в этом смысле косвенным образом познается человеком³⁹. *Свидетель* может ссылаться только на состояние собственного экзистенциального потрясения. Истина его свидетельства не подлежит проверке, и не существует никакого иного ручательства, кроме самого свидетельства. Свидетель говорит в этом случае: истинность того, о чем я свидетельствую, не может быть доказана путем обобщения или ссылки на повторяемость события; поэтому речь не идет о примере; однако мой опыт этого уникального события, имеющего свое место и свое время (т. е. не являющегося символом), привел меня к открытию некой реальности, которая не ограничивается временем и местом этого откровения. Таким образом христиане открыли в истории Иисуса характер Бога, каким Он был всегда и каким Он станет доступным для всех людей в будущем (Откр 1:8; 21:6; 22:13). Мощь исторической уникальности, отличающая свидетельствуемое от примера и от символа, сообщает свидетельству особую силу. Но одновременно этот чрезвычайный характер представляет и трудность, так как оценка и интерпретация засвидетельствованного, которые содержатся во всяком свидетельстве, подлежат лишь косвенной верификации.

Поэтому рассмотрение *свидетельств* считалось многими не научным, но в действительности *гуманитарные науки* не могут обойтись без свидетельства. Значение свидетельства в герменевтике христианских текстов имеет свои аналогии в историографии и юриспруденции, которые работают с иными источниками, но тоже зависят от свидетельств. Поль Рикёр строил свою герменевтику свидетельства на аналогии с ролью свидетельства в юриспруденции⁴⁰.

³⁸ Ср. Гал 1:12, 16 сл.; 1 Кор 15:8; Деян 9:3-15. Этим герменевтика, основанная на свидетельстве, где интерпретация отвечает перед тем, о чем свидетельствуется, отличается от концепции совместной работы читателя и автора, на которой настаивает, например, Констанцкая школа (W. Iser, *Der Akt des Lesens*, München, 1976, 125 и мн. др.; лингвистика склоняется к признанию автономии языкового мира [например, N. Goodman]). Вклад Констанцкой школы, акцентирующей роль читателя, отрицать невозможно. Но вместе с тем необходимо подчеркнуть, что сотрудничество в создании смысла при чтении некоторых текстов имеет вполне определенные, заданные текстом границы.

³⁹ Нечто иное – эпифания (теофания), которая представляет собой таинственное вмешательство божественного в жизнь мира земного.

⁴⁰ P. Ricoeur, *The Hermeneutics of Testimony*, 124 sq.

1.4.4. Аутентичность свидетельства

Так как истинность и достоверность свидетельства не могут быть верифицированы непосредственно, необходимо перечислить признаки аутентичного (подлинного) свидетельства.

(А) Важнейшее значение для аутентичности свидетельства имеет *беззащитность свидетеля*. Свидетель не может заставить других принять свое свидетельство. Апостол Павел специально подчеркивает силу своего свидетельства, указывая на свою внешнюю слабость и готовность к страданию (1 Кор 2:3; 2 Кор 11:30). Впоследствии в христианской церкви слово «свидетель» (*mártys*) приобретает значение «мученик».

(Б) Достоверность свидетельства усиливается его *совпадением с другими независимыми свидетельствами* о том же предмете (§ 1.4.3).

(В) Аутентичное свидетельство совпадает с другими высказываниями *о том же предмете* или, по меньшей мере, не противоречит тому, что нам известно о данном «случае» из других источников. Например, обращают на себя внимание общие черты Иисуса из источника логиев (Q) и содержащейся в Евангелии от Марка нарративной традиции об Иисусе, в особенности о Его внимании к бедным.

(Г) Аутентичное свидетельство предполагает возможность *проверки содержащихся в нем данных*. Вопросы о вызывающих сомнение моментах не могут подтвердить значения того, о чем свидетельствуется. Но свидетельство основывается на фактах, аутентичность которых может быть проверена. Ссылки на крест Иисуса (1 Кор 1:23) или на Его земной образ (1 Ин 4:1-6) являются признаками этой тенденции к осмыслению происшедшего в прошлом и укреплению уверенности в том, что оно действительно произошло. Предысторию такого метода мы находим в оформлении Еврейской Библии, которая характеризуется нами как свидетельство о Божьем откровении (§ 1.4.3). Воздействие свидетельства не должно противоречить функции (прагматике) историй, о которых свидетельствуется, т. е. (для Нового Завета) тому, что делал Иисус.

