Слово о Боге:
Евангельское богословие для восточных христиан

Том 2 - Откровение Бога: Доктрина о Библии Истолкование Библии

Автор: Томас Веспетал
Под редакцией Сергея Поднюка

Киев: 2013

Предисловие к серии «Слово о Боге»

Постараемся говорить о Боге настолько, насколько это возможно человеку. Бог велик и никто не способен постигнуть Его славу или полностью описать ее. Однако Бог призывает нас искать Его и познавать Его. Поэтому нам следует ответить на Его призыв. Познание Бога состоит не только в личных взаимоотношениях с Ним или в духовном общении с Ним, но и в изучении того, что Он открыл о Себе в Священном Писании. На самом деле поиск Бога в личных взаимоотношениях без сопровождающего изучения Его написанного откровения может приводить к заблуждению. Мы лучше распознаем Божий голос внутри себя тогда, когда мы познаем Его голос в Священном Тексте.

Зачем писать еще одну книгу по систематическому богословию? Ведь их уже много. Но автор этой серии книг убежден, что существует место и для данного труда. Хотя учебников по систематическому богословию, в общем, немало, но их не так уж и много на русском языке, особенно рассматривающих богословие с пятидесятнической или харизматической точки зрения. Мы очень признательны за работы Стенли Хортона - Робета Мензиса и Гая Дуффилда - Натаниела Ван Клива, которые в своих книгах обеспечили русскоязычный мир рассмотрением библейских доктрин с пятидесятнической-харизматической точки зрения. Но данная книга предлагает некоторые особенности, которые отсутствуют в вышеупомянутых ресурсах.

Во-первых, в большинстве случаев библейские доктрины здесь рассматриваются с помощью методологии, использованной в библейском богословии. То есть, материал не представлен в виде перечисления доктринальных позиций, которые автор отстаивает, вместе с местами Писания, поддерживающими эти позиции. Вместо этого, здесь доктринальный вопрос рассматривается в хронологическом порядке, начиная с того, что Бог открыл нам о Себе в Ветхом Завете, затем через служение Иисуса Христа и потом через учение апостолов. Таким образом, мы можем прослеживать историческое и каноническое развитие каждой темы и ловить каждый нюанс, связанный с ней. В дополнение к этому, иногда рассматривается и то, что было написано по данной теме в межзаветный период и на протяжении церковной истории. Хотя наши доктрины должны быть основаны на Божьем откровении, содержащемся в Священном Писании, исследование межзаветной и церковной литературы может расширять и обогащать наше понимание вопроса.

Во-вторых, книги в этой серии также уникальны в том смысле, что они включают в себя взгляды не только западных, но и восточных богословов. Данные книги рассчитаны на аудиторию, находящуюся в восточной Европе и странах СНГ, в которых люди заинтересованы рассмотреть взгляды православной веры – насколько они соответствуют библейскому учению. К тому же, в данном произведении особое внимание уделяется и другим доктринальным вопросам, которые особо волнуют евангельских верующих в этой части мира. Автор данной серии живет и работает преподавателем в странах СНГ с 1995 года и знаком с дискуссионными вопросами среди евангельских верующих Востока. Но эти книги также полезны читателям западной традиции, для которых уже существующие учебники по систематическому богословию не предоставляют рассмотрения таких вопросов.

В-третьих, книги в этой серии отстаивают арминианскую позицию по подводу вопроса предопределения. Практические все другие учебники по систематическому богословию, доступные на русском языке (Эриксон, Грудем, Райри, Тиссен), защищают кальвинистскую позицию. Только в учебнике Дуффилда, который стоит на арминианской позиции, имеется хорошее, но краткое обсуждение этого вопроса.

В-четвертых, в данной серии, в частности в томах по теме «План Бога», используется в качестве организующего центра для описания Божьего плана спасения концепция «союза верующего с Христом». Согласно библейскому откровению, все блага спасения взаимосвязаны с тем, что Бог поставил нас «во Христе». Но почему-то этой истиной пренебрегает подавляющее большинство богословов и библейских комментаторов. Одна из целей этой серии – это восстановить библейское учение о союзе верующего с Христом, как о всеобъемлющем соображении для понимания Божьего плана спасения.

Наконец, в отличие от других учебников по систематическому богословию, здесь используется интегрированный подход. Имеется в виду, что вместо того, чтобы группировать богословские темы по традиционным категориям, таким как «сотериологоия», «экклесиология», «эсхатология» и т.д., все темы взаимосвязаны во всеобъединяющей структуре. В дополнение к этому, в книги этой серии включено существенное рассмотрение других связанных с богословием тем, а именно апологетики, герменевтики и христианской этики.

Дело в том, что традиционный способ изложения материала обеспечивает читателя тематическим сопоставлением материала, но он лишает читателя мировоззренческого обзора Божьего плана. Каждый доктринальный вопрос не стоит отдельно от всех других, а вносит свой вклад в формирование целого христианского мировоззрения. Цель систематического богословия – это не только детализировать отдельные доктрины, но и выяснить, как каждая доктрина входит в понимание Божьего всеобщего плана. Эта цель лучше всего достигается путем интегрированного подхода для изложения материала.

Соответственно, каждый том в данной серии посвящен той или иной истине, которая необходима для формирования христианского мировоззрения. Порядок томов такой, что каждый том вкладывает фундамент для постижения материала в следующем томе. Данная серия включает в себя следующие тома:

Том 1 – Существование Бога: Есть ли Бог? Кто Он?
Том 2 – Откровение Бога: Как Бог дает о Себе знать? Что Бог открыл о Себе?
Том 3 – Природа Бога: Какой у Бога характер? Кто Он по природе?
Том 4 - 5 – План Бога: Какую цель Бог преследует для человека?

Материал в четвертом и пятом томах разделен по категориям, выделенным в 1 Кор. 13:13: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь». Четвертый том, «Вера», касается Божьего плана спасения и как его приобрести. В пятом томе обсуждается вопрос последних времен (т.е. «Надежда») и применение Божьего спасения к практической жизни («Любовь»).

Преимущество такого формата заключается и в том, что все эти тома могут использоваться отдельно в качестве учебников согласно следующей схеме:

Том 1 – Христианская апологетика
Том 2 – Доктрина о Библии и герменевтика
Том 3 – Доктрины о Боге, Его триединстве, Христе, Духе Святом и ангелах
Том 4 – Доктрины о человеке, бесах, грехе, спасении и Церкви (теоретическая сторона)
Том 5 – Доктрины о Церкви (практическая сторона) и последних временах, христианская этика

Автор книг надеется на то, что эти учебники исполнят выше представленные задачи и осуществят вышеупомянутые цели: обеспечить читателя апологетикой, герменевтикой, богословием и этикой с пятидесятнической-харизматической точки зрения в интегрированном формате, направленном на аудиторию восточной традиции. Если данная работа приблизится к поставленным целям, то это будет благодаря действию благодати Бога, Которому вся слава и честь.

Наконец, отдадим должное признание следующим ресурсам, которые были использованные по всей серии книг, а именно:

- Logos Bible Software (https://www.logos.com)
- Синодальный перевод Библии
- Перекрестные ссылки из New American Standard Bible: 1995 update. – LaHabra, CA: The Lockman Foundation.
- The Greek New Testament / Под ред. Aland B., Aland K., Black M., Martini C. M., Metzger B. M., Wikgren A. – 4th ed. – Federal Republic of Germany: United Bible Societies, 1993.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia: With Westminster Hebrew Morphology. – Stuttgart; Glenside PA: German Bible Society; Westminster Seminary, 2001.

Последнее слово благодарности будет к редактору Сергею Поднюку за его внимательное и обстоятельное рассмотрение и проверку текста, а так же за его поддержку в целом.

Томас Веспетал
wespetal.thomas@yandex.ru

Для приобретения других богословских ресурсов данного автора, обратитесь, пожалуйста, к сайту: www.russiantheologicalresources.com.

Об авторе

Д-р Томас Веспетал родился в США в штате Висконсоне в 1957 г. Он обратился к Господу в 17 лет и через один год после обращения принял водное крещение. В том же году он испытал особенное духовное переживание под названием Крещение Духом Святым (см. Деян. 1:8), после чего стал ходить в пятидесятнические и харизматические церкви.

Д-р Веспетал учился в университете Орала Робертса в штате Оклахома, получил степень доктор медицины и работал врачом несколько лет, пока не ответил на Божий призыв к служению Слова. Далее он учился в семинарии Ассамблеей Божьих и получил степень магистра библейских языков. Затем прошел докторскую программу в семинарии «Троица» в г. Чикаго, США, где ему присвоили степень доктора систематического богословия. Докторская диссертация была написана и защищена на тему: «Какую роль играет мученичество в Божьем плане?».

В 2008 г. в связи с его работой над темой мученичества д-р Веспетал в качестве эксперта участвовал в заседании ученных, открытом комиссией Мирового евангельского альянса по страдающей церкви, которая впоследствии издала публикации по темам преследования и мученичества.

Д-р Веспетал является рукоположенным служителем христианской конфессии Ассамблеей Божьих и служил пастором 4 года до начала своей преподавательской деятельности. С 1995 года он живет в странах СНГ и преподает в разных библейских институтах предметы, связанные с библейскими языками, библейской экзегетикой и систематическим богословием.

Д-р Веспетал женат. Его жена Нэнси является врачом, специализируясь в семейной медицине. С 2003 года она возглавляет гуманитарно-евангелизационную организацию под названием «Надежда в действии», которая обеспечивает людей, живущих в селах и поселках, бесплатным медицинским осмотром и консультированием наряду с представлением благой вести Евангелия Иисуса Христа. У Томаса и Нэнси есть двое детей, Мелани и Мэтью, которые в данный момент учатся в университетах в США.

Введение в том 2

Ключевой момент в поисках и познании Бога заключается в том, каким образом Бог открывает Себя. Так как Бог больше нас и выше нас, мы не можем постигать Его всего лишь в силу нашей умственной способности. Мы зависим от Него в том, чтобы Он дал нам знать о Себе, т.е. мы зависим от Божьего самооткровения. Этот том посвящен теме «Божье откровение», т.е. каким образом Бог открывает нам о Себе и о Своем плане.

Содержание этого тома можно суммировать следующими словами: Бог открыл Себя нам преимущественно и самым авторитетным образом в словесной форме, т.е. через слова. Эти слова находятся исключительно в 66 книгах протестантского библейского канона. Хотя оригинальные рукописи библейских авторов у нас уже давно пропали, мы полагаемся на науку текстологии для восстановления этих подлинников. Оригинальные рукописи библейских авторов полностью и вербально богодухновенны, т.е. каждое слово, находящееся в них, является Божьим Словом. Смыл и значение этих слов лучше всего понимаются и истолковываются при помощи метода грамматико-исторического анализа Писания.

Поскольку библейский канон состоит из двух частей, Ветхого и Нового Заветов, вопрос возникает по поводу их взаимоотношений, в частности, как ветхозаветный закон и Божьи ветхозаветные обетования относятся к новозаветным верующим. Данный том защищает позицию, что ветхозаветный закон применяется к Церкви в адаптированной форме в виде «закона Христа». Божьи ветхозаветные обетования исполняются как в Церкви, так и в Израиле, который в последнее время обратится к Мессии Иисусу. Другой вопрос в связи с отношениями между заветами – это то, как новозаветные писатели употребляли ветхозаветный материал. Здесь утверждается, что помимо прямого применения ветхозаветного материала наблюдаются и новое применение ветхозаветных принципов к новозаветной Церкви, а так же типологическое толкование некоторых ветхозаветных текстов.

Обсуждаются и ошибочные подходы к толкованию Писания, которые включают в себя следующие: аллегорическое истолкование, историко-критический метод истолкования, авторитетное обращение к церковному преданию. К тому же, в области герменевтики появились сейчас разные новые течения, которые тоже приводят к искажению Божьего Слова. К ним относятся постмодернизм, конвенционали́зм, литературная критика, деконструктивизм, «новая герменевтика», экзистенциальная герменевтика, структурализм и богословие освобождения. Общая черта между всеми этими новыми подходами заключается в том, что они не уважают авторского намерения, которое является самым надежным путем к обнаружению значения текста.

Наконец, нас интересуют не только приобретение навыка в верном истолковании отдельных мест Писания, но и их сочетание для формирования доктрин и, в конце концов, целого христианского мировоззрения. Поэтому, данный том заканчивается обсуждением богословского процесса, который закладывает для нас основание для извлечения из Писания тех доктрин, которые будут рассмотрены в последующих томах этой серии.

Содержание

Часть I: Божье откровение
Глава 1: Божье откровение и Его природа 7
Глава 2: Божье откровение в Ветхом Завете 27
Глава 3: Божье откровение в Новом Завете..... 70

Часть II: Природа Писания
Глава 4: Канон Писания 112
Глава 5: Текстуальные варианты..... 145
Глава 6: Богодухновенность Писания..... 187

Часть III: Толкование Писания
Глава 7: Герменевтика: введение 219
Глава 8: Грамматико-исторический метод..... 233
Глава 9: Пример экзегетического разбора - Фил. 2:1-11..... 292

Часть IV: Отношения между заветами
Глава 10: Применимость закона Моисея к Церкви 323
Глава 11: Применимость ветхозаветных обещаний к Церкви..... 353
Глава 12: Употребление Ветхого Завета в Новом Завете 377

Часть V: Угрозы здравой герменевтике
Глава 13: Аллегоризация..... 404
Глава 14: Церковное предание..... 420
Глава 15: Историко-критический метод (высшая критика)..... 452
Глава 16: Новые течения в герменевтике 479

Часть VI: Формирование доктрины
Глава 17: Из Писания в доктрину..... 504

Приложение А: Предложенные каноны 528
Приложение Б: Текстуальные семьи..... 530
Приложение В: Чикагское заявление о природе непогрешимости..... 544
Приложение Г: Феномены в Библии..... 549
Приложение Д: Предположительное заимствование у нехристианских источников..... 577
Приложение Е: Цитаты из Ветхого Завета в Новом Завете..... 587

I. Божье откровение

Глава 1. Божье откровение и его природа

Верующих в Бога давно волнует вопрос: «Как можно Его познавать? Каким именно образом Бог открывает Себя? Кому или чему можно доверять в этом вопросе?» Так как существует только определенное количество путей, которым человек может приобретать знания, то логически выходит, что Бог будет открывать Себя одним из этих способов или их сочетанием. Итак, во-первых, человек приобретает знание через наблюдение. Соответственно, будет ли открывать Себя Бог через творение или другие исторические события, управляемые Им? Во-вторых, есть интуитивный путь к знанию. Значит ли это, что Бог дает о Себе знать через какой-то религиозный опыт или прогрессивное развитие человеческого мышления? Другой носитель информации – это язык. Открывает ли Бог Себя посредством слов, написанных в каких-нибудь святых книгах? Наконец, Бог, конечно, может лично встречаться с человеком, и тем самым дать о Себе знать. Мы рассмотрим каждый из предполагаемых путей к богопознанию вместе с возникшими с течением времени теориями об откровении, которые отталкиваются от них.

Но перед тем, как рассмотреть разные представления о Божьем откровении, стоит немного остановиться на вопросе о том, открывает ли Бог Себя вообще? Божье откровение обычно понимается как активное действие, о чем писал Джеймс Пакер: «Бог Творец активно проявляет людям Свою силу и славу, Свою природу, Свой характер, Свою волю, Свои пути и планы, другими словами Себя, чтобы они могли Его познавать».[1] Но так же существует мнение, что в деле откровения Бог пассивен, т.е. Бог не открывает Себя. Человек приобретает познание Бога только тогда, когда он сам проявляет инициативу в поиске Бога при помощи разума. Так в свое время учил Аристотель.

Однако, в опровержение взгляда Аристотеля, будет справедливым утверждать, что человек нуждается в Божьем откровении. Во-первых, Бог настолько велик, что вряд ли человек может понимать Его только при помощи разума. Слабость и несовершенство человеческого разума будут препятствовать правильному пониманию Бога. Камерон правильно говорит: «Он не только *на самом деле* говорит, но Он несомненно *должен* говорить. Иначе как еще мы сможем знать Бога? Вопреки двойному барьеру, состоящему из нашей греховности и того, что мы творение, Он решил открыть Себя и Свой замысел спасения».[2]

Во-вторых, данная позиция ясно опровергается тем, что Сам Бог пришел на эту землю в личности Иисуса Христа. Ведь Иисус послал учеников проповедовать, чтобы люди узнавали Божью истину. Вдобавок к этому, Иисус учил, что Бог уже открыл Себя через Ветхий Завет. Там написано, что Бог активно открыл Себя Аврааму, Моисею, пророкам и другим людям.

---

[1]Packer J. Revelation // Wood D., Marshall I. New Bible Dictionary. – 3rd ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996. – С. 1014.

[2]De S. Cameron N. The Idea of Revelation // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed.). – Baker reference library; Logos Library System. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996. – С. 679-680.

Выходит, что учение Аристотеля о Божьей пассивности в откровении неверно.[3]

А. Откровение через природу

Термин «общее откровение» означает то, что Бог открывает Себя способами, доступными всем людям, а именно через творение, совесть и человеческий опыт. В древнем Израиле считалось, что о Боге можно знать, наблюдая за Его творением. Псалмопевцем написано: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание» (Пс. 18:2-3). Павел, апостол Иисуса Христа, с этим соглашается: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим. 1:19-20).

Далее, Павел говорит о совести, как о пути к познанию Бога и Его стандартов. Павел написал: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14-15). Учит ли нас о Боге и Его принципах сам жизненный опыт? Мудрый Соломон считал, что это так. В своих притчах он поощряет читателей смотреть на жизнь ленивого человека и на то, как такой образ жизни приводит к бедности (Пр. 24:30-32). Он также обращает внимание читателей на боль и печаль, к которым приводит прелюбодеяние (Пр. 5:7-14).

Своеобразного взгляда на общее откровение придерживался известный немецкий богослов XX века Карл Барт. Барт отрицал, что Бог открывает Себя посредством природы. Он отрицал, что Бог вообще открывает Себя безлично. Согласно учению Барта Бог дает о Себе знать лишь напрямую, преимущественно посредством воплощенного Божьего Сына, но и через другие средства: Библию, проповедь или таинства, через которые человек может пережить личную духовную встречу с Богом.[4] Откуда появилось такое понимание?

В своей богословской системе Барт старался подчеркивать Божью трансцендентность, т.е. как Он отличается от Своего творения. Значит, без Его самооткровения познание Бога невозможно. Также осложняет восприятие Божьей природы падшее состояние человека.[5] Далее, в своем богословии Барт делал упор на единство Божьей природы. Чтобы сохранить понятие Божьего единства Барт учил, что Его присутствие должно сопровождать Его откровение. Наконец, Барт считал, что есть неразрывная связь между откровением и обращением человека к Богу. Значит, каждый раз, когда Бог открывает Себя человеку, Он в то же время привлекает его к Себе, что требует Его личного присутствия и действия.

Но в учении Барта есть серьезные проблемы. Во-первых, как мы уже увидели, Библия, которую Барт принимает как истину, конкретно говорит о

---

[3]Bromley G. Reveal, Revelation // Bromley G. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – T. 4. – C. 161-162; Packer, c. 1015.
[4]Mueller D. L. Karl Barth // Patterson B. E. Makers of the Modern Theological Mind. – Waco, TX: Word, 1972. – C. 83.
[5]Mueller, c. 73.

природе и совести, как о способах Божьего самооткровения. Во-вторых, с логической точки зрения, когда мы смотрим на то, что человек сделал, мы сразу можем что-нибудь о нем узнать. Знания о человеке открываются через его действия. Подобным образом, Божья природа открывается через наблюдение за тем, что Он сделал в творении.

В связи с учением о Божьем общем откровении необходимо исследовать и вопрос естественного богословия. Термин «естественное богословие» относится к *возможности* узнавать кое-что о Боге посредством общего откровения. Дело в том, что даже если мы принимаем, что Бог открыл что-то о Себе через природу, совесть и опыт, то вопрос еще состоит в том, может ли человек, находящийся в падшем состоянии, правильно воспринимать Божье общее откровение и пользоваться этой информацией, чтобы прийти к верным выводам по поводу Его природы?

В ответ на вопросы, есть ли общее откровение и возможно ли естественное богословие, предлагается целый ряд теорий. С одной стороны, есть мировоззрение под названием «деизм», которое предполагает, что Бог сотворил мир, а затем покинул его и уже лично с человеком не общается. Считается, что личное откровение от Бога человеку не нужно или же это ниже Божьего достоинства.[6]

Деист Герберт из Чербури предполагал, что через общее откровение можно знать все, что необходимо о Боге, а именно, что: (1) Бог есть, (2) Он достоин поклонения, (3) нужно иметь святость, (4) необходимо покаяние, (5) Бог воздаст за добро и зло.[7] Согласно этой теории Бог открыл Себя через природу, т.е. общее откровение существует. Что касается естественного богословия, то оно необходимо, поскольку Бог не дает о Себе знать никакими другими способами. Человеку приходится формировать свое понимание Бога на основании того, что Бог сделал в творении, и только посредством этого.

С другой стороны, согласно учению Карла Барта, общее откровение не существует. Соответственно, отрицается и возможность человека знать хоть что-нибудь о Боге через природу, т.е. отрицается и естественное богословие.

Но есть и две более умеренные позиции. Католики, вместе с другими, верят в общее откровение и также верят, что естественное богословие возможно, т.е. люди, наблюдая за природой, могут извлекать из нее истинное познание Бога. Жан Кальвин и его последователи придерживаются другого понимания. Они учат, что неверующий человек находится так глубоко в грехе, что он неизбежно будет извращать и искажать Божье общее откровение так, что в конечном итоге оно не принесет ему никакой пользы. Другими словами, падшему человеку невозможно получить истинное познание Бога через природу.

На основании доводов, выдвинутых ранее, трудно принять учение Карла Барта всерьез. Деизм опровергается свидетельствами верующих в Бога о том, что Он непосредственно вмешивался в их личную жизнь. Также нелогично, что Бог, который дивно сотворил человека и обеспечил ему такой прекрасный мир, не общался бы с ним после всего этого или не принимал бы участия в его жизни. Поэтому приходится определяться между позициями католиков и Кальвина.

Для решения данного вопроса будем обращаться к учению апостолов Христа. Во-первых, Павел выдвигает учение об общем откровении. Он

---

[6]Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008. – С. 38.
[7]Helm P. The Divine Revelation. – Westchester, IL: Crossway Books, 1982. – С. 8.

написал: «Ибо, что *можно знать о Боге*, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:19-20). Значит, познание Бога доступно людям через творение. Это знание не только доступно людям, но они несут и ответственность за него. Написано, что они *«безответны»*, так как они смогли что-то узнать о Боге через творение, но отвергли это знание. Само собой разумеется, что Бог не будет судить человека за то, что он не способен делать. Но тот факт, что Бог *будет* судить людей за отвержение Его откровения в творении, указывает на их способность знать о Боге этим путем.

Далее, Павел, проповедуя людям в Афинах, говорит: «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, *дабы они искали Бога*, не ощутят ли Его и не найдут ли» (Деян. 17:26-27).[8] Заметим, что Бог ожидал, чтобы язычники искали Его, а это возможно только в том случае, если познание Бога доступно людям путем общего откровения.

Далее, Павел говорит, что совесть либо обвиняет, либо оправдывает человека (Рим. 2:14-15). А это значит, что совесть так же может давать человеку истинные знания о Боге и о Его стандартах, и человек может понимать эти знания. Наконец, в книге Иова мы читаем слова древнего мудреца: «И подлинно: спроси у скота, и научит тебя, у птицы небесной, и возвестит тебе; или побеседуй с землею, и наставит тебя, и скажут тебе рыбы морские. Кто во всем этом не узнает, что рука Господа сотворила сие?» (Иов 12:7-9). Здесь видно, что скот «учит», птицы «возвестят», земля «наставляет» и рыбы «говорят» о Божьей славе. Данный текст подразумевает, что люди способны слышать голос природы и учиться от нее знанию о Боге.

Для того, чтобы прийти к правильному выводу относительно общего откровения и естественного богословия, надо учитывать следующие моменты. Во-первых, по учению апостола Павла присутствие смерти в природе искажает картину Божьей славы, которая была отображена в изначальном Божьем творении. Он, говоря церкви в Риме о будущем освобождении природы, учит, что материальный мир сейчас находится в падшем состоянии: «Потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению» (Рим. 8:20-21).

Павел также указывает, что присутствие греха в человеке приводит к искажению его восприятия Божьей славы в творении и препятствует ему тем самым познавать Бога. Он пишет, что люди «помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их, бесчувственны» (Еф. 4:18-19). Из-за своей греховности люди в основном отвергают познание Бога, доступное им через общее откровение. Павел описывает это следующим образом: «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце» (Рим. 1:21). Далее в подтверждение своего тезиса он пишет: «Нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога» (Рим. 3:10-11).

Судя по всему вышесказанному, можно сделать вывод, что общее откровение есть, т.е. Бог действительно открывает Себя и Свои пути

---

[8]В этом стихе надо обратить внимание на то, что глаголы «ощутят» и «найдут» стоят в греческом грамматическом наклонении «оптатив», которое обычно (но не всегда) выражает сомнение в исполнении описанного действия. Другими словами, сомнительно, что люди этим путем найдут Бога.

посредством творения, совести и человеческого опыта. Но исходная картина о Божьей славе, представленная в природе при его творении, извращена. Выходит, что познание Бога через природу будет частичным и несовершенным. Мы также приходим к выводу, что естественное богословие возможно, т.е. люди способны приходить к некоторым правильным выводам о Божьей природе на основании наблюдения за жизнью и природой. Но в основном люди отвергают те знания, которые доступны им через общее откровение.[9]

Известный евангельский богослов Б. Б. Варфилд сравнивает Божье общее откровение с тем, что называется «особым откровением», которое состоит в личном откровении от Бога человеку.[10] Общее откровение возвещает человеку, что Бог «могуществен и мудр, праведен и благ, Творец всего», но не может приводить человеку к спасению, а только к ответственности за его грехи. Но Бог приготовил для человека другой путь к богопознанию, приспособленный к состоянию падшего человечества и способствующий ему найти путь к спасению – особое откровение.

В пользу своего тезиса Варфилд ссылается на Пс. 18, где речь идет как об общем откровении (ст. 1-6), так и об особенном откровении (ст. 7-10), и отмечает, что только в связи с последним говорится об искуплении (ст. 11-14). Тем не менее, Варфилд готов признать, что несовершенство общего откровения может побуждать человека искать более полное познание Бога и Его воли.[11]

С другой стороны, надо учитывать суждение об общем откровении, проведенное в Книге Иова. Кажется, что Иов и Елиуй правильно ответили на Божье общее откровение и обладали правильным представлением о Боге настолько, насколько это было возможно. Другие же, а именно Елифаз, Вилдад и Софар, исказили Божье общее откровение и, следовательно, «говорили о Нем не так верно, как Иов» (Иов 42:7). Можем ли мы на этих основаниях заключить, что правильный ответ Богу зависит не столько от качества откровения, сколько от состояния сердца человека?

Б. Откровение через религиозный опыт (мистицизм)

Другой предлагаемый способ получения Божьего откровения – это особенный мистический опыт или личная встреча с Господом в духе. Этот опыт можно описать разными словами, такими, как чувство, интуиция, встреча, осознание. Дело в том, что согласно этому подходу, Бог обращается к человеку прямо в сердце. Человек интуитивно познает Бога и Его планы.

