

ГЕРМЕНЕВТИКА БИБЛЕЙСКАЯ

отрасль церковной библеистики, изучающая принципы и методы толкования текста Свящ. Писания ВЗ и НЗ и исторический процесс формирования его богословских оснований. Г. б. иногда воспринимается как методическая основа экзегезы.

Греч. слово ἡ ρηνευτική происходит от глагола ρηνεύω - излагать, толковать, переводить. Его этимология точно не установлена; термин традиционно связывается с именем языческого бога Гермеса, считавшегося вестником богов-олимпийцев. У греч. авторов глагол ρηνεύω и его производные относятся как к самой речи («говорить ясно»: *Sophocl. Oedip. Colon. 398; Plat. Resp. 5. 453c*), так и к ее объяснению, истолкованию (*Plat. Theaet. 209a*); в качестве технических терминов они означают способность к речи, к выражению мыслей в словах (*Xen. Mem. 4. 3. 12*; у Платона - словесное изложение законов (*Plat. Leg. 12. 966b*), толкование воли богов [поэтами] (*Plat. Ion. 534b,e*)), а также связываются с переводческой деятельностью (*Polyb. Hist. III 22. 3; VI 26. 6; Diodor. Sic. Bibliotheca. I 11. 2; Ios. Flav. Antiq. XII 2. 4*) и толкованием снов (*Ibid. II 5. 3*). Соч. Аристотеля «Об истолковании» (Περὶ ρημεύσεως) посвящено преимущественно логике высказываний.

Язык НЗ в целом сохраняет семантику данного глагола и его производных (на рус. язык они часто переводятся словами «значит», «то есть» - см., напр.: Мф 1. 23; Мк 5. 41; Ин 9. 7; Деян 9. 36; Евр 7. 2). У ап. Павла эти понятия относятся к истолкованию языков (1 Кор 12. 10, 30; 14. 5, 13, 26-28). Св. Папий Иерапольский называет евангелиста Марка ρηνευτής (переводчиком, толкователем) ап. Петра (*Euseb. Hist. eccl. III 39. 15*).

В святоотеческой традиции глагол и его производные начинают чаще употребляться в значении «толковать» или «комментировать» Свящ. Писание (*Iust. Martyr. Dial. 124. 4; Iren. Adv. haer. I 1. 5; Melito. Pasch. 41; Euseb. Hist. eccl. V 27. 1; Theodoret. Hist. eccl. II 3. 8*), что, видимо, связано с Лк 24. 27. У св. Игнатия Богоносца глагол «толковать» понимается в смысле «проповедовать» (*Ign. Ep. ad Philad. 6. 1*).

Принципы и методы толкования Свящ. Писания

Христ. традиция толкования Библии основана на ряде фундаментальных герменевтических принципов. Во-первых, это признание богодухновенности Свящ. Писания, т. е. его нормативного авторитета, обусловленного тем, что оно написано священными авторами под воздействием Св. Духа. Это означает, что «священные авторы писали по непосредственному побуждению и наставлению Св. Духа, так, что не только были предохраняемы Им от заблуждений, но и положительно получали откровение истины Божией, без насилия над их естественными способностями... при полной сохранности всех их сил и деятельном их проявлении (в образе понимания и представления вещей, в составлении плана произведений, в выборе слов и выражений и т. п.)» (*Малиновский Н. П., свящ. Православное догматическое богословие. X., 1895. Т. 1. С. 77*).

Богодухновенный характер Свящ. Писания обуславливает необходимость особенного благоговейного отношения к библейскому тексту при его толковании и признания того, что конкретные лит. формы (слова и выражения, жанры и стили) используются священными писателями для выражения Божественных истин, что часто делает невозможным проведение четкой границы между богооткровенной

истиной и ее человеческим выражением (*Сильвестр (Малеванский)*, *еп.* Опыт православного догматического богословия. К., 18923. Т. 1. с. 287-288; *Лепорский П. И.* Богодухновенность // ПБЭ. Т. 2. Стб. 745). Важным моментом при этом является понимание того, что Бог, вдохновивший людей на составление Писания, не диктовал слова Свящ. Писания. Библейский автор под водительством Св. Духа писал, исходя из своего исторического, культурного и языкового контекста. Деятельность Св. Духа совместно с авторами Писания и его позднейшими церковными толкователями заключается в том, чтобы выявить полноту содержащейся в библейском слове истины и сделать ее доступной. С этим положением связана и др. предпосылка Г. б., утверждающая гармоничное единство веры и разума в процессе интерпретации Свящ. Писания. Отклонение от этого принципа при толковании Свящ. Писания может привести либо к рационализму, т. е. попытке объяснить непонятные для естественного разума библейские повествования, особенно чудеса, законами природы, либо, наоборот, к радикальному мистицизму - попытке аллегорически истолковать Писание без учета данных филологии, истории и т. д.

С т. зр. правосл. Церкви Свящ. Писание характеризуется совершенным единством. Оба Завета составляют единое свидетельство о Божественном Логосе, Превечном Слове, Которое пришло в мир, чтобы осуществить спасение людей. Обе части Библии образуют единое целое: оба Завета направлены к одной цели и являются Словом Божиим к человеку. В христианстве ветхозаветная история понимается как подготовительный период для принятия человечеством Божественного Мессии - Спасителя (Рим 1-4; Гал 4. 1-4). Отношение между 2 Заветами - это отношение обетования и свершения: действующие лица и события НЗ имеют своими прообразами действующие лица и события ВЗ, к-рые обретают подлинный смысл в тех, кого они прообразуют (*Aug. Quast. in Nept. II 73 // PL. 34. Col. 623*).

Основополагающим принципом христ. Г. б. является убеждение в необходимости толкования Свящ. Писания в связи со Священным Преданием. Кроме христ., прежде всего правосл. и католич. учения об Откровении, где Свящ. Писание и Свящ. Предание рассматриваются как существующие в единстве, он находит подтверждение и в представлении о «герменевтическом круге», согласно к-рому смысл целого понимается исходя из смысла единичного, а единичное - исходя из смысла целого (*Савваитов. 1859. С. 38; Antoniadess. 1939. S. 168-169*). Любой фрагмент Писания можно понять только при рассмотрении его в более широком контексте, но его граница не всегда определяется ближайшим окружением фрагмента (перикопы, глава или целая книга), в ряде случаев контекста всего Писания может быть недостаточно, тогда необходимо обратиться к церковному Преданию. При таком подходе (часто в лит-ре его называют гармонической или аналогической экзегезой) идеи отдельных библейских авторов рассматриваются в свете целого, с привлечением при необходимости параллельных мест Свящ. Писания (ср.: Рим 5. 9 и 1 Ин 1. 7; Ис 7. 14 и Мф 1. 23), а учение Свящ. Писания - в связи с устным церковным Преданием, традицией его толкования отцами и учителями Церкви.

С этой позицией связано также убеждение, что именно Церковь как наиболее подходящее место для толкования, проповеди и богослужебного прославления Слова Божия и живущий в ней Св. Дух являются истинными толкователями Божественного Откровения, содержащегося в Свящ. Писании и Свящ. Предании. По словам прот.

Георгия Флоровского, «Церковь является истинным и первым толкователем Откровения. Оно охраняется и подкрепляется письменными документами; охраняется, но не исчерпывается. Человеческие слова не более чем знаки. Свидетельство Духа возрождается в написанных словах. Мы не имеем в виду единичное просвещение Св. Духом отдельных людей, но постоянное содействие Св. Духа Церкви, Которая «столп и утверждение истины» (1 Тим 3. 15)» (Florovsky. P. 25-26). Истолкование Библии, т. о., достигается не единичным усилием автора, но в совместном творчестве (синергии) экзегета с Богом. Как пишет Н. Н. Глубоковский, «сообщенное от Бога и может быть раскрыто только Богом; экзегет постигает лишь в той мере и силе, насколько дает ему Господь, так что ведение Писания есть, собственно, дар Троицы» (Глубоковский. 2006 [в печати]. С. 7). Этот принцип толкования, принятый св. отцами, сводится к необходимости «аскетического усилия, непрерывной внутренней работы для того, чтобы стяжать дух покаяния и смиренного послушания Богу. Это необходимо для того, чтобы суметь услышать Слово Божие и обрести способность Его полноценного и надлежащего толкования» (Брек. 2002. С. 62-63).

Богодухновенный характер Свящ. Писания, а также то, что слова в любом языке могут выражать прямой и переносный смысл, являются причиной того, что необходимым элементом правосл. Г. б. помимо историко-филологического толкования является и символическое (типологическое, в нек-рых случаях и аллегорическое) (Корсунский. 1885. С. 22 сл.).

Историко-филологическое толкование

имеет целью по возможности полное установление букв. смысла текста Свящ. Писания, для чего в качестве вспомогательных привлекаются данные библейской филологии, исследований истории древнего мира, археологии библейской и др. богословских дисциплин для восстановления исторического, культурного, политического и религ. контекстов событий.

Необходимой предпосылкой анализа содержания библейского текста является установление точного варианта чтения толкуемого фрагмента (Савваитов. 1859. С. 64-70; ср.: Aug. De doctr. christ. II 16-21). В качестве текстологических справочников могут быть использованы: для ветхозаветных книг критические издания евр. Библии (Biblia Hebraica), учитывающие варианты, предлагаемые кумран. текстами, LXX и Вульгатой; для греч. текста НЗ - критические издания Нестле-Аланда и Объединенных библейских об-в, учитывающие варианты церковного визант. типа текста (лекционарный) и святоотеческие цитаты (см. ст. Текстология библейская, а также соответствующие разделы об изданиях евр. и греч. текстов ВЗ и греч. НЗ в ст. Библия).

Выяснение букв. смысла библейского текста требует рассмотрения возможного спектра значений авторской лексики, выражений и синтаксических конструкций. При этом используются доступные знания о соответствующем библейском языке (евр., араб., греч.) и его историческом состоянии в эпоху, к к-рой принадлежит исследуемый текст (см. специальные словари библейской лексики ThWAT, ThWNT, EWNT и др.). Важную роль для установления точного значения отдельных слов играет изучение их этимологии (Савваитов. С. 47-53). Однако, учитывая то, что слово в языке может получать значения, иногда кардинально отличающиеся от

устанавливаемого этимологическим анализом, в наст. время к этому анализу относятся с осторожностью (Тизелтон. 2004. С. 91).

Уточнению значения слова также служит его семантический анализ, при к-ром весь фрагмент в его более широком контексте рассматривается как смысловая единица (Там же. С. 84). Именно на этом этапе может выясниться, что для нек-рых лит. жанров (притчи, видения и др.) букв. смысл не является основным, но наряду с ним присутствует символический, к-рый и становится понятным только из более общего контекста.

Дополнительные основания для истолкования библейского текста вырабатываются в процессе установления его жанровой принадлежности, что позволяет определить его место в истории лит-ры древнего мира. Критерии определения жанровой принадлежности библейских текстов долгое время оставались предметом дискуссий ученых библеистов. Г. Гункель, основоположник метода анализа лит. жанров в зап. библеистике, определял лит. жанр как «форму и манеру письменного изложения, которая характерна для всех людей данной исторической эпохи и местности и подразумевает определенное содержание» (цит. по: Маннучи. 1996. С. 100). Он подчеркивал также важность учета той социальной ситуации (нем. Sitz im Leben, букв.- место в жизни), в к-рой написан текст и к-рая предопределяет форму лит. фрагмента и влияет на его содержание. В наст. время ученые библеисты все чаще исходят из предпосылки, что в библейской лит-ре не существовало строго формализованных, определяемых четкими критериями жанров (Вайс. 2001. С. 67, 69-71).

Для выяснения исторической ситуации, в к-рой написана священная книга, привлекаются доступные исторические и археологические источники, относящиеся к эпохе, совр. библейскому автору. Помимо этого устанавливаются отношения толкуемого фрагмента к библейской книге в целом с учетом сведений об авторе, о времени и месте ее написания, об адресате, об основных названных в книге исторических личностях, с учетом тех событий, к-рые побудили к написанию книги.

Изложенная схема историко-филологического метода предполагает использование в качестве вспомогательного инструментария результаты исследований таких дисциплин, как библейская текстология, библейская археология, филология, литературоведение и др. Исторически сложилось так, что указанные дисциплины в зап. библеистике развивались в рамках историко-критического подхода, в целом сформировавшегося к посл. четв. XIX в. и основанного либо на отрицании богодухновенности Свящ. Писания, либо на искусственном отделении «божественного» элемента в Свящ. Писании от «человеческого» (Леонардов. 1903. С. 193, 456), что в результате приводило к установлению «нового» авторства и датировок священных книг или их частей, не совпадающих с традиц. церковными датировками. Данный подход до сих пор отвергается мн. правосл. исследователями. В частности, лишь ограниченная ценность признается за методом сравнительного религиоведения, применяемым для определения места библейских текстов по отношению к религ. традициям окружающих Др. Израиль культур, относящимся к той же или предшествующей эпохе,- такой подход возможен только в той мере, в

какой не ставится под вопрос уникальность библейского Откровения, несводимого к иным религ. традициям (ср.: *Antoniades*. 1939. S. 171-173).

Символическое толкование

предполагает извлечение переносного смысла текста Свящ. Писания, относящегося к сфере духовных предметов. Символ есть чувственный предмет, к-рый не только служит для обозначения сверхчувственных (духовных) отношений, но в к-ром проявляется действие духовной реальности (*Иванов М. С.* К вопросу о богословии символа // ЖМП. 1984. № 4. С. 68-74).

Иногда символический смысл предлагается священным автором как основной, напр., в случае использования образных сравнений и поэтических оборотов (метафор, гипербол) (ср.: Суд 9. 6-16). Он предполагается также в таинственных пророческих видениях и символических действиях (Иер 1. 8; Дан 2. 1, 28-45; ср.: Иер 27. 2-8; Ис 20. 2-4); достаточно частый случай того же рода - антропоморфизмы и антропофатизмы - приписывание Богу человеческих свойств для обозначения Его действий («десница Господня» - Исх 15. 6 и др., «мышца Господня» - Ис 40. 10 и др., «Господь раскаялся» - Быт 6. 6; 1 Цар 15. 35 и т. п.).

Символический смысл как основной усматривается и в жанре притчей НЗ - повествований, к-рые приводятся с целью самостоятельного уразумения слушателем переносного духовного смысла рассказа. Характерная особенность притчи состоит в том, что в ней обычно скрыто какое-то важное звено (восстановление этого звена как раз представляет ту «загадку для ума», к-рую надо решить слушателю), а также в том, что самим рассказчиком жестко задается направление для толкования в переносном смысле (см. ст. Притчи библейские).

В типологическом толковании ВЗ символический смысл может быть выведен из текста в силу особенностей соотношения Свящ. истории ВЗ и НЗ. Прообразовательный смысл ВЗ состоит в том, что изображенные в нем лица, предметы или события помимо собственного букв. смысла рассматриваются как прообразы буд. лиц, предметов и событий. В основе такого толкования лежит идея, что Бог вел Свой народ Израиля согласно плану спасения к определенной цели - спасению в Иисусе Христе. Поэтому действующие лица и события этой истории не только имеют историческое значение, но и выполняют пророческую, прообразовательную функцию. «Только в свете Христа Ветхий Завет может быть понят правильно, и его «тайны», какими бы ясными они ни казались, открываются в действительности только приходом Того, Кто должен был прийти. Истинный пророческий смысл пророчеств становится ясен только ретроспективно, после того, как они действительно были исполнены» (*Florovsky*. Р. 31).

Уже НЗ толкует ВЗ типологически. Для выражения понятия «(про)образ» наряду со словом τύπος (Рим 5. 14; 1 Кор 10. 6. 11) употребляются и др.: παραβολή (Евр 9. 9), ὑπόδειγμα (Евр 9. 23) и прежде всего ἀντίτυπον (Евр 9. 24; 1 Петр 3. 21; ср. также: ἀλληγορία - иносказание в Гал 4. 24; σκιά - тень в Кол 2. 17; Евр 8. 5; 10. 1).

Типологическое толкование стало характерным для экзегезы св. отцов, установивших ряд прообразовательных связей между нек-рыми лицами и реалиями ВЗ и НЗ, ставших в правосл. традиции общепринятыми. Так, Адам (*Ioan. Chrysost.* Hom. ad Rom. 10. 1 // PG. 60. 475A), Исаак (*Clem. Alex. Paed.* I 5. 23), Иаков (*Iust. Martyr. Dial.*

90. 2), Моисей (*Greg. Nyss. De vita Moysis* // PG. 44. 348D), Аарон (*Method. Olymp. De Ierpa. 7. 4*) понимаются отцами Церкви как прообразы Иисуса; суббота - прообраз Царства Божия (*Hipp. In Dan. IV 23. 5*); праздник *Кушей* - символ Воскресения Христа (*Method. Olymp. De resurrect. mort. 2. 21*). Понимание иудейского праздника Пасхи как прообраза Евхаристии, перехода через Чермное м. как образа буд. искупления, вознесения рук Моисея во время битвы с амалекитянами (Исх 17. 8-9) как прообраза Креста в правосл. Церкви и сегодня является общепринятым (*Oikonomos. 1976. S. 65*). Одно и то же событие ВЗ может быть по-разному типологически истолковано, когда типосами избираются разные аспекты этого события. Так, переход через Чермное м., истолкованный ап. Павлом как прообраз освобождения от рабства греху (1 Кор 10), в Богородичном догматике 5-го гласа рассматривается с т. зр. сверхъестественного Божественного влияния на воды моря, к-рое разомкнулось, дабы пропустить израильтян. Это же событие истолковывается и как прообраз приснодевства Пресв. Богородицы, Которая пребыла Девой и после рождения Богомладенца.

И. Н. Корсунский выделял ряд необходимых свойств соотношения между прообразом и прообразуемым: 1) структурное сходство; 2) различие (а иногда и противоположность) нек-рых их черт; 3) превосходство прообразуемого в контексте Свящ. истории над прообразом; 4) временная ограниченность прообраза и предшествование его конечному событию; 5) историческая реальность как прообраза, так и прообразуемого предмета (типологическое изъяснение ветхозаветных писаний должно оставлять «неприкосновенной истину истории») (*Корсунский. 1885. С. 31-35*). В научной лит-ре против типологии не раз выдвигалось возражение - что это толкование не может рассматриваться как экзегетический метод в собственном смысле, но представляет собой герменевтическую позицию рассмотрения Библии с т. зр. определенного богословия истории. Сторонники такого понимания типологии, признавая ее существенным элементом в общей задаче по рассмотрению замысла Бога в истории и связи 2 Заветов, ограничивают ее только теми ветхозаветными текстами, к-рые уже в НЗ были поняты типологически. При этом подчеркивается необходимость ее поддержки и др. методами, в т. ч. историческими, археологическими, лингвистическими, текстологическими и т. п. (*Oikonomos. 1976. S. 66; Брек. 2002. С. 60-61*).

Др. символический тип толкования Свящ. Писания - аллегорическое толкование (от ἀλλήγορέω - говорить иначе, объяснять переносный смысл) - характеризуется тем, что иносказательный смысл Свящ. Писания объясняется толкователем произвольно. Развитие этого подхода к тексту в христ. толковании Писания связано с Александрийской богословской школой, и прежде всего с деятельностью таких ее представителей, как Климент Александрийский и Ориген (см. ст. Богословские школы древней Церкви). Произвольность аллегорического метода, однако, относительна, поскольку с его помощью церковные авторы пытались проиллюстрировать примерами ветхозаветной истории усматриваемые ими архетипы и общие законы духовной жизни. Аллегорический метод использовался в Церкви прежде всего для нравственного наставления, не исключая исторического смысла Писания.

История Г. 6.

Принципы толкования Писания иудеями периода Второго храма

Методологически становление Г. б. в ветхозаветной общине восходит ко времени Вавилонского плена (587-539 гг. до Р. Х.). Невозможность совершать прежнее богослужение привела к возникновению новой формы молитвенных собраний народа, центральным элементом к-рых стало чтение и комментирование Торы. С деятельностью первосвященника Ездры, прибывшего в Палестину в 458 г. до Р. Х. во главе группы переселенцев, связано не только начало составления канона книг ВЗ, но и первые примеры их систематического толкования. Ездра ввел практику публичного чтения и истолкования Пятикнижия (Неем 8. 13-18), к-рая в посл. сохранилась в субботних синагогальных собраниях. Развитие библейского толкования иудеями Палестины в этот период обусловлено и тем, что после реформ Ездры и Неемии (445-432 гг. до Р. Х.) закон Моисеев был положен в основу гос. законодательства Иудеи, а изучение Торы стало важной потребностью общественной жизни.