Если свидетельство удовлетворяет всем названным критериям, то эти признаки еще не служат доказательством истинности того, о чем свидетельствуется. Но подобно тому как совпадающие и доступные верификации свидетельства в суде не лишают судью необходимости принять решение и огласить свой приговор, так и свидетельства христианских авторов не являются для их адресатов (мира, окружающего церковь) доказательством истинности христианской веры. В то же время они требуют серьезного отношения к засвидетельствованной истине. Из этого понимания следует, что такие свидетельства должны

внушать нехристианским адресатам, если они мыслят рационально, уважение и приниматься ими всерьез.

(Д) Читатели, несомненно, вспомнят множество событий, *компрометирующих христианское свидетельство* (крестовые походы, охота на ведьм и т. д.). И для них понятно, что окружающий мир, основываясь на таком опыте, не принимает христианских свидетельств всерьез. Однако обзор Нового Завета выявляет некоторые черты, существенные для различных первохристианских богословий, содержащихся в новозаветных писаниях; это максимы, касающиеся поведения людей, такие как заповедь любви или поддержка слабых. Хотя необходимо согласиться, что от этих требований было множество отступлений, критика и покаяние все же, по меньшей мере косвенно, подтверждают свидетельство. Демонстрация таких общих критериев оценки может помочь обнаружению внутренней континуальности свидетельства, которое не в силах полностью перечеркнуть грехи в истории церкви. Таким образом, признание своих прегрешений свидетелем, меркой для которого являются те принципы, которые он исповедует, может быть названо еще одним признаком аутентичности этого свидетельства.

1.4.5. Богословская функция исторической критики

■ Bernard C. Lategan / Willem S. Voster, *Text and Reality: Aspects of Reference in Biblical Texts*, Philadelphia, 1985.

Референциальная функция языка предполагает, что человек ориентируется в своем мире с помощью информации и свидетельств, передаваемых посредством языка. В тех библейских текстах, которые касаются основной ориентации человека, говорится чаще всего о засвидетельствованных *уникальных событиях*, принципиально важных для человеческой жизни и касающихся будущей судьбы человека (§ 1.4.3).

Если текст относится к уникальному, однократному событию, представляют интерес также *датировка, условия возникновения и духовная позиция* этого текста. В библейских текстах связь с уникальной историей получает в некоторых случаях богословское обоснование. Особыми событиями считаются в Ветхом Завете призвание Авраама (Быт 12:1-9), исход из Египта (Исх 1–15), провозглашение Закона на Синае (Исх 19:1-24:14) и выступление пророков (Исайи, Иеремии и т. д.). Значение этих событий высоко оценивается библейскими авторами, в текстах о них прямо или косвенно свидетельствуется как о Божьем откровении⁴¹. В качестве свидетелей авторы изымают эти события из совокуп-

⁴¹ П. Рикёр (заново) открыл значение свидетельства для современного дискурса. Он с большим недоверием относится к категории откровения (*La critique et la conviction*, Paris, 1995, 225), если откровение не подтверждается свидетелями, которые бы демонстрировали собственной жизнью весомость того, о чем они свидетельствуют (P. Ricoeur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation", в: P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, 1980, 73–118).

ности произошедшего и пользуются ими как ориентирами для веры Израиля в то, что он есть народ, избранный Яхве и ведомый Им через историю. В Новом Завете история Иисуса рассматривается христианами авторами как окончательное откровение Бога. Таким образом, новозаветные свидетельства одновременно выполняют функцию исповедания Божьего откровения в лице и жизни Иисуса. Этот способ исповедания, связавший себя с богословской рефлексией о сохраняющемся значении Иисуса, уже в начале II века утвердился в церкви в противовес «энтузиастическим» течениям, заинтересованным в первую очередь в действии Духа и в меньшей степени в общих основах вероучительной традиции. Это исповедание веры в Иисуса стало предпосылкой для идеи христианского канона (§ 3.2–3)⁴².