Некоторые люди или конфессии предполагают, что богопознание лучше всего реализуется путем интуиции или экзистенциального переживания. К таким конфессиям относится Православная Церковь. Можно говорить и о целом мистическом движении, протекающем на протяжении всей церковной истории, в котором участвовали такие знаменательные персонажи, как Симеон Новый Богослов и Серафим Саровский на Востоке, Бернард

---

[9]Erickson M. J. Christian Theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker, 1998. – C. 194-195.

[10]Warfield, c. 5-7.

[11]Warfield, c. 45. Хелм использует еще одни термины для сравнения общего и особого откровений. Общее откровение – это «естественное откровение», а особое – «сверхъестественное откровение». Общее откровение – несловесное, а особое – словесное (Helm, c. 21).

Клервоский и Игнатий де Лойола на Западе.[12] В число мистических движений тоже входят апофатическое богословие и исихазм, которые обсуждаются в главе «Богопознание» (в третьем томе этой серии).

Мистицизм также пропитывает русскую философию.[13] Например, Григорий Сковорода, который считается первым великим русским философом, придерживался мистического мировоззрения. Он сравнил эмпирическое знание с мистическим знанием, полагая, что последнее лучше приводит к богопознанию. Эмпирическая сфера является всего лишь «тенью» духовной и может только косвенно указывать на окончательную истину.

В свое время Лабзин в подобие учению Квакеров выдвинул идею «безцерковного христианства», т.е. «внутреннего христианства». По его мнению, разум может привести человеку к дверям познания, но только мистическим путем человек может войти туда. Еще настоятельнее говорит о «внутреннем христианстве» Спиранский: «Я называю внешним путем всю нравственную религию, в которую стеснили мирские богословы божественное учение. Я называю внешним путем все обезображенное христианство, покрытыми всеми цветами чувственного мира, т.е. обмирщенного».[14]

Далее, возникшее в XVIII веке движение масонства привлекло русскую интеллигенцию своим мистическим и оккультным подходом. В последующем веке над русской философией доминировало щелингианство (трансцендентальность), которое тоже представляло собой мистическое мировоззрение. Одоевский, который изучал мистическую литературу, в том числе творения Симеона Нового Богослова, верил, что сила инстинкта, присущая всякому человеку, приводит к высшему познанию: «Необходимо, чтобы разум иногда оставался праздным и переставал устремляться вне себя, чтобы углубляться внутри себя, дать место инстинктуальным силам».[15]

В итоге Зеньковский комментирует: «Мистицизм вообще оказался очень устойчивым. Эта устойчивость мистических течений среди русского общества (все это время мы говорим о внецерковном мистицизме) не может быть, конечно, объясняема какими-либо иностранными влияниями или внешними историческими условиями. Очевидно, тут есть на лицо какая-то потребность русской души».[16]

Стоит также ознакомить читателя с учением двух известных западных богословов мистического направления, а именно немецкого богослова XVII века Фридриха Шлейермахера и немецкого богослова XX века Карла Барта.[17]

Фридрих Шлейермахер считается основателем либерального богословия. Его взгляд на богопознание резко отличался от взглядов других западных богословов того времени и известен под названием «романтицизм». Шлейермахер поставил сильное ударение на Божью имманентность, т.е. что Бог очень близок к нам. Он подчеркивал Божью имманентность до такой

---

[12]Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – C. 56-59, 79-82; Burgess S. M. The Holy Spirit: Medieval Roman Catholic and Reformation Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1997. – C. 53-57, 117-121.

[13]Зеньковский В. В. История русской философии. Аудио-серия.

[14]Там же.

[15]Там же

[16]Там же

[17]Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 6 Vols. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999. – T. 2. – C. 248.

степени, что Генри считал его систему пантеистической.[18] Он считал, что Бог открывает Себя через внутренние чувства или интуицию.

В своей герменевтической системе Шлейермахер советовал проводить не только грамматический анализ текста, но и психологический анализ автора. Цель истолкования – это воспроизвести для себя внутренний мир и внутренний опыт автора, прочувствовать с ним те чувства, которые он имел при написании текста.[19] Таким образом, читатель может идти на личный контакт с Тем, Кто вдохновил библейского писателя. Шлейермахер утверждал, что признак того, что человек действительно познал Бога – это наличие в нем глубокого чувства зависимости от Него.

Что касается Карла Барта, мы уже рассматривали его учение об общем откровении. Его богословская система называется «неоортодоксией». Как уже было сказано, по Барту Бог открывает Себя только посредством личной встречи с человеком. Бог настолько трансцендентен, что не существует никакой точки соприкосновения между Богом и человеком.[20] Итак, для того, чтобы открывать Себя, Бог должен брать инициативу и «вторгаться» в сознание человека. Самым ярким примером Божьего «вторжения» в жизнь человека является воплощение Божьего Сына.[21] Наряду с учением православия и Шлейермахера, Барт учил, что слова не способны выражать Божью славу или передавать познание о Нем.

Соответственно, своеобразен и взгляд Барта на Библию. Она считается Божьим Словом только тогда, когда Дух Святой лично оживляет библейские слова в сердце читателя. То есть, Библия может *стать* Божьим Словом. До и после этого момента личной встречи с Богом Библия является всего лишь «свидетельством» о предыдущих личных встречах с Богом, состоявшихся в библейские времена.[22] Но Библия теряет свой статус как непосредственное Божье Слово. Однако, Барт считает, что Библия является уникальной книгой из-за того, что эти особенные встречи с Богом состоятся только через слова, записанные именно в ней, а не в любых других религиозных книгах.

Далее, для Барта Божье откровение – это не информация, содержащаяся в словах, а события. Бог открывает Себя только во время особой личной встречи с человеком и как только это событие закончено, откровение о Боге не доступно человеку пока Он снова не пойдет навстречу ему.[23] Но в этом Барт путает концепции «откровения» и «прозрения». Мы признаем, что в особенные моменты Бог-Дух Святой дает прозрение в Слове и понимание его. Но после этого момента «вдохновения» Библия продолжает оставаться Божьим Словом.[24]

Барт опасался, что если мы будем считать Библию Божьим Словом, как таковым, то это поставит понимание Божьей свободы и суверенитета под угрозу, так как в таком случае Бог будет обязан исполнять Свое Слово. Но Барт упускает из виду то, что никто не заставлял Бога давать Свое Слово.

---

[18]Henry, т. 4, с. 154.
[19]Thiselton A. C. Hermeneutics and Theology: The Legitimacy and Necessity of Hermeneutics // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 163-165; Gillespie T. W. Biblical Authority and Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 211-212.
[20]Thiselton, с. 147.
[21]Henry, т. 4, с. 157.
[22]Helm, с. 41.
[23]Там же.
[24]Там же, с. 42.

Изложение Его откровения в словесной форме – это выражение Его суверенитета.[25] Барт также беспокоился о том, что если Библия – это всегда Божье Слово, то человек через ее изучение может как-то «контролировать» Бога. Но, как Хелм отмечает, знание чего-нибудь вовсе не означает, что знающий обладает объектом своих знаний или может контролировать его.[26]

Вышеуказанные моменты показывают, что мистицизм оказывал и еще отказывает существенное влияние на весь христианский мир. И в современной Церкви эта тенденция еще больше увеличивается. Известный католический богослов Карл Ранер заявил: «Христианин будущего будет мистиком, иначе его или ее не будет вообще».[27] Но может ли христианство приветствовать эту тенденцию?

Что касается опровержения «откровения через чувства», то скажем следующее. Во-первых, такое понимание приводит к субъективизму, то есть к тому, что каждый человек определяет свое понимание Бога согласно своему личному духовному опыту. Сколько людей, сколько же будет и представлений о Боге. В этой системе отсутствуют объективные критерии, по которым утверждения о Боге могут проверяться. Нет объективного стандарта, по которому человек может отличать добро от зла, духовные чувства от плотских, Дух Божий от сатанинского духа.[28]

Преимущество словесного откровения заключается в том, что возможное значение языкового сообщения ограничено значением слов и грамматических конструкций, которые его составляют. Значения слова и грамматических конструкций зафиксированы структурой языка. Любой носитель данного языка может проверить верность истолкования того или иного языкового сообщения. Но мистический опыт не имеет таких определяющих факторов. Переживший этот опыт может дать ему любое истолкование.

Во-вторых, мы также можем оспорить утверждение, что человек должен отвергнуть откровение через слова, чтобы познавать Бога через чувства. Почему человек не может искать Бога как через личное общение с Ним, так и через чтение святых книг? Эти подходы не исключают, а дополняют друг друга. Ведь Божье написанное откровение приводит нас к личной вере и личному общению с Ним (см. Ин. 20:31).[29] Итак, ошибочно провести разделяющую линию между познанием через изучение и познанием через личное знакомство.[30] Данные о Боге, полученные через изучение, никак не будет мешать нам, особенно если Бог Сам дал нам словесное откровение.

Далее, ими недооценивается Божья способность открывать Себя посредством слов. Если Бог создал систему языка для общения между индивидами, то разумеется, что Он будет использовать именно эту систему, чтобы давать людям знать о Себе (см. Быт. 2:16-17; 3:9-19). Также не принимается всерьез создание человека по Божьему образу (см. Быт. 1:26-27). Бог создал человека подобным Себе: с разумом и языковой способностью,

---

[25]Frame, с. 222-223.
[26]Helm, с. 45.
[27]Взято из Rahner K. The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality, с. 22; процитировано в Linnman J. Martin Luther: “Little Christs for the World”; Faith and Sacraments as Means to *Theosis* // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – С. 197.
[28]Henry, т. 2, с. 251.
[29]Henry, т. 4, с. 203.
[30]Helm, с. 26-27.

чтобы он мог таким образом общаться с Ним. По этому поводу Генри комментирует: «Происходящее из разума и воли Бога откровение адресовано разуму и воле людей».[31] Наконец, отвергается ясное библейское свидетельство о Божьем словесном откровении, проходящем через всю Библию.

Какой вывод мы можем сделать, оценивая эту систему «интуитивного» откровения? Во-первых, надо согласиться с тем, что акцент на прямое общение с Богом, сделанный в этой системе, очень полезен и нужен. Бог живой и ищет живого общения с человеком. Но главный недостаток – это отсутствие объективных критериев для проверки личного религиозного опыта, т.е. он является субъективным.

В. Откровение через человеческое мышление

Так же предполагается, что Бог открывает Себя поэтапно через развитие религиозного мышления человечества. Считается, что религиозное мышление развивалось от примитивных до более передовых форм. Это значит, что на каждом этапе истории новые религиозные или философские мыслители заимствовали мысли у уже существующих религий или философий и улучшали их взгляды. Многие приверженцы данного похода считают, что наивысшим этапом в этом процессе является христианство.

Выходит, что Бог не столько открывает Себя, сколько человек обнаруживает Его путем развития религиозного мышления. Бросается в глаза и то, что во многом этот подход согласуется с теорией эволюции. Даже можно назвать его применением теории эволюции к области религии. Такой взгляд очень распространен у либерального богословия и носит название «история религии».

Опишем процесс, по которому, якобы, развились религии в мире. Все начинается с того, что пещерный человек отметил существование природных силы, которых он не мог контролировать, но которые определяли качество его жизни. Следовательно, он начал поклонялся этим силам и соответствующим им природным явлениям в попытке умиротворить их и, тем самым, заручиться безопасностью и успехом в жизни. Позже человек стал называть эти силы разными именами: Марсом, Юпитером и т.д.

Затем люди стали признавать одного главного бога, который выступал покровителем их народа. Они полагают, что ранний Израиль признавал существование множества богов, но считал, что именно Яхве является их покровителем. А дальше в процессе истории Израиль придумал систему «монотеизма», согласно которой утверждалось, что есть только один Бог. Итак, считается, что монотеизм возник в Израиле в VI или V веке до Р.Х. Согласно учению «истории религии» первый монотеист был редактором Пятикнижия и жил после вавилонского пленения.

На первый взгляд данная теория выглядит довольно убедительной. Но более подробный анализ открывает ее слабые стороны. Разделим опровержение данной позиции на две части. Сначала будем рассматривать несовместимость этого учения с тем, что говорится в иудейских и христианских писаниях. Соответствует ли учение «истории религии» тому, что написали эти религии сами о своей истории?

Утверждается, что Пятикнижие было написано в VI или V веке до Р.Х. Но надо учитывать, что документального подтверждения тому, что такой

[31]Henry, т. 2, с. 248.

человек (редактор Пятикнижия) жил и совершил такую значительную работу, не существует. Также нет ни одной копии тех документов, из которых он якобы составил Пятикнижие. Также надо принять во внимание то, что Иисус и Его апостолы приписывали написание Пятикнижия Моисею.

Если же принимается, что автором Пятикнижия является Моисей, то рисуется вообще другая картина о возникновении монотеизма. В XV веке до Р.Х. Моисей написал о Боге: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор. 6:4). Видно, что Моисей, живший примерно за 1000 лет до так называемого редактора Пятикнижия, уже являлся монотеистом.

Даже до Моисея иудейские писания повествуют, что Авраам, живший в XXI веке до Р.Х. верил в одного Бога. Однажды Авраам сказал: «Поднимаю руку мою к Господу Богу Всевышнему, Владыке неба и земли» (Быт. 14:22). Еще читаем в Быт. 18:25: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» Очевидно, что Авраам считал своего Бога Богом всего. В Рим. 1:21-23 апостол Павел учил, что люди покинули монотеизм и стали политеистами.

Итак, учение иудаизма и христианства рисует вообще другую картину о развитии религии в мире, в отличие от теории «истории религии». Согласно вероучению иудаизма и христианства первоначальной мировой религией являлся монотеизм, а политеизм возник как отступление от него.

Но помимо библейского свидетельства, учение «истории религии» также опровергается историческими данными. Нам известен другой монотеист, живший в XIV веке до Р.Х., – это Эхнатон, фараон Египта. В свое время он потребовал исключительного поклонения Атону, богу солнечного диска.

Также нам известно, что на территории Египта и Месопотамии в самых древних религиях, о которых мы имеем сведения, среди множества богов признавали одного «высшего Бога». В Египте высшего бога называли «Ра», а в Месопотамии – «Ану». Выходит, что в этих древних религиях наряду со многими богами признавали и самого высшего бога.

Тогда надо задаться следующим вопросом: «То, что мы наблюдаем в этих древних религиях – это развивающийся или разлагающийся монотеизм?» Другими словами, египтяне раньше поклонялись только Ра, а уже потом стали поклоняться и другим богам или всегда поклонялись множеству богов, а затем стали обращать больше внимания только на одного, а именно на Ра? То же можно сказать и о жителях Месопотамии: поклонялись ли они только Ану, а потом и другим богам или всегда поклонялись многим богам, а затем стали обращать больше внимания на одного, а именно на Ану? То есть, видим ли мы здесь доказательство развивающегося или разлагающегося монотеизма?

Для решения данного вопроса обратим внимание на следующие моменты. Во-первых, в древних религиях обращали совсем мало внимания на высшего Бога. Люди увлекались умиротворением низших, более имманентных богов. Это имеет особенное значение в свете того, что мы на опыте знаем, что людям более привычно обращать внимание не на старые вещи, а на новые. Следовательно, если люди увлекались умиротворением низших, более имманентных богов, то это значит, что в развитии данной религии эти боги, скорее всего, появились в более поздний период. Из этого следует, что самые древние религии были монотеистическими и только позже стали политеистическими.

Для подтверждения того, что в древних религиях на высшего бога обращали мало внимания, рассмотрим данные шумерских текстов.[32] Энмешарра, первоначальный или один из первоначальных богов данной религиозной системы, дал начало другим поколениям богов. Он дал власть Ану и затем был «вытеснен за рамки теогонии», т.е. люди о нем забыли. Ану, в свою очередь, дал власть Энлилю и впоследствии первому перестали поклоняться.

Кураев дает следующий комментарий этому явлению: «В иных же случаях Первобог продолжает считаться высшим и могущественнейшим существом, но культовая практика дерзает обращаться к Нему лишь в самых крайних случаях».[33] По этому поводу Элиаде пишет: «Если такое вмешательство (т.е. обращение к другим богам) не дает результатов, люди вспоминают о Высшем Существе, которое было почти забыто в обычное время». И далее, «в культах так называемых первобытных народов небесные Высшие Существа выступают в самую последнюю очередь». В конечном итоге: «Забвение верховного Бога-Творца – довольно частый процесс в истории религий».[34]

Еще момент для нашего рассмотрения – это исследование Андрея Ланга и Вилхелма Шмидта относительно примитивных религий, существующих в современном мире. Ланг исследовал племя в Австралии, у которого есть бог по имени «Творящий». Он требует от людей морального образа жизни и бескорыстия. Обычно этот бог не изображен идолом. Однажды он разрушил землю водой из-за непослушания людей.[35]

Поразительно, что так много общего между этой религией и монотеистическими религиями иудаизма и христианства. Вряд ли это племя сформировало свое мировоззрение с помощью Библии. Вполне возможно, что их понимание Бога отображает оригинальный монотеизм, который существовал в начале истории и предшествовал возникновению политеизма. Почему-то это племя достаточно верно сохранило первоначальное представление о Боге и достаточно точно передало его последующим поколениям.

Смит провел более тщательное исследование разных племен, находящихся по всему миру и пришел к следующему выводу: чем примитивнее люди, тем выше их концепция о Боге. Он утверждал, что сравнивая примитивные культуры с более передовыми, мы можем установить принцип, что ни в одном передовом племени нет такого высокого понимания Всевышнего, как среди более примитивных.[36]

Смит так описывает понимание «Высшего Бога», существующее у примитивных народов: «Он один существует от вечности, все знает, добр, свят, всемогущий, обладает творящей силой. Они называют его “Отцом”… Ему нигде не делается идол».[37] Если считать, что примитивнейшая вера отображает древнейшую веру, то увидим еще одно доказательство в пользу убеждения о том, что первоначальной верой человечества был монотеизм.

---

[32] Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дон: Троицкое Слово, 2003. – С. 299.
[33]Там же, с. 300.
[34]Кураев, с. 300, ссылаясь на Элидае М. Указ. Соч., с. 94-95.
[35]См. Lang A. Making of Religion.
[36]См. Schmidt P. W. The Origin and Growth of Religion.
[37]Metzger B. M. Book Review: The Origin and Growth of Religion. By Father P. W. Schmidt // Bibliotheca Sacra. 1935. № 92. С. 501-503.

Можно добавить к этому свидетельству исследование д-ра В. Мартина, бывшего президента Пекинского университета: «Китай, Индия, Египет и Греция все согласны по поводу монотеистического строя своей ранней религии… Песни, собранные Конфуцием, свидетельствуют о раннем поколении Шангте, верховному правителю. Веды говорят об "одном неизвестном истинном Существе, вездесущем, всемогущем, Творце, Хранителе и Разрушителе вселенной"».[38]

Есть и другие исторические доводы в поддержку тезиса, что первоначальной верой человечества был монотеизм. В свете человеческой истории видно, что люди обычно отвергают монотеизм. Рассмотрим следующие примеры. Мы уже говорили об Эхнатоне, фараоне Египте, и как он заставлял весь Египет поклоняться лишь одному богу. Но сразу после его смерти люди вернулись к поклонению многим богам, что указывает на то, что люди предпочитают политеизм монотеизму.

Для подтверждения этого факта можно указать на то, что после смерти Эхнатона египтяне вернулись к политеизму. Были произведены раскопки гробницы Райя, одного из слуг фараона Эхнатона. Рай построил себе гробницу, в котором были надписи во славу Атона, бога Эхнатона и только одного Атона. Но в этой гробнице так же были видны более поздние попытки переделать ее так, чтобы почтить и других богов. Скорее всего, это было сделано после смерти Эхнатона и является доказательством того, что среди египтян вновь стало модным поклоняться многим богам.[39]

Далее, глядя на историю Израиля, можно отметить, что он много столетий отказывался от принятия монотеизма. Только при изгнании из Палестины в вавилонский плен израильский народ раз и навсегда бросил идолопоклонство и стал монотеистическим народом на практике. Даже в наши дни мы наблюдаем тенденции, существующие в самых древних христианских конфессиях, которые ведут к восстановлению политеизма. Можно отметить, что католики и православные практикуют почитание Марии и святых, что хотя и нельзя считается политеизмом, но, тем не менее, намекает на него.

В опровержение учения «истории религии» также следует учесть уникальность израильской веры по сравнению с другими религиозными системами того времени. Даже один из самых известных ветхозаветных ученых, Джон Брайт, признал: «Никакой другой древний народ не имел традиций, которые были бы сравнимы с традициями Израиля. Ведь с учетом богатства деталей, литературной красоты и теологической глубины они в своем роде не имеют аналогов во всей истории».[40] Значит, Израиль не позаимствовал и адаптировали мысли о Боге у окружающих народов, а получил откровение от Самого Бога, которое радикальным образом отличалось от восприятия Бога, существующего у других древних народов.

На основании вышесказанного можно прийти к выводу, что в течение истории понимание Бога не улучшается, а ухудшается. Но если это так, то почему главенствующее мировоззрение в мире сегодня – это монотеизм? Первенство монотеизма в мире сегодня, скорее всего, объясняется не развитием религиозного мышления человека, а Божьим вмешательством в

---

[38]Strong A. H. Systematic Theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907. – С. 531.
[39]National Geographic-Украина. Декабрь, 2004. С. 24-31.
[40]Bright J. A History of Israel. – 3rd ed. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1981. – гл. 2, пар. 1.

историю. Посредством положительного влияния иудаизма и христианства на мир, люди стали склоняться более и более к принятию монотеизма.

Идея о том, что Бог открывает Себя через религиозное или философское размышление человека появилась и в Ранней Церкви.[41] Иустин Философ (Мученик) ошибочно отождествил греческую концепцию «логос», употребленную особенно у стоиков для описания безличного всеобъемлющего разума, с Логосом, т.е. Божьим Сыном, Вторым Лицом Святой Троицы. В его попытке защищать христианство перед языческим миром он предположил, что «все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова (Логоса)… Христа отчасти познал и Сократ, ибо Он был и есть Слово (Логос), Которое находится во всем» (*Апология*, 2.10).[42] И далее: «Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим (Логосом)» (*Апология*, 2.13).[43]

Вслед за ним Климент Александрийский написал: «До явления Господа философия была необходима грекам для праведности…. Философия, поэтому, есть приготовление, прокладывание дороги для того, кто совершен во Христе» (*Строматы* 1.5).

Наконец, в опровержение теории о прогрессивном развитии богопознания, Варфилд правильно отмечает, что в этой системе смешиваются функции откровения и разума.[44] По мнению Варфилда важно определить не только источник откровения (Бога), но и способ, по которому Он сообщает его. Когда человек размышляет о Боге, разум занимает активное положение по отношению к приобретению знания. А когда Бог дает откровение, разум человека пассивен и всего лишь принимает это знание. Варфилд пишет:

> «Характерный элемент в библейской концепции откровения, в его наивысшем смысле, заключатся в том, что органы откровения творческим образом не принимают участия в том откровении, которое дается через них, но остаются пассивными. Содержание их посланий не продумано, извлечено или является объектом надежды или страха, но оно сообщаемо им, часто принуждено, неотразимым могуществом открывающего Духа».[45]

Г. Откровение через события

Подход «откровение через события» подразумевает, что Бог дает о Себе знать через Свои дела, т.е. через Его действия в истории мира. Размышляя о Божьих делах, мы познаем Его. В этом учении есть два главных течения. Первое называется теологией «смерть Бога». Второе течение известно под названием «богословие повествования».

---

[41]McGrath, с. 46-47.
[42]Источник: Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1998. с. 345-361.
[43]Там же.
[44]Warfield, с. 39-41.
[45]Там же, с. 44-45.

Начинаем с теории «смерть Бога», особенно как она была выдвинута Томасом Алтизером.[46] Согласно этому учению Бог «умер» в том смысле, что Он стал частью Своего творения. Раньше Бог существовал отдельно от Своего творения. Но в один прекрасный день Он решил оставить свою трансцендентность и стать полностью имманентным. Это произошло тогда, когда Он воплотился во Христе и, впоследствии, во всей вселенной. Но Ранняя Церковь, отказавшись от принятия смерти Бога, придумала доктрины о воскресении и вознесении Иисуса, чтобы снова «поместить» Бога на небе и восстановить Его трансцендентность. Но истинный порядок вещей таков: Бог «растворился» в Своем творении.

Следовательно, так как Бог и вселенная сейчас одно целое, то нельзя искать или ожидать от Него сверхъестественного вмешательства. Бог работает исключительно естественным путем, особенно через усилия человека. Так как Бог имманентен и идентичен своему творению, то Он равносильно работает и через Церковь, и через общество. Поэтому, верующим людям приходится вовлекаться не только в религиозные дела, но и в общественные и политические.

Но этот подход имеет слабые стороны. Многие люди в ответ на молитву испытывают Божье сверхъестественное вмешательство и свидетельствуют о нем. Таких случаев слишком много для того, чтобы просто считать их случайными явлениями. Далее, когда мы смотрим на происходящее в обществе, то трудно поверить, что Бог равносильно работает и через Церковь, и через общество. Хотя Церковь и не совершена, но сравнивая ее состояние с состоянием общества, можно прийти к выводу, что Бог более активнее действует в Церкви, чем в обществе. Также имеется достаточно исторических доказательств воскресения Иисуса, чтобы убедить любое честное сердце. Движение «смерть Бога», возникшее в 60-х годах, оказалось очень кратковременным. Теперь мало кто придерживается его.

Убеждение, что Бог открывает Себя преимущественно через события, выражается и в другой форме, а именно в так называемом «богословии повествования». В отличие от предыдущей позиции, в нем утверждается, что Бог открывает Себя через те дела, которые Он совершил для Своего народа и которые записаны в Библии. Но Библия сама – это не Божье откровение. Она лишь содержит отчет об этих исторических событиях, через которые Бог открыл Себя. Маршалл так описывает данный взгляд:

> «Мы должны сказать, что Библия дает нам не просто рассказ об исторических событиях, которые функционировали как божественное откровение, а скорее учетную запись исторических событий, среди которых проявилось откровение от Бога. Итак, с этой точки зрения речь идет не столько об истинности Библии, как источника божественного откровения, сколько об истинности Библии в ее описании человеческой ситуации, в которой Бог открыл Себя».[47]

Поэтому цель изучения Библии заключается в том, чтобы как бы заходить «за» слова Священного Писания и воображать исторические события, записанные там. Через размышление над этими событиями мы получаем откровение о Боге и о Его плане. Подобно тому, как Бог открыл

---

[46]Gundry S. N. Death of God Theology // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 327.

[47]Marshall I. H. Biblical Inspiration. – Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982. – С. 56-57

глаза библейским писателям распознать Божьи действия в истории, так Святой Дух открывает глаза читателю Священного Писания, чтобы он понял значение этих событий.[48]

Но в этом учении есть серьезные проблемы. Во-первых, Библия записывает не только Божие дела, но и Его слова. В Писании Бог не только действует, но и говорит. Также важно отметить, что исторические события не истолковывают сами себя. Нужно верное толкование исторических событий, чтобы мы правильно поняли, что они означают. По этому поводу Джеймс Пакер мудро говорит: «Люди могут "знать, что Он Господь" на основании Его дел только тогда, когда Он говорит и указывает, что это – Его дела, и объясняет, что они означают».[49]

Также проблематичным в данной теории является и то, что единственным источником информации о библейских событиях является сама Библия. Каким образом может человек заходить «за текст», чтобы размышлять над значением библейских событий независимо от текста? Откуда материал для размышления, если не из самого текста? Еще замечаем, что данная теория ограничивает Бога. Утверждается, что Бог открывает Себя только через Свои действия. Но почему Бог не может также говорить людям? Иначе создается впечатление, что Бог нем.