Развитие Г. б. этого периода во многом было определено осознанием необходимости вновь сделать текст Писания понятным для народа, что требовало решения ряда проблем, в частности обусловленных утратой большинством простых иудеев способности понимать древнеевр. язык Писания и наличием противоречий между нек-рыми правовыми предписаниями разных частей Торы по одним и тем же вопросам. В этой ситуации возникает герменевтический метод мидраш (от евр. מדרש - искать, спрашивать), включающий разнообразные приемы толкования одних положений закона Моисеева путем их согласования (сравнения подобных мыслей, фраз, слов) с др., тематически близкими предписаниями (*Шиффман Л.* От текста к традиции. Иерусалим; М., 2002. С. 51). (Основное значение термина «мидраш» - собрание лит. текстов экзегетического характера, возникших на основе одноименного принципа,- имеет отношение только к раввинистической традиции, окончательно оформившейся лишь к V в. по Р. Х. (Там же. С.179; подробнее о раввинистической Г. б. см. в статьях Экзегеза Свящ. Писания; Мидраш).)

Уже Ездра предлагает подобное решение обрядовой проблемы праздника Кущей. Раннее повеление прор. Моисея, данное народу Израилеву во время 40-летнего странствования в пустыне, гласило, что на праздник нужно строить палатку (кущу) и жить в ней 7 дней (Лев 23. 40), что вступало в противоречие с поздним постановлением во Второзаконии, данным для условий оседлой жизни, к-рое предписывало на праздник лишь паломничество к иерусалимскому храму (Втор 16. 13-15). В период плена понимание того, что 1-й закон уступил место 2-му, было утрачено, и Ездра разрешил это противоречие, постановив, что народ должен собираться в Иерусалиме к храму и строить там кущи (Неем 8. 13-17). Такой подход, согласно к-рому смысл нек-рых мест Библии выявляется путем их сопоставления с др. более понятными местами, стал в дальнейшем характерным и для мн. христ. толкователей (блж. Августин, блж. Иероним, свт. Афанасий Великий и др.).

Мидраш имел тенденцию придавать слишком большое значение мелким деталям, что приводило к толкованию текстов в отрыве от контекста, к комбинированию текстов, зачастую не имеющих общей мысли. В самых несущественных грамматических деталях экзегеты мидраша зачастую находили сакральный смысл. Т. о., мидраш нередко уводил от непосредственного значения текста в сторону совершенно произвольных интерпретаций (*Terry M. S. Biblical Hermeneutics. Grand Rapids, 1974. P. 608 sqq.*).

С деятельностью особой профессиональной группы книжников (соферим) (причиной возникновения к-рой во многом стала реформа Ездры - см.: Gilat Y. D. Soferim (scholars) // Encyclopaedia Judaica. CD-ROM Ed. Version 1. 0. 1997) связано развитие одного из основных толковательных жанров раннего палестинского иудаизма - галахи (правило, норма, от евр. הלך - идти), стремящегося дать по возможности точное, букв. объяснение Торы для каждого конкретного жизненного случая. Письменная систематизация галахических правил (всего 13) была произведена во II в. по Р. Х. раввином Исмаилем бен Элишем. Правила галахического толкования Торы предполагают изучение соотношений между общим и частным, родовым и видовым понятиями: наказание за серьезное преступление не может быть меньше, чем за менее тяжкое (прав. 1), закон относительно общих случаев верен и в конкретных (правила 3-7), из общих случаев имеются исключения (правила 8-10), но не всегда (прав. 11) и т. п. В основе такого подхода лежит убеждение в абсолютном авторитете устного закона, якобы восходящего к самому Моисею, что послужило причиной развития идеи о том, что каждое слово в Писании могло иметь до неск. сот тысяч смыслов, к-рые можно извлечь из букв. значения слова, игнорируя при этом ближайший контекст фразы (Корсунский. 1882. С. 124).

Др. жанр Г. б. палестинских иудеев, агада (хагада, от евр. חגגה - рассказ, повествование), сосредоточивался прежде всего на истолковании событий ветхозаветной истории, дополняя исторически достоверное библейское повествование деталями из устного предания, легенд, сказаний неизвестного происхождения, догадок и мистических откровений нек-рых раввинов. агадические комментарии и дополнения встречаются прежде всего в таргумах, сама цель к-рых - дать осмысленный и доступный перевод библейского текста - предполагала наличие в них пересказов и комментариев, а также в апокрифах.

Иногда агадический комментарий пытается связать библейский текст с представлениями о мире. Напр., в 3-й день творения Господь повелевает «водам собраться на седьмой части земли», осушая при этом 6 частей (3 Ездр 6. 42), или творит человека в 6-й день «с 248 членами и 365 нервами» (Таргум Псевдо-Йонатана. Быт 1. 15). Иногда целью агадического расширения текста становится нравственное наставление: «...и создал Господь два светила великие, и они были равны в блеске в продолжение 21-го года... но после того луна сделала против солнца ложный донос и уменьшена» (Ibidem). Характерной чертой агадических произведений является то, что источники добавлений не оговариваются и обычно вводятся как несомненная истина. Правила такого толкования были сформулированы во II в. по Р. Х. раввином Элиезером бен Иосе (Там же. С. 135-143) (подробнее о 32 правилах см. ст. Талмуд). В той или иной степени они основаны на принципе мидраша, в нек-рых чрезмерное значение придается внешним филологическим признакам текста. В этом отношении агадические правила несут в себе начаток буквалистского подхода, окончательно оформившегося в средневековье в каббалистической герменевтике (см. ст. Каббала). Методы толкования палестинских иудеев демонстрируют также кумран. рукописи (см. ст. Кумран) (сер. III в. до Р. Х.- нач. I в. по Р. Х.). В сектантских комментариях, принадлежащих религ. общине предположительно ессеяского направления, использован метод аккомодации: библейский текст рассматривается прежде всего как иллюстрация к совр. для комментатора событиям. Такие комментарии (называемые

континуальными или пешарим, от евр. פֶּשֶׁר , «пешер» - истолкование) составлены по определенному шаблону: комментатор приводит текст стиха или его часть, а затем свое истолкование, предваряемое словом «пишро» (т. е. истолкование этого...) или аналогичным (напр., «пешер хаддабар» - толкование этого слова... и т. п.). Он исходит из того, что библейские тексты относятся к «последним дням», и, осознавая себя живущим как раз в эти «последние дни», он вправе связать символическим образом повествования Библии с совр. ему событиями. Так, в Толковании на Книгу прор. Наума (4Q 169) Ниневия понимается как символ Иерусалима, потоки Нила - иерусалимской знати, дикий лев - сир. царя Димитрия (4Q 169 frag. 3-4 col. I 1-4; col. II 1-2, 8-9). Толкование на прор. Аввакума (1QpHab) стремится избегать прямых указаний на имена персонажей, используя для римлян библейское название племени киттим, а для главных действующих лиц совр. событий - известные и из др. сектантских свитков символические имена: Учитель праведности (предположительно лидер сектантской общины), Человек лжи (оппозиционер внутри общины) и Злой первосвященник (возможно, первосвященник иерусалимского храма).

Иной подход характерен для комментариев несектантского происхождения, к-рые построены не в виде постижного толкования библейской книги, а как попытка осмысления определенных тем библейского богословия ВЗ с одновременным использованием образов сразу неск. библейских книг. Сохранившийся целиком «Мессианский сборник» (4Q175, или Testimonia, 4QTest) представляет собой подборку 5 ветхозаветных цитат мессианского содержания из книг Числа, Второзаконие из Книги Иисуса Навина; последняя цитата (из Нав 6. 25) сопровождается комментарием из найденной в Кумране книги Псалмов Иисуса Навина (4Q379). Цитаты разделены на 4 части, каждая из к-рых описывает грядущего Мессию как пророка, как царя, как священника и как судию (ср.: Ис 11. 2-4).

Рукопись «Небесный князь Мелхиседек» (11Q13, или 11QMelch) дает примеры типологического толкования ВЗ. Автор свободно использует не только образы книг Бытие, Левит и Второзаконие, но и мессианские идеи пророческих книг Исаии и Даниила. Образ Мелхиседека понимается как указание на грядущего Мессию, не только прощающего грехи, но и возвращающего весь мир к первоначальному состоянию до грехопадения (11Q13 II 4, 8, 13, 18).

Среди кумран. рукописей были найдены как таргумы (напр., 4Q156, 4Q157 и др.), так и библейские тексты с переработками (парафразами) агадического оттенка (напр., на книгу Иисуса Навина - 4Q123, на Исход на греч. языке - 4Q127, на Пятикнижие - 4Q158, 364-367). Нек-рые парафразы, возможно, имеют сектантское происхождение (напр., Толкование на книгу Бытие - 4Q232).

Г. б. в александрийской диаспоре

Толкование Свящ. Писания александрийскими иудеями в III в. до Р. Х.- I в. по Р. Х. имело немало общих черт с палестинской традицией, однако происходило в совершенно иных условиях. В эллинистической диаспоре Египта (см. [Александрия](#)) перед иудеями стояла задача выразить свою веру и традиции языком эллинистической культуры.

Характерный для раннего палестинского иудаизма буквалистский подход к историческим повествованиям Писания продолжает существовать и в эллинистической диаспоре, в к-рой были группы, стремившиеся к точному исполнению всех предписаний Моисеева законодательства (*Philo. Somn. I 102*). Произведения авторов этой группы в большинстве случаев до наст. времени не дошли. Однако этот подход был, в частности, характерен для таких иудейских авторов, как Деметрий Хронограф (III в. до Р. Х.), Артапан, *Аристей Экзегет*, автор псевдо-филоновских гомилий на Книгу Ионы (*De Iona*) и историю Самсона (*De Sampson*), и др. Общим для этих авторов было то, что они отрицали, что Моисей говорил аллегориями (*Siebert F. Early Jewish Interpretation in Hellenistic Style // Hebrew Bible: Old Testament. Gött., 1996. P. 189-196*).

Проблема библейских антропоморфизмов и букв. понимания мн. заповедей Моисея в александрийской Г. б. решалась методом *аллегорического толкования* текста, возникшего еще в древнегреч. традиции толкования мифов в школах *платонизма* и *стоицизма* (см., напр.: *Plat. Resp. 377 C ff; 368 A ff; Heracl. Pont. Quaest. Homer. 1*). Филон упоминает сторонников крайнего аллегорического подхода, «которые, считая писанный закон заключающим в себе символы мысленных предметов, слишком много придают значения этому символическому смыслу законов, а к букве закона относятся небрежно» (*Philo. De migr. Abr. 89*).

В большинстве же случаев применение аллегорического метода ограничивается истолкованием антропоморфизмов и непонятных для язычников заповедей. Уже LXX (см. разд. о древнегреч. переводах в ст. *Библия*) во мн. случаях передачи антропоморфизмов и антропопатизмов предлагает перевод-интерпретацию. Так, в Быт 6. 6-7 вместо «и раскаялся Господь» переведено: «и помыслил... и размыслил Бог»; в Быт 18. 30 вместо «да не прогневается Господь, если я буду говорить» переведено: «да не будет чего-либо, Господи, если я буду говорить»; и т. п.

В толковании на Пятикнижие, дошедшем до нас во фрагментах у Евсевия, иудейский философ и экзегет *Аристовул* (II в. до Р. Х.) утверждает, что антропоморфизмы и антропопатизмы ВЗ нужно понимать в символическом смысле: руки Божии - как Его силу, схождение Господа на гору - как Его действие на этой горе (звуки трубные и горящий огонь), «таким образом, схождение Божие не было пространственным, ибо Бог - везде» и т. п. (*Euseb. Praep. evang. VIII 9. 38-10. 17*).

Автор послания к Филократу иудей Аристей (см. *«Аристей послание к Филократу»*) (сер. II в. до Р. Х.) вкладывает в уста первосвященника Елиезера целую герменевтическую программу толкования Писания как для членов их общины, так и для язычников вне ее (*Ep. Arist. 128-171*). Метод аллегории используется, в частности, для объяснения смысла заповедей об употреблении в пищу животных и птиц: можно вкушать птиц, отличающихся кротким нравом (голуби, горлицы, куропатки, гуси и др.), а птицы хищные и жестокие запрещены как нечистые; эти заповеди даны для научения народа нравственности и т. п. (*Ibid. 146-147*).

Иудео-александрийское аллегорическое толкование достигло завершения в трудах *Филона Александрийского* (нач. I в. до Р. Х. - сер. I в. по Р. Х.). Филон видит в Писании «священное», «правое слово» или «божественное слово», Откровение Божие, в к-ром «пророк» является лишь пассивным, бессознательным орудием

вошедшего в него Духа: он ничего не говорит от себя, но Бог говорит в нем (*Philo. De spec. leg. IV 8; De vita Mosis. II 34* и др.; *Трубецкой. 2000. С. 153*).

Постановления закона Моисеева, согласно Филону, должны исполняться с букв. точностью (*De migr. Abr. 89-90*), но это не мешает Филону везде выискивать возвышенный духовный (аллегорический) смысл, к-рый, по его мнению, скрывается за буквой Писания. Для того чтобы обосновать возможность использовать языческий метод толкования сакральных текстов, Филон утверждает, что языческие философы и поэты заимствовали свое учение из более древнего источника - ветхозаветного Свящ. Писания, но неск. видоизменили его; для него Писание - источник не только религ., но и вообще всякой истины (*Корсунский. 1882. С. 225*). Поэтому «в законе Моисеевом почти все или самая большая часть имеет смысл иносказательный, аллегорический» (*Philo. De Ioseph. 28. 3*), и это аллегорическое, доступное лишь совершенным значение вложил в текст сам Моисей (*De confus. ling. 191*).

Букв. смысл исключается Филоном в случаях, когда о Боге говорится неподобающим образом с употреблением антропоморфизмов (*Quod deus sit immutabilis. 21-22; De poster. Cain. 1-4*); если речь идет о чем-то недостойном божественного внимания (*De somn. I 102*); в случае, когда букв. смысл недостаточен для понимания и обнаруживает противоречия (*De cong. erud. 44; Quod deter. pot. 94-95*). Божественными указаниями на «сокрытый» смысл служат не одни видимые противоречия, но повторения, плеоназмы, варваризмы, гебраизмы, лишние слова и частицы. Аллегорически Филон понимает также числа, имена, названия животных, птиц и предметов ветхозаветного богослужения и т. п. (*Корсунский. 1882. С. 227-240*).

В дальнейшем традиция аллегорического толкования Писания в эллинистическом иудаизме стала одним из факторов, повлиявших на развитие христ. Александрийской, а через нее и др. богословских школ.

Толкование ВЗ Иисусом Христом и апостолами

I. Проповедь Господа Иисуса Христа давала возможность слушающим обрести истинное понимание Бога, открывшего Свою волю в проповеди Христа, в то время как не принимавшие Христа видели в Его провозвестии опасность для ветхозаветного откровения. Учение Христово не только отменяет ветхозаветный обрядовый закон, но и увеличивает в ряде случаев их нравственные требования (Мф 5. 38). Такой подход к ветхозаветному откровению хорошо демонстрируют антитезы Нагорной проповеди (речения, к-рые вводятся словами: «Вы слышали, что сказано древним ... А Я говорю вам...» - Мф 5. 21 слл.). Отчасти Христос соглашается с законом, но углубляет его положения (об убийстве и гневе (1-я антитеза), о прелюбодеянии (2-я антитеза) и любви к врагу (6-я антитеза)), однако мн. заповеди - о разрешении на развод (3-я антитеза), о допущении клятвы (4-я антитеза) и о воздаянии - Иисус Христос столь же абсолютно отвергает.



Ап. Павел. Роспись собора Св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

Буквально истолковывая ветхозаветные пророчества, Христос нередко приводит их как обоснование Своих действий (Мф 12. 2-5; 15. 4, 7-9; 19. 4; 21. 23; 22. 32, 37 и др.) или как подтверждение Своего мессианского достоинства (Мф 15. 24; 16. 27; 21. 41-44; 22. 42-45; 24. 15, 30; 26. 24; Лк 4. 21; 24. 46). Он указывает в событиях израильской истории прообразы, нашедшие исполнение в Нем и Его служении. Так, Он упоминает служение прор. Ионы и его 3-дневное пребывание во чреве кита (Лк 11. 29-30), покаяние ниневитян (Мф 12. 41), состояние людей перед потопом (Мф 24. 37) и др. события ветхозаветной истории. В целом ВЗ рассматривается Им как приготовление к НЗ, принесшему обещанное в Ветхом и исполнившееся в Новом Завете спасение людей (Ин 8. 56).

II. Ап. Павел в посланиях сформулировал ряд герменевтических подходов, ставших фундаментальными для христ. толкования Писания, в частности выработанные им категории христологического понимания ВЗ.

Нек-рые особенности подходов ап. Павла связаны с тем, что прежде он был убежденным фарисеем (Гал 1. 13-14; Фил 3. 5-6), книжником, учившимся в иерусалимской школе Гамалиила I (Деян 22. 3), последователя раввина Гиллеля, к к-рому восходит первое составление правил галахического толкования закона (Тосефта, Санхедрин 7. 11). Подобно приемам галахического толкования, он допускает распространение смысла заповеди на сходные предметы, но при этом никогда не отрицает начального, буквального смысла. Так, заповедь, охранявшую рабочий скот («Не заграждай рта у вола молотящего» - Втор 25. 4), он понимает как имеющую отношение и к работающим людям (1 Кор 9. 9): если Бог заботится о животном, то тем более мы должны быть сострадательны к труждающимся (Глубоковский Н. Н. Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. СПб., 1905. Кн. 1. С. 199-203). Его фарисейское воспитание проявляется и в том, что он использует иудейские предания, не зафиксированные в евр. тексте ВЗ. Так, в Гал 3. 19 он утверждает, что закон Моисеев «преподан через Ангелов», что отражает древнейшее иудейское предание (ср.: Втор 33. 2 (LXX)) (Там же. 190-191, 194-199). Однако от герменевтики иудаизма апостола отделяет обретенное им при обращении в христианство убеждение, согласно к-рому даже самое ревностное стремление к исполнению ВЗ не ведет к общению с Богом, Который открыл Себя в Иисусе Христе (Фил 3; Рим 10. 4). Для апостола это познание имеет и герменевтическое измерение.

Со времени апостола (1 Кор 2. 6 слл.; 2 Кор 3 и 4. 1-6) характерным принципом христ. Г. б. становится различие между «буквой» и Писанием, понимание к-рого открыто верующим Св. Духом. Ап. Павел считает, что на сердце читающих и толкующих закон в синагогах лежит покрывало, препятствующее истинному познанию Бога и ослепляющее их разум (ср.: 2 Кор 3. 14 и Ис 25. 7). Но т. к. земное служение Господа, Его смерть и воскресение нужно принять как новое Откровение Божие, апостол делает заключение, что существуют 2 вида понимания Писания: его можно читать как призыв к законническому благочестию, в таком случае Писание продолжает читаться ослепленным разумом, а само оно превращается в «букву» (ὑπόμνημα), отдаляющую от Христа (2 Кор 3. 6-7). Но во встрече со Христом читающий Писание обретает веру, что все обетования Божии исполнились в Нем, и тогда Писание становится свидетельством славы нового Откровения (именно т. о. читаемое Писание апостол в посланиях называет Ὑραφή, т. е. собственно Писанием). Истинное христ. истолкование открыто Самим Богом во Христе.

В Посланиях ап. Павел не раз утверждает, что полный смысл ветхозаветных текстов открывается только в нынешнее эсхатологическое время, когда становится ясно, что тексты ВЗ написаны, чтобы дать христианам наставление в их вере. В Послании к Римлянам (гл. 4) апостол, говоря об Аврааме как прообразе того, кто получает оправдание верою (Быт 15. 6), утверждает, что ветхозаветный текст написан «не в отношении к нему одному... что вменилось ему, но и в отношении к нам; вменится и нам, верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего» (Рим 4. 23-24). Очевидно, что здесь апостол находится в рамках уже существовавшего в то время типологического подхода к ВЗ как к повествованию, содержащему ряд прообразов событий эсхатологического времени (ср.: 1 Кор 10. 1-22; 11: «Все это происходило с ними, [как] образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков»). В НЗ, кроме 1 Кор 10. 1-13, примеры типологического мышления встречаются в Рим 5. 12-21 (типология Адам-Христос), Ин 6 (речь Иисуса Христа о хлебе жизни), Евр 5. 1-7; 7. 25-28; 8-10 (культовые предписания закона; изображение Иисуса Христа как небесного первосвященника) и 1 Петр 2 (обозначение христ. общины как народа Божия последних времен). В Послании к Галатам (Гал 4. 21-31) апостол использует прием, к-рый сам называет «иносказательным», для того чтобы связать образ Агари с ВЗ, а образ Сарры - с НЗ (что в действительности является типологическим толкованием).