То, что Бог явил себя в жизни Иисуса, и то, что новозаветные авторы засвидетельствовали об этой истории, привело уже в новозаветную эпоху к тесной связи в восприятии между текстами и личностью Иисуса, и христианская традиция защищала эту связь от неконтролируемого вмешательства со стороны вновь создаваемых текстов. В особенности у Павла ясно проявляется тенденция противопоставлять «энтузиастам» крест Христов (1 Кор 1:18; § 5.12.5e). Тот же смысл имеет программная связь между христианским пророчеством и исповеданием веры в Иисуса Христа, пришедшего во плоти, которую мы наблюдаем в посланиях Иоанна (1 Ин 4:1-3; 2 Ин 7; § 7.1.7). Связать историю Иисуса с деятельностью Бога имеет целью прежде всего поджанр евангелия, который увенчивается пасхальным исповеданием или рассказом о событии Пасхи, но по своему основному нарративному содержанию представляет собой биографию Иисуса (§ 6.2.6; 6.2.6.1).

Историческая критика, доминирующая как интерпретативный метод в экзегезе Нового времени, испытала в своей разработке лишь косвенное влияние со стороны богословских идей. На историко-критические методы повлияли идущий от эпохи гуманизма принцип *ad fontes* («к истокам»), Гегелева концепция диалектики истории и позитивистское понимание истины как суммы информации. Впрочем, богословское обоснование не исчезало полностью и здесь, так как речь все же шла о понимании вести, которую принес Иисус. Экзегеза является критической (от греч. *krínein* = различать, выносить суждение) в том отношении, что она делает различие (вслед за Иоганном Соломоном Землером; § 1.1a) между Священным Писанием и Словом Божьим, рассматривает библейские тексты как возникшие в истории, созданные человеком произведения и применяет для их интерпретации общедоступные, разумные методы толкования текста, которые могут использоваться и для всякого иного, светского текста.

⁴² О философии социальной функции библейских свидетельств см. P. Ricoeur, “The Canon between the Text and the Community”, в: P. Pokorný / J. Roskovec (изд.), *Philosophical Hermeneutics* (прим. 22), 7–22.

Принятый ныне канон *методических шагов* складывался постепенно. *Критика текста* стремится в начале Нового времени и особенно с XVIII века реконструировать исконный текст новозаветных писаний (§ 4). *Критика традиции и история форм*, начиная с XVIII века, анализируют процесс традиции материалов, содержащихся в Евангелиях. В XIX веке их представители интересуются литературными связями между синоптическими Евангелиями, а также историческим Иисусом (изучение жизни Иисуса; § 6.1.2; экскурс 3). После Первой мировой войны начинается изучение и тех формул, исповеданий, гимнов и этических фрагментов, которые находятся в посланиях Павла⁴³ (§ 5.6.2). После Второй мировой войны *критика редакции* берется за выяснение роли евангелистов как писателей и богословов и своеобразия каждого из них, которое выходит в их литературных композициях далеко за пределы простого собирания материала (экскурс 4). Ввиду того, что начиная с эпохи Просвещения значение канона ослабло (§ 1.1a-b), уже в XIX веке вновь появился интерес к истории возникновения канона (§ 3). Следует упомянуть также исследования по истории эпохи и истории религии, которые с конца XIX века освещают еврейский и эллинистический фон Нового Завета, а во второй половине XX века получают новые импульсы благодаря источникам, найденным в Кумране у Мертвого моря (1947) и в Наг-Хаммади в Верхнем Египте (1945)⁴⁴. Новые пути открывают исследования историко-социального характера, начавшиеся в 60-е годы и занимающиеся общественными связями ранних христиан⁴⁵. После Второй мировой войны к этим направлениям присоединились новые лингвистические и литературоведческие теории, в которых осмысливается функция языка (§ 1.3), тексты понимаются как часть коммуникативного процесса между автором и реципиентами, а также проводится нарративный и риторический анализ, в котором ставятся вопросы рецептивно-эстетического характера, касающиеся планируемого или реального влияния в процессе чтения или слушания (§ 1.4.1; 2.2.6)⁴⁶.