Отмечается и другие слабые стороны. Дело в том, что Библия написана в различных литературных жанрах и христиане считают написанное вне зависимости от жанра равно богодухновенным. «Богословие повествования» же касается только жанра повествования. Но есть и жанры закона, пророчества, апокалипсиса, послания, притчи и поэзии.[50] Также, когда Бог говорит – это тоже событие. Если Божье откровение состоит всего лишь в Его делах, то надо включать в это число и Его речь, так как произносить речь – это тоже действие.[51]

Также встречается немало случаев, когда Бог предсказывает будущие события. В число Божьих действий, тогда, входят и Его будущие дела, которые понимаются только через пророческие слова.[52] Также отмечается, что если мы можем постигать значение Божьих действий в истории без помощи богодухновенного истолкования этих событий, то откуда мы знаем, что они – действительно Божие дела? Обращение к ним как к Божьим делам подразумевает, что кто-нибудь уже определил для нас, что эти дела произошли от Бога, т.е. кто-нибудь уже истолковал их для нас.[53]

Подытоживая вышесказанное, можно сказать, что Бог действительно открывает Себя через события, т.е. через то, что Он делает. Но это вовсе не исключительный путь к богопознанию. Плюс к этому, эти Божие действия нуждаются в верном истолковании. Писатель М. Истон выражает правильное понимание этого вопроса: «Писание – это не только отчет об откровении, но оно само является откровением в письменной форме. Через него точно хранится и распространяется истина».[54]

---

[48]Отмечено в Henry, т. 3, с. 259.
[49]Packer, с. 1015.
[50]Scalise C. J. From Scripture to Theology. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – С. 33.
[51]Warfield, с. 12.
[52]Henry, т. 3, с. 257.
[53]Там же, т. 3, с. 261 (идея от Бернарда Рама).
[54]Easton M. Revelation // Easton's Bible Dictionary. – Oak Harbor, WA: Logos.

Но в то же время нельзя умалять важность Божьего откровения в истории через Его дела. Хелм правильно отмечает, что Божье откровение, содержащееся в Библии, в основном касается Божьих дел на протяжении истории с их истолкованием. Хелм объясняет, что такой «исторический» подход к откровению (по сравнению с более «философским» подходом) был необходимым, потому что Божья цель заключается не просто в том, чтобы дать людям информацию о Себе, но и в том, чтобы совершить их спасение. Поэтому Богу было необходимо действовать и в истории, тем самым открывая Себя через Свои великие спасительные дела.[55]

Д. Откровение через личное общение с Богом

Трудно не согласиться с тем, что величайший способ Божьего откровения людям было тогда, когда Он Сам обитал среди людей в личности Иисуса Христа. Ученики Иисуса не только слушали Его слова, но и видели Его действия, в том числе как Он относился к разным людям и справлялся с разными ситуациями. Апостол Иоанн так описывает это явление: «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14). Но, к сожалению, Иисус во плоти не находится сейчас видимо среди нас. Наше понимание Бога и Его плана зависит от того, что написано о Нем в Священном Писании.

Помимо воплощения Иисуса было еще только одно подобное время в истории, когда люди наслаждались таким прямым общением с Богом – это было время их пребывания в Едемском саду, где они свободно ходили и разговаривали с Богом. К этому опыту, в свое время, приблизился Моисей, который общался с Богом «лицом к лицу» и «устами к устам», и который видел «образ Яхве» (Исх. 33:11; Чис. 12:6-8). Хотя о его истории мало известно, но возможно, что подобный опыт общения с Богом имел и Енох (Быт. 5:24). Но в связи с вышеупомянутыми случаями важно подметить, что в этом падшем мире прямого общения с Богом не предполагается. Единственными исключениями из этого правила были Моисей и, может быть, Енох. Но даже в их общении с Богом были некоторые ограничения.

Но апостол Павел свидетельствует о времени, когда прямое общение с Богом восстановится – это случится при пришествии Христа, когда мы будем видеть «лицом к лицу» и «познаем, подобно как мы познаны» (1 Кор. 13:12).

Е. Откровение через слова

Консервативная евангельская позиция заключается в том, что Бог открывает Себя главным образом не через природу, интуицию, мышление или события, а через слова, написанные в богодухновенных книгах. На каком основании можно так утверждать? Во-первых, слова употребляются именно для этой цели: передавать информацию. Другие предполагаемые способы Божьего откровения не предназначены для передачи информации. Бог специально создал систему языкового общения. Поэтому, само собой разумеется, что Он Сам будет использовать слова, чтобы сообщать людям о Себе.

Во-вторых, слова передают информацию намного точнее и вернее, чем любой другой способ. Если бы Бог хотел, чтобы мы точно и верно знали Его и Его волю, то Он употреблял бы слова, чтобы передать Свое

[55]Helm, c. 32-35.

самооткровение. К тому же, информация лучше всего сохраняется в письменной форме. Таким образом тем, что Бог однажды открыл, могут пользоваться люди всех поколений. Наконец, ученики Иисуса и Сам Иисус считали, что Божье авторитетное откровение содержится в словах. Иисус, молясь Богу-Отцу, сказал: «Слово Твое есть истина» (Ин. 17:17). Автор Послания к Евреям говорит о «Боге... говорившем... в пророках» (Евр. 1:1).

Но необходимо уточнить понятие «откровение через слова». Дело в том, что Бог не дает откровение через слова по отдельности, а через слова в контексте предложения. Предложения же правильно понимаются лишь в контексте отрывка, в котором они находятся. Отрывок, в свою очередь, приобретает свое значение только в контексте целого труда. Значит, чтобы обнаружить то значение, который Бог вложил в текст, надо учитывать все эти «круги контекста».

Также стоит обратить внимание и на то, что некоторые утверждают, что Божье откровение передается не словами (т.е. предложениями) в тексте, а утверждениями, стоящими за этими предложениями. Дело в том, что когда автор хочет что-то утверждать, он выбирает подходящие слова и предложения для выражения своей мысли. Некоторые считают, что Божье откровение содержится именно в этих *утверждениях*, которые библейские писатели выражают в словах и предложениях в тексте. Следовательно, данное утверждение можно перефразировать другими словами или перевести его на другой язык и, если смысл сохраняется, то в таком случае будет передача Божьего откровения с той же точностью, как и в оригинальном тексте.[56]

Но такое понимание подрывает доктрину о полной и вербальной богодухновенности Писания, которая будет подробно обсуждаться в 6-ой главе. В 2 Тим. 3:16 Павел учит: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности». Здесь замечаем, что Павел конкретно сказал, что «все Писание богодухновенно», т.е. богодухновенно то, что было *написано*.

Мы признаем, что Бог вдохновил мысли библейских авторов, чтобы те утверждения, которые они сделали в библейском тексте, действительно были от Него. Но согласно доктрине о полной и вербальной богодухновенности Писания Бог также руководил выбором слов и предложений, сделанных библейскими писателями, чтобы их слова точь в точь соответствовали тем богодухновенным мыслям, которые имелись у них, и верно выражали те утверждения, которые они намеривались сделать в тексте. Поэтому неправильно будет считать, что перефразировка или перевод богодухновенного текста передает Божье откровение с той же степенью точности, как оригинальный текст.

И последнее, некоторые говорят, что человеческий язык слишком органичен, чтобы Бог открывал Свою истину через него. Божественные мысли во многом теряют свое изначальное значение в процессе передачи их через слова. Поэтому мы не можем принимать с полной уверенностью написанное в Священном Писании, так как оно предлагает нам лишь искаженный вариант Божьего откровения.

С одной стороны надо признать, что человеческому языку и самому человеку не под силу охватить или выразить полноту Божьего бытия. Но это

---

[56]Отмечено в Vanhoozer K. J. The Semantics of Biblical Literature // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – С. 58-60.

не мешает Богу давать словесное откровение о Себе в такой мере, которая необходима для того, чтобы человек истинно познал Его. Божье откровение, содержащееся в тексте, конечно, частично, но, тем не менее, оно верно и достаточно.

Также надо принимать к сведению, что «человеческий» язык – это не создание «человека», а Бога. Это Божий дар человеку, данный с целью способствовать общению между индивидами. Само собой разумеется, что если Божья цель – это общение с людьми, то Он и создаст такую языковую систему, которая будет достаточно развита для того, чтобы сделать достаточно возможным общение между Ним и человеком.

Ж. Выводы

В ответ на вопрос, какой способ Божьего откровения лучший, самым правильным будет считать, что Бог не ограничен в том, как Он может открывать Себя. Он может любым способом дать нам знать о Себе: через творение, историю, интуицию, размышление и т.д. Но в то же время необходимо определить, какой или какие способы откровения более авторитетны, что позволит нам разрешать возникающие противоречия в утверждениях о Боге. Трудно спорить с тем, что наилучшим способом Божьего самооткровения является Его личное посещение нашей планеты в личности Иисуса Христа. Но дело в том, что сегодня Иисуса видимо во плоти нет среди нас и никто не может наслаждаться таким непосредственным контактом с Богом.

Поэтому, на основании вышеприведенного исследования, мы приходим к выводу, что в настоящее время наилучший и самый надежный и авторитетный способ откровения – это откровение от Бога, написанное в богодухновенных словах и предложениях. Камерон делает правильное заключение: «Несомненно, многочисленное цитирование Божественной речи, употребляемое во всем каноне, наводит на мысль, что словестная передача информации является наиболее предпочтительным средством, с помощью которого Бог общается со Своим творением».[57]

Но при этом мы не отвергаем, что Бог может открывать Себя людям и *на личном уровне* другими способами, например, через видение, сон, пророческое слово. Но только Божьим Словом мы проверяем верность всех личных откровений. То, что не соответствует или не согласовывается с библейским откровением, однозначно отвергается.

Наконец, стоит упомянуть об утверждении Хелма, что словесное откровение не только самый лучший путь к богопознанию, но и незаменимый путь. Иными словами, то, что Бог открывает через особое, словесное откровение человек не может приобрести другим путем: ни через разум, ни через чувства, ни через наблюдение.[58]

Библиография:

Зеньковский В. В. История русской философии. Аудио-серия.

[57]De S. Cameron, c. 679.
[58]Helm, c. 29.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дон: Троицкое Слово, 2003.

National Geographic-Украина. Декабрь, 2004. С. 24-31.

Bright J. A History of Israel. – 3rd ed. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1981.

Bromley G. Reveal, Revelation // Bromley G. The International Standard Bible Encyclopedia. – In 4 Vols. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.

Burgess S. M. The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1989. – 223 c.

Burgess S. M. The Holy Spirit: Medieval Roman Catholic and Reformation Traditions. – Peabody, MS: Hendrickson, 1997. – 217 c.

De S. Cameron N. The Idea of Revelation // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed.). – Baker reference library; Logos Library System. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996. – C. 679-682.

Easton M. Revelation // Easton's Bible Dictionary. – Oak Harbor, WA: Logos.

Erickson M. J. Christian Theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker, 1998. – 1249 c.

Frame J. M. The Spirit and the Scriptures // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986.

Gillespie T. W. Biblical Authority and Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 192-219.

Gundry S. N. Death of God Theology // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 326-327.

Helm P. The Divine Revelation. – Westchester, IL: Crossway Books, 1982.

Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 6 Vols. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

Linnman J. Martin Luther: "Little Christs for the World"; Faith and Sacraments as Means to *Theosis* // Christensen M. J., Wittung J. A. Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Madison, NJ: Fairleigh Dickson University Press, 2007. – C. 187-99.

Marshall I. H. Biblical Inspiration. – Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982.

McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – 343 c.

McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 142-77.

Metzger B. M. Book Review: The Origin and Growth of Religion. By Father P. W. Schmidt // Bibliotheca Sacra Vol. 92, 1935. – C. 501-3.

Mueller D. L. Karl Barth // Patterson B. E. Makers of the Modern Theological Mind. – Waco, TX: Word, 1972. – 155 c.

Packer J. Revelation // Wood D., Marshall I. New Bible Dictionary. – 3rd ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Scalise C. J. From Scripture to Theology. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – 109 c.

Strong A. H. Systematic Theology. – Philadelphia, PA: American Baptist Publication Society, 1907.

Thiselton A. C. Hermeneutics and Theology: The Legitimacy and Necessity of Hermeneutics // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986

Vanhoozer K. J. The Semantics of Biblical Literature // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986.

Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

Глава 2. Божье откровение в Ветхом Завете

В предыдущей главе мы установили, что Бог открывает Себя главным образом через слова. Остается вопрос, где именно те книги, которые сохраняют Божье самооткровение? Этот вопрос детально рассматривается в главе 4, посвященной канону Писания. Но до того, как приступим непосредственно к этому обсуждению, стоит более детально рассмотреть вопрос откровения в свете того, что говорят о нем Ветхий и Новый Заветы.

Цель данной главы – рассмотреть вопрос о том, кому и каким образом Бог открыл Себя во время Ветхого Завета. Будем в хронологическом порядке прослеживать эту тему во всех книгах Ветхого Завета, наблюдая за развитием этого чудесного Божьего действия.

А. Божье откровение в книге Бытие

Проследим случаи, когда Бог давал особые откровения в книге Бытие. Начнем с первой главы, где говорится о первом личном общении между Богом и человеком. Здесь мы видим, что при творении мира Бог поручил первым людям плодиться, размножаться, наполнять землю и обладать ею. Он назначил их владыками земли и обещал им пропитание от нее (Быт. 1:28-30). Но это не был один единственный случай общения Бога с человеком. В 3-ей главе повествуется о том, что Бог «ходил в раю во время прохлады дня» (Быт. 3:8). Складывается впечатление, что для Бога это было обычным делом: искать общения с Адамом и Евой.

Однако, после грехопадения встречи между Богом и людьми стали носить более обличительный характер. Когда они согрешили, Бог лично обличил их, но в то же время дал им надежду на будущее избавление от сил зла (Быт. 3:9-19). Когда Каин огорчился из-за того, что его дар не был принят, Бог лично предупредил его об опасности такого настроения (Быт. 4:6-7). После убийства Авеля Бог снова пришел навстречу Каину, чтобы его обличить и наказать (Быт. 4:9-15).

Кажется, что у Бога были особенные отношения и открытое общение с Адамом и Евой. Создается впечатление, что им было вообще не странно разговаривать с Богом и лично встречаться с Ним. В этом отображается Божий исходный план – свободное общение с человеком. Итак, если бы Адам не согрешил, то такое свободное общение с человеком продолжало бы существовать по сей день. Примечательно, что даже после грехопадения Бог общался с Адамом и его семьей. Но, как уже было отмечено, после грехопадения встречи с Богом касались только темы греха и его последствий.

Также имеет значение и то, что Божье откровение Адаму и Еве касалось не только их лично, но и всех последующих за ними поколений. Хотя в то время Бог не устанавливал никакого общего для всех закона, все же через Адама людям стали известны понятия греха и смерти, а так же обещание будущего избавления Богом. От этого откровения отталкиваются как наша доктрина о грехе, так и наша доктрина о спасении.

Далее в библейской истории, как мы видим, личные встречи с Богом стали более редкими явлениями. Но, тем не менее, эти первые встречи с Богом утвердили у первых людей веру в Божье существование и открыли людям некоторые данные о Божьей природе. Нельзя сомневаться в том, что первая семья передавала свой личный опыт с Богом своим потомкам. Справедливо предположить, что свидетельство первых людей, которые жили

на земле почти 1000 лет (см. Быт. 5:5), стало основой для познания Бога в последующих поколениях.

В книге Бытие рассказана загадочная история о человеке по имени Енох. Написано о нем, что «ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт. 5:24). Вопрос в том, получил ли Енох какое-то особое откровение от Бога? Об этом в Писании конкретно не упоминается. Глагол הָלַךְ (*халах,* ходить) в форме *хитпаэл* можно перевести, как «поступать, проводить свою жизнь» (см. Быт. 17:1; Пр. 20:7; Пс. 25:3).[1] Ной тоже ходил с Богом (Быт. 6:9). Бог повелел Аврааму «ходить» перед Ним и быть «непорочным» (Быт. 17:1). Поскольку фраза «ходить перед Богом» указывает в основном на личное поведение человека, то не обязательно считать, что Енох получил особое личное откровение от Бога. Он мог просто ходить в том знании о Боге, которое он получил через творение и свидетельство Адама.

Также интересный случай встречается в Быт. 5:29, где Ламех пророчествовал о Ное: «Он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при [возделывании] земли, которую проклял Господь». Хотя Ной сам не дал человечеству утешения, Ламех говорил пророчески о семени Ноя, т.е. о будущем Мессии. Не указано, как Ламех получил это прозрение. Можно предположить, что он был вдохновлен Божьим Духом подобно другим позже явившимся ветхозаветным пророкам. Если так, то мы имеем здесь случай «внутреннего откровения», когда Бог открывает Себя не в видимой или устной форме, а через внутренний опыт человека.

Что касается Ноя, то Бог говорил ему о предстоящем потопе и о том, как надо было готовиться к нему (Быт. 6:13-7:4; 8:15-17). Можно предположить, что Бог выбрал Ноя для передачи ему этого откровения не произвольно, а в силу того, что «он обрел благодать пред очами Господа» (Быт. 6:8). Не написано, что в то время Бог открыл Себя и какому-то другому человеку. В свете того, что все другие люди были под Божьим гневом и погибли во время потопа, справедливо полагать, что в свое время Ной был единственным, который считался достойным получать откровение от Бога.

Не указано, каким образом Бог открыл Себя Ною. Но Ной узнал Его и не выражал никакого сомнения в том, что именно Бог говорит с ним. После потопа Бог снова говорил Ною, дав ему разные указания и обещания относительно жизни на земле после потопа. Также стоит отметить, что Божье откровение Ною относилось не только к нему лично, а ко всем последующим поколениям, так как Бог обещал вновь не уничтожать мир потопом. Но в отличие от предыдущих Божьих откровений, Бог через Ноя дал конкретные законы, в частности относительно крови и смертного наказания (Быт. 9:1-17).

Наконец, можно уверенно сказать, что Ной передал свой личный опыт с Богом другим. Таким образом через Ноя люди в мире получили еще больше познания о Боге, в частности относительно Его отношения к греху и Его желания спасти человека. В связи с достоверностью Божьего откровения Ною следует сказать, что духовный авторитет Ноя, единственного выжившего со своей семьей во время потопа, был неоспорим.

Следующим знаменательным персонажем, который получил много откровений от Бога, был Авраам. В Писании мы видим, что Авраам получил столько откровений от Бога, сколько не получал никто другой из людей,

---

[1]Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown- Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000. – C. 181. (сокращение для этого ресурса – это BDB).

упомянутых в книге Бытие. Может быть это одна из причин, почему он был назван «другом Божьим» (Иак. 2:23). Божье откровение Аврааму в основном касалось его будущих потомков и их наследства. Наряду с этим Авраам получил и личные обетования и повеления от Господа. Выходит, что для Израильского народа помимо того, что было передано от Адама и Ноя, был еще другой источник познания Бога – это опыт Авраама и откровение, полученное им.

Интересно отметить, что в то время Бог говорил не только Аврааму, но и тем, кто имел дело с ним. Например, Бог говорил во сне Авимелеху по поводу жены Авраама (Быт. 20:3) и, скорее всего, каким-то образом сообщил фараону то же самое (Быт. 12:18). Лот, племянник Авраама, тоже пережил особенное посещение от Господа через ангелов (Быт. 19:1-22). Агарь, которая родила Аврааму сына, услышал Божий голос с неба относительно Измаила (Быт. 21:17-18). Слуга Авраама получил особенное водительство от Бога в связи с поисками жены для Исаака (Быт. 24:12-14). Помимо личных повелений и обещаний, касающихся его и его потомков, Авраам получил одну заповедь, которая относилась ко всем его потомкам – заповедь об обрезании (Быт. 17:10-14).

В отличие от предыдущих примеров, рассмотренных нами, в случае Авраама отмечены разнообразные способы, которыми Бог открывал Себя ему. Написано, что иногда Бог просто «говорил» с ним (Быт. 12:1, 13:14 и др.), а иногда Бог «появился ему» (Быт. 12:7; 17:1). Упоминается и о ведении и сне (Быт. 15:12-17; 15:1). Также написано, что «слово Божье» пришло к нему (Быт. 15:1, 4-9). Однажды Авраам услышал голос ангела с неба (Быт. 22:11-12, 15-18). Самый загадочный момент заключается в том, что Господь с двумя ангелами однажды появились Аврааму в виде человека (Быт. 18:1-33). Не только в этом случае, но и в других, общение Авраама с Богом носило разговорный характер (Быт. 17:18-19).

Говоря о Божьем откровении Аврааму, особо можно отметить упоминание о том, что Бог «восшел» от него (Быт. 17:22) или, дословно, «поднялся» от него. Слова, используемые относительно посещения Богом людей, как, например, «пришел, ... ушел» и «появился, ... поднялся» обращают внимание на пределы опыта получения откровения от Господа. Выделяются конкретные моменты, в которые встреча с Богом начинается и заканчивается. Откровение, как постоянное переживание человека, не наблюдается. Так же следует отметить, что инициатором этого переживания является Бог.

Особенный интерес для нас представляет загадочный персонаж, живший во время Авраама, который служил Богу среди язычников, как истинный священник. Речь идет о человеке по имени Мелхиседек (Быт. 14:17-20). В Послании к Евреям много говорится о нем, как о божественной личности. Следовательно, многие считают его проявлением Божьего Сына до Его воплощения.

Но на основании ветхозаветного текста можно убедительно аргументировать, что он был обычным человеком и царем Салима. Если так, то получается, что он настолько хорошо знал Бога, что мог выполнять служение священника для Него. Получил ли он свое понимание Бога через устное предание или через личное откровение, нам не известно. Но надо признать, что, скорее всего, познание Бога у Мелхиседека превышало все, что было известно язычникам того времени.

Остальные случаи Божьего особого откровения, упомянутые в книге Бытие, относятся к потомкам Авраама, в частности к Исааку и Иакову, и к

тем, которые были связаны с ними. В основном Бог повторял и подтверждал то, что Он уже открыл Аврааму относительно будущего благословения его семьи на земле обетования (Быт. 26:2-5, 24; 28:12-15; 31:3, 13; 35:7-13).[2] Подобно случаю с Авраамом, Бог также открыл Себя тем, кто имел особенное дело с Исааком и Иаковом, в частности, Он предупредил Лавана не препятствовать Иакову (Быт. 31:24, 29) и открыл Ревекке будущие судьбы ее детей (Быт. 25:22-23).

Что касается Ревекки, то написано, что «пошла вопросить Господа» (Быт. 25:22). Здесь встречается первый случай, упомянутый в Библии, когда человек взял инициативу искать совета у Бога (правда, есть подобный случай, когда слуга Авраама попросил у Бога знамения, подтверждающего его выбор Ревекки).

В Ветхом Завете сочетание לדרֹשׁ את־יהוה, т.е. «вопросить Господа», употребляется для описания действия, когда люди ищут Бога в смысле усердных поисков познания Его (Осия 10:12; Амос 5:6; 2 Пар. 15:12 и др.) или когда они просто ищут от Него какие-то сведения (4 Цар. 22:13, 18; 3 Цар. 22:8; Иез. 20:3). К случаю Ревекки, скорее всего, относится второе употребление. Не написано, обратилась ли она прямо к Господу или посредством кого-либо другого. То, что она «пошла искать», может указывать на посредничество другого неизвестного человека. Но с другой стороны трудно представить, к кому у язычников она смогла обратиться в то время за словом от Бога.

Бог говорил не только лично Исааку и Иакову, но и через них в виде пророчества к другим. Исаак говорил о будущей судьбе своих потомков (Быт. 27:27-29, 39-40), а Иаков о своих сыновьях (Быт. 48:15-49:27). В этих случаях интересно заметить, что ни Исаак, ни Иаков не говорили от имени Господа, т.е. формулой «так говорит Господь». Они говорили как будто бы от себя, но судя по содержанию их речи очевидно, что они получили откровение от Бога относительно своих потомков. Стиль изложения этих предсказаний создает впечатление, что они говорили спонтанно под воздействием Духа Святого. Наряду со случаем Ламеха, упомянутым выше, здесь встречаются первые примеры пророчества, упоминаемые в Библии. Но в текстах не указано, каким образом Ламех, Исаак и Иаков испытывали действие Духа Божьего. Но можно предположить, что многолетний опыт их отношений с Богом Авраама способствовал им распознать побуждение Духа к пророчеству.

Способы, которыми Бог открывал Себя во время Исаака и Иакова, сходны тем, которые были во времена Авраама. Бог «говорил» (Быт. 31:3; 35:1), «появился» (Быт. 26:2-5, 24; 35:9-13), давал сон или ведение (Быт. 28:12-15; 31:10-13), посылал ангелов (Быт. 31:10-13; 32:1-2), с одним из которых Иаков боролся (Быт. 32:24-29). Можно видеть, что Бог дал Иакову особенное прозрение по поводу использования «свежих прутьев тополевых, миндальных и яворовых» (Быт. 30:37-40). Наконец, в Быт. 35:13 мы встречаем то же самое выражение, которое мы обсудили выше: после встречи с Иаковом Бог «восшел от него с места, на котором говорил ему».

---

[2]Стоит отметить в Быт. 35:7 первое употребление глагола גלה (*гала* = «открывать»), которое встречается в Ветхом Завете в отношении Божьего откровения. Другие еврейские слова, использованные для этой цели, включают в себя: ראה (*гаа* = «видеть»), חזה (*хаза* = «видеть»), ידע (*яда*, в *хифил* = «сообщать») и למד (*ламад* = «учить»). См. Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008. – C. 19-21.

Последние примеры Божьего особого откровения в книге Бытие касаются опыта Иосифа. Бог избрал и благословлял этого сына Иакова больше всех его братьев. Он давал ему откровения о будущих событиях через сны и их истолкование (Быт. 37:5-11; 40:5-19; 41:14-32). Божьи откровения Иосифу связаны с Божьим откровением Аврааму, Исааку и Иакову о том, что через Иосифа Бог сохранил свой народ от гибели, обеспечивая его убежищем в Египте. Это было необходимо, чтобы Божьи обещания Аврааму исполнились. В отличие от Иакова, у Иосифа не было многолетнего опыта общения с Богом, который помог бы ему распознавать действия Духа. Но хотя духовный опыт Иосифа не был продолжительным по времени, он, тем не менее, был полностью посвящен Господу. Образ жизни Иосифа демонстрирует, что он на самом деле был близок к Нему.

Итоги: Подводя итоги, следует отметить, книга Бытие начинается с описания общения Бога с человеком в Едемском саду. В то время их взаимоотношения были близкими и свободными. Но после грехопадения Божье откровение и Его проявление людям бывали реже и, в основном, касалось темы проблем греха и путей их решения. В течение последующей истории Бог открывал Себя не всем, а особенным людям и тем, кто был связан с ними. Помимо Ноя, Бог открыл Себя семье Авраама: тем, кто стал основателями Божьего народа Израиля. Он открывал Себя посредством снов, прямой речи, ангелов, видений, «появлений», обстоятельств, вдохновения и личных встреч. В большинстве случаев инициатором этих встреч был Бог, но записаны два случая, когда человек активно искал совета у Него.