Использование типологии у ап. Павла имеет важную особенность - его типологическое толкование является методом для эсхатологической актуализации библейского текста. Авторы периода позднего Второго храма ожидали эсхатон и освобождение через Мессию в будущем (в «последние дни» - 1QSa II 11-12; 4Q174 I 2-4 и др.); для ап. Павла - это уже свершившееся настоящее.

III. Важным источником по формированию раннехрист. Г. б. является 2-е Послание ап. Петра, направленное, в частности, против еретиков, своевольно и ложно истолковывавших ВЗ и делавших необоснованные выводы из Посланий ап. Павла (ср.: 2 Петр 3. 16). Автор послания делает попытку сформулировать первую

церковную герменевтику библейских текстов (2 Петр 1. 16-21), в к-рой «хитросплетенным басням» еретиков противопоставляется церковное толкование. Смысл «пророческого слова», произнесенного над Иисусом Христом во время Богоявления, однозначно и авторитетно дан христ. общине только через апостольскую традицию «очевидцев Его величия» (2 Петр 1. 16). Всякое иное своевольное толкование этого пророчества апостол отвергает, т. к. оно противоречит богодухновенному характеру библейского слова (ст. 21), и противопоставляет ему толкование, действительно соответствующее воле Божией, о к-рой учит апостольская традиция, а не субъективное мнение еретиков.

Т. о., уже в апостольский период толкование Свящ. Писания, обосновывающее веру апостольское Предание и церковная община, толкующая Писание, образуют единый герменевтический круг, основанный на стремлении истолковать Свящ. Писание согласно Духу, Который просвещал авторов библейских текстов.

Начало Г. б. древней Церкви

Возникшие в апостольский период герменевтические подходы к ВЗ - типология, тема обетования и его эсхатологического исполнения, так же как и обращение к древним мессианским именованиям, - помогли раннехрист. авторам находить выражение веры в то, что обетования Бога народу Израиля и всему миру были осуществлены через искупительную миссию Иисуса Христа, Сына Божия. Именно мужси апостольские и апологеты раннехристианские заложили основы для выработки различных подходов и приемов толкования, развитых позже лат. и греч. отцами Церкви.

Становление принципов христ. толкования Свящ. Писания в этот период определяется таким фактором, как осознание необходимости защиты Свящ. Писания НЗ от еретических лжетолкований гностиков, пытавшихся находить в нем аргументы для обоснования своего учения. Экзегеза оставалась в этот период, возможно, единственным, принятым в христианстве богословским методом, и перед Церковью встала задача выработать принципы правильного толкования Писания в положении, когда состав и текст христ. ВЗ был отвергнут иудейской синагогой, а авторитет ветхозаветных писаний радикально поставлен под сомнение учением Маркиона. В этой исторической ситуации принцип единства ВЗ и НЗ получает окончательную формулировку, а процесс становления общебиблейского канона - свои основные импульсы (см. Канон библейский).

Аллегорический метод, а также лежащее в его основе учение о двойном смысле Свящ. Писания были использованы гностиками I-II вв. по Р. Х. (см. Гностицизм) для обоснования как самой гностической системы дуалистической космогонии, так и для включения в свою систему Христа как гностического Искупителя. В таком контексте Церковью со всей ясностью формулируется важный герменевтический принцип толкования Писания - авторитет церковного Предания.

Важная роль в борьбе с гностицизмом принадлежит мч. Иустину Философу, противопоставившему гностикам учение, согласно к-рому Иисус Христос, Превечный Логос Божий, действовал уже в ВЗ, а значит, ВЗ и НЗ образуют единое свидетельство об Иисусе Христе и действии Бога в Свящ. истории (Breck. 2001. Р. 47).

Однако предпосылкой всякого христ. толкования ВЗ, согласно св. Иустину, должно быть осознание того, что иудейское понимание ВЗ находится под знаком еще не исполнившегося ожидания Мессии, поэтому оно ошибочно и преодолено во Христе. В ВЗ необходимо проводить различие между заповедями, общими для всех («данными для благочестия и правой жизни»), заповедями, к-рые открываются через типологическое толкование ветхозаветных тайн о Христе, и, наконец, заповедями, данными только иудеям по причине их «жестокосердия» (Dial. 44. 2). Св. Иустин стремится показать, что христианам дана благодать нового понимания ВЗ, превосходящего иудейское понимание (Ibid. 58. 1). Она предоставляет возможность воспринять «более глубокий» смысл Слова Божия (Breck. 2001. Р. 48). Характерное для христ. герменевтики единство Свящ. Писания, его толкования и Церкви подчеркивается тем, что местом такого христологического толкования ВЗ становится общинное богослужение (Iust. Martyr. I Apol. 67. 3-5). Хотя раннехрист. герменевтические принципы вырабатывались прежде всего при толковании ВЗ, уже в 1-й пол. II в. христ. толкование распространяется и на новозаветные книги (упомянутые св. Иустинином «воспоминания апостолов»).

Если св. Иустин подчеркивает, что Христос уже присутствовал в событиях ВЗ, то сщмч. Ириней Лионский стремится продемонстрировать преемственность между ветхозаветными писаниями и христ. Евангелием, утверждая в противоположность гностическому учению о Демиурге, что Бог Израиля есть также Бог Церкви. Сщмч. Ириней настаивает на том, что истинное толкование Писания происходит только в Церкви; только в ней ветхозаветные образы открываются как типы грядущего Спасителя (Iren. Adv. haer. IV 26. 1). Правильное понимание Писания достигается, только если его читать согласно «правилу веры», к к-рому верующий приобщен в Крещении и к-рое представляет собой не что иное, как «апостольскую проповедь, их κήρυγμα... которая была «оставлена» в Церкви и вручена ей апостолами, а затем верно сохранялась и передавалась с полным единодушием повсеместно преемством епископов» (Florovsky. 1972. Р. 78). Поэтому, по словам сщмч. Ириния, «надлежит следовать пресвитерам в Церкви тем, которые... имеют преемство от апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины» (Iren. Adv. haer. IV 26. 2). Еретики же, прибегающие к Писанию для обоснования своего лжеучения, но отвергающие при этом правило веры, «оставляют в стороне порядок и связь Писаний и, сколько можно, разрывают члены истины. Но переставляя, и переиначивая, и из одного дела другое» (Adv. haer. I 8. 1). Слова и выражения в их толкованиях действительно принадлежат Писанию, но основная идея, замысел (ὁλόθεσις) ими совершенно искажаются.

Заслугой Тертуллиана (ок. 160 - после 220) в истории формирования христ. Г. б. признается его утверждение, что церковная экзегеза должна ориентироваться на церковное «правило веры» (т. е. Символ веры), сохраняемое в общинах, возглавляемых епископами, с апостольских времен и выражающее суть библейского вероучения: «Ибо там, где обнаружится истина учения и веры христианской, там и будет истина Писания, истина толкования и всего христианского предания» (Tertull. De praescript. haer. 19; ср.: 13). Апостольское предание должно стать обязательным путеводителем при толковании Писания и гарантом его правильности. Т. к. использование метода толкования всегда зависит от убеждения и интересов самого

толкователя, Тертуллиан подчеркивает, что всякая догматически неконтролируемая экзегеза может привести к ложным результатам. Церковная практика толкования Писания должна оцениваться по отношению к этому правилу веры, а научная ее составляющая, по Тертуллиану, в принципе считается ненужной для верующих (Ibid. 14). (Герменевтический тезис о «правиле веры» как норме толкования окончательно утвердился в церковной герменевтике со времени прп. Викентия Леринского (нач. V в.) (*Vincent Lirin. Common. II*), к-рый сформулировал схему определения церковным сознанием истинно апостольского и католического качества преданий, учений и установлений: «Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est», т. е. то, что обладает признаками: *universitas* (повсюдно, исповедуется всеми разбросанными по вселенной Церквами), *antiquitas* (так исповедовалось всегда, непрерывно от апостолов) и *consensio* (и согласно, без споров).)

С кон. II в. в раннехрист. лит-ре появляются строго толковательные труды, на основании особенностей Г. б. к-рых принято выделять неск. школ раннехрист. экзегезы: Александрийскую, Антиохийскую и Эдесско-Нисибинскую (см. Богословские школы древней Церкви). Становление Александрийской школы связано с именем Оригена (III в.), к-рый, подобно Филону, стремился примирить библейское богооткровенное свидетельство с языческой образованностью. Полемизируя в комментарии на Евангелие от Иоанна с интерпретацией его гностиком Гераклитом, Ориген, так же как и Гераклит, пользуется методом аллегорического истолкования, но в отличие от последнего указывает на согласие толкования с апостольским преданием и церковным пониманием богодухновенности как на необходимые предпосылки правильного понимания Писания. Аллегорическое истолкование основывается у Оригена на представлении о преемственности христ. Откровения: Св. Дух говорит через ветхозаветных пророков и апостолов НЗ, а Церковь, руководимая епископами, в силу апостольского преемства является частью этой богодухновенной традиции. Один и тот же Св. Дух живет в Писании, Предании и Церкви, и методом, соответствующим этой преемственности Откровения, по Оригену, является только метод мистического истолкования, демонстрирующего неразрывное единство Свящ. Писания и учения Церкви как единого свидетельства Истины: «Церковное предание учит, что Писания написаны Святым Духом и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием нек-рых таинств и образом божественных знаний. Вся Церковь одинаково учит о том, что весь закон духовен; но духовный смысл закона известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания» (*Orig. De princip. I 8*).

Представление о двойном смысле Писания (букв. и духовно-переносном) Ориген развил в теорию тройного смысла Писания: «Мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный и подобный тем, которым говорит апостол: «Мудрость же мы проповедуем среди совершенных» (1 Кор 2. 6-7),- такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа,

точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа» (*Orig. De princp. IV 11*). Примером толкования на основе этого принципа может служить интерпретация Оригеном Ин 2. 13, где он вначале раскрывает букв. смысл Пасхи - ветхозаветного установления, затем раскрывает ее христологическое значение - указание на Христа как закланного ради нас Агнца (ср.: 1. Кор 5. 7) и в завершение обращается к духовному смыслу Пасхи - грядущей общей трапезы блаженных вместе с ангелами (*Orig. Ad Joh. X. 13-18*).

Герменевтические принципы Оригена легли в основу систем интерпретации Свящ. Писания блж. Иеронима Стридонского, свт. Амвросия Медиоланского, блж. Августина и мн. вост. экзегетов и определяли развитие всей средневеков. лат. экзегезы вплоть до эпохи Реформации.

Экзегеты Антиохийской школы в отличие от Оригена и др. александрийских христ. писателей, предпочитавших поиски духовного смысла, стремились заострить внимание на историческом подходе к Писанию, изъясняя каждую книгу Библии с учетом конкретной ситуации ее возникновения. Букв. подход к Писанию характерен для первых представителей этой школы Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского. Последний в отличие от более ранней традиции типологического толкования подчеркивал невозможность одновременного отнесения пророчества к 2 разным событиям или лицам, а также отнесения ко Христу тех пророчеств, к-рые предуказывали события, исполнившиеся уже в ветхозаветной истории (см.: PG. 66. Col. 505 A; 557).

По причине отвержения ряда прямых мессианских пророчеств ВЗ во мн. ветхозаветных книгах и интерпретации Книги Песни Песней как собрания свадебных гимнов, лишенных всякого духовного символического смысла, данное направление Антиохийской школы в лице Феодора Мопсуестийского наравне с крайностями оригенизма было осуждено Церковью на Вселенском V Соборе. Церковное сознание, отсекая крайности букв. и аллегорического подходов, примирило развитые в этих школах методы толкования Свящ. Писания. Синтез обоих герменевтических методов был произведен в экзегетических трудах отцов IV-V вв. святителей Афанасия I Великого, Кирилла Александрийского, принадлежавших к Александрийской школе, святителей Василия Великого и Григория Нисского, в определенной мере находившихся под влиянием герменевтики Оригена, свт. Иоанна Златоуста и блж. Феодорита Кирского, принадлежавших к Антиохийской школе, прп. Ефрема Сирина, представителя Эдесско-Нисибинской школы, и др., к-рые на основании буквально-исторического смысла стремились найти высший духовный смысл - прежде всего с помощью типологического толкования, допуская для выражения вероучительных и нравственных истин также толкование аллегорическое (см. ст. Экзегеза Священного Писания).



Свт. Афанасий Александрийский. Икона. Сер. XVI в. (ЦАК МДА)

В IV в. проблема толкования библейского текста для Церкви, вступившей в борьбу с ересью арианства, оставалась столь же актуальной, как и в период борьбы с ее противниками во II в. Правосл. богословие IV в. в этой ситуации опиралось на авторитет церковного Предания. Это стало характерной чертой правосл. герменевтики, что со всей ясностью выразил свт. Афанасий Великий, к-рый противопоставил арианам, ссылавшимся на разные места из Писания для подтверждения своей ереси, толкование Писания, основанное на «правиле веры»: «Цель и отличительная черта святого Писания - возвестить нам о Спасителе две истины: что Он всегда был Бог, и есть Сын, будучи Словом, сиянием и Премудростью Отца, и что напоследок, ради нас приняв на Себя плоть от Девы Богородицы Марии, соделался человеком» (*Athanas. Or. contr. arian. III 29 // PG. 26. Col. 385*). С др. стороны, необходимо обязательно учитывать непосредственный контекст толкуемого места из Писания и точно выяснять намерение автора библейского текста (*Ibid. I 54*). Ариане не впали бы в ересь, если бы действительно «знали лицо, предмет и время» (*Ibid. 55*), т. е. контекст толкуемых библейских фрагментов. Для этого необходимо обращаться к авторитетным истолкованиям (*Athanas. Ep. ad ep. Aegypti et Libyae. 4 // PG. 25. Col. 548*). Правильное понимание Свящ. Писания возможно только в русле церковного Предания. Свящ. Писание и церковное Предание представляют неразрывное единство (*Athanas. Or. contr. gent. 1*).

Авторитет литургического Предания Церкви в понимании учения Писания подчеркивает свт. Василий Великий, к-рый стоял перед задачей найти выход из тупика, созданного узким пониманием текста его арианскими оппонентами. Согласно свт. Василию, обращение к «неписаному» правилу веры, т. е. литургическому Преданию Церкви, является одним из путей понять истинный смысл и учение Свящ. Писания (*Florovsky. 1972. P. 87-89*). Свт. Василий в трактате «О Святом Духе» отстаивает Божественность (ὁμοτιμία) Св. Духа. Истинность слов славословия «и со Духом» он обосновывает, обращаясь к авторитету церковного «апостольского предания» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 27. 66*), принятого ἐν μυστηρίῳ, т. е. «посредством таинств» (*Florovsky. 1972. P. 86-87*).



Блж. Иероним Стридонский. Миниатюра из Золотой Псалтири. Ок. 900 г. (Б-ка мон-ря Санкт-Галлен. Sang. 22. P. 14)

Отношение между Свящ. Писанием ВЗ и НЗ, определить и объяснить к-рое, несмотря на предпочтение разных подходов, стремились Александрийская и Антиохийская школы, в святоотеческом богословии находит выражение в представлении о «теории» (θεωρία - созерцание, умозрение). θεωρία как метод очень близка к типологическому методу, и мн. ученые считали θεωρία лишь его разновидностью (Ternant P. La «theoria». 1953). Др. исследователи видят в ней самостоятельный экзегетический метод. И хотя, из-за того что сферы применения аллегории и типологии у антиохийских авторов зачастую пересекаются, вопрос об отношениях между θεωρία и др. экзегетическими методами остается открытым (Nassif B. 1993), отличие типологической теории от аллегории очевидно, в силу того что она сохраняет историческую основу Свящ. истории. При этом, по мнению ряда авторов, интуитивное видение Божественной истины в библейской истории должно стать необходимой чертой не только пророка, но и апостольского и послеапостольского толкователя, к-рый своим церковным опытом постигает духовный смысл и исполнение образов ВЗ (Breck. 1976. P. 204). Теория при таком подходе понимается не как метод проведения экзегезы, но как пережитое и выраженное человеком видение Божественной истины, к-рое сообщается Церкви Св. Духом (см. Типологическое толкование).

Свт. Иоанн Златоуст и ряд др. экзегетов (Диодор Тарсийский, блж. Феодорит Кирский, прп. Иоанн Кассиан Римлянин) исходят из того, что библейские авторы, будучи водимы Св. Духом, через изложение событий ветхозаветной истории прикровенно указывали на те события для спасения человека, к-рые не только произойдут в период пришествия Мессии, но и будут иметь место в вечности. Т. о. экзегетами выявляется эсхатологический смысл Писания, что получило название анагогического толкования (от ἀναγώγη - восхождение) и стало одним из элементов программы четверичного уровня смысла Свящ. Писания, впервые сформулированной прп. Иоанном Кассианом Римлянином (360-435) и затем воспринятой средневек. схоластикой. В ней букв. или историческому смыслу (historica interpretatio) противопоставляется троякое духовное разумение (spiritalis intelligentia): за аллегорическим толкованием с целью выявления вероучительного содержания следует тропологическое, имеющее целью нравоучение, и, наконец, собственно анагогическое, целью к-рого является поиск указаний на исполнение

Божиих обетований в грядущем Царстве Божиим. Прп. Иоанн Кассиан иллюстрирует это примером толкования образа Иерусалима: на букв. уровне - город, на аллегорическом - образ Церкви Христовой, на тропологическом - душа человека, на анагогическом - небесный град (*Ioan. Cassian. Collat. XIV 8*).

Основоположниками традиций толкования Свящ. Писания на Западе являются свт. Амвросий Медиоланский, блж. Иероним Стридонский и блж. Августин.

С именем блж. Иеронима связана *Вульгата*, лат. перевод Библии, ставший в посл. нормативным в католич. Церкви (см. также ст. *Библия*, разд. «Латинские переводы»). Начав редакторскую работу над уже существовавшим древнелат. переводом на основании текста LXX, блж. Иероним после ознакомления с оригинальным текстом «Гекзапл» Оригена (см. статьи *Ориген*, *Текстология библийская*) пришел к выводу о необходимости самостоятельного перевода ВЗ с евр. текста. Редакцию НЗ блж. Иероним проводил на основании сравнения бывших в его распоряжении греч. рукописей. Как автор мн. библейских комментариев (на книги Бытие, Екклесиаста, пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, книги малых пророков; экзегетический характер носят его 23 послания) он стремился прежде всего к точному филологическому выявлению букв. смысла и лишь затем переходил к анализу духовного тропологического смысла. Стремление выявить букв. понимание библейского текста указывает на интерес блж. Иеронима к филологическим и историко-географическим вопросам («Книга о еврейских именах» и «О положении и именах еврейских местностей»).

Правила толкования блж. Иероним формулирует в библейских комментариях. Он подчеркивает необходимость тщательного выяснения смысла «темных мест» Писания (*Hieron. In Ep. ad Gal. III Praef; In Ion., Praef*), толкования текста согласно церковной традиции (*In Dan. 3. 37*), учета предшествующих толкований с обязательной оговоркой, какие из прежних мнений - еретические (*Hieron. In Ep. ad Gal., Proleg.; In Ezech. 36. 16*), тщательного раскрытия букв. смысла прежде духовного и аллегорического комментария (*In Is., Proleg.*).

Свт. Амвросий Медиоланский, автор мн. экзегетических произведений и гомилий, перенес на зап. почву традицию аллегорического толкования ветхозаветных текстов. Именно содержание его аллегорических гомилий убедило блж. Августина в духовной широте и осмысленности христианства.