Будучи христианами, мы должны определить *богословскую релевантность исторической библеистики* со всеми ее методами: ее богословское значение состоит в том, что она вносит вклад в воспоминание об Иисусе, соответствующее нашим нынешним возможностям. Она служит инструментом связи веры с личностью Иисуса и в то же время инструментом контроля над исповеданием веры в Него. Светские исследователи должны сознавать, что историческое исследо-

⁴³ Ср. каталоги добродетелей и пороков (§ 5.11.1 о Гал 5:19-23; § 8.2.4) или домашних распорядков (экскурс 11).

⁴⁴ Ср. о еврейской традиции § 2.1 (E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1901–1911), об эллинистической культуре § 2.2; 5.5.1.2, о влиянии школы истории религии на интерпретацию крещения (§ 5.6.2.2a), гипотезы о гнозисе в Коринфе (§ 5.12.4) и в Евангелии от Иоанна (§ 7.1.4d), а также о богословской оценке рассуждений о типах истолкования Откровения Иоанна (§ 7.2.3).

⁴⁵ Ср., например, деятельность странствующих миссионеров (§ 6.1.5.3e; 6.2.8a) или становление общин (§ 5.12.3).

⁴⁶ Ср. введение в эту тематику: W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg и др., ³1993.

вание Библии связано с историческим характером ее содержания, откровения Бога в истории Иисуса Христа. Поскольку явление Иисуса – уникальное историческое событие, методы исторической библеистики нельзя считать случайными или не соответствующими предмету исследования, они суть уместное средство для интерпретации принесенной Им вести. Одна из основных задач экзегетической работы – выявление центральных содержаний, проповедуемых отдельными произведениями.

Новый Завет не только важнейший исторический источник для исследования истории движения Иисуса, но и основная база церковной проповеди и христианской веры. Поэтому Библия представляет интерес не только как основа реконструкции прошлого, она важна и для осмысления настоящего и жизненной ориентации в нем. Задачей экзегезы как исторической дисциплины остается реконструкция исконного смысла библейских текстов, выявление их функции в контексте их возникновения и прояснение их смыслового содержания. От этого следует отличать лежащую на церкви задачу посредничества, при решении которой используются данные экзегетического разбора библейских текстов, но при этом для конкретного их применения необходима дальнейшая герменевтическая, систематико- и практико-богословская рефлексия.

1.4.6. Читательское предпонимание

■ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, ⁴1975; Ulrich H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen, 1994; Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Exeter, 1985.

Именно уровень значимости библейских текстов, читаемых во время богослужений, где Иисус изображается ключевой фигурой человеческой надежды (Господь, Сын Божий, Спаситель), вызывает у людей интерес к Библии.

Нужно, однако, подчеркнуть, что теория понимания не знает какой-либо специфической библейской или богословской герменевтики. Каждый текст предполагает некоторое предпонимание. Каждый текст замыслен и записан с неким прагматическим намерением. Каждый текст начинается с убеждения в том, что ставшее текстом «заслуживает упоминания» (и прочтения). Разница только в интенсивности, уровне значимости и смысле записанного и того предпонимания, на котором основывается интерес читателей к разным текстам⁴⁷. С экзистенциальной точки зрения можно говорить о качественном различии между библейскими и иными текстами, но структура интерпретации в обоих случаях сход-

⁴⁷ Ср. чрезвычайно насыщенные автобиографические эссе многочисленных известных исследователей и исследовательниц Нового Завета у Е.-М. Becker (изд.), *Neutestamentliche Wissenschaft (UTB)*, Tübingen, 2003.

ная. Принципиально существует только одна герменевтика, в противном случае герменевтика не могла бы быть теорией коммуникации⁴⁸.

Для Рудольфа Бултмана интерес к Библии есть частный случай *экзистенциального предпонимания*⁴⁹. Мы, однако, должны добавить к этому, что речь идет о таком предпонимании, которое воспринимается как экзистенциальное, но передается и артикулируется как социальное⁵⁰.