Также примечательно, что в Священном Писании мы нигде не найдем того, что люди сомневались в том, что они услышали от Бога. В некоторых случаях это может объясниться тесными взаимоотношениями между Богом и данным человеком, но встречаются и случаи, когда получатели откровения жили не очень близко к Богу (Лаван, Каин, Авимелех и другие). Поэтому, можно сделать вывод, что Божье откровение было настолько ясным, что люди не могли в нем сомневаться.

Через откровение Бог давал личные обетования, указания, повеления и обличения, а также постановления, относящиеся ко всему израильскому народу или, иногда, даже ко всему человечеству. Во время первых тысячелетий человеческой истории Божье особенное откровение представляло собой только то, что было устно передано от Адама, Ноя, Авраама и подобных им. Через Свои дела с этими мужами Божьими Бог дал всем знать о Своей святости, силе и любви. В дополнение к этому нужно учесть и Божье «общее» откровение через творение, которое позже мы обсудим более подробно.

Б. Божье откровение в книге Иова

Нам неизвестно, когда жил Иов или когда события, записанные в этой книге, произошли. Но там содержится рассказ о людях, которые жили без знания Божьего закона, данного Израилю через Моисея. Само собой разумеется, что если бы Иов и его друзья знали о законе Моисея, то в своих дебатах о Божьей природе и Его плане они обязательно обращались бы к нему. Следовательно, они жили либо до Моисея, либо после него, но достаточно далеко от Израиля, чтобы весть о законе достигла их. Поэтому следует изучать книгу Иова в контексте «дозаконного» времени.

В книге Иова встречается много ссылок на Божье откровение через творение (Иов 12:7-9; Иов гл. 38-41), о чем уже было упомянуто ранее. В

мире богословия этот аспект Божьего самооткровения называется «общим откровением». Посредством общего откровения человек может узнать, что Бог есть и что Он великий, мудрый и благой. Но интересно заметить, что Иов и его друзья также много говорят о праведности и о том, что Бог праведный (Иов 37:23). Без помощи Божьего закона человек может узнать об этом аспекте Божьей природы посредством совести. Но о действии совести в книге Иова конкретно не говорится.

В книге Иова также говорится об особом Божьем откровении, т.е. когда Он лично открывает Себя кому-нибудь. Елиуй говорит о том, что Бог может посетить человека ночью во сне (Иов 33:15-17) и Елифаз утверждает, что получил видение от Бога (Иов. 4:12-21). В конце книги Бог открывает Себя Иову и говорит с ним лично (Иов гл. 38-42, см. 42:5).

Но если через общее откровение человек может узнать лишь о том, что Бог великий, мудрый, благой и праведный, то остается острый вопрос о том, как тогда объяснить присутствие и действие зла в этом мире? Именно поэтому в этой книге сильно подчеркивается несовершенство (в смысле «неполноты») общего откровения. Бог выше знания (Иов. 11:7-8; 26:14) и мы не понимаем всех Его путей (Иов. 33:12-13). Он непостижим (Иов 36:26; 37:23).

Интересно заметить, что помимо одного исключения (Софар в Иов 11:7-8), все слова о недостаточности человеческого знания относятся либо к Иову, либо к Елиую. Это можно объяснить тем, что Елифаз, Вилдад и Софар были уверенны в том, что поняли проблему Иова и думали, что их понимание Бога было достаточно объемлющим, чтобы они могли советовать Иову, как избавиться от беды. Однако, Иов и Елиуй, которых Бог не упрекал словами «вы говорили обо Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов 42:7), не были так уверены в своей возможности полностью понимать Бога. Иов особо признал, что его познание Бога было недостаточным, чтобы понять случившиеся с ним. Поэтому, в то время, когда людям было доступно лишь общее откровение и редкие личные встречи с Богом, они не могли очень далеко углубляться в познание Бога, особенно в отношении проблемы зла.

Но важно добавить к вышесказанному, что хотя Божье общее откровение несовершенно (в смысле «неполно»), судя по упреку Бога в адрес Иова (гл. 38-42), даже в этом раннем этапе Божьего самооткровения человек имел достаточно откровения от Бога, чтобы Ему доверять. Поэтому, хотя Божье откровение неполно, оно все же достаточно, чтобы человек доверял Богу и повиновался Ему.

А самым загадочным, наверное, моментом в исследуемой нами теме будет описание небесного двора и разговора между сатаной и Богом (Иов гл. 1-2). В тексте не указано, кто написал эту историю или как были получены эти сведения. Сомнительно, что это написал Иов, так как даже в конце книги он все еще не был в курсе дела, почему эти страдания постигли его. Поэтому, можно предположить, что был еще один получатель Божьего особого откровения, который и является анонимным автором книги Иова.

Итоги: Подводя итог, скажем, что в книге Иова мы наблюдаем время, когда преобладало общее откровение. Мы можем видеть, что Иов и Елиуй правильно ответили на Божье общее откровение и обладали правильным представлением о Боге настолько, насколько это было возможно. Другие же, а именно Елифаз, Вилдад и Софар, исказили Божье общее откровение и, следовательно, «говорили о Нем не так верно, как Иов» (Иов 42:7). В частности, Елифаз, Вилдад и Софар были уверены в том, что причиной страдания Иова было Божье наказание. А Иов и Елиуй подходили к этому

вопросу с большим смирением, не претендуя на знание того, что Бог еще не открыл. Дело в том, что одно общее откровение не достаточно, чтобы понять или решить проблему зла.

В книге Иова также примечательно, что Бог лично открыл Себя людям, не принадлежащим, насколько мы знаем, семье Авраама. Поэтому нельзя утверждать, что Бог не имел никакого личного дела с язычниками.

В. Божье откровение в книге Исход

Спустя примерно 400 лет после Авраама Бог вновь проявил инициативу, чтобы открыть Себя Своему народу. Для этой цели Он выбрал пастуха, бывшего дворянина в доме фараона. Это был Моисей. Бог впервые явил Себя ему в виде «пламени огня из среды тернового куста» (Исх. 3:2). Сам текст говорит, что «явился ему *Ангел Господень*», но в свете того, что Сам Яхве говорил Моисею от первого лица, можно предположить, что в этом контексте «Ангел Господень» - это Сам Бог.[3] Интересно сравнить это с тем, что дальше в книге Исход мы можем видеть, что Бог снова явил Себя в виде огня, когда Он спустился на гору Синай. В том случае теофания Божья произвела у Израиля великий страх, а в 3-ей главе книги Исход она произвела у Моисея удивление.

Моисей услышал Божий голос, взывающий к нему из куста. Значит, опыт Моисея не был внутренним восприятием Божьего голоса, а касался его физических органов чувств. Он видел огонь и слышал Божий голос. Также примечательно, что инициатором этой встречи был Сам Бог. Моисей не искал ее.[4] Эта встреча с Богом имела разговорный характер. Бог не просто проговорил к Моисею о чем-то, как было в большинстве предыдущих случаев Божьего особого откровения, но Моисей разговаривал с Богом.

В начале этой встречи Бог дал Моисею знать, кто Он: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3:6). Бог это сделал с целью того, чтобы связать откровение Моисею со Своим общим планом для Израильского народа, в частности с Божьими обещаниями Аврааму, Исааку и Иакову, которые должны были вот-вот исполниться.

Более того, Бог открыл Моисею не только его будущую миссию, но и Свое собственное имя «Яхве». В ответ на вопрос Моисея: «А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им?», Бог сказал: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, т.е. «Я есмь Тот, Кто Я есмь» (Исх. 3:14). Позже на горе Синай Бог провозгласит «Свое имя» в более «расширенной» форме:

> «И прошел Господь пред лицом его и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячи [родов], прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх. 34:6-7).

Здесь мы сталкиваемся с очень важным моментом. До сих пор Бог открывал Свою природу и характер в основном через Свои дела. Например,

---

[3]В других местах ВЗ Яхве выступает в лице «Ангела Господня» (см. Быт. 31:11-13; 48:15-16; Числ. 22:31-35; Иис. Нав. 5:14-6:1; Суд. 2:1; 13:3-22; 2 Цар. 14:17 и 20; 19:27; Пс. 33:8; Осия 12:3-4; Зах. 12:8).

[4]Durham J. I. Exodus // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 30.

Бог создал мир, разрушил его потопом, руководил Авраамом, направляя его путь и т.д. В книге Исход особенно подчеркивается, что через исход из Египта, как Израиль, так и египтяне могут «узнать, что Я Господь».[5] На основании того, что Бог сделал в истории, люди могли познавать Его.

А начиная с Моисея, Бог говорит о Себе более прямо, т.е. Он описывает Себя конкретными словами. Теперь познание Божьей природы доступно людям не только посредством наблюдения за Его делами, но и с помощью конкретных слов, описывающих Его характер и природу. Но когда Бог открыл Моисею Свое имя, Он преследовал не только поучительную, но, преимущественно, практическую цель. Бог говорил о Себе как о «Я есмь» для того, чтобы уверить Моисея и сынов Израиля, что Он с ними и способен исполнять Свои обещания.[6]

Уникальный в тогдашнем Израиле статус Моисея, как единственного получателя Божьего особого откровения, частично распространялся и на его брата Аарона, которого Бог назначил помощником Моисею (Исх. 4:14-16). Плюс к этому, Бог позволил Аарону, Надаву и Авиуду и семидесяти из старейшин Израилевых «видеть Бога Израилева» в славном проявлении на горе Синай (Исх. 24:9-11). Бог явился Израильскому народу в виде облачного столпа, который в тексте иногда отожествляется с «Ангелом Божьим» (Исх. 14:19), а иногда с Самим Яхве (Исх. 14:24). Скорее всего, мы здесь имеем дело с тем же феноменом, который наблюдался в случае с терновым кустом, где Яхве выступал в лице «Ангела Господня» или «Ангела Божьего».

Самое драматическое и впечатляющее проявление Божьего присутствия было дано в связи с Его встречей с Израилем у горы Синай (Исх. 19:16-20). Бог спустился на вершину Синая в огне, сопровождаемом дымом и сотрясанием горы. Приход Яхве объявил звук (קוֹל) трубы, громкость которого увеличивалась по мере того, как Яхве приближался к вершине горы.[7] Слово קוֹל (*кол*) также употребилось в отношении грома, который сопровождал молнию в ст. 16, и в отношении того, каким образом Бог ответил Моисею в ст. 19. Поэтому возникает вопрос, ответил ли Яхве Моисею «громом» или «голосом»?

В свете контекста, в котором слово קוֹל уже относится к грому, можно предположить, что первый вариант правилен. Но с другой стороны, надо учитывать, что когда слово קוֹל означает гром, оно обычно стоит в множественном числе,[8] что имеется в ст. 16. А в 19-м стихе слово קוֹל стоит в единственном числе, что поддерживает второй вариант. Реакция и природы, и народа на Божье посещение были похожими. Гора тряслась (חָרַד), и люди тряслись (חָרַד). Бесспорно, что Божье намерение проявить Себя именно так было в том, чтобы внушить народу страх Божий (Исх. 20:20).[9]

В вышерасположенных параграфах указан еще один шаг в раскрытии Божьего самооткровения. Мы уже говорили о том, что Бог открывал Себя как через личные встречи с особенными мужами Божьими, так и через дела, которые Он совершал в истории. Мы также говорили о том, что Яхве провозгласил Моисею Свое имя, т.е. описал Себя конкретными словами. А

---

[5]См. Исх. 6:7; 7:5, 17; 10:2; 14:4, 18. Выражение «узнать, что Я Господь» также встречается по отношению к получению Израилем манны (Исх. 16:12).
[6]Durham, с. 38; Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody, MA: Hendrickson, 2002. – Т. 1. – С. 287.
[7]Durham, с. 267.
[8]BDB, 876-877.
[9]Keil и Delitzsch, т. 1, с. 403.

теперь в пустыне Бог открывает Себя еще одним способом – посредством славного проявления Своего присутствия. В связи с этим встречается термин «Божья слава». Его «слава» появилась в облаке (Исх. 16:10), на Синае (Исх. 24:16), лично Моисею (Исх. 33:22) и в скинии (Исх. 40:34-35). Само слово «слава», כָּבוֹד (*кэвод*), означает «тяжелый», либо в прямом, либо в переносном смысле. В связи с переносным употреблением этого слова встречаются такие значения, как «серьезный», «значительный», «многочисленный», «неотзывчивый», «почтительный».

По отношению к людям или Богу слово כָּבוֹד обычно несет в себе значение «достоин получать от других почтение или уважение». Более того, по отношению к Богу כָּבוֹד также используется в качестве технического термина, описывающего проявления Его присутствия. В вышеупомянутых примерах мы встречаем именно это последнее употребление. В этом смысле, когда Бог проявляет Свою славу, как говорит Коллинс, Он «открывает Свою личность и достоинство».[10] Поэтому через проявление Божьей славы в пустыне Израиль получил еще один нужный аспект познания Бога: что Бог – это личностное и великое Существо, достойное уважения.

Следует обращать особенное внимание на проявление Божьей славы Моисею на горе Синай. В ответ на просьбу Моисея «покажи мне славу Твою», Яхве сказал: «Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою» (Исх. 33:18-19). Комментаторы Кеил и Делич считают, что Моисей попросил у Бога еще более полного проявления Его славы. Согласно Чис. 12:8 Моисей уже говорил с Яхве «устами к устам», и видел «образ Господа». Но Моисей искал еще более полное откровение Божьей славы. Но Бог обещал проявить Себя только до такой степени, которую человек в своей слабости может выдержать.

Кеил и Делич замечают, что нам не сказано, что именно увидел Моисей. Но нам известно, что Яхве позволил ему видеть не Его лицо, а Его «спину», которую можно понять как «отражение Его лица», т.е. отражение проявления Его славы. Говоря «кого помиловать - помилую, кого пожалеть - пожалею», Бог дает всем знать, что Он никому не обязан открывать Себя. Божье самооткровение – это всегда добровольный шаг с Его стороны.[11]

В связи с проявлением Своей славы Яхве провел Свою благость (синодальный перевод, следуя за Септуагинтой, пишет слово «слава» вместо слова «благость») и провозгласил Свое имя «Яхве» перед Моисеем (Исх. 33:19). Как Дурхам отмечает, слово טוֹב (*тов*) здесь скорее всего относится не к красоте Божьей славы, а к описанию Его характера.[12] Как было отмечено выше, здесь мы видим первый случай, когда Бог конкретными словами описывает Себя и, тем самым, дает более прямое указание на Свою природу. Яхве открывает Себя следующими словами: «человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячи [родов], прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода».

Главная часть книги Исход и последующих за нею книг посвящена изложению Торы, т.е. закона. В отличие от предыдущих Божьих откровений, которые в основном касались личных указаний и обещаний, закон относился

---

[10]Collins C. J. כבד // VanGemeren W. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – C. 582.
[11]Keil и Delitzsch, т. 1, с. 474 и далее.
[12]Durham, с. 38.

ко всему Божьему народу и требовал от всех послушания. Вот почему Бог объявил Десять заповедей не одному Моисею, а всему собранию у горы Синай (Исх. 20:1-22). А постановления закона были предназначены не только для того поколения, но должны были быть переданы всем поколениям Божьего народа. Бог Своей рукой написал Десять заповедей на скрижалях (Исх. 24:12; 31:18; 32:16; 34:1), что является первым случаем (насколько мы знаем) написанного Божьего откровения.[13]

Обращаясь к Исх. 34:27, возникает вопрос относительно значения написанного. Там сказано: «И сказал Господь Моисею: напиши себе слова сии, ибо в сих словах Я заключаю завет с тобою и с Израилем». Некоторые считают, что здесь Бог заповедует Моисею написать Десять заповедей на скрижалях. Но дело в том, что фраза «слова сии» должна касаться ближайшего контекста, в котором обсуждаются не Десять заповедей, а другие повеления. Значит, «слова сии», которые Моисей написал здесь, включают в себя те постановления, которые составляют Божий «завет с Израилем». Это является продолжением и дополнением к записанному в Исх. 24:4, где после Божьего посещения Израилю на горе Синай Моисей написал «все слова Господни». Итак, встречаются первые вложения в написанное Божье откровение, т.е. начало Пятикнижия.

Также примечательно, что десятословие было сохранено в ковчеге завета (Исх. 25:16). Если помните, Божья скиния находилась в самом центре стана Израиля. А в самом почетном месте в скинии был расположен ковчег завета, в котором находилось скрижали с заповедями. Итак, Бог поставил Свое письменное откровение в самый центр религиозной жизни Израиля, что указывает на то, что Божье Слово должно служить основой всего, что делается у Божьего народа.

Очень важный момент относительно достоверности данного откровения состоит в том, что поскольку закон касается Божьего народа вообще, то необходимо какое-то внешнее подтверждение, что он действительно от Бога. Во времена Моисея в качестве такого подтверждения служили не только Божий голос с неба, но и те чудеса, которые Бог сотворил через Моисея. А в наше время служит в качестве подтверждения достоверности откровения Моисея свидетельство Иисуса и Его учеников на этот счет (см. Мк. 7:40;

---

[13]Но неясность возникает, когда сравниваем Исх. 34:1, где написано, что *Бог* напишет Десять заповедей на скрижалях, заменяющих разбитые Моисеем скрижали, с тем, что написано в ст. 28 той же главы: «И пробыл там [Моисей] у Господа сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил; и *написал* на скрижалях слова завета, десятословие». Исходя из того, что подлежащем для глаголов «пробыл», «ел» и «пил» является Моисей, следует ожидать, что подлежащем для глагола «написал» также является Моисей. Но не исключено то, что подлежащее глагола «написал» может быть Богом, особенно в свете того, что в еврейском тексте встречается следующий порядок: וַיְהִי לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב. Заметим, что после глагола וַיְהִי, который стоит в форме перевернутого имперфекта и бесспорно относится к Моисею, идут глаголы אָכַל (ел) и שָׁתָה (пил) в форме перфекта. Но глагол וַיִּכְתֹּב (написал) стоит в форме перевернутого имперфекта, что можно указать на изменение подлежащего. Но с другой стороны надо также учитывать, что употребление перфекта для глаголов אָכַל (ел) и שָׁתָה (пил) может просто отобразить повторяющееся действие со стороны Моисея в этих делах, а употребление перевернутого имперфекта для глагола וַיִּכְתֹּב (написал) может отобразить, что он написал Десять заповедей на скрижалях в одно конкретное время. Тем не менее комментаторы часто считают, что в силу написанного в Исх. 34:1, подлежащее глагола וַיִּכְתֹּב (написал) – это Бог. (см. Durham, с. 462; Keil и Delitzsch, т. 1, с. 477 и далее).

12:26; Мф. 8:4; Деян. 3:22; Лк. 24:44; 2 Кор. 3:15; Рим. 10:5; Ин. 5:45-47; 1:17).

Последнее, о чем мы будем говорить, касаясь книги Исход – это регулярные встречи Моисея с Яхве. Моисей «поставил себе шатер вне стана» и там регулярно встречался с Богом (Исх. 33:8-9). Интересно отметить, что в данных стихах употребляется сочетание глагольных форм «перфект» с соединительным союзом и «имперфект», что в жанре повествования указывает на постоянное или повторяющееся действие в прошлом. Значит, Моисей вел регулярные встречи и разговоры с Яхве. О чем они говорили не указано. Но можно полагать, что Моисей получил от Бога глубокое прозрение о Его плане.

В самом тексте не указано, звал ли Бог Моисея к шатру на встречу или Моисей проявлял для этого инициативу. Но исходя из контекста, написанного в Библии, можно сказать, что правильным ответом будет второй вариант. Почему? Во-первых, если бы Бог звал Моисея на каждую встречу, то библейский текст говорил бы об этом. Во-вторых, написано, что столп облачный спускался и становился у входа в скинию после того, как Моисей уже входил в нее. Значит, Бог не ждал Моисея в шатре. Он приходил в ответ на инициативу Моисея. Поэтому мы здесь наблюдаем близость общения между Богом и человеком, которая не существовала с тех пор, как Бог ходил с человеком в Едемском саду, за исключением, может быть, близости общения между Богом и Енохом. Наконец, израильский народ также искал Бога у шатра (Исх. 33:7), что происходило, скорее всего, с помощью посредничества Моисея.[14]

Итоги: Подводя итог, можно сказать, что в тот период Бог лично общался не со всеми, а с особо избранными людьми, в частности с Моисеем и, в меньшей степени, с Аароном. Также надо упомянуть о том, что на Синае Бог явился в видении другим лидерам Израиля и даже всему народу Израиля в виде огня. Но, помимо этого видимого проявления, Бог не давал никакого откровения другим в Израиле, кроме Моисея и Аарона.

В связи с этим Божье общение с Моисеем являлось единственным в своем роде. Моисей часто встречался с Богом и их взаимоотношения имели характер разговора. Таким свободным общением с Богом никто не наслаждался с тех пор, как человек был изгнан из Едемского сада за исключением, может быть, случая Еноха. Моисею дано было даже наблюдать более сильное проявление Божьей славы, чем было позволено Израилю в общем.

В этот период также открылся новый этап Божьего откровения о Его природе. До этого времени люди познавали Бога на основании Его дел. Но в Исх. 34:6-7 Бог описал Свою природу конкретными словами. Также важно отметить, что Божье откровение Моисею давалось не только лично для него, но и для всего Божьего народа. Следовательно, Богу необходимо было дать некоторое подтверждение подлинности этого откровения. Бог утвердил власть и авторитет этого Своего откровения великими чудесами, которые Он сотворил через Моисея, а так же через Свое личное посещение на горе Синай.

Наконец, в книге Исход вводится некий новый аспект Божьего самооткровения, который будет в дальнейшем преобладать над другими способами откровения. Это написанное откровение, которое началось с того, что Бог Сам написал на скрижалях десятословие и велел поместить его в ковчеге завета в середине стана Израиля.

---

[14]См. Durham, с. 442 и далее, и Keil и Delitzsch, т. 1, с. 472 и далее.

Г. Божье откровение в книге Левит

В книге Левит Божье особое откровение имеет следующие особенности. Мы снова видим, что Бог общается преимущественно с Моисеем и через него дает указания народу. Но после посвящения Аарона на священство иногда говорится, что Бог обращается к «Моисею и Аарону» (Лев. 11:1; 13:1; 14:33; 15:1). Во всех этих случаях дело касается церемониальной чистоты, за которую священники были особенно ответственны. Но также замечаем, что в некоторых случаях Бог говорит Моисею одному, даже когда дело касается церемониальной чистоты или других обязанностей священника (Лев. 12:1; 14:1; 16:1; 17:1).

Здесь можно провести параллель с тем, что наблюдается в книге Исход. Бог несколько раз говорил одновременно Моисею и Аарону (Исх. 6:13; 7:8: 9:8; 12:1 и 43). Но даже в книге Исход было так, что время от времени Бог говорил Аарону через Моисея (Исх.7:19: 8:5 и 16). Получается, что Бог дал возможность Аарону частично, но не полностью, участвовать в Его личном общении с Моисеем. Уникальные отношения Бога с Моисеем подтверждают его роль главного лидера Божьего народа и избранного посредника Его откровения.

Но выделим еще один важный момент. В отличие от других случаев, теперь в скинию собрания входит не только Моисей, но и Аарон (Лев. 9:23). Рукер и Хартли, комментируя это, говорят, что это указывает на включение Аарона, как первосвященника, в служение посредничества и ходатайства для народа.[15] В книге Исход мы уже увидели, что в силу своего личного опыта с Богом Аарон был утвержден, как второй лидер в Израиле. Но теперь Бог подтверждает его священническую роль в Израиле, лично открывая Себя ему.

Также нужно обращать внимание на проявление Божьей славы в книге Левит. Моисей предупредил народ приготовиться к посещению Господа (Лев. 9:3-4). Принеся жертвы за себя и Божий народ, Аарон с Моисеем вошли в скинию, встретились с Богом, вышли и благословили народ. После этого Божья слава явилась всему народу, и огонь вышел от Яхве, чтобы сжечь жертвы (Лев. 9:23-24). Такое явление служит Божьим подтверждением системы жертвоприношений. Божья слава являлась и в связи с другими главными аспектами религиозной жизни Израиля, например, когда Бог давал закон на Синае (Исх. 19-20) и когда Моисей построил скинию (Исх. 40). Тем самым это особенное проявление Божьего присутствия служит видимым подтверждением Божьего порядка для Своего народа.

Итоги: Подводя итоги, мы видим, что хоть Моисей все еще занимает главное место, как Божий посредник для народа, теперь Аарон так же участвует в этом божественном общении. Но, тем не менее, отношения Бога с Ааароном не столь близки, как Его отношения с Моисеем. Также, в книге Левит встречается еще один пример видимого проявления Божьей славы. Примечательно, что Бог проявляет Свою славу только в ключевые моменты: когда Он давал закон, когда была построена скиния, а теперь и при инициации системы жертвоприношений.

---

[15]Rooker M. F. Leviticus // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2000-2001. – С. 153.

Д. Божье откровение в книге Чисел

В книге Чисел повторяется тот порядок, который имелся раньше. В частности, Бог иногда говорит одновременно Моисею и Аарону (Числ. 2:1; 4:1, 17; 14:26; 16:20; 19:1; 20:12, 23), но преимущественно говорит лишь Моисею, а так же через него Аарону (Числ. 6:22-23; 8:1-2). Главным лидером в Израиле остается Моисей. Местом встречи Бога с Моисеем является скиния собрания (Числ. 1:1; 17:4). Божье общение с Моисеем продолжало нести в себе разговорный характер (см. Числ. 11:11-16; 14:11-21; 27:5-6). Моисей наслаждался личностными взаимоотношениями с Богом.

Но в книге Чисел встречаются и совершенно новые явления. Во-первых, Бог говорит Аарону одному, отдельно от Моисея, по поводу порядка в скинии и священнодействия (Числ. 18:1 и 8). Только один раз до этого Бог говорил только Аарону. Это было тогда, когда Он впервые приказал ему присоединиться к Моисею (Исх. 4:27). Это явление, т.е. личное откровение Аарону, показывает повышенный статус Аарона в Израиле. В силу его служения первосвященника он тоже получает прямое откровение от Бога.

Еще особенный момент заключается в том, что один раз Бог говорил одновременно сразу Моисею, Аарону и Мириами (Числ. 12:4). Но целью этой встречи была не передача откровения о Его плане, а упрек в адрес Аарона и Мириами по поводу их сопротивления власти Моисея. В этом случае Бог посчитал нужным лично обличить Аарона и Мириамь для того, чтобы подтвердить положение Моисея в Израиле. Подобным образом Бог проявил Свою славу всему собранию Израиля, когда народ восстал против Моисея и Аарона (Числ. 14:10; 16:19 и 42; 20:6). Как это было и ранее, Бог проявляет Свою славу всему народу в тех случаях, когда важно подтвердить Его порядок убедительным образом, в данном случае Его порядок по поводу назначения лидеров в Израиле.

Книга Чисел содержит ключевое место Писания в отношении Божьего самооткровения. В Числ. 12:6-8 Бог описывает, каким образом Он обычно открывает Себя пророкам, и это отличается от того, каким было Его обращение к Моисею. Бог обычно открывает Себя пророкам во сне или видении. Но Бог говорил Моисею напрямую (Числ. 12:6-8). Читаем стихи:

> «Слушайте слова Мои: Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, - он верен во всем дому Моем: устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит. Как же вы не убоялись упрекать раба Моего, Моисея?»