Блж. Августин, еп. Гиппонский. Миниатюра. XVI в. (Laurent. Plut. XII. 10. Fol. 1r)

Блж. Августин, автор первой системы христ. Г. б., в соч. «О христианской науке» (Aug. De doctr. christ.) рассматривает научные и догматические основания христ. Г. б., методологическую реализацию этих принципов, а также вопрос о том, как они могут помочь проповеди, основанной на правильном понимании Свящ. Писания и соответствующей законам риторики. Поводом для написания работы была публикация в 380 г. донатистом Тихонием своей «Книги правил», в к-рой он излагал 7 правил толкования Библии. Эти правила блж. Августин счел полезными, но недостаточными, о чем указал в своей книге, где рассмотрел данный вопрос гораздо подробнее.

Поскольку цель Писания - воспитание любви к Богу и людям, то оно воспринято правильно, если все толкование направляется и проникается этой любовью, - именно в этом блж. Августин видит задачи и цели толкования (De doctr. christ. I 39-40, 44; II 62). Для того чтобы правильно толковать и понимать Писание, экзегет должен знать точное содержание библейских текстов и объем христ. канона Библии (Ibid. II 8. 12-14), владеть древними оригинальными языками Библии - евр. и греч. (Ibid. II 16 - 21). Блж. Августин не знал еврейского и считал LXX богодухновенным переводом и правильным объемом канона; тем, кто не знакомы с оригинальными языками, следует выбрать правильный перевод, каким можно считать итальянский (см. разд. о лат. переводах в ст. [Библия](#)), отличающийся благозвучием и ясностью (Ibid. II 22). Для более углубленного понимания толкователь должен иметь в виду знаковый характер языка в грамматическом и онтологическом смыслах (Ibid. II 1. 1 - 6. 7; 16. 23 sqq.). Толкователь должен быть знаком с историей, географией, музыкой, лит-рой, поэзией, риторикой и др. науками (Ibid. II 24, 29, 42, 46, 48, 54). При объяснении библейских символов нужно не придавать к.-л. образу всегда одно и то же значение, а исходить из контекста (Ibid. II 15). Толкователь должен уметь устанавливать различия между букв. и переносным смыслом Писания. Для достижения этого блж. Августин советует изъяснять «темные места» через сопоставление с более ясными и т. о. толковать Писание через само себя (Ibid. II 14, 21), затем он может перейти к выявлению более глубокого смысла текста на основании принципа: «Все, что в Священном Писании, будучи принято в собственном смысле, не согласно с нравственностью или с истинами веры, все то должно разуметь в смысле иносказательном» (Ibid. III 10, 14). При этом блж. Августин ограничивает возможность применения образного (аллегорического) истолкования Писания: только тогда экзегет может оставлять уровень букв. смысла Писания, когда текст, исследованный прежде с учетом всех исторических обстоятельств, действительно побуждает его к этому (Ibid. III 11, 17-22). В то же время он подчеркивает, что правило веры, выражающее, как он считал, суть Свящ. Писания - любовь к Богу и ближнему, должно оставаться незыблемым смысловым горизонтом всякого толкования и одновременно стремиться поставить предел произвольной критике и аллегорическому толкованию Свящ. Писания (Ibid. III 10, 15).

Ясность герменевтики блж. Августина и его церковный авторитет стали причиной того, что его указания оставались общепринятыми в течение всего средневековья.

Свящ. Димитрий Юревич, К. В. Неклюдов, А. Е. Петров
Западное средневековье

Сформулированные в раннехрист. период принципы герменевтики (двойной смысл Писания, имеющий основание в учении о богодухновенности Свящ. Писания, учение об уровнях смысла прп. Иоанна Кассиана, а также правило веры как нормативный критерий всякой экзегезы) получили дальнейшее развитие на средневек. Западе.

Исидор Севильский († 636), написавший ряд экзегетических сочинений и комментариев на книги ВЗ, довел разработанный блж. Августином типологический метод толкования до логического конца, объясняя каждый стих ВЗ в свете НЗ как пророчество о Христе и Церкви. Основное внимание он уделял не богословским и мистическим толкованиям, а вопросам грамматики и этимологии.

Использование приемов риторики в толковании характерно для св. Беды Достопочтенного († 735), оставившего помимо большого числа библейских комментариев трактат «De schematibus et tropis S. Scripturae» (О фигурах и тропах Свящ. Писания), в к-ром рассматривает лит. формы текстов Библии. Св. Беда вслед за прп. Иоанном Кассианом различал 4 уровня толкования: исторический, аллегорический, тропологический и анагогический (*Beda. De Tabern. 1. 6*). Исторический, или букв., смысл он считал низшим по отношению к остальным, отдавая предпочтение аллегорическому и мистическому толкованиям.

Творения каролингских экзегетов (Алкуин, Рабан Мавр, Валафрид Страбон и др.) носили энциклопедический характер. Авторы стремились соединить в сочинениях все известные им сведения о книгах Библии, последовательно толкуя каждый стих Свящ. Писания в букв., аллегорическом, тропологическом (реже - в анагогическом) смыслах.

В XI-XII вв. развивалась монашеская экзегеза (*lectio divina*), для к-рой было характерно свободное осмысление Свящ. Писания с акцентом на духовно-нравственной пользе (напр., «Толкование на Песнь Песней» Бернарда Клервоского). С XII в. в экзегезе значительную роль стали играть artes liberales (свободные искусства). Ученые-схоласты особое внимание уделяли историческим комментариям. В отличие от монашеских схоластические толкования более четко структурированы и тематически организованы. В качестве авторитетов в них фигурируют не только отцы Церкви, но и совр. экзегеты, а также евр. толкователи. Авторы этого направления принято классифицировать по школам: Ланская школа (Ансельм, Ральф, их ученики - Гуго Руанский, Вильгельм из Шампо), Сен-викторская школа (Гуго, Андрей, Ришар), Шартрская школа (Тьерри и др.), Парижская школа (Петр Коместор, Петр Кантор, Стефан Лангтон), а также Гильберт Порретанский, Петр Ломбардский, Петр из Пуатье и др. В истории экзегезы этого периода важное место занимают «Historia scholastica» Петра Коместора († 1178), «Didascalicon» (или De studio legendi) и «De scripturis et scriptoribus sacris» Гуго Сен-Викторского († 1141), в к-рых основная роль отводится методам буквально-исторического истолкования.

С XIII в. в ун-тах проводилось разделение между богословием и экзегетикой. Библейские комментарии приобретают строгую форму: составленные в виде лекций, каждая из к-рых включает *divisio* (деление текста на смысловые отрезки), *expositio* (толкование каждого стиха с особым вниманием к текстологическим вопросам), к-рое может содержать ряд экскурсов, и *dubia*, или *quaestiones*, где рассматриваются

догматические вопросы. Примером может служить традиц. по содержанию, но весьма объемное толкование Библии Гуго Сен-Шерского (*Hugo de Sancto Caro*. Postillae in universa Biblia secundum quadruplicem sensum, XIII в.).

Роль аллегорического толкования была резко ограничена *Фомой Аквинским*. По его мнению, истинным автором Свящ. Писания является Сам Бог, во власти Которого придавать значение не только словам, называющим вещи, но и самим вещам (*Thom. Aquin. Sum. Th. 1. 1. 9*). Согласно Фоме, Свящ. Писание по Божественному замыслу имеет 4 смысловых уровня, при этом *sensus spiritualis*, сформулированный трояко, можно понимать только как углубление и расширение букв. смысла. Когда обозначенные словами вещи являются знаками, тогда перед исследователем открывается духовный смысл, к-рый разделяется на аллегорический (когда события ВЗ означают события НЗ), тропологический, или нравственный (когда деяния Христа указывают на то, что должно делать и нам), и анагогический (когда нечто относится к буд. веку) (*Thom. Aquin. Quaest. quodlibet. 7. 6. 16*). При этом исторический, или букв., смысл Свящ. Писания является изначальным. Букв. смысл отражает то, что намеревался сказать автор, духовный же смысл может присутствовать и в том случае, когда автор не собирался о нем говорить, т. к. не знал, что он предусмотрен Богом. Согласно Фоме, аргументировать и приводить богословские доказательства можно только с помощью букв. смысла Писания, потому что этот смысл предлагает все необходимое для веры. Доминиканец Августин Дакийский († 1282), излагая учение Фомы, суммировал его в традиц. ключе в виде дистиха: *Littera gesta docet, quid credis allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia* (Буква объясняет события, аллегория - во что веришь, моральный [смысл] - [то], что делаешь, анагогия - [то], к чему стремишься).

Николай де Лира (XIV в.), развивая тезисы Аквината, рассуждал (*Nicol. de Lyra. Postilla*) о двойном букв. смысле Свящ. Писания: собственно буквальном, к-рый возникает из изначального значения языка, и фигуральном, к-рый происходит из метафорического значения языка.

А. А. Ткаченко

Гуманизм и Реформация

На модификацию средневеков. типа толкования, определенного прежде всего церковной традицией и догматикой, решающим образом повлиял *гуманизм*, возникший в XIV в. в Италии, а с XV в. в Германии и на всем европ. пространстве. Целью гуманистов стало введение в научный оборот того времени интеллектуальных и эстетических ценностей *античности* и согласование их с христ. религ. представлениями. Для библейской экзегезы эта установка означала начало возврата от толкования, основанного на признании абсолютного авторитета лат. Библии, к экзегезе библейских оригинальных текстов, чему в значительной степени способствовал возрастающий интерес к библейским греч. и евр. языкам (см. также ст. *Библеистика*). Наряду с этим пробуждался интерес к критике текста. Вульгата блж. Иеронима, обладавшая абсолютным авторитетом как основной церковный текст, теперь подвергалась сопоставлению с евр. и греч. рукописями, что также вызывало существенно более сильный, чем раньше, интерес к букв. смыслу библейского текста. Несмотря на это, ведущие гуманисты (Л. *Валла*, М. *Фичино*, Дж. Колет, Ж. *Лефевр д'Этапль* и др.) в основном оставались в рамках сложившейся ранее парадигмы

церковной герменевтики, поэтому речь скорее может идти о попытке гуманистической реформы уже известного учения о толковании, а не о начале новой герменевтики (*Ganoczy, Scheld. Hermeneutik. 1983. S. 23-43*).



Мартин Лютер. Миниатюра Лукаса Кранаха Старшего. Сер. XVI в. (Berolin. SB. Libr. in membr. impr. Fol. 12)

Одним из первых опытов критической работы над библейским текстом стало рукописное изд. «Сопоставления Нового Завета» итал. гуманиста Лоренцо Валлы (1407-1457), основанное на строгом филологическом сравнении текста Вульгаты с неск. греч. рукописями НЗ. Валла отмечает в переводе блж. Иеронима грамматические ошибки, ошибки перевода отдельных слов и целых фраз, идущие от недостаточного знания греч. текста, и предлагает многочисленные исправления. В 1505 г. работа Валлы была издана Эразмом Роттердамским (*Valla L. In latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium adnotationes*), в посл. он использовал ее в качестве источника для собственного издания НЗ.

В нач. XVI в. были созданы важные для становления филологического исследования ВЗ руководства по евр. языку К. Пелликануса (*De modo legendi et intelligendi. Hebrala* [Strassburg], 1503) и И. Рейхлина (*De rudimentis Hebraicis. Phorcae*, 1506). Толкование 7 покаянных псалмов (Пс 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143), изданное в 1512 г. Рейхлином, содержало филологические примечания к евр. тексту псалмов и, кроме того, рекомендации по изучению евр. языка на основании оригинального библейского текста; в посл. оно стало первым учебником евр. языка, к-рый распространился в Церкви.

В 1516 г. Эразм Роттердамский издал текст греч. НЗ с учетом критических результатов работы Валлы (*Desiderius Erasmus. Testamentum novum: Novum instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum. Basileae*, 1516), в к-рый он включил свой лат. перевод НЗ, обширные примечания и неск. предисловий, в т. ч. и о герменевтических принципах (*Erasmi Roterdami Methodus*). Во многом следуя блж. Августину, Эразм настаивает на том, что экзегет должен обладать хорошим филологическим и историческим образованием; не должен ориентироваться на прежние схоластические методы, а в качестве источников для построения богословской системы необходимо прибегать непосредственно к библейским книгам (*Ganoczy, Scheld. S. 40-43*). Наиболее правильным он считает истолкование текста на основании тематически параллельных мест, взятых из Писания, однако при этом подчеркивает необходимость сохранения основных

моментов святоотеческой экзегезы, допуская, напр., аллегорическое толкование. В 1524 г. в антилютеровском трактате «О свободе воли» он писал о готовности повиноваться церковному авторитету в случае к.-л. несоответствия его толкования Свящ. Писания учению Церкви (De libero arbitrio Diatribe. I a 4).

Новые принципы толкования Писания, основанные на фактическом отказе от традиц. признания авторитета церковного Предания, были созданы европ. Реформацией. Важнейшую роль для оформления новой протестант. Г. б. сыграл сформулированный М. Лютером на Аугсбургском рейхстаге (1518) и Лейпцигском диспуте (1519) протестант. принцип «только Писание» (sola Scriptura), согласно к-рому не авторитет соборных постановлений и не решения папы должны определять смысл Писания, Свящ. Писание само является единственным и окончательным источником христ. вероучения. Тезис о самодостаточности Свящ. Писания стал программным для протестант. герменевтики и с небольшими модификациями разделялся др. лютеран. и реформатскими богословами: Ф. Меланхтоном, Ж. Кальвином, М. Буцером, Г. Буллингером и др.

Утверждая слово Писания в его букв. смысле в качестве критерия оценки всякого предания, а также выявление изначального (букв.) смысла Писания, к-рый он считает собственно духовным смыслом, как цель всякой экзегезы (WA 7, 97, 23-24; WA 798, 40 sqq.), Лютер естественно отвергает аллегорическое толкование. Однако анализ его экзегетических примечаний в библейских комментариях показывает, что, несмотря на акцентирование букв. смысла текста, на практике он все же иногда допускал и иные богословские подходы, напр. типологию (Stuhlmacher. 1979. S. 93).

В трактате «О рабстве воли» Лютер настаивает на том, что в вопросах толкования необходимо учитывать «двойную ясность» Писания. Внешняя ясность (claritas extra) относится к букв. уровню текста и грамматике («находится на службе у слова» - Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения М., 1986. С. 301), внутренняя (claritas interna) затрагивает понимание Евангелия, к-рое вызывается в сердце человека только действием Св. Духа. Идея о ясности Писания находит иное выражение в полемическом учении реформатора о формах Слова Божия - законе и Евангелии. По мнению Лютера, только в зависимости от того, учит ли, и если да, то в какой мере, текст каждой библейской книги о Христе как Господе и Икупителе, нужно читать Писание, в т. ч. и ветхозаветное, как Евангелие. Только такие тексты Библии, по Лютеру, в полной мере могут быть отнесены к Слову Божию. Следствием Лютеровой герменевтики является богословская и историческая библейская критика. Прилагая этот критерий к канону НЗ, Лютер подвергает сомнению апостольский авторитет нек-рых писаний НЗ: Послание к Евреям, 2-е Послание ап. Петра, Откровение Иоанна Богослова, Послания ап. Иакова и Иуды. Несмотря на общее признание богодухновенности Свящ. Писания, стремление к выявлению букв. смысла имеет следствием и то, что рассмотрению все более подвергается человеческое участие в создании библейских книг. При этом Лютер высказывает ряд критических положений: напр., он считает, что авторами книг пророков Исаии и Иеремии были не сами пророки, но их ученики; Моисей при составлении Писания отчасти мог находиться под влиянием культурных традиций иных народов и др. (Kraus. 1956. S. 13-14).

Тезис Лютера о «внутренней ясности» Писания получил дальнейшее развитие в учении Кальвина о «внутреннем свидетельстве Духа», согласно к-рому человек только тогда может поверить слову Писания, когда Св. Дух проложит ему путь в сердце человека (*Calv. Inst. I 7.4; Ganoczy, Scheld. S. 93-94*). Согласно Кальвину, толкование должно быть кратким, ясным, сконцентрированным на выяснении букв. смысла Писания с использованием всех созданных гуманистами средств анализа текста (*Ibid. S. 96-97; 111-126; 128-144*). При этом аллегория исключается полностью. Целью интерпретации является восстановление замысла библейских авторов с учетом всех исторических обстоятельств (*Ibid. S. 98-99*). В отличие от Лютера Кальвин в гораздо большей степени допускает типологическое толкование (*Ibid. S. 154-169*).

Контрреформация и протестантская ортодоксия

Католич. Церковь на Тридентском Соборе (1546) противопоставила протестант. тезису о Свящ. Писании как единственном источнике Откровения догматический декрет, согласно к-рому Божественная истина содержится в «писанных Книгах и в неписанных Преданиях, которые, будучи получены через Апостолов из уст Самого Христа или переданы Апостолами из рук в руки под наитием Святого Духа, дошли до нас» (цит. по: Христианское вероучение. СПб., 2002. С. 88); кроме того, декрет утверждал, что как Писания ВЗ и НЗ, так и устные Предания Собор «принимает и почитает с одинаковым благочестием и одинаковым уважением» (Там же). Тем самым утверждалось, что между Писанием и церковным учением не может быть к.-л. противоречия, а Писание не может рассматриваться как единственный и достаточный источник Откровения.

Первый опыт систематизации лютеран. Г. б. принадлежит М. Флацию Иллирику, опубликовавшему в 1567 г. «Ключ (к пониманию) Писания» (*Clavis Scripturae sacrae. Basileae, 1567*). Против католич. тезиса о необходимости церковной традиции для толкования Писания по причине наличия в последнем мн. «темных мест» Флаций утверждает ясность Писания, объясняя трудности с «темными местами» слабостью человеческого разума (*Volker. 1999. S. 22-24*).

Традиц. христ. учению об авторитете церковного Предания Флаций противопоставляет принцип толкования Писания согласно правилу «аналогии веры» (*analogia fidei*): знание всей суммы нужного для веры учения (понимаемое в смысле лютеран. ортодоксальной догматики) предзадает толкователю понимание целого, что помогает понять и единичное, а также предохраняет от ошибочных толкований на основании чуждых Писанию идей (*Ibid. S. 31-32; Flacius. Clavis. Sp. 22. Praecepta 11-12*). Т. к. христ. учение содержится в книге (*in libro comprehensa*), обладающей абсолютным авторитетом (*coelitus accepta*), толкователь должен учитывать даже самые незначительные филологические особенности текста (*Clavis II. Sp. 8. Regula*; Флаций утверждает, что даже знаки огласовок масоретского текста богодухновенны). Для усвоения истинного смысла Писания, по Флацию, необходимо прежде всего установить букв. (грамматический) смысл, стремясь понять цель, к-рую ставил перед собой автор библейского текста (*Clavis II. Sp. 21. Praeceptum 2*), и только там, где сам текст ясно дает понять, что речь идет об аллегории, или где букв. прочтение не имеет смысла, можно искать иное истолкование (*Clavis II. Sp. 22. Praeceptum 5*).

Для выяснения этого «собственного» (букв.) смысла Писания, по Флацию, экзегет должен с самого начала понять интенцию (*scopus*, возможно сформулированную в заглавии исследуемого фрагмента), краткое содержание (*argumentum*, включающее в себя как скопус, так и исторический «повод для написания»), общую структуру книги, а также ее отдельных частей (*Clavis II. Sp. 22. Preaeptum 10-12*). При выяснении авторского намерения необходимо еще определить жанр (*genus*) исследуемого текста (*Ibid. 20*).

В XVII в. Г. б. протестант. ортодоксии, сохраняя модель интерпретации Свящ. Писания, указанную Флацием, развивала учение о т. н. свойствах (*affectiones scripturae*) и о богодухновенности Писания, в к-ром Писание и Слово Божие отождествлялись. Так, И. Ф. Кёниг, автор систематического изложения староортодоксальной теологии (*Theologia positiva acroamatica. Rostochii, 1664*), рассматривает Свящ. Писание как единственный источник Откровения (*causa efficiens* - производящую причину), к-рый возник в результате совместного действия «основной производящей причины» (*causa efficiens principalis*: Троица, Бог, «Который вдохновляет не только содержание, но и сами слова Писания») и «служебной причины» (*causa efficiens ministerialis*: пророки, евангелисты и апостолы, «которые при составлении Писания были совершенно не способны к ошибке по причине данного им просвещения»). Поэтому в основе анализа Библии, по Кёнигу, лежит принцип: «Все, чему учит Священное Писание, вдохновлено Богом и поэтому непременно истинно» (*Quidquid scriptura sacra docet, divinitus inspiratum adeoque infallibiliter verum est*) (цит. по: *Stuhlmacher. 1979. S. 108*). Как следствие, важнейшим, по Кёнигу, является «буквальный смысл... тот, который стремится выразить Сам Св. Дух с помощью богодухновенных слов» и к-рый может быть достигнут исключительно филологическими средствами (*Ibidem*). Т. к. рассматриваемый текст выражает замысел единственного субъекта - Св. Духа, то он может иметь и единственный смысл.