1.5. Сущность толкования

- Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik* (1950), последнее переиздание в: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1952, 211–235; Paul Ricoeur, “Biblical Hermeneutics”, в: *Semeia 4* (1975), Missoula, MT, 1975, 27–148; Paul Ricoeur, “De l’interprétation” (1983), в: P. Ricoeur, *Du texte à l’action. Essays d’herméneutique*, Paris, 1986, 11–35.

Интерпретация стремится к тому, чтобы преодолеть разрыв между текстом и читателем при помощи метатекста. Экзегетическая работа пытается преодолеть существующую временную дистанцию путем реконструкции первоначального мира текста («ремифизация»), исследования влияний этого мира на мир первоначального читателя (“authorial reader”) и сопоставления мира текста с миром нынешнего читателя. Это должно позволить читателю понять, как служит данный текст его собственному самопониманию и ориентации в его собственном (языковом) мире⁵¹.

Однако *продукция метатекста* (в форме медитации, литературного введения, проповеди, профессионального комментария или эссе) не является самоцелью, но должна служить лишь возвращению к тексту – лучшему пониманию самого текста, новому прочтению с критически очищенной «второй

⁴⁸ Это критическое замечание относится, в частности, к тем, кто занимается во многих отношениях обоснованной канонической интерпретацией Библии (“canonical approach”) у В.С. Childs, *The New Testament as Canon* (лит. § 1), 34 sqq., и к тем, кто основывается на окончательной форме текста, как это делает Н.В. Frei, *Types of Christian Theology*, New Haven, 1992, 15. Они недооценивают референциальный аспект текста, т. е. ту связь, которую он имеет с историей Иисуса (§ 1.4.5). Если критическая интерпретация не оспаривает принципиально границы канона, это означает не то, что экзегеты обязаны уважать каноничность текстов, но то, что канонические тексты действительно имеют между собой нечто общее и выдерживают критическую оценку их общности (§ 9).

⁴⁹ Ср. R. Bultmann, “Ist voraussetzungslose Exegese möglich?”, последнее переиздание в: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen III*, Tübingen, 1965, 142–150, здесь 149.

⁵⁰ W. Werbeck собрал в соответствующих статьях RGG³ источники по истории толкования отдельных библейских книг из всей истории церкви, включая вторичную литературу (ср. в дополнение к этому списки литературы в новейших комментариях, например KEK или EKK).

⁵¹ См. в особ. М. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt / M., 1988, 80; сходные рассуждения у Р. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (лит. § 1.5), 168 svv. 345 svv.; E. Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag, 1993, гл. I, В, 7.

наивностью»⁵². Без этой непосредственной встречи с текстом его влияние было бы ослаблено. Цель истолкования состоит, таким образом, в том, что читатель находит с помощью комментария новый подход к тексту, а тем самым к самому себе.

В сущности процесс истолкования древнего или незнакомого текста означает столкновение разных проектов мира – мира текста и мира читателя.

(А) Рудольф Бульман определяет как предпосылку понимания «жизненное отношение интерпретатора к предмету...», который находит свое прямое или косвенное выражение в тексте⁵³. Самое элементарное выражение такого отношения – вопрос. Нынешний читатель сопоставляет текст со своими проблемами, ожидая от него (несмотря на расстояние между эпохами) помощи в ориентации в современном мире.

(Б) Поскольку читатель живет в мире, отличном от мира текста, Ганс-Георг Гадамер сделал еще один шаг. Он определил толкование как сознательное сближение и *слияние горизонтов* автора текста и нынешнего читателя⁵⁴. Противоречие между движением текста к самому себе и его обращением вовне вызывает диалог между читателем и текстом, который может быть еще назван герменевтическим кругом⁵⁵. Толкование никогда не бывает окончательным, завершенным. Оно может, однако, показать направление аутентичного понимания, которое состоит не только в познании, но и связано с принятием решения.