Слово «гадание», חִידָה (*хида*), указывает на какую-либо загадку или сложный вопрос.[16] Данное слово, например, было употреблено для описания загадки, которую Самсон предложил гостям на своей свадьбе (Суд. гл. 14). Оно также встречается в 3 Цар. 10:1 для описания вопросов, заданных царицей Савской во время ее визита к Соломону.[17] Итак, в отличие от Божьих откровений пророкам в снах и видениях, которые было трудно понять без истолкования, Бог ясно и четко объяснял Свои планы Моисею.

---

[16]BDB, с. 295-296.

[17]Yamauchi E. חִידָה // Harris R. L., Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980, 1999. – С. 267.

Получается, что Бог давал Моисею более прямое откровение в двух аспектах. Во-первых, метод откровения был более прямым – не «в видении или во сне», а «устами к устам». Он видел «образ Господа». Во-вторых, значение откровения было яснее – «не в гаданиях», а «явно». Мы видим параллельную ситуацию в служении Иисуса, когда Он говорил народу в притчах, а ученикам прямо.

Что касается снов, слово חֲלוֹם (*халом*) употреблялось для описания как обычных снов, так и снов от Бога. По поводу тех снов, которые действительно были посланы от Бога, часто их значение неизвестно, пока не истолкует его другой персонаж. Когда неверующий человек получает сон от Бога, то его истолковывает пророк (Быт. гл. 40 и 41; Суд. 7:13-15; Дан. гл. 2). Когда пророк получает сон, его часто истолковывает ангел (Дан. гл. 7-8).[18] Также важно учитывать тот факт, что если человек получил сон от Бога, это еще не делает его Божьим пророком. Ложные пророки так же претендовали на получение откровения через сны (Втор. 18:10-14).[19]

В 6-ом стихе слово «открываюсь» - это перевод еврейского глагола אֶתְוַדָּע (*этвада*), который является формой обычного глагола יָדַע (*яда*) в необычной форме *хитпаел*. Эта форма обычно выражает возвратное действие, например, в том случае, когда Бог делает Себя известным. Глагол יָדַע в этой форме встречается всего лишь два раза в Ветхом Завете: здесь и в Быт. 45:1, когда Иосиф сделал себя известным своим братьям.[20] Между этими отрывками можно видеть следующую параллель. В случае Иосифа его братья не узнали его, хотя он был совсем рядом, пока он не дал о себе знать. Подобным образом, хотя Бог всегда рядом с нами, Ему нужно проявить инициативу, чтобы открыть Себя нам.

Кейл и Делич отмечают, что во фразе «во сне *говорю с ним*» употребляется необычная конструкция דָּבַר בְּ («*говорю в*»).[21] Обычно после глагола דָּבַר (*давар*) косвенное дополнение указано предлогами לְ אֶל или אֵת . После глагола דָּבַר предлог בְּ (*в*) носит следующие значения: (1) «посредством», (2) «в», (3) «о» или (4) «против».[22] Если местоименный суффикс в словосочетании בּוֹ («*в нем*») относится ко сну, то можно переводить фразу «во сне, говорю в нем (т.е. во сне)», что возможно как выражение поэтического приема «повторение». Но с другой стороны, такой вариант нарушает параллелизм между соседними строками в этом отрывке:

в видении	Я открываюсь	ему
во сне	говорю	в нем

Поэтому, местоименный суффикс в словосочетании בּוֹ должен относиться к пророку, видящему видение. Следовательно лучше, вслед за Кейлом и Деличем, переводить данную фразу так: «во сне говорю в нем (т.е. в пророке)». Подчеркивается здесь, что сон – это внутренний опыт человека и Бог говорит ему не внешне, через органы чувств, а внутренне, через сон или видение.

---

[18]Culver R. D. מראה // Harris R. L., Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980, 1999. – С. 290.
[19]Там же.
[20]BDB, с. 395.
[21]Keil и Delitzsch, т. 1, с. 703.
[22]BDB, с. 181.

Главный смысл данного отрывка таков: взаимоотношения Яхве и Моисея намного теснее, чем Его взаимоотношения с другими пророками. Это выражается тем, что Его способ откровения Моисею яснее и более личный. Подобно тому, что уже было написано о Моисее в Исх. 33:11, что Яхве говорил с ним «лицом к лицу», здесь написано, что Он говорил с ним «устами к устам».[23] Написано, что Моисей видел (נָבַט, *навáт* = «смотрел, наблюдал») образ Яхве.

Слово תְּמוּנָה (*тэмуна*), переведенное здесь «образ», то же самое слово, которое употребляется для описания изображений, которые Бог запретил Израилю делать в качестве идолов (Исх. 20:4; Втор. 5:8; 4:23-25).[24] Итак, Моисей не увидел Самого Яхве, т.е. Яхве во всей Его славе, потому что по Писанию никто не видел Яхве (1 Ин. 4:12) и не может (Исх. 33:20). Он видел какое-то проявление или «изображение» Яхве. Яхве явился ему в какой-то форме, которую человек способен зримо воспринимать.

Также интересно заметить, что Бог преднамеренно не появился в видимой форме (תְּמוּנָה) собранию Израиля. Бог опасался, что Израиль сделает кумир по этому образу (Втор. 4:12-15).[25] Но в отличие от собрания Израиля, Моисей был «верен во всем доме Его», и соответственно, видел образ Господа. Надо также учитывать, что в этом отрывке речь идет не о том, что произошло на Синае, когда Моисей там видел образ Яхве (Исх. 33:23). Ведь глагол נָבַט (*навáт* = «смотрел, наблюдал») стоит в имперфекте, который обычно указывает на повторяющееся действие. Моисей регулярно смотрел на образ Яхве.

Отличие Божьего обращения к Моисею от Его обращения к другим пророкам указывает на более высокий статус Моисея по сравнению со всеми другими пророками. Соответственно, Бог использовал Моисея для того, чтобы заложить фундамент для библейского канона. После Моисея все другие откровения, претендующие на божественное происхождение, измерялись по стандарту учения Моисея и проверялись им. В истории Божьего самооткровения не было более влиятельного деятеля, чем Моисей. Он смог занять это место в Божьем плане благодаря его верности Господу.

Валаам является, возможно, самым загадочным персонажем в связи с Божьим откровением. Он, будучи язычником, тем не менее служил, хотя бы на время, истинным пророком Яхве. Рассмотрим его историю.[26] Написано о нем, что он был הַקּוֹסֵם (*хаккосэм*), то есть «прорицателем» или «гадателем» (Иис. Нав. 13:22),[27] который наслаждался репутацией успеха и результатами его прорицательной деятельности (Числ. 22:6).

Его связь с оккультизмом показана следующим образом. Во-первых, Валаам, ища слова от Бога, приносил Ему жертвы (Числ. 23:1-4, 14-15; 29-30) и ждал, пока Бог не ответит ему (Числ. 23:3 и 15). Примечательно, что Валаам называет этот процесс «волхвованием» (קָרָא נְחָשִׁים). Слово נְחָשִׁים

[23]Keil и Delitzsch, т. 1, с. 703.
[24]BDB, с. 568.
[25]Cole R. D. Numbers // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2000-2001. – С. 203.
[26]Некоторые моменты в этой дискуссии взяты из книги Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – С. 124-7.
[27]В Синодальном переводе Слово קסם переводится: «вещун» (Зах. 10:2); «предвещающие» (Иез. 13:9; Мих. 3:11; Мих. 3:6); «предугадывающий» (Изрек. 13:23); «гадатель» (Иез. 21:21,23,29; 4 Цар. 17:17; Иер. 27:9; 29:8; Мих. 3:7); «прозорливец» (Ис. 3:2); «волшебник» (Ис. 44:25); «прорицателей» (1 Цар. 6:2; Втор. 18:10, 14).

(*нэхашим*), как существительное, встречается только в этом контексте (Числ. 23:23; 24:1). В глагольной форме слово נָחַשׁ (*нахаш*) обычно указывает на гадание, которое в Израиле было запрещено (4 Цар. 21:6; 17:17; Втор. 18:10; Лев. 19:26).[28] Во-вторых, как обычный гадатель того времени он получал «подарки за волхвование» (Числ. 22:7) и при этом «возлюбил мзду неправедную» (2 Пет. 2:15). Нам также известно, что в итоге Валаам «научил Валака ввести в соблазн сынов Израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали» (Откр. 2:14).

Стоит также уделить внимание случаю, который смутил Валаама, когда ангел открыл себя не ему, а его ослу (Числ. 22:23, 25, 27). Валаам увидел ангела лишь позже, когда Бог открыл его глаза (Числ. 22:31). Скорее всего, Бог дал это откровение сначала животному с целью смирить Валаама, который не смирил себя перед Богом при повтором приглашении от Валаака (Числ. 22:12-19). Вместе того, чтобы сразу отказаться от предложения Валаака, Валаам опять умолял Бога. Втор. 23:4-5 открывает нам, что Валаам надеялся на то, что Бог позволит ему проклясть Израиль. Но Бог повелел, чтобы Валаам не проклинал, а благословил. Он строго приказал ему говорить только то слово, которое Он даст ему. Затем Он послал ангела, угрожающего ему смертью, чтобы подтвердить это повеление.

Но можно смотреть на Валаама под другим углом. Во-первых, он признает, что Яхве – это истинный Бог и зовет Его по имени (Чисд. 22:18). Во-вторых, он узнал Яхве, когда Он посетил его ночью и проговорил ему (Числ. 22:9-12 и 20). В-третьих, Валаам обещает говорить только то, что Бог вкладывает ему в уста (Числ. 22:38: 23:12, 26; 24:13). В-четвертых, в ответ на просьбу Валаама Бог дает ему истинное пророческое слово относительно Израиля (Числ. 23:5, 16). В-пятых, в Новом Завете в контексте предупреждения не подражать примеру Валаама, Петр, тем не менее, называет его «пророком» (хоть и говорит, что он «безумный») (2 Пет. 2:16).

Как можно примирить эти кажущиеся противоречивые взгляды о человеке Валааме? Хороший ответ дает Меррилл Унгер, автор книги «Библейская демонология».[29] Он считает, что Валаам был, по сути, гадателем, занимающимся оккультными практиками. Но Бог выбрал его для особенной работы – пророчествовать о благословении для Израиля. Унгер описывает Валаама следующим образом:

> «Случай с Валаамом поистине является странной аномалией. Он знал Господа, Иегову Израиля, но его знания были смутными и искаженными посредством языческих повреждений и ущемленными силой сребролюбия».[30]

Унгер предполагает, что, придя к Валааку, Валаам надеялся на то, что Бог позволит ему проклинать Израиль, чтобы он смог получить обещанную ему награду. Пока он остался в этом неправильном отношении, работа Божья через него носила более поверхностный характер, то есть Бог только лишь «вложил слово в уста Валаамовы» (Числ. 23:5, 16). Только после того, как

---

[28]BDB, с. 568. Но некоторая неясность возникает на этот счет. В Числ. 24:1 написано, что «не пошел, как прежде, для волхвования», но это было после того, как он уже принес свое жертвоприношение (Числ. 23:29-30). Поэтому трудно назвать приношение жертв в этом контексте «волхвованием».

[29]Unger, с. 124-127.

[30]Так же, с. 125.

Валаам оставил эту надежду, тогда написано о нем, что «был на нем Дух Божий» (Числ. 24:2).[31] Унгер комментирует: «Итак, на время он стал истинным пророком Иеговы». Но, как нам известно из того, что написано о нем в книге Откровения, Валаам не воспользовался возможностью служить Богу по настоящему, а вновь начал искать, как повредить Божьему народу.

Но, тем не менее, данный случай показывает, что Божье самооткровение не ограничено лишь пределами Божьего народа. Были и некоторые язычники, как, например, Мелхиседек, Валаам и, может быть, волхвы при рождении Иисуса, которые знали Яхве и служили Ему. Выходит, что хотя Бог открывал Себя преимущественно через Авраама и его потомков, Он, тем не менее, не оставил без свидетельства о Себе и языческие народы того времени. Случай с ослом тоже указывает на то, что Бог не ограничен тем, кому Он может открывать Себя. Как мы уже увидели, Бог обычно дает откровение особо избранным людям. Но Он вправе давать откровение любому человеку, даже животному.

Наконец, следует рассматривать то, как Валаам описывает свой собственный опыт в качестве получающего откровения от Бога:

> «Валаам, сын Веоров, говорит муж с открытым оком, говорит слышащий слова Божии, который видит видения Всемогущего; падает, но открыты глаза его» (Числ. 24:3-4)
>
> «Говорит Валаам, сын Веоров, говорит муж с открытым оком, говорит слышащий слова Божии, имеющий ведение от Всевышнего, который видит видения Всемогущего, падает, но открыты очи его» (Числ. 24:15-16).

В этом отрывке можно выделить некоторые особенности. Структура этих высказываний одинакова по содержанию за исключением того, что в Числ. 24:15-16 добавляется фраза וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן, «знающий знание Всевышнего» (но переведена в синодальном переводе «имеющий ведение от Всевышнего»). Повторение смысла «открытые глаза» в начале и конце изречений намекает на структуру хиазма. Деннис Коул, который видит здесь хиазм, замечает, что имена Бога, т.е. אֵל (*эл*) и שַׁדַּי (*шадай*), находятся в середине, т.е. в подчеркнутом положении. Исходя из этого он заключает, что Валаам делает акцент на Боге, как на источнике его откровений. Тем самым Валаам признает, что он не открывает Божьих тайн своей проницательностью, а является лишь пассивным получателем Божьего самооткровения.[32] Плюс к этому, употребление пассивных причастий שְׁתֻם и גְּלוּי, т.е. «открытый», указывает на пассивное отношение Валаама к получению откровения. Кто-то, а именно Бог, должен открывать его глаза.

Важно отметить, что в русском тексте фразы «открытые глаза» и «открытое око» переводят различные еврейские выражения: גְּלוּי עֵינָיִם и שְׁתֻם עֵינָיִם. Как גְּלוּי (*гэлуй*), так и שְׁתֻם (*шэтум*) стоят в форме пассивного причастия 3-го лица единственного числа мужского рода и описывают состояние Валаама – он «открыт». Слово עֵינַיִם (*эйнаим* = «глаза») стоит в сопряженном сочетании с словом «открыт» и в этом положении описывает то, в каком смысле Валаам «открыт» – по отношению к его глазам.

---

[31]Так же, с. 126.
[32]Cole, с. 419.

Но здесь отмечается интересный момент, который идет вразрез с мнением Унгера: что Валаам, по сути, был не Божьим пророком, а языческим гадателем. Здесь встречается серия причастий, описывающих опыт Валаама в качестве получателя Божьего откровения. Он «открыт по отношению к глазам», «слышащий Божьи слова», «видящий видение (но здесь используется глагол)», «знающий знание», «падающий». Исходя из того, что в еврейском языке причастие носит смысл «продолжительность», создается впечатление, что у Валаама уже был большой опыт быть Божьим пророком. Он много раз «слышал», «видел» и т.д.

Итоги: В книге Чисел повторяется несколько тем, которые встречаются в более ранних книгах Пятикнижия. Бог преимущественно дает откровение Моисею, но Аарон больше участвует в общении с Богом и вместе со своим братом, и даже отдельно от него. Но когда Аарон и Мириамь претендовали на равенство Моисею и народ позже восстал на власть Моисея и Аарона, Бог подтвердил особый статус Моисея славным проявлением Своего присутствия.

Общение, которым Моисей наслаждался с Богом, превышает то, что имелось у других пророков. Последним Бог открывает Себя в видениях и снах, а Моисею – «устами к устам». По сравнению с другими пророками Моисей пользовался более свободным общением с Богом и более ясным откровением от Него. Ему даже было дано наблюдать «образ Яхве». Уникальный момент этого состоял в том, что существовало особенное место встречи между Богом и Моисеем – в скинии у ковчега завета. Наверняка, Бог проявлялся над крышкой ковчега благодаря тому, что это было место искупления.

В заключение стоит упомянуть и о пророке Валааме. Складывается мнение, что он, хотя бы на время, служил в качестве истинного пророка Бога среди язычников, хотя его методы и мотивы не соответствовали Божьему стандарту. На примере Валаама мы видим, что Бог не оставил Себя без свидетельства у язычников. В случае Валаама также подчеркивается, что пророки получали откровение пассивно. Они не могли заставлять Бога открыть Себя.

Е. Божье откровение в книге Второзаконие

В книге Второзаконие наблюдается изменение в роли Израиля, как хранителя Божьего откровения. До сих пор упор делался на том, что Бог открывал Себя особым людям, которые передавали это откровение другим. В частности, Бог открывал Себя Израилю через Моисея. Но в книге Второзаконие подчеркиваются ответственность и возможность, данные Израилю, сохранять это откровение. Следовательно, чаще говорится о том, что получатель откровения не Моисей, а сам Израиль. Например, говорится о том, что Бог открыл Свое слово Израилю (Втор. 4:10; 33:3-4) и что Он говорил Израилю на Синае (Втор. 5:22-23). Израиль, в свою очередь, обязан хранить то, что он получил, т.е. Божье откровение (Втор. 4:23; 6:5-9; 11:18-20 и 29). Для этой цели Израиль получил от Яхве закон, написанный на скрижалях, чтобы он помнил его (Втор. 27:2-4). Также, в 32-ой главе Моисей дал Израилю наставления в форме песни, чтобы он помнил о них (Втор. 32:45-46). В дополнение к этому, старое поколение обязано напоминать молодому о Божьих делах (Втор. 32:7-8).

Далее, каждые семь лет было необходимо прочитывать весь закон всему народу (Втор. 31:10-13). Даже не исключен царь Израиля, которому также

нужно было пребывать в Слове (Втор. 17:18-19). Все это служит не только тому, чтобы Израиль соблюдал свой завет с Богом, основанный на Его откровении, но и тому, чтобы другие народы, наблюдая за мудростью Израиля, признавали истинного Бога (Втор. 4:6-8). Подобно тому, как Моисей выступал в роли Божьего представителя перед израильским народом, теперь Израиль становится Божьим представителем и хранителем Его откровения перед языческим миром.

Загадочным, но в то же время очень значительным местом относительно Божьего самооткровения является Втор. 29:29, где написано: «Сокрытое [принадлежит] Господу Богу нашему, а открытое - нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего». Интересно, что этот стих находится в контексте, говорящем о будущем Божьем наказании за непослушание Израиля. После этого стиха речь идет о будущем восстановлении Израиля.

Есть несколько объяснений данного стиха. Одни говорят, что Моисей здесь говорит с точки зрения языческих народов, которые, увидевшие разрушение Израиля, будут считать Божий план для Израиля неудачным. Но от них «сокрыта» Божья воля на восстановление Израиля после его наказания. Однако, это было «открыто» Израилю.[33] Другие же считают, что слово «сокрытое» относится ко способу, которым Бог осуществит Свой план для наказания и восстановления Израиля. То факт, что Бог накажет, а затем восстановит, уже открыт. Но каким образом Он это сделает известно только Ему.[34]

Другие еще считают значительным наличие в этом стихе так называемого *Nequdoth,* которое состоит в присутствии над десятью последовательными согласными десяти точек, а в этом случае над словами לָנוּ וּלְבָנֵינוּ, «нам и сынам нашим». В Ленинградском кодексе Пятикнижия это явление встречается 10 раз, но его значение неизвестно.[35] Стих Втор. 29:29 является последним примером этого явления. Поэтому, некоторые предполагают, что эти точки передают какую-либо скрытую информацию.[36] Это и есть значение слова «сокрытое» в этом стихе.

Еще некоторые усматривают в этом стихе общее наставление по поводу ограниченности человеческого разума в поисках истины и нашу зависимость от Божьего действия в откровении.[37] Еще одно объяснение состоит в том, что «сокрытое Божье» – это то, что Бог постепенно открывает Своему народу через закон тогда, когда учителя и книжники размышляют над ним. Получается, что «сокрытое» постепенно становится «открытым».[38]

Особенно интересный взгляд встречается в Таргуме Псевдо-Ионафана и заключается в том, что слово «сокрытое» относится к грехам людей, которые Бог Сам наказывает, а «отрытое» – это те грехи, которые очевидны всем и наказываются лидерами Божьего народа.[39] В отношении этого взгляда

---

[33]Merrill E. H. Deuteronomy // The New American Commentary. – Nashville: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 1994-2001. – C. 385.
[34]Keil и Delitzsch, т. 1, с. 975.
[35]Предполагается, что 10 точек символизируют 10 заповедей, на которых основано все Пятикнижие. Christensen D. L. Deuteronomy 21:10-34:12 // Word Biblical Commentary. – Dallas. TX: Word, 2002. – C. 730.
[36]From C. Labuschagne in Christensen, c. 730.
[37]From Mayes in Christensen, c. 730.
[38]Christensen, c. 730.
[39]Там же, с. 731.

примечательно, что единственный случай, где встречается причастие от глагола סָתַר (*catap* = «сокрытое») в женском роде множественного числа формы *нифал* – это Пс. 18:13, где оно относится к грехам. Далее, Раввин Маймонид считал, что «открытое» - это сам закон, а «сокрытое» - это причины, лежащие в основе закона, т.е. почему Бог заповедал то, что заповедал.[40]

Наконец, скорее всего самый правдоподобный вариант предлагается комментатором Христенсеном, который принимает эти слова в их прямом смысле: что наше познание Бога и Его плана всего лишь частично, потому что Бог нам не открывает всего. Но у нас есть достаточно откровения для того, чтобы жить в послушании и подчинении Ему, т.е. «чтобы мы исполняли все слова закона сего».

Христенсен считает, что такое истолкование связано с контекстом в том, что люди могут возражать, что Божье наказание, описанное в 29-ой главе, слишком сурово. Но Божий ответ в 29-ом стихе таков – мы не полностью понимаем все, что Бог делает, т.к. наше откровение от Него лишь частично.[41] Таким образом повторяется смысл, встречаемый в книге Иова, что Бог не открывает все, что может. Есть «сокрытое Божье». Но Он открывает достаточно много, чтобы люди умели следовать за Ним.

В книге Второзаконие наблюдается перемена от устной передачи Божьего откровения, данного особым мужам Божьим, к написанному откровению в виде закона Моисеева. Израиль был обязан хранить закон и в смысле сохранения самого документа, и в смысле соблюдения его заповедей. Бог обеспечил Израиль разными способами для того, чтобы они помнили закон. Даже книга Второзаконие сама является повторением закона с некоторыми добавлениями. Получается, что Божий план состоял в том, чтобы своим учением и примером Израиль стал посредником Божьего откровения окружающему языческому миру.

Итоги: В заключении надо подчеркнуть, что время Моисея представляет собой решающий и определяющий момент в истории Божьего откровения. До этого времени познание Бога было доступно людям лишь через общее откровение и устную передачу личного опыта великих мужей Божьих, таких, как Адам, Ной, Авраам, Исаак, Иаков и Моисей. Но здесь наблюдается интересная вещь. После начала времени написанного откровения прекратилось появление людей, которые служили единственными источниками богопознания. Их место занимала книга, т.е. написанное Божье Слово. С уходом Моисея для получения познания Бога люди должны были в первую очередь обращаться ни к человеку, а к богодухновенной книге, к Торе.

Ж. Божье откровение в книге Иисуса Навина

В книге Иисуса Навина главным, даже единственным персонажем, с которым Бог лично общается, является Иисус Навин. Как преемник Моисея Иисус Навин стал занимать то место перед Богом, которое при своей жизни занимал Моисей. Главная встреча между Богом и Иисусом Навином записана в первой главе, где Бог поручает Иисусу его миссию (Иис. Нав. 1:1-9). В этом поручении наблюдаются два элемента. Во-первых, Бог говорит ему о его миссии привести Израиль в землю обетования и изгнать жителей Ханаана

[40]Там же.
[41]Там же.

(Иис. Нав. 1:1-6, 9). В течение всей книги Бог неоднократно ободряет Иисуса для выполнения этой миссии (Иис. Нав. 10:8; 11:6) и иногда дает ему конкретные указания о том, как надо нападать на врагов (Иис. Нав. 5:13-6:5; 8:1-2, 18). Именно в этом состоит главная тема общения между Богом и Иисусом Навином.

Вторая часть Божьего поручения Иисусу Навину заключается в том, чтобы он пребывал в законе и исполнял его (Иис. Нав. 1:7-8). В отношении закона Божьего Иисус Навин выполнил повеление Моисея, записанное в Втор. 27:2-8: «И когда перейдете за Иордан, в землю, которую Господь Бог твой дает тебе, тогда поставь себе большие камни и обмажь их известью; и напиши на [камнях] сих все слова закона сего». Об этом читаем в Иис. Нав. 8:32: «И написал [Иисус] там на камнях список с закона Моисеева, который он (т.е. Моисей) написал пред сынами Израилевыми». В дополнение к этому, Иисус прочитал весь закон народу (Иис. Нав. 8:34-35). Иисус сам добавил к закону слова его наставления и обращения к израильскому народу (Иис. Нав. 24:26).

Библия не детализирует, каким именно образом Бог общался с Иисусом Навином. Можно предположить, что он просто слышал Божий голос. Но было ли это внутреннее или чувственное восприятие, нам неизвестно. Также заметим, что не написано, что Иисус Навин сомневался в подлинности своего опыта с Богом. Кажется, что его опыт получения откровения от Бога был самоподтверждающимся. Стоит еще упомянуть об особенном случае, когда Бог говорил Иисусу Навину посредством ангела Господнего (Иис. Нав. 5:13-6:5), которого многие считают довоплощенным проявлением Божьего Сына.

Также важно отметить, что Иисус Навин хотя бы один раз проявил инициативу в поиске совета от Бога и в итоге получил откровение от Него (Иис. Нав. 7:10 и далее). Примечательно, что в Иис. Нав. 9:14, когда Иисус Навин не искал Божьего совета, Божий народ попал в беду.

Итоги: Подводя итоги, следует сказать, что после ухода Моисея главным персонажем, с которым Бог общался, стал его преемник, Иисус Навин. В книге Иисуса Навина не записано, что Бог общался с кем-либо другим. Израиль зависел от посредничества Иисуса подобно тому, как он зависел от Моисея до его ухода. Интересно заметить, что главной темой общения между Богом и Иисусом был захват Ханаана, т.е. то, что касалось выполнения его миссии. Через Иисуса Навина Бог не давал никакого другого закона или других заповедей. Задача Иисуса Навина состояла в том, чтобы соблюдать переданный через Моисея закон и хранить его в письменной форме. Именно в этом заключается ключевой момент в этот период.

До этого времени Бог говорил через человека, т.е. через живого представителя и свидетеля. А во время Иисуса Навина в Божьем плане произошел поворот. Бог продолжал лично говорить человеку и через него, т.е. через Иисуса Навина, но Он даже больше обращал внимание людей на уже написанное откровение, т.е. на закон Моисея. Таким образом в этот период впервые написанное откровение занимает центральное место в жизни Божьего народа. С того времени Израиль должен в первую очередь обращаться не к человеку, а к книге, чтобы познавать Бога и Его план.

3. Божье откровение в книге Судей

В книге Судей встречается много тем о Божьем самооткровении, которое находится и в книге Иисуса Навина. Божье личное общение с людьми в

основном касалось двух тем: выполнения миссии захвата Ханаана и поощрения соблюдать закон, данный через Моисея.