Важное место в истории ортодоксальной протестант. Г. б. занимает И. Герхард (1582-1637), автор догматики «*Loci theologici*» (*Jenae, 1610*). Основные положения своего герменевтического учения Герхард формулировал в полемике с богословием Тридентского Собора, развиваемым кард. Р. Беллармином. Положению тридентского богословия, согласно к-рому только папа обладает Св. Духом, дарующим безошибочное толкование, Герхард противопоставляет свой тезис - «высшим и наиболее аутентичным толкователем» Свящ. Писания является Сам Св. Дух, единственный и действительный его автор (*Loci I 1; II 43 § 8*), что следует из характерного представления о богодухновенности Библии: пророки и апостолы были «секретарями» (*amanuenses*) Св. Духа (*Ibid. II 46 § 25*). Само Свящ. Писание характеризуется ясностью, ибо «темным местам» в нем «противостоят» ясные, на к-рых основано однозначное (понятое в смысле лютеран. догматики) «правило веры» (*Ibid. I 1; II 53 § 61*): все необходимое для спасения уже сказано в Писании и «темные места» ничего не говорят более того (*Ibid. I 1; II 53 § 62*). «Буквальный смысл» понимается как то, что намеревался «сказать» Св. Дух. Герхард оставляет возможность рассматривать нек-рые тексты аллегорически, типологически или анагогически, но считает это уже не толкованием, но применением (*accommodationes*)

букв. смысла (Ibid. I 1; II 67 § 133), к-рое допускается только в проповеди (Ibid. I 1; II 69 § 139).

Начало распространения критической методологии и пиетизм

Историко-филологическая традиция комментирования античных текстов, созданная гуманистами, была продолжена в работах Г. Гроция, автора экзегетических «Примечаний» к ВЗ и НЗ (Annotata ad Vetus Testamentum. Lutetiae, 1644. 3 t.; Annotationes in Nuovum Testamentum. P., 1641-1650), к-рый отвергает ортодоксальное представление о богодухновенности Свящ. Писания и рассматривает библейских авторов как одаренных людей, в определенных исторических обстоятельствах свидетельствовавших о Божественном Откровении. В обоих трактатах он предлагает толкование текста на основании примеров из классической греч. и лат., иудео-эллинистической лит-ры, а также из творений отцов Церкви с целью способствовать лучшему пониманию языка и религ. представлений Свящ. Писания.

Критическая экзегетическая традиция в XVII в. была воспринята Р. Симоном, католич. богословом, стремившимся на основании исследования текстовой и экзегетической традиции Писания опровергнуть протестант. положение о Писании как единственном и надежном источнике Откровения. Симон указывает, что Писание дошло до нас в ненадежной текстовой традиции и содержит, т. о., немало мест, для понимания к-рых требуется обращение к Преданию католич. Церкви. В предисловии к «Критической истории текста Нового Завета» (1689) он отмечал, что протестант. принцип не может быть обоснован и герменевтически: чтобы понять абсурдность протестант. требования отделить Писание от церковной традиции и положения о ясности Писания, к-рое должно истолковываться самим собой, по Симону, нужно просто обратить внимание на значительные различия между протестант. толкованиями Библии.

Пиетизм пытался связать ортодоксальные представления о богодухновенности Свящ. Писания и о единстве смысла Писания, вложенного в него Св. Духом, с потребностями Нового времени. В отличие от ортодоксии пиетизм не видит опасности в зарождающемся критическом направлении исследований Библии, но пытается извлечь из них пользу.

В «Наставлениях в святом искусстве толкования» (1723) пиетистского богослова И. Рамбаха формулируется характерный для пиетистской герменевтики принцип обращения или «нового рождения» как необходимая предпосылка истинного толкования Писания, основанного на религ. опыте личного призвания. Однако определение того, каким образом должно быть обретено это дарованное Св. Духом истинное понимание Библии, практически отсутствует. Рамбах ограничивается общими герменевтическими указаниями, согласно к-рым «вновь рожденный» экзегет должен преодолеть свои «плотские предрассудки», отказаться от авторитета ранних экзегетов; стремиться постичь чувства и аффекты, к-рые двигали священными авторами, не становясь «врагом науки», использовать «разум как зеркало, на которое падает и от которого отражается Божественный свет. Нужно терпеливо ожидать от Бога этой способности» (цит. по: *Stuhlmacher*. S. 129). Отношение последнего постулата о разуме как зеркале Откровения к принципу невраждебности толкователя по отношению к науке не получает объяснения. Герменевтика Рамбаха в существенных вопросах остается неясной, т. к. он не проводит различий между

собственно толкованием текста и молитвенным размышлением над ним (Ibid. S. 128-130).

Другой пиетистский богослов, А. Г. Франке, для экзегетического обоснования «благочестивой практики» (praxis pietatis) создает целый герменевтический аппарат. В «Учебнике по чтению Священного Писания» (Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae. Halle etc. 1693) он делит процесс толкования на неск. ступеней. На начальной ступени экзегет выясняет букв. смысл Писания с помощью филологического анализа библейских книг (lectio grammatica), установив внутреннюю структуру и первоначальный вариант их текста (lectio analytica) и выяснив исторические обстоятельства их возникновения (lectio historica). Для понимания собственного духовного смысла Писания (lectio exegetica, толкование на основании принципа analogia fidei), по Франке, экзегет должен «родиться заново». Толкователь выясняет содержащиеся в текстах вероучительные положения (lectio dogmatica), выводит из Свящ. Писания этические наставления, исходя из установленного Флацием правила, согласно к-рому Писание представляет собой непротиворечивое целое, органическое единство (lectio porismatica, от λόγισμα - приобретение, следствие), и завершает эту ступень толкования, применяя к собственной жизни, а затем и к жизни др. верующих результаты, полученные на прежних этапах экзегезы (lectio practica). Lectio practica является делом всей жизни толкователя, оно осуществляется молитвенным размышлением над текстом и должно привести к тому, что вся жизнь толкователя и христ. общины ориентируется на эти основные принципы библейской этики.

Новым по отношению к протестант. ортодоксии является также учение Франке об аффектах, цель к-рого - обогатить духовную жизнь толкователя через углубление в духовные переживания библейских авторов, их адресатов, а также центральных библейских персонажей. Способность толкователя воспринимать чувства и эмоции этих авторов имеет существенное значение для толкования, т. к. они, по Франке, являются неотъемлемым элементом процесса возникновения текста Писания.

Представитель швабского пиетизма И. А. Бенгель (1687-1752) выпустил в 1734 г. в Тюбингене критическое издание НЗ, чем решающим образом повлиял на развитие текстологии НЗ как науки, сформулировав критерии, на основании к-рых, как он полагал, можно установить более ранний и аутентичный текст Писания (см. Текстология библейская). Однако на выявлении первоначального текста историко-критическая работа Бенгеля заканчивается, и в своем герменевтическом указателе (Гномоне к толкованию Нового Завета) он прежде всего подчеркивает необходимость благочестивого постижения истинного Слова Божия (ортодоксальный элемент пиетистской герменевтики), как оно предстает в реконструированном тексте перед толкователем.

Пиетисты, т. о., допускали и развивали историко-критическую работу в области филологии и исследований библейского текста. Однако сформулировать однозначное, методически ясное отношение к рационалистическому подходу в библейской науке пиетизму в XVIII в. не удалось, его hermeneutica sacra стала объектом критики как некритическая «библеистическая спекуляция».

Становление критической Г. б. эпохи Просвещения

Методологическое становление основ историко-критического толкования Библии в эпоху Просвещения связано с именами И. А. Турретини, И. Я. Веттштейна и И. А. Эрнести.

Женевский филолог и богослов Турретини в «Трактате о методах толкования Священного Писания» (*De Sacrae Scripturae interpretandae: Methodo, tractatus, bipartitus*, 1728) сформулировал правило, ставшее фундаментальным для формирования историко-критического метода в эпоху Просвещения: «С самого начала необходимо понять, что нет иных методов для толкования Писания, кроме тех, что применяются для интерпретации прочих книг; смысл слов и язык необходимо анализировать в согласии с целью автора, обращать внимание на то, что предшествует и что следует, и на другие вещи такого рода» (*Turretini. Opera omnia* II. P. 81). Следствием этого базового принципа является то, что Турретини рекомендует совр. библейскому автору проводить лексический анализ прежде всего на основании текстов. Признавая историческую природу библейского вероучения, экзегет должен избегать привносить в древний текст богословские понятия своего времени. «Пустая голова, если так можно выразиться, должна предстоять Писанию, так что (разум) должен стать подобным *tabula rasa*, чтобы он мог понять истинный и изначальный смысл Писания» (*Ibid.* II. P. 128). Отвергая положение пиетистов о том, что только «родившийся вновь» экзегет может быть толкователем в собственном смысле слова, Турретини настаивает на том, что библейский текст имеет единственный исторический смысл, доступный всякому образованному экзегету.

Сформулированный Турретини базовый принцип Г. б. Просвещения получил развитие в работах швейцар. теолога, автора критического издания греч. текста НЗ Веттштейна (1693-1754), пришедшего к выводу, что «общепринятому тексту» Писания нельзя усваивать «священного» достоинства. В работах Эрнести (1707-1781), нем. филолога и богослова, автора 2-томного историко-грамматического введения в методiku толкования Писания (*Institutio interpretis Novi Testamenti*. Lpz., 1761), главной и единственной целью признается выявление букв. смысла текста в его исторической и лит. ситуациях.

Авторитет церковного Предания и единство канона Свящ. Писания были подвергнуты сомнению И. З. Землером (1725-1791). Он считал, что именно человеческий разум «является во встрече с Библией важнейшим авторитетом, который в историко-критическом аспекте определяет, где нужно искать прошлое истории, а где - Божественное настоящее» (цит. по: *Kraus*. 1956. S. 111). В критическом исследовании истории канона (*Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Halle*, 1771-1775) Землер выражает сомнение в таком принципе ортодоксальной герменевтики, как изначальная органическая целостность Писания как Слова Божия, подчеркивая тот факт, что библейский канон возник в ходе достаточно долгой истории, в то время как Слово Божие существовало в Церкви изначальное и христианином можно было оставаться и в период, когда канон еще не был завершен. Это позволяет Землеру сделать вывод о невозможности ортодоксального отождествления Библии и Слова Божия.

Поиски герменевтического синтеза в XIX в.

Библейская наука XIX в. характеризуется поисками синтеза между научно-историческим взглядом на Библию и традиц. библейским богословием. Важное значение для библейской науки имело развитое Ф. Э. Д. Шлейермахером систематическое учение о герменевтике как искусстве понимания (*Schleiermacher Fr. D. E. Hermeneutik / Hrsg. u. eingel. H. Kimmerle. Hdlb., 1959*). Исходя из факта универсальности феномена понимания в культурной жизни человека, он подчеркивал, что правила толкования текста прежде всего должны строиться на основании всеобщих законов языка и мышления, и т. о. опровергал возможность пиетистской герменевтики «нового рождения».



Фридрих Эрнст Даниель Шлейермахер. Литография. Кон. XVIII в.

Поскольку в любом произведении может быть выявлено тесное взаимодействие языка и индивидуального мышления автора, постольку, по мысли Шлейермахера (против распространенной в Г. б. Просвещения т. зр., что текст Писания может иметь единственный (грамматический) смысл), выделяются и 2 различных, но связанных между собой способа истолкования произведения (*Ibid.* S. 76). 1-й способ, названный грамматическим, определяет понимание исходя из «духа языка» как «связанное и обусловленное этим духом». 2-й, названный психологическим, определяет понимание исходя из «души говорящего, как его дело, как именно из самой его сущности возникающее и объяснимое», как его «своеобразный способ мышления и чувствования» (*Sämtliche Werke. Abt. 3. Bd. 2. S. 214-215*). Искусство понимания заключается в проникновении, с одной стороны, в «дух языка», а с др. - в «своеобразие писателя» (*Ibidem*), поэтому предметом интерпретации должна стать жизнь (библейского) автора и его адресатов, принципы, побудившие их вступить в диалог (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. § 140. B., 1811. Lpz., 1910. Darmstadt, 1969r*).

Шлейермахер был первым, кто подчеркнул, что знание является научным, если оно получено при использовании принципа «герменевтического круга». «Ни одно сочинение не может быть полностью понято иначе как во взаимосвязи со всем объемом представлений, из которых оно произошло, и посредством знания всех жизненных отношений как писателей, так и тех, для кого они писали. Любое сочинение относится к совокупной жизни, частью которой оно является, так же как отдельное предложение ко всей речи или сочинению» (*Sämtliche Werke. B., 1834-1864. Abt. 1. Bd. 1. S. 58*).

В структуре понимания Шлейермахер выделяет, с одной стороны, дивинационный (т. е. непосредственный, интуитивный) момент, с др.- исторический, названный им также сравнительным (Hermeneutik. S. 109). Если «дивинационное» понимание носит спонтанный (логически необъяснимый) характер и возникает в результате непосредственного «вчувствования» в автора произведения, то «сравнительное» понимание осуществляется аналитически, основываясь на тех или иных фактических, лит. и исторических данных. Необходимым условием успешного осуществления герменевтической процедуры является то, что исследователь и с объективной, и с субъективной стороны должен «сравниваться» с автором и в знании языка, и «в знании его внутренней и внешней жизни» (Ibid. S. 56).

Место библейской науки Шлейермахер определяет в системе исторических исследований с присущим им комплексом требований к филологической точности и объективности заключений и в то же время подчиняет ее религ. мировоззрению, объявляя необходимыми условиями правильной экзегезы уважение к феномену религии и христ. мотивацию исследования (Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesung. § 147). Философ допускает также «назидательное» толкование текста, для к-рого необязательно соблюдение всех правил научного прочтения, но ограничивает область его применения запретом использовать такую нестрогую экзегезу в качестве основания для богословских построений (Ibid. § 148).

Особенность Свящ. Писания Шлейермахер связывает только с трудностью исторически и филологически точной интерпретации библейского языка (прежде всего его семитизмов), выделять же его из ряда проч. текстов на основании традиц. представлений о каноне и богодухновенности, согласно Шлейермахеру, невозможно (Der christliche Glaube. V 404. Halle, 1800).

Протестант. богословы следующего за Шлейермахером поколения, признавая значение его герменевтики для развития библейской науки, указывали также на несоответствие основных ее положений церковному учению и историческому своеобразие Свящ. Писания, прежде всего на явную недооценку значения ВЗ, а также на умаление индивидуальных исторических особенностей исследуемого текста как следствие опоры на всеобщие законы понимания (Stuhlmacher. Vom Verstehen. S. 138-139). Так, Г. Люкке (1791-1855), ученик и друг Шлейермахера и первый издатель его «Герменевтики» (1838), подверг критике учение Шлейермахера, указав на недостаточность использования всеобщих принципов интерпретации для истолкования Свящ. Писания. Применение этих принципов открывает в библейском тексте только то, что объединяет его с проч. лит-рой, оставляя за гранью понимания его индивидуальное содержание - христ. Откровение. Обнаружение последнего требует особого расположения христ. души экзегета. На этом основании Люкке говорил о необходимости «христианской филологии», к-рая объединяла бы в себе исторический взгляд на изучаемый текст, систематическую мысль и убеждение в истинности христ. веры. Стремясь сохранить значение библейского канона как

свидетельства Откровения, он требовал, чтобы всякий толкователь Библии был богословом (Ibid. S. 139).

Вопрос о противоречии между научно-исторической критикой и ортодоксальным супранатурализмом в протестант. богословии XIX в. с наибольшей остротой поставил Д. Ф. Штраус (1808-1874). В соч. «Жизнь Иисуса: критическое рассмотрение» (Das Leben Jesu: Krit. bearb. 1835/36, 18404), вызвавшем бурю апологетических ответов, он предпринял попытку доказать, что вся евангельская традиция о Христе не может быть верифицирована научно-исторически и возникла как результат творческого воплощения «мифологии веры» (mythisches Glaubensidee). По Штраусу, к возникновению основных христ. идей привели не реальные события, но религ. представления первохрист. общины, к-рые были зафиксированы в форме мифологических повествований, соединенных в истории об Иисусе с сообщениями об отдельных реальных событиях Его жизни.

Развитие историко-критического богословия в XIX в. связано прежде всего с именем основателя новой тюбингенской школы гиперкритицизма Ф. К. Баура (1792-1860). В герменевтике (во многом определенной влиянием философии Г. В. Ф. Гегеля) он исходит из особого представления об истории: для «мыслящего духа» она должна стать «самопознанием действительности на основании прошлого» (Baur F. C. Die christliche Lehre von der Versöhnung. Tüb., 1838. S. VII). При таком понимании истории возникают новая методология и новое целеполагание историко-богословского исследования: вместо того чтобы исходя из догматических предпосылок защищать историчность тех или иных событий, явлений или, напротив, ниспровергать основания веры исторической критикой, необходимо прежде всего тщательно изучить имеющиеся исторические источники, а затем в открывшейся картине исторических событий рассмотреть действие Божественного Промысла и показать его в конкретных исторических фактах (Ibidem). В библейской экзегезе этот подход должен реализовываться как процесс последовательного историко-критического исследования текста и реконструкции на основании полученных данных истории христ. общины. Конкретными результатами применения развивавшегося на этих предпосылках историко-критического метода стали теории возникновения библейских текстов (для ВЗ прежде всего теория Графа-Велльгаузена, для НЗ - реконструкция истории первоначального христианства в новой тюбингенской школе), утверждавшие их неаутентичность и позднюю датировку (см. ст. Библеистика).

Традиции пиетистского толкования легли в основу Г. б. И. Т. Бека (1804-1878), согласно к-рому Библия, как данный в истории богодухновенный источник Откровения, обладает авторитетом, перед к-рым должно отступать всякое научное сомнение. В отличие от Шлейермахера, Штрауса и Баура Бек видит задачу богословия не в том, чтобы изложить библейскую традицию на языке науки, но в том, чтобы создать на ее основании целостную картину мира, включающую объяснение личного опыта в эсхатологической перспективе исторического процесса - грядущего согласно Божественному плану Царства Божия. Такой подход к герменевтике, однако, означал фактический отказ от участия в совр. Беку научных дискуссиях.

Другим примером попытки синтеза научной библейской экзегезы и протестант. традиции толкования Свящ. Писания, сформированной ортодоксией и пиетизмом, являлась герменевтика И. К. К. фон Гофмана (1810-1877), представителя т. н. эрлангенской школы. Научная Г. б., по Гофману, может развиваться только при наличии обязательной предпосылки - христ. веры. Гофман также убежден, что Писание дано именно Церкви, поэтому важнейшим принципом его Г. б. является почти забытое научной экзегезой XIX в. понимание единства Церкви, Писания и веры (Hübner. 1956. S. 14). Не менее важный принцип его герменевтики заключался в необходимости толкования, исходящего из единства ВЗ и НЗ, основанного на представлении о пророчестве и его исполнении, что подчеркивало важность типологического толкования ВЗ как части истории спасения, средоточием к-рой является Иисус Христос. Методологическим следствием позиции Гофмана стало утверждение, что подлинная экзегеза Писания должна строиться не на научном сомнении и критике, но на определяемом христ. верой доверии к Писанию и стремлении сохранить его свидетельство (Ibid. S. 103-107). Способ толкования Писания должен, по Гофману, отвечать характеру библейского текста, поэтому Г. б. не может строиться на всеобщих законах языка и мышления, но должна основываться на личной уверенности толкователя в истинности христ. веры и соответствующем прочтении Писания.

Герменевтика Гофмана, предполагающая систематический отказ от методов научной критики того времени, воспринималась критиками столь же недостаточной и односторонней, что и предложенная Штраусом и Бауром альтернатива, построенная на основаниях исторического опыта и спекулятивной веры.