(В) Именно эту мысль развил дальше сам Гадамер⁵⁶: дистанция между различными проектами мира, разделенными во времени, пространстве или социально, устранима лишь в определенном отношении⁵⁷. Слияние горизонтов не может быть достигнуто путем адаптации проектов мира. Первым шагом могло бы быть *расширение мира* читателя за счет мира интер-

⁵² Это понятие введено П. Рикёром (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. La symbolique du mal*, Paris, 1960) и обработано в формате монографии у M.I. Wallace, *The Second Naiveté (SABH 6)*, Mazon, GA²1995.

⁵³ Ср. R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, 217 (курсив П. П. / У. Г.).

⁵⁴ Ср. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (лит. § 1.5.5), 286–289. К критике U.H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser* (лит. § 1.5.5), 14 ff.; K. Berger, *Hermeneutik* (лит. § 1.3), 217 f.

⁵⁵ Ср. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (лит. § 1.5.5), 275 f.; P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 27 sv.

⁵⁶ Там же, 285 f.

⁵⁷ В этом смысле Гадамера критиковал Гарольд Блум (Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, New York, 1973, 93). Подобно некоторым представителям Констанцкой школы и деконструктивистам (в особ. Ж. Деррида), Г. Блум также подчеркивает возможную негативную, тормозящую роль традиции. Это, однако, означает лишь то, что новое может быть высказано только в диалоге (не исключено, что подчас полемическом) с традицией.

претируемого текста. Читатель не только осознает, как в то время функционировал текст. Он должен научиться уважать мир текста, т. е. признать, что он не выше этого мира лишь потому, что у него другой, «более поздний» образ мира и что он работает с нынешними категориями⁵⁸. Его мир шире во времени и в пространстве, но он обогащается за счет другого, взятого из текста, оформления человеческого опыта. Его горизонт расширяется за счет прошедшей и незнакомой ему ситуации, исходя из которой, он может понять текст. Цель состоит в том, чтобы предложенный интерпретатором (экзегетом) расширенный мир мог вместить в себя как изначальных адресатов текста, так и современных читателей⁵⁹. В текстах богословского характера такая проверка является в первую очередь задачей богословской же рефлексии.

(Г) Однако цель интерпретации не только в расширении мира читателя за счет мира текста или всех отдельных текстов, которые он читает и хотел бы понять. Настоящая цель – в *принципиальном «открытии»* своего мира, в обнаружении своей собственной ситуированности, в окончательной деидеологизации своего проекта мира, в понимании историчности человеческого бытия вообще. Однако для библейского текста верно – даже в большей степени – и другое: воплощение Бога затрагивает историю, и его истолкование не связано ни с каким из частных проектов мира. Такая зависимость запрещена уже первой заповедью Декалога (Исх 20:3).

(Д) Если древний текст, который мы должны понять из его ситуации (ситуации прошлого), действительно важен, он всегда может быть отнесен и к *будущему*. Поэтому метафорически его можно понимать как «воспоминание о будущем». Путь назад к тексту становится в таком случае путем в будущее. Существуют тексты, относящиеся к последнему, эсхатологическому будущему. Согласно тем притязаниям, которые предъявляют сами тексты Нового Завета, это относится к большинству из них. Отношение же к этому притязанию у каждого человека в отдельности определяется его собственным решением.

Все предшествующие рассуждения не означают внесения каких-то революционных изменений в композицию литературного и богословского

⁵⁸ Об этом следует помнить уже при переводе Библии. Влияние перевода на нынешнего читателя не может и не должно быть таким же, каково было влияние оригинального текста на первоначальных его читателей (так определяется хороший перевод в E.A. Nida / Ch.R. Taber, *Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung*, London, 1969). Ведь читатель знает, что текст древний, он интересуется им потому, что он древний, и знает, что при чтении этого текста ему необходимо истолкование. Перевод не может заменить его, потому что хороший перевод должен уважать различие миров (проектов мира), иначе он перестает быть переводом.

⁵⁹ Ср. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 32.

введения в Новый Завет. Мы только пытаемся поместить уже известную информацию, известные методы и богословские интерпретации в обширную герменевтическую рамку, чтобы лучше понять, какие плоды может дать описание новозаветных писаний как произведений литературы и богословия.