По поводу первой темы Израиль искал Божий совет в отношении проведения войны против жителей Ханаана, а Бог отвечал на их просьбы (Суд. 1:1-2). Далее, Бог давал указания судьям Израиля касательно проведения войны против врагов, притесняющих Израиль: Деворе (Суд. 4:4-7), Гедеону (Суд. 6:11-26; 7:2-11), родителям Самсона (Суд. 13:3-20). Бог ведет Свой народ на войну даже тогда, когда вопрос касается осуществления Его наказания над согрешившим коленом Вениамина (Суд. 20:18-28). Касаясь темы Божьего нравственного закона мы видим, что книга Судей полна упреков и обличений в адрес Израиля из-за его непослушания (Суд. 2:1-4; 2:20-22; 6:8-10; 10:10-14).

Бог говорит Израилю разными способами. Нередко встречается посещение ангелами (Суд. 2:1-4; 6:11-22; 13:3-20). Можно видеть, что Бог говорил Гедеону и через ангела (Суд. 6:11-22), и напрямую (Суд. 6:22-26). В подтверждение Его воли для Гедеона Бог дал сон о его предстоящей победе Мадианитянину (Суд. 7:13) и сделал чудо с шерстью (Суд. 6:36-40).

Но самый примечательный момент для нашего рассмотрения – это расширение роли пророка в качестве того, кто передает Божье откровение. До того времени пророков в Израиле было мало и обычно служили в одно и то же время только один или два. Но в книге Судей встречаются безымянный пророк, который обличил Израиль (Суд. 6:8-10), Девора, которая так же служила в этом качестве (Суд. 4:4-7), а в Суд. 10:10-14 Бог говорил Израилю, хоть и не указанно, каким способом, но скорее всего через какого-нибудь пророка. Есть еще один случай, когда Бог говорил, но не указано кому или через кого (Суд. 2:20-22).

Интересно заметить, что происхождение этих пророков неизвестно. За исключением Деворы даже неизвестны их имена. Откуда они и как они получили свое пророческое призвание, как они узнали голос Господа – все это скрыто в тайне. Но надо признать, что Бог выбирает того, через кого Он хочет говорить. Не столь важно, кого Бог употребляет, важно распознать Божий голос, когда Он говорит.

Итоги: в книге Судей снова упор делается на выполнение Израилем поручения захватить обетованную землю и на соблюдение закона Моисея. Также в этой книге подчеркивается активность двух посредников Божьего откровения – ангелов и пророков.

И. Божье откровение во время единого царства

Переходим к раскрытию темы Божьего самооткровения во время последнего судьи, т.е. Самуила, и во время единого царства Израиля, т.е. период правления Саула, Давида и Соломона. В этот период особенно заметно распространение служения пророка. В это время жили и служили такие знаменательные пророки, как Самуил, Нафан и Гад. Упоминается во время царства и множество других пророков, имена которых не записаны. Даже Саул временно занимал место пророка, когда Дух сходил на него (1 Цар. 10:6-13; 19:23-24), что подчеркивает важность действия Духа в служении пророка. Даже тот, кто не был пророком по призванию, мог пророчествовать под воздействием Духа.

Особый интерес представляет для нас призвание Самуила к пророческому служению, так как оно детально описано в библейском тексте. В одну ночь, когда юный Самуил служил в скинии при Илии, Бог призвал его

к пророческому служению (1 Цар. 3:1 и далее). Когда Бог впервые обратился к Самуилу, тот не узнал голоса Господа. Написано: «Самуил еще не знал тогда [голоса] Господа, и еще не открывалось ему слово Господне» (Синодальный перевод, переводя по смыслу, вводит слово «голос», но его в тексте нет). Под выражением «открывалось ему слово Господне» скорее всего имеется в виду посвящение Самуила в пророческое служение. Подтверждением этому служит повторение имени Самуила в ст. 10, что напоминает призвание Богом Моисея в Исх. 3:4.[42]

Справедливо предположить, что Бог давал пророкам особенную способность воспринимать Его голос, но этого навыка у Самуила пока еще не было. В случае Самуила интересно заметить, что написано, что он получил умение различать Божий голос не каким-нибудь сверхъестественным Божьим действием, а через совет Илии, который «понял, что Господь зовет отрока» (1 Цар. 3:8).

Также отмечается, что первоначальный пророческий опыт Самуила коснулся не только слуха, но и зрения. Перед последним обращением Бога к Самуилу написано: «И пришел Господь, и стал, и воззвал» (ст. 10). Слово «стал» подразумевает под собой занятие положения перед Самуилом, скорее всего, в какой-нибудь видимой форме (ср. Быт. 28:13; Исх. 34:5; Иов 4:16).[43] Такое явление соответствует тому, что Бог раньше сказал относительно посвящения пророка на служение: «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним» (Чис. 12:6).

Первая задача Самуила состояла в том, чтобы упрекнуть Илию за непослушание его детей. Служение пророка очень часто влечет за собой передачу упрека или обличения от Господа.[44] Помимо этого пророки часто давали советы или повеления от Господа, особенно царям Израиля.[45] Часто Бог дает совет в ответ на конкретную просьбу о нем.[46]

Иногда Бог дает совет не посредством пророка, а напрямую через сон, что было в случае Соломона (3 Цар. 3:4-15; 9:2-9; 2 Пар. 1:6-13; 7:12-22), или посредством жребия (1 Цар. 10:20-21; 1 Цар. 14:41-42). Следует упомянуть, что в 1 Цар. 10:20-21 выбор Саула жребием служил лишь публичным подтверждением тому, что Бог уже открыл Самуилу лично. Интересно отметить, что в 1 Цар. 28-ой главе Саул перечисляет три самых наиболее используемых способа получения личного откровения от Бога (за исключением ангелов), т.е. через пророков, жребий (т.е. урим) и сны (1 Цар. 28:6, 15).

В некоторых примерах конкретно не указано, как Бог ответил: через пророка, через жребий или другим способом. Например, не сказано, как получил ответ Давид, когда искал совет у Бога (1 Цар. 23:1-5, 11-12; 2 Цар. 5:18-25; 21:1). Но есть упоминание, по крайней мере, одного случая, когда священник вопросил Бога о Давиде, что, скорее всего, происходило посредством урима (1 Цар. 22:10-13). Бог был для Своего народа источником света. Поэтому, Давид вправе говорил о Нем, как о «светильнике» (2 Цар. 22:29).

---

[42]Bergen R. D. 1, 2 Samuel // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – С. 86.
[43]Klein R. W. 1 Samuel // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 33; Keil и Delitzsch, т. 2, с. 395.
[44]См. 1 Цар. 2:27-36; 15:17-19, 28; 2 Цар. 12:1-14; 24:11-13; 1 Пар. 21:9-12.
[45]См. 1 Цар. 10:2-8; 15:1-3; 22:5; 2 Цар. 7:5-17.
[46]См. 1 Цар. 9:6, 9, 20; 10:22

Интересным моментом служения пророков и их взаимоотношений с Богом является та свобода, которой пророки пользовались в своем общении с Ним. Видно, что Бог часто общался с пророками. Он давал им указания на разные события, а так же осознание ими Его плана. Например:

- Бог советует Самуилу об избрания царя (1 Цар. 8:7-10, 22);
- Бог показывает Самуилу, что Саул будет царем (1 Цар. 9:15-17);
- Бог открывает Самуилу неудачу Саула (1 Цар. 15:11);
- Бог дает Самуилу повеление назначить нового царя (1 Цар. 16:1-3);
- Бог указывает, что новый царь – это Давид (1 Цар. 16:7-12).

В этой связи примечателен стих Писания 1 Цар. 3:19: «И возрос Самуил, и Господь был с ним; и не осталось ни одного из слов его неисполнившимся» или, дословно: «Яхве не позволил ни одному из его слов упасть на землю». Данное заявление интересно сформулировано. Не написано, что Самуил всегда говорил точно то, что Бог хотел, хотя справедливо так предполагать. Но написано, что «Яхве не позволил ни одному из его слов упасть на землю». Значит ли это, что Бог активно поддерживает служение и репутацию Своего пророка даже тогда, когда он, будучи несовершенным человеком, не выполняет своего поручения с абсолютной точностью? В опыте Моисея был такой случай, когда он не говорил скале, а ударил ее. Но, тем не менее, Бог сделал чудо и «не позволил его слову упасть на землю».

Хотя в тот период количество таких случаев было мало, тем не менее, Бог продолжал давать откровение через ангелов. В 2 Цар. 24:16-17 Давид видел ангела, поражающего народ (ср. 1 Пар. 21:15-16) и ангел велел пророку Гаду передать Давиду сообщение от Бога (1 Пар. 21:18).

Как это было в пустыне с Моисеем, Бог и в этот период являл Себя в видимой форме посредством проявления Своей славы. Это случилось после завершения строительства храма (3 Цар. 8:10-11; 2 Пар. 5:13-14) и после молитвы Соломона при освящении храма (2 Пар. 7:1-3). Напоминает нам о днях Моисея и другой случай данного периода времени. Так же, как когда-то Бог подтверждал авторитет Моисея знамениями, Он громом и дождем подтвердил слова Самуила (1 Цар. 12:17-18).

Что касается спиритизма, как способа откровения, то рисуется интересная картина. С одной стороны, в законе запрещается обращение к гаданию (Лев. 19:31; 20:6; Втор. 18:10-11).[47] Но с другой стороны Бог позволил Самуилу пророчествовать Саулу даже после смерти (1 Цар. 28:11-14). Плюс к этому, жрецы и прорицатели смогли дать филистимлянам мудрый совет в отношении их обращения с ковчегом завета (1 Цар. 6:2-9).

Однако, такие примеры ни в коем случае не оправдывает обращения к волшебству. Ведь в вышеприведенных примерах только в одном случае Божий человек, а именно Саул, обратился к колдовству, но это был неправильный поступок. Интересно, что Саул, обращаясь к гадателю, получил от Самуила предсказание того наказания, которое он сам навлек на себя этим поступком, а именно смерть (1 Цар. 28:16-19, ср. 1 Пар. 10:13-14).[48] Значит, Божий запрет на обращение к оккультизму остается в силе.

Крайне важно для понимания Божьего плана в отношении Его самооткровения рассмотреть стих Писания 1 Цар. 3:1: «Слово Господне было редко в те дни, видения [были] не часты». Это предложение является

[47]Unger, с. 144.
[48]Там же, с. 150.

вставкой в рассказе о начале служения Самуила. Отсутствие сверхъестественных откровений от Бога характеризуется описательными словами יָקָר (*кара*) и פָּרַץ (*парац*). Слово יָקָר имеет следующий спектр значений: «драгоценный, редкий, замечательный, веский», но его основное значение – это «драгоценный». Данное существительное имеет значение «редкий» только здесь, но его глагольная форма в форме *хифил* означает «редкий» в Ис. 13:12 и Пр. 25:17.[49] Вполне возможно, что писатель данного повествования хотел передать не только весть о том, что в то время было мало пророчества, но и то, что в этом был большой ущерб Божьему народу, так как откровение от Бога очень нужно и драгоценно. Слово נִפְרָץ (*нэфрац*) - это причастие в форме *нифал* от глагола פָּרַץ (*парац*), означающее «пробиваться» или, по смыслу, «распространяться». Получается, что «видение не было распространено».

Судя по контексту, в котором рассказывается о жутком духовном состоянии Израиля, можно заключить, что Божье молчание являлось признаком Его недовольства Израильским народом. Другие места Писания подтверждают это умозаключение (1 Цар. 14:37; 28:6, 15-16; Пр. 29:18; Амос 8:11; Пс. 73:9; Иез. 7:26).[50] Выходит, что здоровые взаимоотношения с Богом, как правило, характеризуются живым общением между Богом и человеком, и сообщением откровения от Него.

Взглянем на ключевой текст в связи с темой богодухновенности Писания. В 1 Пар. 28:19, говоря о строении храма, Давид утверждает: «Все сие в письмени от Господа, [говорил Давид, как] Он вразумил меня на все дела постройки». Читаем с еврейского:

הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד יהוה עָלַי הִשְׂכִּיל כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית

Вопрос возникает по поводу значения предлога с местоименным суффиксом עָלַי (*алай,* «на меня»). В Синодальном переводе он принимается в качестве дополнения глагола הִשְׂכִּיל (*хэскил*), «вразумить, дать прозрение, научить»[51] и, соответственно, переводится «меня». Но дело в том, что словосочетание עָלַי предшествует глаголу, что необычно для дополнения и предлог עַל никогда не служит в качестве указателя на прямое дополнение при глаголе הִשְׂכִּיל.

Другой вариант для истолкования заключается в том, что словосочетание עָלַי ассоциируется со словом בִּכְתָב (*кихтаф,* «в письмени») в смысле «посредством Писания от Господа, данного мне, Он вразумил (меня)». Согласно этой трактовке можно предположить, что Давид просто ссылается на закон Моисея, как на источник его планов для храма. Но порядок слов не поддерживает этого варианта.[52]

Лучше считать, что עָלַי ассоциируется с מִיַּד יהוה («от руки Господа»), за которым оно следует. Стих тогда переводится: «Все сие в письменах от руки Господа на мне Он вразумил (меня)». Выходит, что «рука Господа», которая в этом контексте символизирует влияние Духа Святого, вдохновила Давида составить план для храма. Давид получил не только мысли от Бога, но Бог

---

[49]BDB, 429-430.

[50]Bergen, c. 86; Klein, c. 32; Keil и Delitzsch, т. 2, с. 394; Smith B. K., Page F. S. Amos, Obadiah, Jonah // The New American Commentary. – Nashville, NT: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – С. 150-151.

[51]BDB, с. 968-9

[52]Мы ожидали бы בִּכְתָב עָלַי מִיַּד יהוה הִשְׂכִּיל

повел его при написании этих деталей так, что письменные планы Давида несли характер богодухновенности.[53]

Если предполагаем, что здесь описывается обычный способ Божьего вдохновения человека, то нам открывается механизм богодухновенности письменной работы. Божье влияние на Давида и, возможно, на других святых писателей распространялось не только на уровень умственного восприятия Божьих мыслей, но и на их выражение в письменной форме.

Переходим к рассмотрению учения Давида и Соломона относительно Божьего откровения, предполагая, что большинство содержания Псалтыря, Притч, Екклесиаста и Песни Песней восходит к ним. В Псалтыри много говорится о том, что Бог является для человека источником света (Пс. 17:29; 117:27). Слово «свет» относится к концепции мировоззрения человека. Для того, чтобы правильно ориентироваться в жизни нужно правильно «истолковывать» ее, т.е. узнавать смысл жизни и подходящие к нему ценности. Только Бог может осиять и просвещать человека, т.е. показать ему путь к подлинной жизни, жизни в Нем (Пс. 42:3). Только в Божьем свете человек может видеть свет, т.е. правильно ориентироваться в жизни (Пс. 35:10).

Хотя Псалтырь признает, что познание Бога доступно через наблюдение за творением, которое является «общим откровением» (Пс. 18:2-7), тем не менее подчеркивается Божье откровение через Его Слово. Слово дает свет (Пс. 118:105, 130), оно предупреждает (Пс. 18:12), учит и освещает (Пс. 118:9, 11, 24), приносит мудрость и понимание (Пс. 118:98, 100, 104). Одним словом, Божье Слово совершенно (Пс. 18:8-10) и чудесно (Пс. 118:129). Его закон истинен (Пс. 118:142).

Хотя через Слово Бог дает свет всем, тем не менее некоторым Он дает больше света. Например, откровение, полученное Израилем, сравнивается с тем, что было доступно языческому миру. Божье самооткровение Израилю не имело прецедента в древнем мире (Пс. 147:8-9). Но даже внутри Израиля Бог определил одного человека для получения более полного откровения, а именно Моисея (Пс. 102:7). Поэтому, в Божьем плане для передачи Его откровения другим много зависит от избранных Богом получателей откровения. Вдобавок к этому, кажется, что Бог по Своей благодати дает особенный дар мудрости светским правителям (Пр. 8:15-16) соответственно их поручению служить в качестве Божьих слуг (ср. Рим. 13:3-4).

В притчах Соломоновых многие из этих моментов повторяются. Божье Слово и то откровение, которое дается через него, приводит к жизни (Пр. 10:17; 4:13: 7:2; 16:20). Значит, человек зависит от Бога для получения света и мудрости. Вот почему написано, что мудрость начинается со страха Божьего (Пр. 1:7; 3:5-7; 9:10; 15:33). Человек не может сам создать мировоззрение, которое успешно проводит его через жизнь. Истинный свет происходит от Бога. Итак, человеку приходится смиряться перед Богом и получать наставление, а порой и обличение от Него.

В притчах Соломоновых и в книге Екклесиаста упор также делается на поиск человеком мудрости. Мудрость – это то, что человек должен искать и о чем он должен ревновать.[54] Даже написано в Пр. 25:2: «Слава Божья - облекать тайною дело». Бог делает людям доступным познание о Нем через Слово, но с их стороны они должны хотеть эти знания и искать их. Притчи

[53]Keil и Delitzsch, т. 3, с. 571 и далее.
[54]См. Пр. 1:20-21; 2:1-6, 9-10; 4:5-7; 8:17, 32-34; 8:1-5: 9:1-6; 15:14; 18:15; 22:13-21; 23:23; Екк. 7:23-24.

также открывают, что мудрость приобретается посредством общения с мудрыми людьми (Пр. 13:21). Те, кто приобретает мудрость, получают много выгод в жизни (Пр. 3:16 24:3-4; 24:14; 8:18-21 и много других мест). Мудрость оказывает сильное влияние на характер и поведение человека (Пр. 8:6-9; 10:5, 13-14, 19; 14:8, 15; 12:23; 14:33 и много других).

Книга Екклесиаста показывает и трудности, связанные с приобретением мудрости. Хотя мудрость открывает для человека много знаний, человек не может знать всего (Еккл. 8:16-17; 11:5). Приобретение мудрости также может привести к чрезмерно серьезному, даже печальному взгляду на жизнь (Еккл. 7:4). Поиск мудрости может истощать и утомлять человека (Еккл. 7:16; 12:12). Мудрый человек не всегда ценится. Люди могут его вообще не слушать (Еккл. 9:13-17).

Итоги: в период единого царства наблюдается как продолжение, так и развитие уже ранее упомянутых тем. Инициатором откровения остается Бог, хотя и человек побуждается искать Бога и Его мудрости. Человек зависит от Божьего откровения для того, чтобы правильно ориентироваться в жизни, т.е. ходить в свете. Мудрость начинается со смиренного отношения к Богу и Его откровению и приводит к благу и успеху в жизни.

В этот период Бог меньше открывает Себя посредством ангелов и снов, а больше через пророков. Во время единого царства Израиля служение пророков сильно развивалось. В этом качестве Бог использовал не только одного человека, а многих. Пророки наслаждались: (1) более свободным общением с Богом, (2) особенной Божьей поддержкой, (3) сверхъестественным подтверждением их служения. В случае Самуила мы получаем первое объяснение о том, как происходит призвание пророка, т.е. как он посвящается на пророческое служение. В этот период мы также наблюдаем и то, как проходит пророческое служение: в повелении, в обличении и в утешении.

Также можно отметить, что отсутствие Божьего личного обращения к Его народу может указывать на Его недовольство им. Еще следует упомянуть, что во время единого царства Божьему личному откровению ни в коем случае не уступает Божье написанное откровение. Особенно в псалмах мы видим, что Божье слово ценится теми, кто любит Господа. В это время даже появились новые жанры для выражения Божьей истины, а именно - поэзия и так называемая литература мудрости. Наконец, в случае составления плана для постройки храма (описание его устройства), мы встречаем пример того, как Бог может руководить процессом написания какого-то труда, что может служить нам примером написания текста под воздействием Духа Святого.

К. Божье откровение во время разделенного царства

Переходя к эпохе разделенного царства следует отметить, что сразу бросается в глаза то, что Бог все более и более говорит через пророков. При этом проявляется многообразие в этом служении. Во время разделенного царства Израиля упоминается о служении многих пророков, не включая так называемых «сынов пророков», которые, кажется, были в каждом городе (4 Цар. 2:3, 5; 4:1, 38). Говорится, что Авдий прятал 100 пророков во время Ахава (3 Цар. 18:4), который казнил, наверное, значительно большее количество (3 Цар. 19:14). Итак, в этот период истории Израиля пророков было немало.

Наряду с истинными Божьими пророками Израиль временами изобиловал ложными пророками, которые не отвращали Израиль от греха, но вводили его в заблуждение (Иер. 23:13-32). Об этом особенно говорится в связи с правлением Ахава (3 Цар. 18:20-22; 22:6; 2 Пар. 18:5-7). Через Иезекииля Бог обличает ложных пророков, которые водятся своим духом (Иез. 13:1-7,17; Иер. 23:16-32). Истинное слово от Бога характеризуется своей силой и эффективностью (Иер. 23:29).

Важно отметить, что истинные пророки верно сообщали Божье слово, а лжепророки говорили от себя. В этом случае хорошим примером нам служит Михей, который вопреки единогласному мнению ложных пророков дал истинное слово от Бога (3 Цар. 22:6-8, 11-14; 2 Пар. 18:13). Пророки были обязаны принимать слово всем сердцем, несмотря на реакцию других людей (Иез. 3:10–11). Взяв, к примеру, пророка Иеремию, можно заключить, что истинные пророки не только сообщали Божье слово, но и любили его (Иер. 15:16).

В связи с ложными пророками интересно заметить, что Бог послал ложный дух Ахаву (3 Цар. 22:20-23). Как это можно понять в свете того, что Бог не является источником зла? Обратим внимание на детали в этом отрывке, особенно путем сравнения видения Михея о небесном дворе со случавшимися в этот момент при царе Ахаве. При сравнении этих историй можно наблюдать несколько интересных сходств. Во-первых, и Ахав, и Бог сидят на своих престолах. Даже употребляется для описания престолов то же самое еврейское слово כִּסֵּא (*кэсэй*). Во-вторых, Ахав окружен пророками, а Бог – ангелами. В-третьих, как Ахав, так и Бог задают вопрос относительно города Рамофа Галаадского.

Также в обоих случаях совет одного окружающего отличился от советов других. Михей, в отличие от других, посоветовал Ахаву не идти на войну. По поводу совещания на небе один дух, в отличие от других, предложил пойти и обмануть Ахава. Можем ли мы на основании данного сравнения заключить, что поскольку Михей отличился от других пророков, будучи истинным пророком, дух, который собирался обмануть Ахава, отличился от других ангелов, будучи злым? Итак, Ахава обманул не Божий ангел, а злой «дух». Получается, что Бог просто допустил тот обман, которого искал Ахав, т.е. Бог «предал» Ахава собственному желанию (ср. Рим. 1:24, 26, 28).

Что касается призвания пророков, то на основании истории более известных пророков - Исаии, Иеремии и Иезекииля, справедливо предположить, что каждый получил личное призвание от Господа. В случаях Исаии и Иезекииля Бог им открыл Себя в ведении (Ис. гл. 6; Иез. гл. 1). Подобно этому, Наум называет свое пророчество «книгой видений» (Наум 1:1). В случае Иеремии конкретно не указано, что он получил какое-то вступительное видение. Только указано, что Божье Слово у него «было» (הָיָה) (Иер. 1:2-4).

Подобное описание встречается и в отношении начала служения Софонии (Соф. 1:1). Самое трудное для понимания описание вступительного опыта пророка встречается в отношении Михея и Амоса, которые Божье Слово «видели» (חָזָה). В Ис. 13:1 Исаия тоже «увидел» (חָזָה) Божье Слово относительно Вавилона. Был у Иезекииля и Иеремии интересный опыт, что Бог «вложил» Свое Слово в уста Иеремии (Иер. 1:9) и дал Иезекиилю есть Слово (Иез. 2:8; 3:3). Значит, Слово стало частью пророка. Следовательно, было трудно пророкам не пророчествовать (Иер. 20:9; Амос 3:8).

Помимо этого вышеупомянутого вступительного пророческого опыта, встречается и немало других случаев, когда Бог сообщил пророкам

пророческое слово в виде видения: Елисей видел колесницы Божьи (4 Цар. 2:11-12; 6:15-17); Амос получил серию видений (Амос 7:1, 4, 7; 8:1), Исаия видел Божью славу (Ис. 6:1 и далее), Иезекииль получил много видений (напр. Иез. 8:1 и далее) и т.д. Но несмотря на то, каким образом пророк получил свое послание, общей чертой между ними было то, что пребывал на них и говорил через них Святой Дух (Неем. 9:30; Зах. 7:12; Мих. 3:8).[55]

Хотя Бог призвал каждого пророка индивидуально, тем не менее, пророки не служили в полной изоляции друг от друга. В 3 Цар. 4:38-42 и 6:1-7 говорится о тесном общении между «сынами пророков». Раньше при Самуиле мы встретили группу пророков, пророчествующую вместе (1 Цар. 10:11). Поэтому, хотя каждый пророк получил свое призвание индивидуально, существовало какое-то взаимодействие и взаимное признание между истинными пророками. Иногда они все получали то же самое откровение от Бога, как видно в случае вознесения Илии (4 Цар. 2:1-5).

Среди пророков были признаваемы и главные пророки. Во время Самуила он был главным среди пророков. Среди пророков во время правления Ахава главными были Илия, а затем Елисей. Даже замечается последовательность в лидерстве пророков. Подобно тому, как Иисус Навин унаследовал статус Моисея, Елисей заменил Илию в качестве главы пророков (4 Цар. 2:15). В этом качестве Елисей мог велеть другим пророкам выполнить некоторые пророческие поручения (4 Цар. 9:1-3).

Очень странный случай встречается в 3 Цар. 13:20-22, когда местный пророк пригласил пророка, пришедшего обличить Иеровоама в идолопоклонстве, к себе домой вопреки Божьему повелению. Затем местный пророк обличил своего гостя в непослушании и предсказал его гибель. Плюс к этому, местный пророк дал приказание, чтобы после смерти его похоронили рядом с пришедшим пророком. Кажется, что действие истинного пророческого дара не всегда зависело от моральных качеств обладающего им.

В книгах Царств подавляющее большинство случаев пророчеств было дано царям (или будущим царям), например Ахия Иеровоаму (3 Цар. 11:29-39), Илия Ахаву (3 Цар. 17:1; 18:1; 21:17-24), Михей Ахаву (3 Цар. 22:6-8, 11-17; 2 Пар. 18:5-7), и много других.

В большинстве случаев пророки приносили царям или Божьему народу слово обличения или предупреждения.[56] Но было и немало случаев, когда они давали слово утешения, обещания, избавления или победы.[57] Получается, что пророки служили лидерам страны в качестве Божьих советников. Этот феномен соответствует тому, что Израиль, хотя и теоретически, все же был теократией и, следовательно, Бог был вправе давать Свои повеления царю через пророков. Иногда цари обращались к Богу через пророков, например: Иософат (3 Цар. 22:5 и 7; 2 Пар. 18:4, 6), Иоас (4 Цар. 13:15-19), Езекия (4 Цар. 19:2-5), даже царь Сирии (4 Цар. 8:8). Во время кризиса при наступлении Моавитян и Аммонитян весь народ посредством молитвы искал Бога и Бог ответил через пророчество. Но в этом случае создается впечатление, что пророчествующий не был пророком (2 Пар. 20:14).

---

[55]Warfield, c. 22.