В кон. XIX в. окончательное оформление получает движение фундаментализма. Главный принцип его подхода к Писанию восходит еще к Г. б. старопротестант. ортодоксии: богодухновенное Слово Божие может быть только непогрешимым, и, следов., все библейские предписания и запреты должны выполняться буквально и точно. Сам термин «фундаменталистский» был выработан на Библейском конгрессе (Ниагара-Фолс, штат Нью-Йорк, США, 1895).

Тенденции и споры о Г. б. в нач. XX в.

определялись, с одной стороны, вопросом о возможности сочетания научно-критических методов и традиц. представления о Свящ. Писании, с др.- результатами бурно развивавшихся в посл. десятилетия XIX в. исследований Библии методами сравнительного религиоведения, стремившихся дать ответ на вопрос о том, в какой мере библейские тексты отражают духовный и интеллектуальный мир античности. Так, важное влияние на Г. б. в нач. XX в. оказали выводы Г. А. Дайсмана, изучавшего особенности языка греч. папирусов и надписей. До кон. XIX в. ученые экзегеты считали, что греч. язык новозаветных текстов, не отражающий классической нормы, является особым религ. языком новозаветной общины (Шлейермахер, Люкке). В опубликованной работе Дайсман стремился показать на многочисленных примерах, что НЗ написан на обычном для того времени разговорном греч. языке, что, по мнению ученого, ставило под сомнение всякую возможность к.-л. «священной герменевтики» (hermeneutica sacra).

По этим причинам в нач. XX в. в протестант. богословии уже не предпринимались попытки богословского обоснования особой Г. б., но все внимание экзегетов и богословов было сосредоточено на поисках таких герменевтических принципов, которые отвечали бы уникальному содержанию Библии, оставаясь при этом в рамках общепризнанных правил научно-критической интерпретации текста.



Вильгельм Дильтей

Один из основателей истории религии школы, нем. теолог Э. Трёльч, рассматривал историко-критическую парадигму как единственно возможный в его время научный способ толкования Писания. Он критиковал богословский супранатурализм и сосредоточивался на создании религиозно-исторического богословия, к-рое по замыслу Трёльча должно рассматривать библейскую историю в контексте всеобщей истории на основании применения историко-критического метода. Трёльч выделяет ряд основных принципов историко-критического метода: «критика» (допустимы только вероятностные суждения, поэтому ни одна традиция не может быть абсолютно истинна), «аналогия» (научная реконструкция предполагает аналогию с социальным опытом исследователя), «корреляция» (события образуют единый поток, в к-ром каждое так или иначе соотносится со всеми остальными) и «творческая значимость личностей, господствующих над крупными жизненными комплексами». Смысл «научного» подхода Трёльча к сакральным текстам можно свести к 3 положениям: все тексты рассматриваются по единым правилам (для «научного» анализа тексты не делятся на сакральные и профанные); все события вписываются в «естественную» причинно-следственную связь (в описании прошлого нет места для «произвольных» вмешательств сверхъестественных сил); историческое время повсюду одинаково: для историко-критического метода нет деления на сакральное и профанное время (Troeltsch. 1971. S. 105-127). Трёльч считает историю событийным процессом, в к-ром имеет место прогресс самораскрытия разума, и христианство, основанное на вести ветхозаветных пророков и Иисуса Христа, представляется «высшей этической и религиозной силой», к к-рой только способен человек. Именно это идеалистическое и оптимистическое в отношении культуры понятие истории образует рамки, в к-рых Трёльч допускает историко-критическую работу.

Философия истории Трёльча соприкасалась с идеями В. Дильтея (1833-1911), развивавшего на основании принципов, предложенных еще Шлейермахером, общую герменевтику в виде «искусства понимания письменно зафиксированных проявлений

жизни» (*Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik // Gesammelte Schriften. Stuttg.; Göttingen, 1924. Bd. 5. S. 332-333*), основным методом к-рого должно быть проникновение в замысел автора путем т. н. описательной психологии. Важным моментом герменевтики Дильтея является его убеждение, согласно к-рому методы наук о духе и естественных наук принципиально несовместимы: если в природе господствует закономерность и законы ее движения и развития могут быть объяснены в логически обоснованном мышлении, то каждое явление духа, в к-ром выражается сокровенный смысл жизни, неповторимо, не имеет аналога и потому интеллектуально-логически непостижимо, иррационально и может быть схвачено лишь интуитивно, в творческом озарении.

Толкователь, по Дильтею, должен, т. о., понять личность, жизнь и ситуацию автора и дивинационно постичь процесс создания исследуемого им творения. Последняя цель герменевтической процедуры та же, что у Шлейермахера: «Понять автора лучше, чем он сам себя понимал». Т. к. автор во многом творит бессознательно, то мотивы его творения могут быть окончательно раскрыты лишь позднее. В науках о духе это учение об искусстве понимания духовных творений, по Дильтею, выступает «против постоянного вторжения романтического произвола и скептической субъективности в область истории» и должно «теоретически подтвердить общую обоснованность интерпретации, на которой базируется надежность самой истории» (*Ibid. S. 331*).

Рационалистическая традиция, представленная в Г. б. Трёлча, имела своего активного критика в лице лютеран. богослова и библиста А. Шлаттера. Он стремился различными путями снять ставшее уже традиц. противопоставление веры и научной критики, подчеркивая их взаимосвязь: вера и благоговение перед библейским Откровением требуют применения критического метода, а критический метод позволяет обрести прочные основания для веры, т. е. «историю, в которой она [Библия] делает нас участниками и через которую она сообщает нам нашу собственную причастность к Богу» (*Schlatter. 19772. S. 82-83*).

Шлаттер критикует рационализм Трёлча за то, что в его системе познающий субъект овладевает историей, «критически приспособляя ее к себе», а не делает самого себя предметом вопрошания, не подвергает себя самого испытанию с т. зр. традиции. Сутью научной деятельности, по Шлаттеру, является «восприятие» (*Wahrnehmung*), в приложении к исторической науке - это восприятие сквозь дошедшие до нас тексты породившей их истории, в к-рой, по Шлаттеру, можно «расслышать» весть Св. Духа и «разглядеть» деяния Божии (*Schlatter. 1985. S. 143*).

На этом общем методологическом основании Шлаттер строит оправдание научной критики. «Историческая критика» Писания, по Шлаттеру, нужна для определения места библейского высказывания в истории; «догматическая критика» необходима для определения возможности и степени применимости к нам того или иного слова Писания (*Schlatter. 19232. S. 373-374*). Библейская критика, к к-рой призывает Шлаттер, только тогда будет правильной, если, как он пишет, «двигаясь этой критикой воля» имеет своей целью «дать нам в обладание то, что нам даровано Писанием, а не освободить нас от Писания» (*Ibid. S. 374*).

Г. б. в диалектической теологии

Новый важный импульс в дискуссиях вокруг принципов Г. б. связан с именем реформатского богослова К. Барта (1886-1968), одного из основателей диалектической теологии. Он отверг традицию протестант. историко-критического и либерального богословия, в частности, и из-за разочарования в той малой возможности для проповеди, к-рую оставлял историко-критический подход к Писанию в его рамках. В «Комментарии на Послание к Римлянам» Барт выступает против идеологии Просвещения с его представлением о способности самодостаточной личности критически исследовать разумом любую, в т. ч. и религ., действительность, выражением чего, в частности, стал историко-критический метод.



Карл Барт

Согласно Барту, приспособление библейской традиции к горизонтам научно-исторического познания, к-рое имело место в религиозно-историческом богословии Трёлча, недопустимо, ибо сама возможность познания в вере предзадана и ограничена действительностью Откровения Бога в Иисусе Христе, собственным «предметом» (Sache) библейского текста. Писание, по Барту, только тогда интерпретируется «предметно», когда, будучи проанализированным историко-критически, оно истолковывается все же именно как свидетельство об этом Откровении.

Библейская критика возможна и необходима, но только как подготовка к «предметному» пониманию. В предисловии ко 2-му изд. «Комментария на Послание к Римлянам» (Der Römerbrief. Münch., 1922) Барт подчеркивал, что сторонники историко-критической интерпретации Библии в либеральном богословии останавливаются на том уровне толкования текста, к-рый можно назвать лишь первой попыткой толкования, т. е. «на констатации того, «что написано»» (Послание к Римлянам. С. XXXIII). «Предметное» толкование, по Барту, более соответствует историческому измерению библейского свидетельства, чем библейская критика Трёлча. «Κρίνειν,- пишет он,- означает... будучи прилагаемым к историческому документу, соотношение всех содержащихся в нем слов и словесных групп с предметом, о котором они... ясно говорят, означает обратную связь со всеми данными в них ответами на бесспорно поставленные ими вопросы и все вместе - на заключающий в себе все вопросы кардинальный вопрос... Необходимо оставить как можно меньше от всех этих блоков лишь исторических... определений и как можно яснее раскрыть связь слов со Словом в словах» (Там же. С. XXXV).

Отвергая критику за то, что она якобы возвращается к донаучному ортодоксальному представлению о богодухновенности Свящ. Писания, Барт подчеркивает близость своего подхода к учению Кальвина о Св. Духе, говорящем через букву Писания: толкователь, к-рый вступает в отношение доверия со своим автором, в праве «молчаливо или категорически продолжить или сократить проведенные в отдельных словах линии, где остановка на дословном тексте означала бы очевидное подавление того, что желало и должно получить слово» (Там же. С. XLV).

В историю дискуссии о принципах понимания Свящ. Писания в XX в. Р. Бульман вошел как создатель программы экзистенциальной Г. б., основанной на положениях диалектической теологии и экзистенциалистском понимании истории (см. Экзистенциализм). Исходя из постулатов диалектической теологии, он утверждает, что, хотя Бог как «совершенно иной» не может быть объектом познания, Он определяет человеческое существование, «затрагивая» его, обращаясь к человеку в слове христ. провозвестия - керигмы, под к-рой понимается не только само Свящ. Писание, но прежде всего засвидетельствованная в нем суть церковной вести о Божественной любви, явленной в Иисусе Христе. Именно т. о. понятое человеческое существование в мире как то, что может быть определено только Богом, становится у Бульмана предметом христ. теологии.



Рудольф Бульман

Используя экзистенциалистскую терминологию М. Хайдеггера, Бульман подчеркивал, что историческое исследование может стать важным для совр. жизни делом, если оно не ставит перед собой цели выяснить объективную картину событий прошлого и закономерностей развития истории, но если исследователь стремится вступить в диалог с историей. Такое единство предпосылок и задач исследования, как исторического, так и богословского, имеющего дело с историей, по мнению Бульмана, позволяет избежать сомнений в необходимости применения историко-критического метода для решения богословских проблем.

Стремясь раскрыть экзистенциальное содержание НЗ, непосредственно затрагивающее совр. человека, Бульман намечает его «керигматическое» истолкование на основании герменевтики «демифологизации» или «экзистенциальной интерпретации НЗ», т. е. выяснение собственного смысла новозаветной вести, скрытого в мифологических образах языка авторов НЗ (Bultmann. 1964. S. 145-146). Определяя миф как религ. представление

трансцендентной реальности в форме имманентных земных реалий или как «объективацию потустороннего в посюстороннем» (Ibid. S. 146), Бультман пытается показать, что новозаветные авторы (прежде всего апостолы Павел и Иоанн) используют мифологическую терминологию своей эпохи для выражения особого понимания экзистенции, суть к-рого сводится к тому, что человек поставлен в ситуацию решения перед Богом («за» или «против» Бога), волю Которого возвещает Иисус Христос.

Бультман разделяет т. зр. Хайдеггера на видение герменевтической проблемы, к-рый считал «понимание» принципиальным элементом в структуре человеческого бытия. Для Бультмана это значит, что каждая интерпретация «необходимым образом определяется некоторым пред-пониманием (Vorverständnis) предмета речи...» (Bultmann. 1965. S. 227); из этого предпонимания произрастает «направленность (das Woraufhin) вопрошания и тем самым герменевтический принцип» (Ibidem).

Принимая т. зр., согласно к-рой «интерпретация библейских писаний определена теми же условиями, что и всякая иная литература», Бультман считает, что и в данном случае предпосылкой интерпретации также является «пред-понимание предмета» (Ibid. S. 231), т. е. религ. мировоззрение толкователя, его понимание того, что может значить для него действие Бога, смысла жизни, истинного человеческого существования перед Богом, к-рое подразумевает свободу человека от себя самого и открытость Богу и Его любви (Ibidem).

«Новая герменевтика»

Альтернативные Бультману попытки синтеза научного метода и христ. веры были предложены в рамках т. н. движения «новая герменевтика» и связаны с именами лютеран. богословов Э. Фукса и Г. Эбелинга. Основное влияние на них оказали идеи «позднего» Хайдеггера и его ученика Х. Г. Гадамера, а также теория «речевых актов», разработанная Дж. Остином и Дж. Сёрлом.

Ориентируясь прежде всего на посткритическую герменевтику Барта, Фукс исходит из того, что библейские тексты обладают церковным авторитетом прежде всякого исторического анализа, стремящегося лишь установить, что тексты говорили когда-то. Но эти тексты «говорят и ныне... потому что они изменяют жизнь. В этом их свойство и их независимость от истории» (Fuchs. 1968. S. 34). Историко-критическая работа понимается Фуксом только как вспомогательное средство в толковании, основной целью к-рого является поиск ответа на вопрос, к чему Бог призывает людей в Иисусе (Ibid. S. 247). Герменевтический принцип Бультмана о раскрывающейся «из истории» возможности истинного бытия человека Фукс превращает в «вопрос Бога о нас», направленный к людям «из самого текста» и пробуждающий в них веру. «Герменевтика веры должна вести речь о том, как, собственно, действует слух, встречающий призыв Слова Божия... Задача состоит не только в том, чтобы слушать слово, а также в том, чтобы найти слово, высказать ответ. Речь идет о языке веры» (цит. по: Гадамер. 1988. С. 600).



Ханс Георг Гадамер

В отличие от Бультмана в Г. б. Эбелинга христ. традиция толкования рассматривается как имеющая достаточно большой авторитет. Правильно интерпретировать Писание - значит делать это с учетом всей истории Церкви и вообще христианства, во многом определивших ситуацию в Г. б. на момент исследования. Церковная история, по Эбелингу, есть «история толкования Священного Писания», при этом категорию «толкования» он понимает достаточно широко - как живое определение библейского основания каждой новой исторической ситуации христ. веры, как творческое созидание языка христ. вести, как живой процесс передачи Предания и непрерывного сохранения текста в христ. традиции (*Ebeling. Studium der Theologie. Tüb., 1975. S. 80*). При таком подходе основания лишается критическое исследование библейского текста с целью определения актуального для совр. человеческой ситуации содержания Библии, проводимое без учета авторитета христ. традиции.

Центральный для Бультмана вопрос об отношении веры и понимания рассматривался Эбелингом более широко. Главным для адекватного совр. ситуации понимания Слова Божия, по Эбелингу, является не освобождение его от непонятных совр. человеку представлений прошлого, но открытие для него непреходящей по значению библейско-христ. традиции языка и мышления и присоединение к ней слушающих Слово «здесь и сейчас». Он делает попытку преодолеть пропасть «между исторической постановкой вопроса», как она практикуется в рамках историко-критической парадигмы, «и принятой истиной, обладающей проникновенной и убеждающей силой». Только с учетом этой проблемы герменевтическая мысль направляется «к связи языка и опыта, таким образом, что язык Предания интерпретируется как выраженный и высказанный в нем опыт. Тем самым герменевтический вопрос получает широту, которая ориентирует в направлении единства то, что в исторической и систематической теологии оказывается под угрозой разрушения» (*Ibid. S. 172-173*).

Важным вкладом в преодоление доминирования историко-критической Г. б. стало создание универсальной герменевтики Гадамером (1900-2002). Он настаивал на том, что толкователь должен осознать тот факт, что произведение, к-рое он желает интерпретировать, уже имеет свою «историю воздействий» (*Wirkungsgeschichte*) на духовный мир: она превращает произведение в историческое предание, обладающее собственным авторитетом. Осознание «истории воздействий» у Гадамера становится

необходимым признаком научного исследования текста, ибо «власть истории над конечным человеческим сознанием в том и состоит, что она проявляется даже там, где человек, уверовав в свой метод, отрицает собственную историчность» (Гадамер. 1988. С. 357).

Этот тезис Гадамера о власти Предания над мыслями и суждениями толкователя текста важен для истории протестант. Г. б. в том отношении, что он показывает общеполитическую необоснованность отказа от авторитета Предания при толковании Писания. Традиция толкования только в рамках «современного горизонта», пренебрегающая историческим горизонтом Предания, не может понять действительное значение содержания последнего (Там же. С. 358). Толкователь, т. о., в осознании своей герменевтической ситуации должен развить способность вернуть исследуемое им произведение в историческую ситуацию его возникновения, чтобы «расслышать тот собственный, иной по отношению к нам смысл Предания, который оно действительно сумело высказать» (Там же. 362).

Это обстоятельство имеет большое значение для толкования Библии, т. к. позволяет рассматривать библейские тексты, не имеющие, согласно парадигме историзма, смысла для совр. человека, осваивать исторический горизонт Предания, в к-ром живут эти тексты, и исходя из него вступать в критический диалог с совр. мышлением.



Поль Рикёр

Понимание исторического объекта, по Гадамеру, всегда имеет вид слияния обоих горизонтов, в результате чего горизонт настоящего может быть расширен. «Не существует никакого горизонта настоящего в себе и для себя, точно так же как не существует исторических горизонтов, которые нужно было бы обретать. Напротив, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов... При господстве традиции всегда имеет место такое слияние. Ведь там, где царит традиция, старое и новое всегда вновь срастаются в живое единство, причем ни то, ни другое не отделяется друг от друга с полной определенностью» (Там же. С. 362-363). В послесловиях к 3-му и 4-му изданиям «Истины и метода» Гадамер подчеркивал, что действительное понимание текста может быть достигнуто на основании согласия с традицией (Там же. С. 632) - для толкования Библии это важный момент. Традиция, с к-рой толкователь соглашается, раскрывает содержание гораздо яснее и глубже, чем

сами тексты, к-рые нужно понять. Поэтому позиция библеистов, признающих определенный авторитет за церковной традицией толкования библейских текстов, получает научное герменевтическое оправдание.

Франц. философ П. Рикёр (1913-2005), выступая против основной тенденции совр. историко-критической экзегезы, утверждает, что задача интерпретации текста состоит не в выяснении фактов, о к-рых свидетельствует текст, не в том, чтобы «понять автора лучше, чем он сам себя понимает» (здесь чувствуется влияние Шлейермахера), а в том, чтобы «прислушаться к тому, что говорит текст, к тому, что он хочет сказать» (*Рикёр*. 1996. С. 132).

Письменно зафиксированный текст характеризуется тем, что с момента фиксации он превращается в отдельное от автора, автономное и осмысленное в себе «творение языка», способное на собственное воздействие. Именно этим текст сущностно отличается от устной речи, к-рая в конкретной ситуации обращена к определенному кругу слушателей и вводится говорящим целенаправленно. Следствием этого, как пишет Рикёр, становится необходимость интерпретировать текст «как план мира, в котором я могу жить, чтобы развить в нем одну из моих сущностных возможностей. Именно это я называю текстовым миром, собственным для этого единственного текста миром» (*Ricoeur*. 1974. S. 32). Интерпретатор обретает т. о. через текст «план мира», к-рый «находится не позади текста как его сокрытая интенция, но перед текстом как то, что произведение разворачивает, открывает и обнажает. Отсюда понимание значит само-понимание перед текстом» (*Ibid*. S. 33).

Для Г. б., по Рикёру, это имеет ряд следствий. Библейская экзегеза должна принимать различные лит. виды библейского текста: исторические повествования, притчи, исповедания, гимны и т. д. - как элементы существующего многоголосия религ. языка, уважать общий план дошедших до нас в библейском каноне текстовых традиций. Основная задача Г. б. не в том, чтобы вызвать читателя к экзистенциальному решению, «но в том, чтобы позволить развернуться тому миру бытия, который и является «предметом» библейского текста» (*Ibid*. S. 40). Уважение ко всему библейскому Преданию должно побудить экзегета к тому, чтобы действительно отображать в ходе толкования весь без исключения библейский мир текста. «Мир Библии имеет космические аспекты - он сотворен; социальные аспекты - он рассказывает о народе; историко-культурные аспекты - он говорит об Израиле и о царстве Бога; и персональные аспекты. Он затрагивает человека во всем множестве космологических и исторических измерений его бытия точно так же, как в его антропологических, этических и персональных измерениях» (*Ibid*. S. 41).