[56]Напр. 3 Цар. 12:22-24; 13:1-3; 14:6-16; 16:1-4; 20: 38-42; 21:17-24; 22:17; 4 Цар. 1:3-4, 16-17; 4 Цар. 7:17-20; 17:13; 21:10-15; 22:12-20; 2 Пар. 12:5; 16:7-9; 2 Пар. 19:2; 20:37; 21:12-15; 24:21; 25:7; 25:15-16; 28:8-10.

[57]Напр. 3 Цар. 11:29-39; 18:1; 20:13-14, 22, 28; 4 Цар. 7:1; 13:15-19; 14:25; 19:6-7, 14-34; 20:5-10; 2 Пар. 19:3; 20:14-17; 25:8; Мих. 2:7.

В некоторых случаях цари покорялись слову Господнему через пророков (см. 2 Пар. 25:7-10; 28:8-15), но, к сожалению, в большинстве случаев и цари, и народ с ними не слушали пророков.[58] Вместо того, чтобы искать Господа, Охозия искал помощи от языческих богов (4 Цар. 1:1-2). Бывало, что народ даже упрекал пророков, приносящих им истинное слово от Господа, предпочитая слышать «лестное» (Ис. 30:9-11, также ср. Иер. 7:8-9). Также бывало, что народ слушал слово, но не исполнял его (Иез. 33:31-32). Соответственно, Бог однажды характеризовал Израиль духовно слепым и глухим (Иез. 12:1-2). Сердце этого народа было притуплено разными плотскими развлечениями (Ос. 4:11).

Теме духовного отупения Божьего народа посвящено место Писания Ис. 6:9-10. При призвании Исаии к пророческому служению Бог говорит ему:

וַיֹּאמֶר לֵךְ וְאָמַרְתָּ לָעָם הַזֶּה שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ וְאַל־תָּבִינוּ וּרְאוּ רָאוֹ וְאַל־תֵּדָעוּ׃
הַשְׁמֵן לֵב־הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע פֶּן־יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ
יָבִין וָשָׁב וְרָפָא לוֹ׃

«И сказал Он: пойди и скажи этому народу: "внимательно услышьте - и не уразумейте, и пристально смотрите - и не увидите". Отупляй сердце народа сего, и делай его уши трудно слышать, и ослепляй его очи, чтобы он не узрел очами, и не услышал ушами, и не уразумел сердцем, чтобы он не обратился, и (он) не исцелил его».

В Септуагинте дается вообще другой вариант, где неотзывчивость Израиля обусловлена не Божьим действием ожесточения, а духовным состоянием самого Израиля. Такому варианту следует Синодальный перевод.

καὶ εἶπεν Πορεύθητι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε, ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

«И сказал Он: пойди и скажи этому народу: "внимательно услышите - и вовсе не уразумеете, и очами пристально смотреть будете - и вовсе не увидите". Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом услышали, и очи свои сомкнули, чтобы они не узрели очами, и не услышали ушами, и не уразумели сердцем, и не обратились, и Я их исцелил».

Предполагаются две теории для объяснения Божьего отношения к Его народу, описанного в еврейском тексте, особенно в связи с Его повелением Исаии «отупляй сердце народа сего, и делай его уши трудно слышать, и ослепляй его очи». Во-первых, возможно, что роль Исаии в этом процессе была проповедовать Слово, в ответ на которое Божий народ, отвергая проповеданное, еще тверже ожесточит свое сердце. Поэтому Исаия «отупит» их сердца косвенным образом посредством своей проповеди. Предполагается, что если бы он не проповедовал, то люди не ожесточали бы свои сердца еще тверже.[59]

---

[58]См. 2 Пар. 24:19; 25:15-16; 33:10; Ос. 8:12 Иер. 7:25-26; 32:33; 44:11-19
[59]Keil и Delitzsch, т. 7, с. 129 и далее.

Другие усматривают в этом примере более активное участие с Божьей стороны. Когда пророк провозгласит Божий суд над не покаявшимся народом, Бог будет действовать Своим Духом на сердца людей, чтобы их еще более ожесточить. Тем самым Он предотвратит их обращение к Нему и приготовит их к суду. Как сказали Мартин: «Они не хотят верить и вследствие этого они не смогут верить».[60] Итак, Бог делает это в ответ на их упорство в непослушании. Параллельные случаи, когда Бог ожесточает сердца людей, отмечаются в 3 Цар. 22:20-23 и Исх. 8-9.[61] Отвержение Божьего откровения приводит к печальным последствиям (Ос. 4:6, 14; 9:17).

В связи с отвержением Божьего Слова Божьи посланники, т.е. пророки, часто страдали. Например, Ананий обличил Асу за неверие в Господа и был брошен в тюрьму (2 Пар. 16:7-9), Михея ударили и бросили в тюрьму (3 Цар. 22:24-27; 2 Пар. 18:23-26) и т.д.

Обычно пророки сообщали свои послания от Бога устно в присутствии своих слушателей. Но встречается один интересный случай, когда адресат, Иорам, получил некое пророчество от Илии в письменной форме (2 Пар. 21:12-15).

Наблюдая за пророческим служением в Ветхом Завете отмечается, что пророки не только передавали сообщения от Бога, но и часто проявляли сверхъестественное знание о происходящих вокруг них событиях. Например, Ахия уже знал, почему жена Иеровоама подходит к нему (3 Цар. 14:6-16). Бог дал Илии знать о покаянии Ахава (3 Цар. 21:29) и Самею о покаянии Ровоама (2 Пар. 12:7-8). Елисей вместе с пророками в Вефиле и Иерихоне знали, что Бог заберет Илию (4 Цар. 2:3, 5). Елисей знал, что Гиезий взял дары от Неемана (4 Цар. 5:25-27). Елисей знал, где находятся и куда идут войска Сириян (4 Цар. 6:8-10). В свете того, насколько часто Бог дал Своим пророкам сведения об окружающих событиях, можно понять удивление Елисея, когда Бог скрыл от него, что сын Сонамитянки умер (4 Цар. 5:27). Плюс к этому, пророки пользовались прямым водительством от Духа Святого (4 Цар. 2:2, 4, 6).

Другое указание на личные отношения между Богом и пророком находится в Иер. гл. 23. Там Бог упрекает лжепророков, сравнивая их духовный опыт с опытом истинного пророка. Читаем в ст. 18: «Ибо кто стоял в совете Господа и видел и слышал слово Его? Кто внимал слову Его и услышал?». По отношению к упомянутым лжепророкам ожидается на данный вопрос отрицательный ответ,[62] как указано в ст. 22: «Если бы они стояли в Моем совете, то объявили бы народу Моему слова Мои и отводили бы их от злого пути их и от злых дел их».

Но, тем не менее, здесь подразумевается, что истинный пророк действительно «стоит в совете Господа». Слово «совет» – это еврейское слово סוֹד (*cod*), которое указывает на отношения близости и личных тесных отношений между советником и получающим совет. Данное слово часто встречается в Ветхом Завете в смысле «круг (друзей)» (Иер. 6:11; 15:17; Иов 19:19).[63] Харрис комментирует, что слово סוֹד отличается от обычного слова

---

[60]Martin J. Isaiah // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1983. – Т. 1. – С. 1046.
[61]Watts J. D. W. Isaiah 1-33 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 75; Keil и Delitzsch, т. 7, с. 129 и далее.
[62]Craigie P. C. Jeremiah 1-25 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 344.
[63]BDB, с. 691.

«совет», т.е. עֵצָה (*эйца*), именно отношениями конфиденциальности.[64] Поэтому, если истинный пророк стоит в סוֹד יהוה, т.е. «в совете Яхве», то это значит, что Он пользуется особенным доступом к Божьему присутствию и прозрением в Его тайных планах.

В Писании записаны случаи, когда пророки даже наблюдали за Божьим небесным двором или участвовали в нем (3 Цар. 22:19-22; Ис. 6 гл.).[65] К нашему удивлению Амос 3:7 открывает нам, что «Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны (סוֹד) рабам Своим, пророкам». Этот стих находится в контексте, говорящем о Божьем наказании Израиля, и тем самым подчеркивается, что через пророков Бог объявляет и объясняет Своему народу причину для их наказания.[66] Но помимо этого контекста эти слова раскрывают общий принцип того, что Бог общается с пророками и сообщает им Свои планы. Они стоят в סוֹד יהוה, т.е. «в совете Яхве».

Есть еще другие важные аспекты служения пророков. Они порой могли понять причину какого-нибудь события. Например, Самей выяснил причину поражения Ровоама и Иудеи Сусакимом, царем Египетским (2 Пар. 12:5). Также они приносили не только обличение, но и наставление от Господа, чтобы побуждать Божий народ к служению Ему. Азарий дал Асе слово ободрения и утешения от Господа, что побудило его еще больше посвящать себя Господу (2 Пар. 15:1-8).

Бывали случаи, в частности в служении Елисея, когда служение пророка заключалось не столько в передаче сообщений от Бога, сколько в провозглашении Божьего благословения и творении чудес (см. 4 Цар. 2:20-22; 4:41; 5:10). Такие случаи снова демонстрируют, что помимо получения конкретных сообщений от Господа, пророки наслаждались прозрением в Божьей воле, каким-то образом воспринимая, когда Бог желал проявить сверхъестественную силу.

Еще одно часто встречаемое явление в служении пророков – это предсказание будущего. Бог часто открывал через пророков то, что будет в жизни человека или в истории Божьего народа. Примерами такого действия являются: предсказание Илии о засухе (3 Цар. 17:1), предсказание Исаии о смерти Езекии (4 Цар. 20:1), предсказание Михеем поражения в битве (3 Цар. 22:17; 2 Пар. 18:16) и много других.

Пророки не только устно провозглашали Божье Слово, они порой и демонстрировали или наглядно иллюстрировали свое послание какими-то действиями. Например, Ахия разорвал одежду, чтобы пророчествовать Иеровоаму о его будущем правлении одиннадцатью коленами Израиля (3 Цар. 11:29-39), а другой пророк притворился раненым в битве, чтобы упрекнуть Ахава в том, что он пощадил царя Арама (3 Цар. 20:38-42). Исаия был водимым дать своему ребенку пророческое имя в предсказание о падении Самарии и Дамаска (Ис. 8:1-4). Иезекииль проломил себе отверстие в стене для демонстрации будущего изгнания и переселения Израиля (Иез. 12:1-9). Иезекииль также лежал около 400 дней на боку, чтобы представить

---

[64]Harris R. L. סוד // Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980, 1999. – C. 619.

[65]Huey F. Jeremiah, Lamentations // The New American Commentary. – Nashville: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – C. 216.

[66]Stuart D. Hosea-Jonah // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 325; Smith B. K., Page F. S. Amos, Obadiah, Jonah // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – C. 75.

годы беззакония Израиля (Иез. 4). Исаия ходил голым три года в предсказание о переселении египтян (Ис. 20).

Одним из способов подтверждения подлинности служения пророка было исполнение его пророчеств о будущих событиях (3 Цар. 17:24; 22:28; 2 Пар. 36:21). Эта тема особенно затрагивается в книге пророка Иезекииля.[67] Но Бог еще и другими сверхъестественными образами подтверждал служение истинных пророков. Служение Илии было подтверждено Божьим ответом на его молитву о ниспослании огня с неба (3 Цар. 18:22-39). Подобным образом Бог ответил на молитву Исаии и возвратил тень назад на ступенях (4 Цар. 20:8-10; 2 Пар. 32:24).

Писание свидетельствует о том, что пророки пользовались Божьим особым обеспечением и защитой. Это особенно видно в ситуации с Илией. Бог кормил его через птиц (3 Цар. 17:2-9), вдову из Сарепты (3 Цар. 17:8-16) и даже ангела (3 Цар. 19:5-7). Когда пророк разочаровался, Бог его утешил и вдохновил (3 Цар. 19:9-18). Бог не только поддерживал пророков материально и подтверждал их служение чудесами, но Он наказывал тех, которые были непослушны пророкам. Так было, когда человек отказался ударить пророка по его повелению (3 Цар. 20:35-37).

До сих пор мы сосредотачивались на том, как Бог открывал Себя Израилю через Свое Слово, но нельзя упускать из вида то, что Бог открывает Себя и через Свои дела. Прекрасным примером этого явления является 3 Цар. 20:13 и 28, где Бог сделал Себя известным через поражение врагов Израиля: «Так говорит Господь: видишь ли все это большое полчище? вот, Я сегодня предам его в руку твою, чтобы ты знал, что Я Господь». Через Иезекииля Бог напоминает Израилю о том, что Он открылся ему «в тот день, когда Я избрал Израиля… в земле Египетской» (Иез. 20:5). Через чудесные Божьи действия Он дает о Себе знать всем народам, «делая Себе имя» (Иер. 32:20).

Хотя в этом разделе мы говорили много о служении пророков, это вовсе не означает, что это был единственный способ откровения Божьей воли Его народу. Был и написанный закон Моисея, которым Израиль был обязан руководствоваться. Присутствие и действие пророческого служения в Израиле ни в коем случае не заменяли или вытесняли Божьего закона с его места главного и самого авторитетного источника познания Божьей воли. Например, некая пророчица подтвердила важность и актуальность Божьего закона для Божьего народа (4 Цар. 22:12-20; 2 Пар. 34:22-28). Исаия настаивал на том, чтобы люди обращались к закону (Ис. 8:20).

Но, к сожалению, Божий народ пренебрегал законом Божьим даже до такой степени, что он стал забытым, даже потерянным. К удивлению всех он был случайно найден в храме во время его ремонта в дни Иосии (4 Цар. 22:8-11; 2 Пар. 34:14-18). Но Иосия восстановил почетное место закона среди Божьего народа. Закон был прочитан перед народом (4 Цар. 23:2; 2 Пар. 34:29-30) и Иосия сделал реформы в соответствии с написанным в нем (4 Цар. 23:24 и раньше).

Рассмотрим особенный случай в жизни пророка Илии, когда Бог особым образом открыл Себя ему. В 3 Цар. гл. 19 описано, что после чудесного Божьего вмешательства на горе Кармил из-за угрозы смерти со стороны Иезавели Илия убежал на гору Хорив, т.е. Синай. Там он получил особенный опыт Божьего присутствия в сильном ветре, землетрясении, огне и, наконец, в «веянии тихого ветра» (3 Цар. 19:12). Но получилось, что Бог не был ни в

[67]См. Иез. 5:13; 6:9,14; 7:4,9,27; 11;10-12; 12:15-20; 13:10,15,23; 15:7; 16:62; 20:38,42; 21:5; 22:16,22; 23:49; 24:24,27.

ветре, ни в землетрясении, ни в огне. Только в «веянии тихого ветра» Илия действительно испытывал Божье присутствие.

Смысл данного отрывка следующий. Писатель книги Царств указывает на параллель между опытом Илии и опытом Моисея.[68] Оба постились сорок дней, оба побывали на горе Синай, оба встретились с Богом. Знамения, которые наблюдал Илия, в частности огонь и землетрясение, случились и тогда, когда Моисей был на Синае. Наконец, и Илия, и Моисей нуждались в подтверждении своего служения от Бога перед народом. Но в отличие от опыта Моисея, при Илии Бог не был ни в огне, ни в землетрясении. Бог подтвердил служение Моисея через яркую демонстрацию Своей силы и могущества. Но в случае Илии, который хотел и искал подобного сверхъестественного подтверждения своего служения, Бог открыл Себя очень тихим образом. Почему?

Комментатор Хаус предполагает, что во время Илии Бог намеревался проявляться тихо и более незаметно. Он действительно проявил Илии Свою славу, что видим из реакции Илии на «веяние тихого ветра», но не в громе, а в тишине. Подобным образом и Божий план того времени состоял в том, чтобы более тихим образом, через назначение «Азаила в царя над Сириею, а Иуя, сына Намессиина, в царя над Израилем и Елисея в пророка вместо тебя» (3 Цар. 19:15-16) произвести нужные исправления в Израиле.[69]

Также стоит уделить внимание месту Писания 4 Цар. 3:12-19, где Елисей пророчествует под музыку. Утверждается, что в древнем мире такая практика была обыкновением.[70] На самом деле Ветхий Завет свидетельствует еще об одном случае сочетания музыки и пророчества (1 Цар. 10:5). Также интересно, что грамматическая конструкция 15-го стиха связывает игру гуслиста со снисхождением Духа Божьего.

Исходя из этого кажется, что Дух Божий отвечает на музыку откровением, т.е. музыка на Него влияет. Но этот вариант исключается пониманием того, что Бог по природе всевластен и невозможно Им манипулировать или контролировать Его. Поэтому, чтобы согласовать этот случай с всебиблейским учением о Божьей природе, лучше предполагать, что музыка влияла не на Бога, а на Елисея, настраивая его открыться Богу и услышать Его голос.[71]

Подтверждением этого тезиса можно считать пример Саула. Написано о нем, что когда злой дух мучил его, «Давид, взяв гусли, играл, - и отраднее и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него» (1 Цар. 16:23). Здесь заметно, что до того, как злой дух ушел от Саула, Саул уже успокоился в своей душе. Следовательно, музыка не оказывала прямого влияния на дух, а только косвенное. Саул, успокоенный в своей душе, меньше подвергался мучению со стороны злого духа. Подобным образом, вполне возможно, что в

---

[68]Keil и Delitzsch, т. 3, с. 182 и далее.

[69]House P. R. 1, 2 Kings // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – С. 223-224.

[70]Там же, с. 263.

[71]Так считают: Pfeiffer C. F., Harrison E. F. The Wycliffe Bible Commentary: New Testament. – Chicago: Moody Press, 1962, с. 343; Jamieson R., Fausset A. R., Brown D. A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1961. – С. 271; House P. R. 1, 2 Kings // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – С. 263; Keil и Delitzsch, т. 3, с. 182 и далее.

случае Елисея музыка повлияла не на Бога, а на Елисея, настраивая его услышать Божий голос.

Итак, в этот период Бог ясно дал Своему народу знать о Себе, хотя Он открывал Себя разными путями. Он сказал через Исаию: «Не тайно Я говорил, не в темном месте земли; не говорил Я племени Иакова: "напрасно ищете Меня". Я Господь, изрекающий правду, открывающий истину» (Ис. 45:19). Божий план обычно состоит в том, чтобы регулярно сообщать Его волю Его народу. Через Иеремию Он выражает Свое глубокое желание открывать Свою истину ищущим Его (Иер. 33:3,6). Но бывают случаи, когда Бог молчит, что является признаком Его негодования в отношении Израиля (Иез. 7:26; 23:33-40; Мих. 3:5-7).

Несмотря на то, что в Ветхом Завете подчеркивается Божье откровение Израилю, Исаия предвкушает тот день, когда все народы будут приходить в Иерусалим, чтобы слышать Слово Господне (Ис. 2:3). В 5-м стихе той же главы Исаия приглашает своих сродников ходить в свете Божьего откровения (Ис. 2:5). Также встречается эсхатологическое обещание о том, что весь Божий народ будет лично знать своего Господа (Иер. 31:34).

Итоги: Подытожим развитие нашей темы в период разделенного царства. Через пророков Бог открыл, что Он действительно хочет открывать Себя Своему народу. Но бывали случаи, когда Он не давал личного откровения как признак Его недовольства народом. Бог открывал Себя как через Свои дела, совершенные Им, так и через Свое написанное Слово, хотя последним Израиль пренебрегал на протяжении почти всей его истории.

Однако, в этот период главный упор делается на Божье особенное откровение через пророков. Некоторые случаи описываются, когда Бог призывает пророков, и как они вступают в это служение. Подчеркиваются близкие личные взаимоотношения между Богом и пророком: они «стоят в Божьем совете». Бог поддерживает пророков и подтверждает подлинность их призвания и служения.

Пророки не только устно провозглашали свои послания, но и иногда демонстрировали их особенными действиями. Бывали случаи, когда музыка играла какую-то роль во вдохновении пророка. Весть пророков часто состояла в обличении, но было и слово утешения, наставления, обещания. Пророки часто предсказывали будущее. Их служение было сугубо направлено на царей. Тем самым пророки служили в качестве Божьего голоса в Его теократии в Израиле.

Израиль изобиловал и ложными пророками, которых Божий народ иногда предпочитал истинным пророкам. Истинных пророков часто игнорировали, отвергали, преследовали, даже убивали. Отвержение Божьего откровения привело к ожесточению сердца Божьего народа. Наконец, в этот период наблюдается несколько намеков на новый порядок в будущем, когда весь Божий народ будет знать Его лично, и когда язычники будут учиться у Господа.

Л. Божье откровение в период пленения и восстановления

Период пленения и восстановления был временем испытания для Божьего народа. В этом испытании Бог преследовал поучительную цель. Через Свои действия по изгнанию Израиля и его восстановлению Бог намеривался научить не только Израиль, но и другие народы, что «Я Господь». В книге Иезекииля в связи с Божьим действием в истории встречается 62 раза выражение «чтобы они узнали, что Я Господь». Это

коснулось поражения Израиля на битве (Иез. гл. 6-7), его изгнания (Иез. 12:15), его восстановления (Иез. 20:38-44) и его эсхатологического благословения (Иоиль 3:17). Через суд другие народы тоже узнают, что Яхве – Господь, в том числе Моав (Иез. 25:11), Египет (Иез. 30:26) и все народы (Иез. 38:23).

Но в повествовательных книгах этого периода делается акцент не только на восстановлении Израиля в смысле его возвращения в землю обетования, но и в смысле его возвращения к Божьему Слову как к источнику истины. Выступают главными персонажами этого времени Ездра и Неемия. О Ездре написано: «Ездра расположил сердце свое к тому, чтобы изучать закон Господень и исполнять [его], и учить в Израиле закону и правде» (Езд. 7:10). Другими словами, Ездра был посвящен изучению, применению и распространению Божьего Слова.

После восстановления Иерусалима Ездра вместе с Неемией собрали весь народ Израиля для чтения Закона Моисея. Вслед за этим они прочитали закон перед всем народом в течение семи дней во время празднования Кущей. В 13-ой главе книге Неемии отмечается еще один случай, когда закон был прочитан перед народом. Такое явление ярко противопоставляется пренебрежению Божьим законом, которое велось на протяжении всей истории Израиля за исключением некоторых случаев, как, например, при царе Иосии. С этого времени Божье Слово, которое мы сегодня называем Ветхим Заветом, стало стандартом для веры и практики в Израиле.

Сосредоточенность на написанном тексте ни в коем случае не вытесняла роли пророков в передаче Божьего Слова. В VI и V веках до Р.Х. выступали и служили такие выдающиеся пророки, как Иезекииль, Даниил, Аггей, Захария, Малахия. Но также надо учитывать, что большинство из них, за исключением Малахии, служили до прихода Ездры и Неемии в Иерусалим. Хотя в этот период пророки занимали значительное место в Божьем плане, кажется, что их значимость начинала угасать. Дело дошло до того, что после Малахии в Израиле не появились другие пророки.

Тем не менее, нам стоит поговорить о том вкладе, который внесли пророки этого периода. Здесь наблюдается спектр пророческой деятельности от почти полностью практической (Аггей) до почти полностью апокалипсической (Даниил, последняя часть Иезекииля). Другие пророки касались как настоящего, так и будущего (Захария, Малахия).

Особенно следует отметить введение совсем нового пророческого жанра – апокалипсис. Подобно обычному пророчеству апокалипсис тоже касается будущих событий, но он несколькими моментами отличается от пророчества. В апокалипсисе Бог открывает Себя пророку преимущественно посредством видения. Часто ангел сопровождает пророка и объясняет ему происходящее в видении. Естественно, что в видении пророк видит много символов, которые нам часто трудно истолковать.

Далее, хотя пророчество обычно относится к повседневным вопросам Божьего народа и их решению, апокалипсис имеет дело с окончательным решением космического конфликта, т.е. как будет завершена борьба между Богом и сатаной. Апокалипсис также отличается от пророчества следующим образом. В пророческих книгах Бог старается через пророка ввести реформу. Но в апокалипсисе надежды на реформу нет. Старый порядок уйдет и все будет по-новому.

В жанр апокалипсиса входят книга Даниила, последняя часть Иезекииля и большая часть пророчества Захарии. В этих книгах Бог открывает Себя в видениях, в которых сопровождающий пророка ангел объясняет

происходящее. Часто тема видения – это события, относящиеся к далекому будущему, даже ко второму пришествию Мессии. Интересно заметить, что в связи с Божьим откровением Даниилу, Бог открыл последовательность будущих мировых держав не Даниилу напрямую, а через сон языческого царя Навуходоносора.

Наконец, стоит упомянуть об уникальном случае, когда Божье откровение пришло в письменной форме от самого Бога. Это случилось при вавилонском царе Валтасаре, когда «вышли персты руки человеческой и писали против лампады на извести стены чертога царского, и царь видел кисть руки, которая писала» (Дан. 5:5).[72] Получается, что это второй случай, когда Бог дал письменное откровение сверхъестественным образом. Но в отличие от написания десятословия на Синае, это послание было посланием суда.

Итоги: Период вавилонского пленения и восстановления является ключевым, так как он представляет собой переходное время в конце Ветхого Завета и стоит на пороге открытия Нового Завета. Поэтому не случайно, что в этот период занимает первое место в деле Божьего откровения Его написанное Слово. Ездра – это один из первых специалистов по закону, который вместе с Неемией настаивал на его изучении и соблюдении в Израиле.

Утвердившись в писаниях Моисея и других пророков, Израиль был готов к приходу Мессии Иисуса. Также служили в это время пророки, и среди них появился новый жанр в библейском откровении – апокалипсис. Через писания апокалипсических пророков Божий народ мог взглянуть на будущее, даже до конца этого века. После Малахии пророческий голос в Израиле угас и Израиль руководствовался тем, что мы теперь называем Ветхим Заветом. Это было до появления предвестника Мессии – Иоанна Крестителя.

М. Итоги ветхозаветному учению об откровении

Чему Ветхий Завет учит нас о Божьем откровении? Начнем с того, кто был инициатором откровения. В отличие от языческих религий, в которых поклонники побуждали своих богов «отвечать» на их обращения через гадание, в библейской вере инициативу в деле откровения проявляет Бог. Люди обязаны искать Бога и Его мудрость, но Бог, пользуясь совершенной свободой, отвечает на обращение человека по Своему усмотрению. Библейское учение о Божьем откровении – это рассмотрение Его самооткровения. Бог дает людям о Себе знать.

Кому Бог открывал Себя? Справедливо предположить, что в Едемском саду человек наслаждался свободным общением со своим Творцом и лично там с Ним ходил. Признаем, что свободным общением с человеком является как Божий исходный план для человека, так и Его окончательный план для него. Но после грехопадения Божье общение с людьми стало более ограниченным и выборочным. По библейскому отчету следующим человеком (за исключением Каина и, возможно, Еноха), с которым Бог лично говорил, был Ной.

Бог обращался и к другому особо избранному человеку, Аврааму. Несколько раз Бог посетил Авраама и говорил с ним. Его общение с

---

[72]De S. Camerson N. M. The Idea of Revelation // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed). – Baker reference library; Logos Library System. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996. – С. 680.

Авраамом распространялось и на тех, кто был как-то связан с ним, на таких, как Авимелех и фараон по поводу жены Авраама, его племянник Лот, Агарь, которая родила ему сына, а так же его слуга, который получил особенное водительство от Бога.