Рикёр подчеркивал, что библейская экзегеза, к-рая стремится вести человека через мир библейского текста к пониманию себя самого и своего мира, «начинает и заканчивает в дерзновении» веры (*I bid*. S. 43). Сколь сильно вера зависит от языка, столь мало она исчерпывает себя в языковой фиксации, речь идет о «сверхъязыковом движении жизни безусловного доверия», к-рое начинается как герменевтические усилия, но не заканчивается, если даже они исчерпаны. Для Рикёра вера, так же как и для Шлаттера, Барта, Фукса и Гадамера, не представляет угрозы научности интерпретации, а скорее является ее смысловыми рамками.

Некоторые современные течения в Г. б.

Возникновение новых подходов и методов в Г. б. в сер. XX в. было определено развитием ряда течений в гуманитарных науках (лингвистика, лит. критика, культурная антропология, психоанализ).

Основной постулат структурализма заключается в том, что смысл и значение явлений и текстов воспринимается через устойчивые структуры различных систем (язык, лит-ра, социум и т. п.). Для структурализма в целом характерно отвержение историко-генетического метода. В области лингвистики это выразилось в переключении акцентов исследования с диахронии (анализа развития отдельных единиц языка) на синхронию (связь и отношения между отдельными элементами) и во введении разграничения между системой языка и реальной речью. Язык стал рассматриваться как социальная и структурированная система, не имеющая прямой связи с вещами и идеями. К изучению библейских языков эта теория была впервые применена Дж. Барром (*Barr J. The Semantics of Biblical Language. Oxf., 1961*).

Структурализм в литературоведении выразился в том, что любое лит. произведение стало рассматриваться как автономно существующая структура, как целое, неравное сумме своих источников. По мнению структуралистов, каждый текст содержит бессознательно использованные автором культурные коды. Одним из первых новые методы литературоведения в библеистике применил Л. Алонсо-Шёкель, прочитавший доклад «Стилистический анализ пророческих книг» (1959) на одном из конгрессов по изучению ВЗ. Затем он написал «Руководство по древнееврейской поэтике» (*Alonso-Schökel L. Estudios de poética hebrea. Barcelona, 1963*) и развернутый комментарий на псалмы. Др. авторы применили структуралистский подход к отдельным частям кн. Бытие (К. Барт, П. Бошан, Х. Уайт) и новозаветным притчам (Г. Зеллин, Д. Кроссан, Д. О. Виа, Р. Фанк). В 70-80-х гг. появилось неск. журналов, посвященных новым методам исследования в библеистике (*Sémiotique et Bible; Semeia; Linguistica Biblica; Biblical Interpretation*).

К структурализму близка нарративная критика, основной задачей к-рой является исследование совр. облика, в частности, библейских текстов независимо от истории их формирования и редактирования, т. е. переход от фрагментарной к целостной интерпретации. В области новозаветных исследований этот метод был впервые опробован в «Семинаре по Евангелию от Марка» Об-ва библейской лит-ры (Н. Перрин, В. Кельбер, М. А. Толберт, Р. Фаулер, Д. Родс и др.). В отличие от этой теории нарративная экзегетика стремится реконструировать как исторический контекст, в к-ром были созданы библейские тексты, так и модели поведения, психологию, внутренний мир библейских персонажей, что возможно только в виде полноценного лит. произведения (В. Холленвегер, Г. Тайссен).

Применение методов психоанализа к толкованию Библии восходит к его основателям - З. Фрейду и К. Г. Юнгу. Совр. распространение психологических исследований на динамические структуры бессознательного привело к попыткам новой интерпретации древних текстов. Как и структуралисты, сторонники этого подхода стремятся выделить бессознательные элементы и глубинные мотивы и архетипы, лежащие в основе как библейских текстов, так и поведения главных действующих

лиц. С одной стороны, этот метод имеет определенную пользу, потому что позволяет воспринимать библейские тексты как сообщения о жизненном опыте и о поведенческих образцах. Символический язык позволяет выражать такие религ. явления, к-рые, будучи недоступны чисто понятийному мышлению, тем не менее ценны для вопроса об истине. Сторонники этого подхода считают, что он может помочь уяснить смысл культовых обрядов, жертвоприношений и табуирования, освещает образный язык Библии, метафорику повествований о чудесах, движущие силы экстатических зрительных и слуховых восприятий теофаний. Однако примеров удачных научных исследований с применением этого метода не много, т. к. неопределенным остается вопрос об отношении человеческой религиозности к уникальному библейскому Откровению.

С 70-х гг. в латиноамер. странах часть католич. священников придерживалась т. н. теологии освобождения (под к-рым в основном понимали освобождение угнетенной части населения от эксплуатации) (см. ст. [Освобождения теология](#)). С их т. зр., Бог - это Бог бедных и, следов., экзегеза не может оставаться нейтральной, а должна быть на стороне бедных (Х. Собрино, Л. Бофф, Х. Л. Сегундо).

В эти же годы появилось множество работ по Г. б., написанных сторонниками [феминизма](#) (Элизабет Шюсслер Фьоренца, М. Дейли). В рамках движения феминисток, возникшего в кон. XIX в. в США, был, в частности, создан Комитет по пересмотру Библии, к-рый выпустил «Женскую Библию» (The Woman's Bible. N. Y., 1895-1898). По отношению к Библии сложились 3 формы феминизма: радикальная, в к-рой Библия отвергается полностью, поскольку она якобы представляет собой продукт андроцентризма (желания мужчин увековечить свое господство над женщинами); неоортодоксальная (ее приверженцы отыскивают в Библии фрагменты, якобы подтверждающие приоритет женщин, и пытаются создать «канон в каноне»); критическая (ее сторонницы стремятся выявить, какую роль играли женщины в движении последователей Иисуса Христа и в общинах ап. Павла, они исходят из убеждения, что в раннехрист. общине господствовало полное равенство мужчин и женщин (Гал 3. 28), но затем патриархат и андроцентризм снова возобладали). Феминистки, не предложив своих методов интерпретации, взяли на вооружение «герменевтику подозрительности»: победитель так пишет историю, чтобы выставить себя в выгодном свете, поэтому нельзя полагаться на прямой смысл текстов, а следует искать косвенные указатели, свидетельствующие о «реальных» фактах.

В 70-х гг. XX в. в США в противовес историко-критическому методу возник т. н. канонический подход, согласно к-рому каждый библейский текст должен истолковываться в контексте всего Свящ. Писания, представляющего собой наставление в вере для общины верующих, и каждому тексту должно быть найдено и отведено свое место в рамках единого Промысла Божия. Для этого подхода характерен интерес как к истории сложения «канонической конечной формы» текста, так и к самой этой «конечной форме», рассматриваемой в синхронии.

В кон. 70-х гг. нек-рые сторонники структурализма обратились к новому направлению, к-рое принято называть постструктурализмом или постмодернизмом. Выделить общее для этого подхода методическое ядро достаточно сложно. Среди

наиболее распространенных в среде последователей этого направления идей - онтологизация понятия «текст», отрицание существования истинного значения текста, переосмысление ролей автора и читателя, противостояние «метанарративам», унаследованным от эпохи Просвещения, и т. п. (Ж. Деррида, Ю. Кристева, Дж. Хиллис Миллер и др.). Наиболее популярным термином, означающим применение этих идей на практике, является «деконструкция» (перестройка). Однако, поскольку идеологи постмодернизма выступили против метода как такового, попытки использовать деконструкцию в библейской критике оказались неудачными (С. Д. Мур, Кроссан и др.), тем более что мн. светские ученые-постмодернисты открыто заявляют о своем атеизме. По-новому, в связи с отказом от этно-, европо- и др. центризмов, поставлена проблема переводимости текста, созданного в одной культуре, на языки др. культур с учетом их особенностей. Теоретически близким к постмодернизму является метод анализа реакции читателя, разрабатывавшийся рядом нем. ученых (В. Изер, Х. Р. Яусс), затем воспринятый англо-амер. библеистикой (С. Фиш, Дж. Каллер). Основная идея этого метода состоит в том, что нек-рый дополнительный смысл, не воспринимаемый непосредственно из текста, порождается самим читателем при взаимодействии с ним. Поэтому особое внимание исследователем уделяется целевой (авторской) аудитории. В исследование вводится фигура «идеального» читателя, и автор текста начинает рассматриваться как один из персонажей (рассказчик).

К. В. Неклюдов, А. В. Пономарёв, А. А. Ткаченко
Тенденции православной Г. б. XIX-XX вв.



П. И. Савваитов. Литография. Нач. XX в.

Становление Г. б. как учебной дисциплины в рус. богословской науке связано с деятельностью ректора МДА митр. Платона (Левшина), к-рый ввел занятия по герменевтике в систему преподавания библейских дисциплин в МДА. Согласно сформулированным им правилам толкования, прежде всего необходимо «открыть буквальный смысл»; воздерживаться от поисков «таинственного смысла там, где его нет»; «для разумения темных мест сводить места параллельные, не забывать при толковании выводить и нравоучения, оттуда следующие, пророков толкуя, показывать, когда их пророчества исполнялись»; указывать приемы для разрешения кажущихся противоречий (*Курочкина О. В.* Предисловие [ко 2-й части] // Рус. писатели-богословы: Историки Церкви. Исследователи и толкователи Свящ.

Писания: Библиогр. указ. М., 2001. С. 196). К нач. и в самом нач. XIX в. был издан ряд пособий по Г. б.: ректора МДА архим. Амвросия (Подобедова) (впосл. митр. Новгородский и С.-Петербургский) «Руководство к чтению Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета» (М., 1799. К., 18254), архиеп. Феоктиста (Мочульского) «Драхма от сокровища божественных писаний Ветхого и Нового Завета, то есть Сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных» (М., 1809).

Становление Г. б. в церковной науке во 2-й пол. XIX в. во многом определялось дискуссиями, связанными с появлением перевода Библии на рус. язык (см. соответствующий разд. в ст. Библеистика, а также разд. о рус. переводах в ст. Библия), в связи с чем встал важный для Г. б. вопрос об авторитетном церковном тексте Свящ. Писания. В записке свт. Филарета (Дроздова) в Святейший Синод «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания» (подана в Святейший Синод в 1845) подчеркивались значение греч. текста LXX и его текстологическое превосходство в ряде случаев над масоретским текстом, так же как и нек-рые неясности по сравнению с последним. В качестве герменевтических правил для переводчиков и толкователей Свящ. Писания предлагалось для установления истинного смысла Слова Божия привлекать кроме текстов на языке оригинала (масоретский евр. для ВЗ и греч. текст большинства для НЗ) важнейшие переводы - греч. LXX и славянский. Греч. тексту ВЗ при отличии его от евр. можно отдать предпочтение, если он представляет собой цитату ветхозаветного пророчества в новозаветной книге (Пс 15. 10 в Деян 11. 27), или если евр. текст неясен, несет следы повреждения (Пс 144. 12-13), или если к.-л. место в переводе LXX является пророчеством о Христе, что подтверждено святоотеческим пониманием (Пс 109. 3). Исследование НЗ было рекомендовано проводить на основании древнегреч. текста при школьном изучении Писания, а также ориентироваться на церковнослав. текст и руководствоваться святоотеческими толкованиями в проповеди.

Систематическое изложение герменевтической дисциплины предложено в монографии проф. СПбДА П. И. Савваитова «Библейская герменевтика, или Православное учение о способе толкования Священного Писания» (СПб., 1859). Большое внимание автор уделяет вопросу о смыслах библейского текста. Букв. смысл, согласно Савваитову, может быть как «собственным», когда слова употребляются в их прямом значении, так и «переносным», когда символический смысл предполагается священным автором как основной (поэтические образы, сравнения и т. д.) (Савваитов. С. 17). Текст следует воспринимать в переносном смысле, если его букв. прочтение приводит к противоречию либо с учением др. мест Свящ. Писания (напр., в случае употребления антропоморфизмов по отношению к Богу), либо со здравым смыслом (напр., в словах Господа о соблазняющих человека глазе или правой руке - Мф 5. 29-30) или вступает в противоречие с изложением того же библейского события в параллельных местах (в случае повествований евангелистов). Таинственный смысл содержится в притчах, символических повествованиях и видениях, а также раскрывается в типологическом толковании. Важнейшим принципом толкования, согласно автору, является ориентация на учение правосл. Церкви.



И. Н. Корсунский

Подробное описание ранней истории, а также систематизация основных принципов толкования представлены в работах проф. МДА И. Н. Корсунского «Иудейское толкование ВЗ» (М., 1882) и «Новозаветное толкование ВЗ» (М., 1885). В 1-й автор рассматривает зарождение методов толкования у палестинских иудеев периода Второго храма, их развитие и трансформацию в галахе и агаде, а также дает обзор аллегорического толкования Писания в иудейской александрийской диаспоре. Во 2-м труде он систематически излагает методы толкования, принятые правосл. церковной наукой, выделяя среди них 2 основных: буквально-исторический и типологический и вспомогательные: символический и аллегорический, а также предлагает толкование ряда текстов ВЗ в свете учения Иисуса Христа и авторов НЗ. В кон. XIX - нач. XX в. перед рус. библейской школой был поставлен вопрос выработки собственной позиции по отношению к доминирующему тогда на Западе историко-критическому методу. В ряде работ рус. библеистов критике были подвергнуты не только герменевтические предпосылки историко-критического метода, противоречащие христ. историческому Преданию и традиции правосл. Церкви, но и конкретные результаты исследований зап. библеистов. Одной из таких работ является 3-томный труд проф. СПбДА Н. Н. Глубоковского «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу» (СПб., 1897), аргументированно опровергающий мн. выводы новой тюрингенской школы Баура и др. критиков НЗ. К области ВЗ относятся работы проф. МДА прот. Н. Ф. Елеонского («Современная критика Священных Ветхозаветных Писаний и ее слабые стороны» и др.), проф. КДА В. П. Рыбинского («Библейская ветхозаветная критика» (ТКДА. 1908. № 12. С. 575-613) и др.), проф. КазДА П. А. Юнгера (Общее ист.-крит. Введение в Свящ. Ветхозаветные книги. Каз., 1902) и др. (см. соответствующий раздел о библейских исследованиях в ст. Библеистика). Важными являются работы Д. С. Леонардова (опубликованы в ж. «Вера и разум» в 1871-1915) о богодухновенности Свящ. Писания, в к-рых он показывает, что развитие критических теорий с XVI по кон. XIX в. либо основано на отвержении учения о богодухновенности, либо предполагает умаление божественной стороны Писания.

Продолжавшиеся дискуссии о возможности принятия предпосылок историко-критического метода и о пределах его применения для толкования Писания определили возникновение 2 направлений в правосл. библеистике XX в. Ряд исследователей стремились сформулировать основания для ограниченного принятия

историко-критического метода, другие придерживались традиц. методов толкования Писания, обогащая их фактологическим материалом из области филологии, истории, археологии и др. наук.



А. В. Карташёв

Попытки предложить герменевтические основания для ограниченного включения критических исследований в правосл. толкование связаны с именами мн. рус. богословов парижской школы (см. ст. [Православный богословский институт при Сергия Радонежского в Париже](#)), к-рые для объяснения человеческого участия в написании Библии проводили аналогию между учением о богодухновенности Свящ. Писания и определением Халкидонского Собора о Богочеловечестве Иисуса Христа (см. ст. [Вселенский IV Собор](#)). Эта позиция представлена в 1927 г. С. С. Безобразовым (впосл. еп. [Кассиан](#)) в докладе на англо-рус. богословской конференции, где он говорил о «двуединой богочеловеческой сущности» Слова Божия, аналогией к-рой «может послужить Халкидонское учение о соединении естеств во Христе» (Принципы правосл. толкования Слова Божия // Путь. 1928. № 13. С. 5-6). Что касается тех мест, аутентичность к-рых библейская критика отвергает, то правосл. исследователь, по его мнению, должен все же считаться с их местом в контексте, но «вправе смотреть на эти отрывки как на разночтения» (Там же. С. 9).

Позиция сторонников принятия историко-критического метода была выражена в ряде докладов на 1-м Конгрессе православных богословов в Афинах в 1936 г. В докладе проф. Афинского богословского фак-та архим. Е. Антониадиса «Основные герменевтические принципы и методы православного толкования НЗ и их богословские предпосылки» отмечается важность таких принципов, как необходимость Предания для толкования НЗ, «Церковь как судия и толковательница Писания», богодухновенность НЗ, предполагающая его божественную и человеческую стороны. Автор допускает историко-филологический метод исследования Писания и ограниченно метод религ. сравнения (получивший распространение в «школе истории религии») и, настаивая на необходимости сохранения понятия «Священная история», не только подчеркивает важность методов гармонизации (или аналогии), типологического толкования, но и исключает из научной экзегезы аллегорическое толкование. Он обращает внимание на предложенный в рамках протестант. диалектической теологии метод «духовного толкования» (К. Барт), однако считает, что для правосл. толкования принципиально

важным является не личное озарение Духом, как это представляли протестанты, но толкование, вемое авторитетом Церкви (*Antoniades. Grundprinzipien. 1939. S. 168*). Исключаются зап. традиции толкования Писания, возникшие в нем. идеализме (И. *Кант*, И. Г. *Фихте*) и рационализме (Г. Э. Г. *Паулюс*), и мифологическое толкование (Д. Ф. Штраус, А. Дреус).



Протопр. Алексей Князев

Аргументы в пользу легитимности историко-критического метода для правосл. исследователя привел в докладе «Библейская критика и церковный авторитет» проф. Афинского ун-та В. *Веллас*. Правосл. учение о богодухновенности, по мнению Велласа, не может быть причиной отказа от текстологической критики (т. к. отвергает представление о вербальной богодухновенности), он допускает вставки в текст и добавления к нему, сделанные др. авторами, при условии, если они обнаруживают признаки богодухновенности и если Церковь признает их в этом статусе или если стали известны неск. авторов книги, традиционно приписываемой одному. Результаты исторической критики могут быть приняты только в случае, если они не ставят под вопрос догматические и нравственные истины Откровения (*Vellas. Bibelkritik. 1939. S. 138-140*).

Рус. эмигрант Б. И. *Сове* (1899-1962) в «Тезисах», составленных для 1-го Конгресса правосл. богословов в 1936 г., рассматривая дореволюционную рус. библейскую школу как «традиционно консервативную», ориентированную только на патристическую письменность, утверждал, что на поставленные зап. библейской наукой проблемы «православные библеисты еще не дали своего ответа» (Тезисы по Свящ. Писанию ВЗ // Путь. 1936-1937. № 52. С. 67). По мнению Сове, исследователь не должен быть связан традиц. святоотеческой экзегезой (к-рую он свел к мессианскому прочтению ВЗ), если она не согласуется с выводами историко-критической школы. Ограниченное принятие методов «высшей критики» может, по его мнению, быть обосновано богодухновенным характером Свящ. Писания «в свете Халкидонского догмата о Богочеловечестве» (Там же. С. 68).

В 1944 г. проф. Православного богословского ин-та в Париже А. В. Карташёв выступил с актовой речью «Ветхозаветная библейская критика», в к-рой утверждал необходимость использования историко-критического метода в правосл. библеистике (*Карташев А. В. Ветхозаветная библейская критика. П., 1947*). Автор повторяет тезисы, высказанные Сове, о недостаточном уровне библейских исследований в России и, отказываясь от традиц. определения богодухновенности, в частности

предложенного Леонардовым, проводит аналогию между учением о богодухновенности Свящ. Писания («богочеловеческого Слова») и определением Халкидонского Собора, что позволяет, по его мнению, применить к «человеческой стороне» Свящ. Писания критический метод. Карташёв утверждает независимость вероучительного авторитета библейских книг от их авторства и в ряде случаев признает их компилятивный характер.



Прот. Георгий Флоровский

Мн. выводы историко-критической школы разделял и др. представитель парижской школы - протопр. Алексей Князев, принимавший в целом документарную гипотезу возникновения Пятикнижия (см. в ст. Библеистика); подобный подход в 80-90-х гг. XX в. был характерен для ряда преподавателей ЛДА, а также для работ прот. Александра Меня. Среди греч. экзегетов сторонниками синтеза историко-критического метода с традиц. церковной экзегезой являются Веллас, Е. Золотас, Н. Дамалас, П. Брациотис и В. Иоаннидис, С. Агуридис, а также ряд совр. библеистов: Д. Тракателлис, И. Икономос, Я. Каравидопулос, Я. Панагопулос, П. Василиадис и др. В Американской Православной Церкви историко-критического метода придерживается прот. Павел Тарази.

Укорененность правосл. патристической традиции в Свящ. Писании подчеркивал прот. Георгий Флоровский, к-рый также отстаивал преимущества типологического метода толкования экзегезы перед отвлеченными аллегорическими толкованиями, ибо он лучше всего соответствует представлению о Свящ. Писании как последовательном раскрытии Божественного Откровения не только в букве библейского текста, но и в Свящ. истории (*Florovsky G. V. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, 1972; он же. Откровение и Истолкование // Вера и культура. СПб., 2002. С. 628*).

Продолжение изучения Свящ. Писания в традиции святоотеческих толкований с использованием новейших данных, прежде всего результатов историко-археологических открытий, опровергающих традиц. отрицательно-критические теории, характерен для греч. исследователей - Брациотиса, А. Хаступиса, Н. Василиадиса и др. В рамках этой традиции возникает новый интерес к исследованию святоотеческих подходов в толковании, особенно к типологии и теории, чему посвящены труды проф. Свято-Владимирской ДА прот. Иоанна Брека (*The Power of the Word. 1986; Scripture and Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church. 2001*; ему также принадлежит исследование

смысловой функции библейского хиазма на материале ВЗ и др. текстов (Shape of Biblical Language: Chiasmus in Scripture and Beyond. 1994)); проф. Ф. Стилианополуса (The New Testament: An Orthodox Perspective. Vol. 1: Scripture, Tradition, Hermeneutics. Brookline, 1997; Justin Martyr and the Mosaic Law. Missoula, 1975) и др. ученых.

Свящ. Димитрий Юревич

Католическая Г. б.

Позиция католич. Церкви по вопросам Г. б. зафиксирована в определениях Соборов, в энцикликах Римских пап и документах папских комиссий.

После Ферраро-Флорентийского Собора (1438-1445), к-рый подтвердил традиц. доктрину о библейском каноне из 45 книг ВЗ и 27 книг НЗ (см. Канон библейский), Триденский Собор (1545-1563) принял декрет о «протоканонических и второканонических» 73 книгах, посчитав Послание Иеремии и Книгу Варуха в качестве отдельных книг. Офиц. текстом Библии, предназначенным для публичного чтения в Церкви, дискуссий, проповеди и толкований, осталась Вульгата. Задача Церкви состояла в том, чтобы сформулировать суждения об истинном смысле и интерпретации Писания, причем интерпретация не могла вступать в противоречие с общим мнением отцов Церкви (лат. consensus patrum).

В период между I и II Ватиканскими Соборами ряд герменевтических вопросов об авторитете Церкви в свете развивающейся библеистики был обсужден в 5 энцикликах. В энциклике папы Льва XIII, «Providentissimus Deus» (18 нояб. 1893) утверждался незыблемый авторитет Сиксто-Климентинского издания Вульгаты (1592) и подчеркивалась его важность и значение при толковании др. древних переводов и рукописей, а также польза для экзегетов изучения вост. языков. Исключалась возможность противоречия толкования с тем смыслом, к-рый был освящен авторитетом Церкви или «согласием отцов Церкви». В остальном свобода научных изысканий экзегетов могла основываться на уверенности в том, что священные писатели не ставили перед собой цели предложить окончательное (естественнонаучное) представление о мире.

Мн. заблуждения модернистов (см. Модернизм) рассматривались и получили оценку в энциклике «Pascendi Dominici Gregis» (8 сент. 1907) папы Пия X, а также в декрете «Lamentabili» (3 июля 1907) Конгрегации святой инквизиции. В энциклике «Spiritus Paraclitus» папа Бенедикт XV (15 сент. 1920), хотя и отдавал должное ученым, использующим совр. научные методы в библейских исследованиях, все же стремился предостеречь от возможных злоупотреблений этими методами.

Новый этап католич. Г. б. открывается с энцикликой «Divino Afflante Spiritu» (30 сент. 1943) папы Пия XII, в к-рой допускалось принятие в католич. библейских исследованиях всех достижений совр. библеистики и востоковедения. Свящ. Писание, согласно энциклике, должно толковаться на основании его оригинального текста на греч., евр. и араб. языках с учетом новых переводов. Признавались важность и необходимость критики текста и выявление его букв. смысла, а также использованных священными авторами источников и лит. жанров. Смысл лишь нек-рых текстов оставался определенным Церковью на основании «согласия отцов Церкви». Вопросы эволюционизма, полигенизма и достоверности исторических повествований ВЗ обсуждались в энциклике «Humani Generis» (12 авг. 1950).

Офиц. позиция католич. Церкви по мн. вопросам Г. б. в наст. время выражена в догматической конституции «*Dei Verbum*» II Ватиканского Собора и в декрете Папской библиейской комиссии «Интерпретация Библии в Церкви» (25 апр. 1993).

Обнародованная 18 нояб. 1965 г. догматическая конституция «О Божественном Откровении» выражает позицию католич. Церкви по догматическим вопросам Божественного Откровения и его передачи в истории (подробнее см. *Dei Verbum*), а также по вопросам Г. б. Конституция подчеркивает необходимость понимания Свящ. Писания в его связи со Свящ. Преданием, ибо они составляют единый «священный залог Слова Божия», вверенный апостолами всей Церкви. «Придерживаясь его, весь святой народ в единстве со своими пастырями постоянно пребывает в учении апостолов, а также в общении, преломлении хлеба и в молитвах, так что в сохранении, исполнении и исповедании переданной веры проявляется особое единодушие епископов и верующих» (DV. 10).

Церковь рассматривается как единственная, подобающая для толкования сферы, в которой продолжается действие Св. Духа, раскрывающего богодухновенность Писания. Ибо «Церковь всегда чтит Божественное Писание, как и Само Тело Господне, никогда не переставая, в особенности на Божественной литургии, питаться хлебом жизни от трапезы как Слова Божия, так и Тела Христова» (DV. 21). «Обязанность аутентичного истолкования письменного и переданного Слова Божия была вверена одному лишь живому учительству Церкви, власть которого осуществляется во имя Иисуса Христа» (DV. 10).

В атмосфере общения в вере со всей Церковью и со всем ее великим Преданием Свящ. Писание читается, истолковывается не только епископами, формирующими основное направление богословия, или специалистами-библеистами, но и всеми теми, кто живут в этом общении.

Далее еще раз говорится о предпосылках толкования Церковью Слова Божия, содержащегося в Свящ. Писании: правильное толкование Библии невозможно вне великого Предания, к-рое с первых моментов ветхозаветного опыта вынашивало «в лоне» Слово Божие (DV. 12).

Подчеркивая центральное место Библии в жизни Церкви и большую роль католич. специалистов в области библеистики (DV. 21, 23-24), конституция позволяет достаточно широко использовать новые методы в толковании Писания (DV. 12). Следуя герменевтической традиции, восходящей к блж. Августину, конституция утверждает, что, поскольку Бог говорил в Свящ. Писании через людей «и по человечеству, то истолкователь Священного Писания, дабы уяснить, что Бог хотел нам сообщить, должен внимательно исследовать, что священнописатели в действительности намеревались сказать и что Богу было угодно открыть нам через их слова» (Ibidem). «Чтобы выяснить намерение священнописателей, нужно кроме всего прочего принимать во внимание и «литературный жанр». Действительно, истина излагается и выражается по-разному и различными способами в текстах исторических, пророческих, поэтических или в других «речевых жанрах»» (Ibidem).

«Но, так как Священное Писание надлежит читать и толковать с помощью того же Святого Духа, под воздействием Которого оно было написано, для верного выяснения смысла священных текстов нужно не менее усердно обращать внимание на содержание и единство всего Писания, учитывая живое Предание всей Церкви и согласие веры» (Ibidem).

«Интерпретация Библии в Церкви»

Общие положения догматической конституции об Откровении получили конкретизацию в др. документе - «Интерпретация Библии в Церкви», - подготовленном Папской библейской комиссией и представленном кард. Йозефом Ратцингером папе Иоанну Павлу II по случаю 100-летия энциклики «Providentissimus Deus» и 50-летия энциклики «Divino afflante Spiritu». В документе выражена офиц. позиция католич. Церкви по основным вопросам Г. б.

В документе в развитие положений «Dei Verbum» 12 рассмотрены «методы интерпретации и интерпретационные подходы» (30-61), «проблемы герменевтики» (66-77), «характерные черты церковной интерпретации» (78-103), «интерпретация Библии в жизни Церкви» (104-118). Последние 2 раздела исходят из предпосылок, сформулированных в DV. 14-25.

Во всем множестве совр. способов толкования Писания документ различает экзегетические «методы» (комплексы исследовательских приемов, характерных для определенного направления Г. б.) и «подходы» (исследования под определенным углом зрения) (30-65).

Историко-критический, или диахронический, метод, согласно документу (30-35), правомерен и необходим, поскольку Свящ. Писание - Слово Божие, выраженное на человеческом языке. Особенно это стало ясно после того, как сторонники метода отказались от свойственных ему предрассудков, идущих вразрез с христ. верой, ибо метод «стал приводить к более точному пониманию истины Священного Писания» (35). Однако историко-критический метод в его классической форме игнорирует приращения смысла, к-рые имели место в более поздние периоды передачи библейского Откровения и особенно истории Церкви. При всей важности исторического подхода к Свящ. Писанию еще более важна та его форма (синхрония), к-рая имеет место ныне как итог всего развития библейского текста в Церкви (35).

Документ дает оценку 3 новым методам лит., или синхронного, анализа (36-44): риторическому, нарративному и семиотическому, к-рые отличны от историко-критического метода в том, что переключают внимание исследователей истории Библии на внутреннюю структуру библейских текстов, на доказательство того, что библейский текст есть когерентное (связное) целое, подчиняющееся определенным и общим лингвистическим законам. Однако применимость и этих методов имеет границы, т. к. они сконцентрированы на «голом» тексте и склонны отрицать повествующего субъекта и внетекстовую отнесенность повествования.

Среди совр. «подходов» к Свящ. Писанию большое внимание уделяется исследованию Свящ. Писания, к-рое основано на Свящ. Предании (45-50).

Богословски значимые результаты в отличие от историко-критического метода позволяет получать т. н. канонический подход, при к-ром община верующих рассматривается как единственный подобающий контекст для интерпретации канонических текстов. Священноначалие, служащее общине верующих, должно постоянно наблюдать за тем, чтобы интерпретация оставалась верной великой традиции, в к-рой оформлялись тексты.



Кард. Йозеф Ратцингер (в наст. время папа Бенедикт XVI)

Это дает основание и для формулирования позиции по вопросу об отношении христ. ВЗ и Свящ. Писания иудеев. Т. к. сами корпуса текстов обеих традиций различны, то по этой причине и каноническая интерпретация 2 Заветов «Священных Писаний» не может быть идентичной, поскольку каждый текст должен прочитываться в его отношении ко всему корпусу в целом. Новое определение смысла текста ВЗ осуществляется в свете пасхального события и полностью принадлежит христ. вероучению.

Возникший в ходе герменевтических дискуссий сер. XX в. «подход, заимствованный из исследований истории воздействия/рецепции текста (Wirkungs-Rezeptionsgeschichte)» основывается на том, что текст лишь тогда становится произведением лит-ры, когда он обретает своего «осваивающего» читателя. Раскрытие смысла библейского текста в свете вызванных им импульсов на протяжении церковной истории и истории общества весьма плодотворно. Однако при этом необходима осторожность, т. к. есть риск принять в качестве основного тот или иной временной (а иногда и ложный, как в случае интерпретаций, дававших повод для антисемитизма, ложных ожиданий конца света и т. п.) пункт в истории рецепции текста и выдать его за единственно возможную интерпретацию.

В документе «Интерпретация Библии в Церкви» рассматриваются подходы, основанные на достижениях гуманитарных наук: социологический, культурно-антропологический и психологический, или психоаналитический (51-56). Отмечая определенную пользу для выяснения нек-рых моментов содержания, недоступных для обычных методов, документ подчеркивает, что экзегеза по отношению к психологии и психоанализу должна быть все же критической, в этих дисциплинах наметилась тенденция релятивировать или даже ставить под сомнение реальность

греха и искупления, а также отождествлять общечеловеческую спонтанную религиозность и единственное в истории библейское Откровение.

Далее рассматриваются 2 концептуальных подхода, вызванные к жизни общественно-политическими обстоятельствами,- подход теологии освобождения и феминистский (57-61). В связи с теологией освобождения хотя и отмечается, что экзегеза не может быть нейтральной, тем не менее ангажированность при чтении Библии сопряжена с риском: экзегеза подвергается влиянию материалистических доктрин (напр., марксистского учения о борьбе классов), эсхатология сводится к чисто общественным процессам и нередко воспринимается как следствие искажения истинного учения Свящ. Писания.

Г. б. феминизма критикуется за приверженность односторонней и предвзятой программе, ведущей к тенденциозной интерпретации; часто используется *argumentum e silentio*, к-рый заведомо ненадежен; сомнительной представляется реконструкция в текстах с помощью случайных моментов той исторической ситуации, к-рую эти тексты будто бы скрывают (что на практике ведет к отвержению богодухновенности текстов).

Критике подвергается также фундаменталистский подход (27-28, 62-65, 119), к-рый фактически отвергает исторический характер библейского Откровения и фактор единства в нем Божественного и человеческого (поскольку Слово Божие выражается на человеческом языке). Фундаменталисты считают, что библейские тексты не были продиктованы Св. Духом буквально, отсюда нек-рые детали могут содержать ошибки, особенно в отношении исторических фактов и научных истин.

Документ затрагивает нек-рые вопросы философской герменевтики в отношении к изучению Библии (70-77). Совр. философская герменевтика, согласно инструкции, во многом является полезной для христ. Г. б. как реакция на исторический позитивизм и на искушение применять при исследовании Библии те же самые критерии объективности, к-рые приложимы к естественным наукам. Однако не все герменевтические теории приемлемы. Так, «демифологизация» Бульмана заходит слишком далеко и в значительной мере опустошает вероучение Библии.

Текст Свящ. Писания имеет неск. смысловых уровней. Если историко-критический метод отрицает одновременную многозначность текстов, то совр. лингвистика не исключает возможности одновременной многозначности записанных текстов. В них допускают 3 вида библейских смыслов: дословный (*sensus literalis*), «духовный» (*sensus spiritualis*) и «приращение смысла» (*sensus plenior*).

Извлечение дословного смысла не только допустимо, но и обязательно. При этом не следует смешивать дословный смысл с буквальным, к чему склоняются фундаменталисты. Обычно дословный смысл один, но есть случаи, когда в задачу автора входит отнесение сообщения к различным уровням реальности. Даже если человеческое выражение, по всей видимости, имеет только одно значение, Св. Дух может его преобразовать, так что возникает многозначность. Записанный текст в

новой ситуации может получить новое освещение. Дословный смысл открыт для позднейшего развития, и приращения смысла действительно наблюдаются.

Пасхальное событие, смерть и воскресение Иисуса Христа создали исторический контекст, по-новому осветивший старые тексты и изменивший их смысл. Так, тексты, ранее воспринимавшиеся как гиперболы, теперь стало возможно понимать дословно. Напр., пророческое слово, согласно к-рому Бог обетовал «навек» закрепить престол царства за «сыном Давидовым» (2 Цар 7. 12-13; 1 Пар 17. 11-14), ныне надо понимать буквально, потому что «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает...» (Рим 6. 9).

Духовный смысл есть результат отношения между текстом и реальностью пасхального события в его неисчерпаемой плодотворности. Один из возможных аспектов духовного смысла - это типологический смысл, при этом подчеркивается, что типологическая связь «основывается на том, как именно Священное Писание осмысливает древние события (ср. голос Авеля: Быт 4. 10; Евр 11. 4; 12. 24), а не просто на этой действительности самой по себе. Речь, следовательно, фактически идет о смысле, созданном Священным Писанием» (73).

Приращение смысла (*sensus plenior*) определяется как более глубокий смысл текста, к-рый входит в намерения Бога, но к-рый человек (автор текста) не выразил ясно. Он применим, когда один библейский текст рассматривается в свете др. библейских текстов, основанных на нем, или в его отношении к внутреннему развитию Откровения. Это смысл, к-рый библейский автор придает др., более раннему библейскому тексту, используя его в новом контексте, при этом старый текст получает новое дословное значение. Он выделяется на том основании, что Св. Дух способен так направить человека в выборе им выражений, что человек не поймет всей глубины записываемых им слов. Лишь со временем их смысл открывается полнее. Так, включение определенной книги в канон создает возможности истолкования, к-рые в первоначальном контексте были затемнены.

В развитие положений, намеченных в «*Dei Verbum*» о толковании Библии в католич. Церкви, документ (78-84) более подробно останавливается на этих вопросах. Церковная интерпретация, берущая на вооружение все известные в науке методы и подходы, все же «сознательно остается на линии живого Предания Церкви, чье высшее назначение состоит в том, чтобы сохранялось Откровение, как оно засвидетельствовано в Библии» (75). При таком «предпонимании» библейских текстов сохраняется риск, что этим текстам может быть придан смысл, к-рый они не выражают и к-рый является плодом лишь позднего развития традиции.

Далее (85-88) подчеркивается необходимость толкования Писания в границах церковной традиции, т. е. с учетом истории и факта создания канона христ. Свящ. Писания, что отличает библейские тексты от всех др. писаний древности, а также всего святоотеческого опыта толкования Писания. И хотя восприятие св. отцами Свящ. Писания может представляться совр. человеку чуждым, тем не менее опыт Церкви, выраженный в подобных интерпретациях, еще и сегодня являет собой

полезный вклад, т. к. св. отцы показали, как следует читать Библию внутри живой традиции в истинно христ. духе. Особое внимание уделяется вопросу о роли различных членов Церкви в интерпретации Библии.

Делом учительства Церкви является безусловное обеспечение подлинности интерпретации Библии; в необходимых случаях священноначалие обязано заявлять, что та или иная конкретная интерпретация несовместима с подлинным Евангелием. Церковные иерархи консультируются с богословами, экзегетами и др. экспертами, причем исследовательская свобода последних вполне признается.

Документ затрагивает вопрос об отношении Г. б. к др. богословским наукам (89-103). Экзегеты могут оказать помощь догматистам в преодолении дуализма (когда вероучительные истины тотально отделяются от их библейского языкового выражения) и фундаментализма, к-рый не видит исторической и человеческой обусловленности Откровения. Что касается связи экзегезы с нравственным богословием, то абсолютизировать все предписания ВЗ нельзя (напр., этику рабовладельческого общества, бракоразводные правила, предписания уничтожать противников на войне и т. п.): в нем содержится «несовершенное и обусловленное временем» (97). Тем не менее этика ВЗ продолжена в НЗ и предписания декалога остаются непоколебленными. Хотя в Библии и нет эксплицитных ответов на проблемы современности, все же, если учитывать всю динамику ее свидетельства, можно получить плодотворную помощь для нравственной ориентации.

В разд. «Интерпретация Библии в жизни Церкви» (104-118) внимание обращено на то обстоятельство, что истолкование в Церкви выходит за пределы одного лишь научного анализа. Подчеркивается важность «актуализации» Библии, т. е. нового прочтения ее текста в свете вновь возникших обстоятельств, и связанного с этим вопроса об усилиях в различных странах и культурных «кругах по трансплантации библейского благовестия», чего можно достичь с помощью соответствующего культуре перевода и его интерпретации. Даются подробные рекомендации о чтении Библии за богослужением, о домашнем индивидуальном или групповом чтении Свящ. Писания, ведущем к созерцанию, размышлению и молитве (*lectio divina*, или духовное чтение), об употреблении Слова Божия в душепопечительной деятельности (см. в ст. [Свящ. Писание](#)), а также о ряде библейских проблем, связанных с экуменической деятельностью. В частности, речь идет о проблемах, какие книги должны входить в канонические списки, как решать герменевтические вопросы и т. п. Библейская экзегеза призвана внести важный вклад в достижение всеобщего единства. Благодаря принятию одинаковых методов и аналогичных герменевтических целей экзегеты различных христ. конфессий уже пришли к значительному согласию в интерпретации Свящ. Писания, как это можно видеть на примере текста и примечаний к различным экуменическим переводам Библии.