Но бесспорно главным получателем Божьего откровения в Ветхом Завете был Моисей. В отличие от других пророков, которым Бог открывал Себя через сны и видения, Бог общался с Моисеем «лицом к лицу» и «устами к устам». Он видел «образ Господа». Их общение несло в себе характер разговора. У них было особенное место встречи у скинии собрания. Скорее всего, такое свободное общение между Богом и человеком не наблюдалось с тех пор, когда Адам и Ева ходили с Богом в Едемском саду. Во время Моисея также произошел поворот в Божьем плане относительно Его самооткровения. Наряду с Его отношениями с Моисеем и Ааароном, Бог являлся и другим старейшим Израиля и всему народу на Синае и говорил им. К тому же, с появления написанного Божьего откровения Божье Слово стало доступным всем.

Служение пророков продолжалось после Моисея вплоть до конца Ветхого Завета и, как правило, Бог лично общался только с ними. Но через написанное слово Бог обращался ко всему народу во всех его поколениях. Израиль же через соблюдение им закона должен был стать светом и источником откровения для остальных народов земли. Наряду с этим Бог иногда давал личное откровение определенным язычникам, таким, как Мелхиседек, Валаам, Иов с целью того, чтобы оставлять свидетельство о Себе у язычников.

Каким именно образом Бог открывал Себя людям? В Ветхом Завете говорится, хоть и немного, о так называемом «общем откровении», т.е. о том, что можно знать о Боге через наблюдение за Его творением. Через общее откровение люди могли узнавать о Божьей силе, мудрости и заботе о творении. Этот аспект особенно подчеркнут в книге Иова и в нескольких псалмах и притчах. В книге Иова особенно важно отметить, что на основании всего лишь общего откровения Елиуй и Иов познали Бога. А другие «друзья» Иова неправильно понимали Его. Значит, хотя общее откровение дает более примитивное понимание Бога, способность познавать Его зависит не столько от качества откровения, сколько от состояния сердца человека.

Также важно не упускать из виду, что Бог открыл Себя не только через Свой акт творения, но и через все Свои дела, совершенные в истории. Самыми примечательными примерами Божьего откровения через дела были исход из Египта, изгнание Израиля и его восстановление в Палестине, посредством которых люди могут «узнать, что Я Господь».

Однако, в Ветхом Завете больший упор делается на особенном, т.е. личном откровении от Бога. Часто не указано, каким образом Бог давал о Себе знать. Просто написано, что Он «говорил» кому-то. Слышали ли они Божий голос ушами или в своем духе, нам неизвестно. Но примечательно то, что Библия не записывает случаев (за исключением, может быть, Гедеона), когда какой-то получатель откровения сомневался в том, что он слышал от Господа. Похоже, что для них не было проблемой различать Божий голос. По поводу способа или механизма Божьего откровения ключевым местом Писания является Числ. 12:6, где повествуется о том, что Бог обычно давал откровение пророкам посредством снов и видений. Библейское повествование подтверждает, что Бог так обращался к пророкам.

Помимо этого Бог часто отправлял ангелов в качестве посланников, чтобы они сообщали людям Его Слово. В более редких случаях Бог открывал

Его волю через жребий, урим и туммим, или подтверждал Свои планы устройством обстоятельств по просьбе человека. Бог часто давал пророкам особенное вдохновение, и они говорили от Него под воздействием Духа Святого. Подобно этому, в 1 Пар. 28:12, 19 Бог повел Давида в написании планов для храма, что представляет собой пример вдохновленного писания. Наконец, бывали особенные времена, когда Бог проявлял Своему народу Свою славу в видимой форме. Это Он делал только в определенных случаях для особенного подтверждения какого-то важного аспекта Своего плана, например, даяния закона, построения скинии и храма, назначения лидеров и т.п.

Варфилд делает интересное замечание по поводу способов Божьего откровения.[73] Он разделяет их на три вида: теофания, пророчество и соотношение. Теофания касается видимого проявления Бога людям в разных формах (огне, Ангеле Господнем, видимой славе) и из всех способов она является самой объективной. Теофания особенно часто имела место в патриархальное время. Пророчество же влечет за собой не внешнее Божье проявление, а внутреннее Божье откровение. Этот вид, как мы уже увидели, появился позже в истории. Термин «соотношение» описывает Божье вдохновение письменных работ. В этом действии Бог ведет как мышление писателей, так и их написание ветхозаветных книг, чтобы то, что написано ими, было истинно Божьим Словом. В этой связи стоит упомянуть, что хотя в этой главе мы собирали данные о Божьем откровении из Писания, само Писание является Божьим откровением в письменной форме путем «соотношения». Пророки не только пророчествовали, но и написали эти слова в богодухновенных книгах.

Стоит немного остановиться на вопросе передачи Божьего откровения. До написания закона, помимо общего откровения, единственным способом для получения познания Бога была устная передача от тех, кто лично встретился с Ним как, например, Адам, Каин, Ной, Авраам. Насколько точно это устное предание сохранялось в течение времени, нам неизвестно. Скорее всего, оно быстро извратилось или вообще потерялось, потому что языческие народы в основном стали поклоняться идолам и забыли об истинном Боге.

Но, начиная с Моисея, Бог ввел новый элемент в Свой план – написанное откровение. Начал это новшество Сам Бог, когда Он выгравировал на каменных скрижалях Десять заповедей. Далее, Он заповедал Моисею написать весь закон, и повелел другим пророкам после него сохранить их послания в письменной форме. В книге Второзаконие и в 1-ой главе книги Иисуса Навина Бог заповедал Своему народу постоянно пребывать в законе. Но на большем промежутке своей истории Израиль пренебрегал Словом и даже однажды потерял книгу закона. Наконец, после вавилонского пленения при Ездре и Неемии закон стал снова занимать центральное место в отношении познания Бога и Его путей. А помимо закона на протяжении всей истории Израиля Бог продолжал открывать Себя более личными средствами, а именно, через пророков, ангелов и т.д.

Перейдем к обсуждению содержания откровения, т.е. к тому, что именно Бог открыл в Ветхом Завете. Содержание Божьего общения с Адамом и Евой до грехопадения нам не открыто. Но справедливо предположить, что они наслаждались свободным общением с Творцом. После грехопадения самая оговариваемая тема была грех и его последствия, но также встречаются намеки на Божий план спасения. Начиная с Авраама, Бог обращал много

[73]Warfield, с. 14 и далее.

внимания на формирование Его народа из потомков Авраама, Исаака и Иакова, и их поселение в земле Ханаана. Через Моисея Бог дал Израилю закон. Соблюдение закона и унаследование земли обетования стали главными, если не исключительными, темами Божьего откровения в книге Иисуса Навина и книге Судей. На протяжении всей истории Израиля Бог постоянно напоминал Своему народу о Его завете с ним, его обязанностях и последствиях за его нарушение.

Но вместе с предупреждениями и предсказаниями о наказании, Бог всегда давал слово надежды о будущем восстановлении и грядущем славном царстве при Мессии. Часто, особенно в начале человеческой истории, Божье откровение касалось личных вопросов у людей и Божьего личного водительства в их жизни. Но в большинстве случаев позже в истории откровения Божье Слово относилось ко всему Божьему народу или ко всему человечеству вообще. Были и особенные случаи, когда Бог не только открыл Свою волю, но и описал Свою природу. Это особенно заметно в Божьем откровении Моисею на Синае, записанном в Исх. гл. 34.

Хотя на протяжении библейской истории Бог много открывал информации о Себе и о Своих планах для человека, остаются и тайные вопросы, понимание которых от людей скрыто. Это особенно заметно в книге Иова, которому Бог никогда не объяснил причины его страдания. Также принимаем во внимание слова Моисея во Втор. 29:29: «Сокрытое [принадлежит] Господу Богу нашему, а открытое - нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего», и учение Исаии в Ис. 8:20: «[Обращайтесь] к закону и откровению. Если они не говорят на этот счет, то значит, нет у него света». Получается, что в нашем познании Бога всегда будут иметь место открытые, неразрешенные вопросы. Но Бог достаточно открыл нам Себя, чтобы мы доверились Ему, поклонялись и служили.

Время от времени возникала необходимость в подтверждении Божьего откровения и служения тех, кто его провозглашал. Это особенно нужно было тогда, когда Божье откровение относилось к другим людям, лично не получившим слово от Господа, которым необходимо было рассчитывать на слово других. Это подтверждение осуществлялось посредством чудес и знамений.

Служение Моисея, через которого Бог дал закон и заключил завет с Израилем, изобиловало чудесами. Израиль не мог сомневаться в том, что Моисей был от Бога и, соответственно, что его слово было истинно Божьим Словом. Бог подтверждал служение и других пророков чудесами. Исполнение их пророчеств также служило в качестве удостоверения их призвания, как было сказано о Самуиле: «И возрос Самуил, и Господь был с ним; и не осталось ни одного из слов его неисполнившимся» (1 Цар. 3:19). Далее, Бог творил чудеса через ангелов или другими способами для подтверждения Своего Слова.

Поговорим и о частоте откровения. В нескольких местах Писания Бог выражает Свое желание открывать Себя Своему народу (напр. Иер. 33:3). Поэтому, можно ожидать, что получение откровения от Бога должно было быть регулярным событием в Израиле. Но бывали времена в истории Божьего народа, когда «слово Господне было редко в те дни, видения [были] не часты» (1 Цар. 3:1), что обычно указывало на Божье недовольство и негодование по отношению к Израилю.

Также стоит упомянуть, что Бог назначает особенные моменты времени, когда Он открывает Себя человеку. Даже в Едемском саду был определенный момент, когда Он «ходил в раю во время прохлады дня». Дальше в

библейском каноне начало встречи Бога с человеком было указано такими фразами, как «Бог говорил», «Бог появился» и т.п. Иногда конец этих встреч также был указан особенными фразами, такими, как «Бог поднялся», «Бог ушел» и т.п. Итак, Бог, Который проявляет инициативу в том, чтобы открывать Себя, также устраивает встречу с человеком и назначает ее время.

По поводу места встречи Бога и человека в главных чертах можно сказать, что особенного места для встречи не было. Бог не только назначал время встречи, но и определял место для нее. Она может состояться в любой момент на любом месте. Но есть важное исключение из этого правила. Бог регулярно встречался с Моисеем в скинии над ковчегом завета. Справедливо предположить, что Бог не был ограничен в том, чтобы только появляться там, но выбрал это место встречи, потому что там была пролита кровь жертвы за грехи народа. Тем самым Бог показывает, что без умилостивления через кровь доступ к Нему и общение с Ним не предлагается.

Еще другой момент для нашего рассмотрения касается того, как люди в Ветхом Завете отвечали на Божье откровение. Были те, кто всерьез относился к Божьему Слову, которое было либо в форме пророчества, либо в написанной форме. Они действительно ценили Божье Слово и жили в подчинении ему. Но таких людей было в меньшинстве. В основном Божий ветхозаветный народ реагировал на Его откровение либо равнодушно, либо враждебно. В случае Иезекииля, например, люди слушали Его слова, но не исполняли их. Другие вообще не хотели слушать. Еще другие активно противились служению пророков, даже до степени преследования последних. Вследствие их отвержения Божьего откровения их сердца ожесточились. Вместе того, чтобы обращаться к Богу за советом и водительством, многие обращались к другим богам и ложным пророкам, которые говорили им слова, не противоречащие их собственным желаниям и намерениям.

Библиография:

Bergen R. D. 1, 2 Samuel // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

Budd P. J. Numbers // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Christensen D. L. Deuteronomy 21:10-34:12 // Word Biblical Commentary. – Dallas. TX: Word, 2002.

Cole R. D. Numbers // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2000-2001.

Collins C. J. כבד // VanGemeren W. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – C. 577-587.

Craigie P. C. Jeremiah 1-25 // Word Biblical Commentary. - Dallas: Word, 2002.

Culver R. D. מראה // Harris R. L., Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980, 1999.

De S. Camerson N. M. The Idea of Revelation // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed). – Baker reference library; Logos Library System. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996. – C. 679-682.

Durham J. I. Exodus // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Harris R. L. סוד // Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980, 1999.

House P. R. 1, 2 Kings // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Huey F. Jeremiah, Lamentations // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Jamieson R., Fausset A. R., Brown D. A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1961.

Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Klein R. W. 1 Samuel // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Martin J. Isaiah // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1983.

Merrill E. H. Deuteronomy // The New American Commentary. – Nashville: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 1994-2001.

Pfeiffer C. F., Harrison E. F. The Wycliffe Bible Commentary: New Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1962.

Rooker M. F. Leviticus // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2000-2001.

Smith B. K., Page F. S. Amos, Obadiah, Jonah // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Stuart D. Hosea-Jonah // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – 227 c.

Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. –Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

Watts J. D. W. Isaiah 1-33 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Yamauchi E. חִידָה // Harris R. L., Harris R. L., Archer G. L., Waltke B. K. Theological Wordbook of the Old Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1980, 1999.

Глава 3. Божье откровение в Новом Завете

Пройдя обзор ветхозаветного учения о Божьем откровении, перейдем к обсуждению новозаветного свидетельства на этот счет. Здесь мы увидим и те явления, которые имели место в Ветхом Завете, а так же и новые, которые свойственны только Новому Завету.

А. Божье откровение в Синоптических Евангелиях

С приходом Христа начался новый этап в истории Божьего откровения человеку. Теперь Сам Бог обитал с человеком в личности Сына Божьего – Иисуса Христа. Бесспорно, Его воплощение является самым ярким и прямым способом Божьего самооткровения людям. Такое откровение состоит не только в словах, изреченных Богом через пророков, но и в живом присутствии Бога среди людей.

Но до прихода Христа на землю необходима была определенная подготовка к этому чудесному событию. Бог назначил для Него предшественника, Иоанна Крестителя, рождение которого сопровождалось чудесными событиями, такими, как посещение ангелом (Лк. 1:11-20) и пророчество (Лк. 1:67-79). Бог выбрал деву Марию, чтобы она стала матерью Спасителя, а Иосифа – Его отчимом. Через личное посещение ангелом Бог открыл Марии Свой план о непорочном зачатии Мессии (Лк. 1:26-36) и подтвердил его через Елизавету (Лк. 1:39-45). Далее, через видение ангела во сне, Иосиф был утвержден в том, что Младенец действительно от Бога, а так же ему было дано указание, как защитить новорожденного от опасности (Мф. 1:20; 2:13, 19, 22).

Через свидетельство и других Он подтвердил, что новорожденный действительно Сын Божий. Он послал ангелов объявить благую весть пастухам (Лк. 2:8-14), открыл Симеону, что Младенец является долгожданным Мессией (Лк. 2:26 и далее) и показал волхвам через их наблюдение за звездами местонахождение новорожденного Царя Израиля (Мф. 2:1 и далее).

Согласно общепринятому мнению, волхвы – это астрологи из Персии или Вавилона, которые обычно занимались оккультной практикой.[1] Нас может удивить то, что Бог открыл рождение Своего Сына и таким людям, особенно в свете того, что астрология запрещалась в Ветхом Завете (Втор. 4:19; Ис. 47:13). Также удивительно и то, что они подарили Ему: золото, ладан и смирну. Первый подарок дарился царю, второй употреблялся в поклонении Богу, а третий использовался на похоронах. Следовательно, эти подарки соответствовали главным аспектам природы и миссии Христа. Он – Царь, Бог и Страдающий Спаситель. Трудно поверить в то, что волхвы понимали символическое значение своих даров. Но Бог умеет вести людей так, осуществляя Свой план, что они могут не осознавать этого. Позже, Бог дал волхвам откровение в более прямой форме: Он предупредил их во сне не возвращаться после поклонения Христу к Ироду.

---

[1]Morris L. The Gospel According to Matthew. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1992. – С. 35-36; Blomberg C. Matthew // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – С. 62.

Может пролить свет на вопрос характера этих волхвов предположение Унгера о том, что данные волхвы были не столько астрологами, сколько астрономами. Он пишет:

> «Термин «волхвы» используется в Септуагинте, Филоном, Иосифом и светскими писателями "как в злом так и, так сказать, в хорошем смысле". В первом случае подразумевается практика магических искусств, а в последнем – исследования, касающихся изучения звёзд, небесных тел и других глубоких знаний; хотя, конечно, присутствовал и оттенок суеверия».[2]

То, что мы видим в действиях волхвов, напоминает случаи в Ветхом Завете, когда Бог использовал язычников для провозглашения вести от Него. Бог дал откровение, например, через Валаама (Числ. 22-24), языческих жрецов и прорицателей (1 Цар. 6:2-8) и волшебницу в Аэндоре (1 Цар. 28). Дело в том, что хотя Божьему народу и нельзя обращаться к занимающимся оккультной практикой, Бог в Своем суверенитете может говорить через того, кого Ему угодного.

Важно заметить, что в вышеприведенных примерах из Ветхого и Нового Заветов только в одном случае Божий человек, а именно Саул, обратился к колдовству, но это был неправильный поступок. Значит, Божий запрет об обращении к оккультизму остается в силе. Также важно отметить, что ни в одном из этих случаев, когда Бог дал слово через язычника, Он не дал какого-либо указания на то, как Его народ должен поступать.

Комментаторы Библии согласны с тем, что когда Бог открыл рождение Своего Сына астрологам, Он преследовал особенную цель. Одни считают, что этим было показано Божье желание включить и язычников в Его царство.[3] Другие видят в этом противопоставление язычников, которые предприняли далекое путешествие ради поклонения Царю иудейскому, евреям, которые в большинстве своем не узнали Его и Ироду, который попытался убить Его.[4] Наконец, следует упомянуть, что под конец земного служения Христа Бог опять дал откровение язычнику о Христе. Бог предупредил жену Пилата относительно Него через сон.

Нам мало известно о том, как Иоанн Креститель узнал о своем призвании и как осознал, что он – предвестник Мессии. Но он понимал это с раннего возраста. Даже когда Иоанн был в утробе своей матери, он имел особенную духовную чувствительность (Лк. 1:44). Когда он был юношей (либо молодым мужчиной), он уединился в пустыне, посвятив себя Богу (Лк. 1:80). В Лк. 3:2 написано, что Божье Слово пришло к нему в пустыне, что напоминает о призвании других ветхозаветных пророков. В Ин. 1:33 мы

---

[2]Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – C. 117. В подтверждение своего тезиса Унгер ссылается на следующие ресурсы: Johann P. L. Commentary on Holy Scriptures, 8th ed., p. 56; Edersheim A. The Life and Times of Jesus the Messiah, т. 1, с. 76, 228; Ramsey W. M. The Bearing of Recent Discoveries on the Trustworthiness of the New Testament, 4th ed, с. 141. Деллиг подтверждает, что в писаниях Пилона слово μαγός не имеет религиозного оттенка, Но он также открывает, что в Септуагинте оно находится только в Дан. 2:2, и при этом для указания на волшебников. См. Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985. – C. 547.

[3]Hagner D. A. Matthew 1-13 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 27; Morris, с. 34.

[4]Morris, Matthew, с. 34; Blomberg, с. 61.

видим, что Иоанн знал о том, ради чего он призван. Он прямо говорит, что Бог послал его крестить водой и дал ему знак, по которому он сможет узнать Мессию. Проповедь Иоанна Крестителя состояла в том, чтобы люди приготовились к приходу Мессии через покаяние и принятие водного крещения.

Когда Мессия приступил к своему служению, Бог-Отец дал публичное подтверждение Его статуса Божьего Сына. Дух Божий сходил на Него, как голубь, и раздался голос с небес: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:16-17). Здесь мы видим первый случай в истории Божьего откровения, когда Бог-Отец говорил людям прямо с неба. Это событие напоминает о подобном случае, когда Он говорил Израилю прямо из облака на горе Синае. Так была подчеркнута значимость этого события: Божий Сын вступает в Свое земное служение. Начинается совершенно новый этап в Божьем плане откровения. Бог Сам будет ходить среди людей в личности Иисуса Христа.

Хотя одна из целей прихода Иисуса на землю заключалась в откровении Бога людям, тем не менее создается впечатление, что Он проявлял в этом некоторое опасение и стеснение. Своим ученикам Он говорил открыто, но внешним – в притчах. Ключевым отрывком для разбора этой темы является Мк. 4:10-12 с параллелями в Мф. 13:10-17 и Лк. 8:10, где Иисус ссылается на Ис. 6:9-10:

> «Когда же остался без народа, окружающие Его, вместе с двенадцатью, спросили Его о притче. И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи».

Здесь Он сравнивает «окружающих Его, вместе с двенадцатью» с «внешними». В греческом тексте обе фразы стоят в подчеркнутом положении в предложении.[5] Таким образом противопоставляются две группы людей, которые по-разному реагируют на личность Иисуса. Интересно заметить, что в предыдущей главе (Мк. 3:31-35) Марк также выделяет две группы: «сидящие около Него» сравниваются с семьей Иисуса, которая стояла «вне дома». Важно отметить, что первая группа характеризуется тем, что она «исполняет Божью волю». Комментаторы часто отожествляют: «сидящих около Него» (Мк. 3:32) с «окружающими Его, вместе с двенадцатью» (Мк. 4:10) и «стоящих вне дома» (Мк. 3:31) с «внешними» (Мк. 4:11).[6] Первая группа получает особенное прозрение в Божьих тайнах, а для последней всё бывает в притчах.

Значит, Бог не произвольно выбирает тех, кому Он открывает тайны Царства. Получающие прозрение от Иисуса характеризуются тем, что они следуют близко за Иисусом, исполняют Божью волю и спрашивают о значении Его учения. Следовательно, они ценят Иисуса и Его служение и ищут познания Бога у Него. Эдвардс пишет по этому поводу: «Это

---

[5]Guelich R. A. Mark 1-8:26 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 205.

[6]France R. T. The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI; Carlisle: Eerdmans, 2002. – C. 194. Guelich, c. 199.

открывается им именно потому, что они слушают».[7] Но это вовсе не значит, что «окружающим Его» всё сразу понятно. Наряду с внешними они тоже часто не понимают значения притч Иисуса (см. Мк. 4:13, 7:17-18; 8:14-21).[8] Но «окружающим Его» Иисус объясняет значения притч, потому что, предполагается, они более открыты к Нему, чем внешние.

Комментаторы также отожествляют эти группы с состояниями почвы, описанными в притче (Мк. 4:1 и далее). «Внешние» - это семена, упавшие при дороге (Мк. 4:4), которые символизируют людей более равнодушных к Божьему Слову и служению Иисуса или следующих за Ним издали. А «окружающие Его, вместе с двенадцатью» - это семена, упавшие «на добрую землю».[9] Поэтому, согласно данному отрывку, предпосылкой для получения откровения Божьих тайн и прозрения в Его плане является открытость Богу и посвящение Ему.

Но как насчет «внешних»? Почему Иисус говорит им в притчах? На первый взгляд кажется, что употреблением притч Иисус намеревался оставить толпы в неведении. Ведь союз ἵνα (*хина*) обычно обозначает «чтобы» и μήποτε (*мэпотэ*) - «чтобы не». Мк. 4:10-12 дословно получается:

> «Когда же остался без народа, окружающие Его, вместе с двенадцатью, спросили Его о притче. И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; чтобы (ἵνα) они своими глазами смотрели, и не видели, своими ушами слышали, и не разумели, чтобы они не (μήποτε) обратились, и прощены были им грехи».

Интересно сравнить версию у Марка с параллелью в Евангелии от Матфея (13:10-17):

> «И, приступив, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? Он сказал им в ответ: для того, вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано, ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет; потому говорю им притчами, потому что (ὁτι) они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют; и сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите - и не уразумеете, и глазами смотреть будете - и не увидите, ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не (μήποτε) увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их. Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат, ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали».

Матфей меньше подчеркивает ожесточающее действие Бога по отношению к «внешним», а более подчеркивает их духовную слепоту, предположительно вызванную их собственной закрытостью Божьему откровению. Предполагается, что именно по этой причине Матфей цитирует

---

[7]Edwards J. R. The Gospel according to Mark // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Apollos, 2002. – C. 132.
[8]Guelich, c. 204.
[9]Guelich, c. 205; Edwards, c. 132

не еврейский текст, а Септуагинту.[10] Также, в отличие от Марка и Луки, Матфей не вводит объяснение Иисуса по поводу Его учения в притчах союзом ινα (*хина*), указывающим на цель, а ὁτι (*хоти*), который лучше переводится не «что» (как в Синодальном), а «потому что».[11] Получается, что по Матфею, Иисус учил в притчах не *для того*, чтобы отуплять народ, а *потому что* он уже был отупленным.

Также примечательно, что при обращении к Ис. 6:9-11 Матфей не использует своей обыкновенной формулировки ἱνα πληρῶθῃ ἡ προφητία («чтобы исполнилось пророчество»), а ἀναπληροῦτια αὐτοῖς ἡ προφητία («сбывается над ними пророчество»). Ведь первое выражение говорит о том, что данное событие произошло именно с целью исполнения ветхозаветного пророчества. А второе просто указывает на совпадение того, что было сказано Исаией с тем, что делается «внешними». Выходит, что народ не был специально отупленным Богом для исполнения некого пророчества, но его отупение просто соответствовало тому, как люди поступали в дни Исаии.[12]

Согласно этому толкованию можно понять предложение в Мф. 13:15, введенное союзом μήποτε (т.е. «да не увидят глазами» или, точнее, «чтобы они не увидели глазами…») следующим образом: вместо того, чтобы соотносить союз μήποτε с предложением «потому говорю им притчами», можно соотнести его с предыдущим предложением «огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули». Значит, народ не обращается, потому что его сердце огрубело.[13]

Ключевой момент для понимания смысла сказанного Иисусом можно видеть в ст. 12: «Ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет». «Кто имеет» - это те, кто посвящен Иисусу и готов следовать за Ним. Они соответствуют «окружающим Его». «Кто не имеет» - это те, кто не готов стать учениками и они соответствуют «внешним». [14] Те, кто открыт к учению Христа, получают от Господа больше знаний, а те, кто закрыт к Нему, теряют то познание Бога, которое имеют (Лука говорит: «думают иметь» - Лк. 8:18).[15] Как написал Моррис: «Преданность Иисусу – это предпосылка для осмысления Его учения в притчах».[16] Вот почему Иисус отказался открыть источник Его власти тем, кто уже отверг служение Иоанна Крестителя (Лк. 20:1-8). Отвергающим то, что Бог уже открыл, не предоставлено больше откровения.

Притчи, следовательно, служат способом для различения этих двух групп. Когда Иисус проповедовал толпе, Он знал, что среди них находились как неискренние люди, которые служили бы Ему движимые нечистыми мотивами, так и люди, которые действительно могут стать Его учениками. Когда Иисус учил в притчах, искренние слушатели были побуждены искать их значения, а неискренние разочаровались в служении Господа и еще больше от Него отделялись.[17]

По словам Брокса: «Притчи – это больше, чем иллюстрации. Они представляют собой духовные испытания, которые разделяет тех, кто

---

[10]Hagner, c. 375.
[11]Там же, с. 371.
[12]Blomberg, c. 217; Hagner, c. 375.
[13]Hagner, c. 374.
[14]Там же, с. 373.
[15]Blomberg, c. 216.
[16]Morris, c. 339.
[17]Blomberg, c. 215.

понимает и верит от тех, кто не понимает или не верит».[18] Вот почему, когда учение излагалось в притчах, встречается фраза: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» Иисус таким образом побуждает тех, кто открыт к Нему, воспользоваться возможностью искать познание Бога через то, что предоставлено в притчах.

Вышеупомянутые две группы хорошо противопоставлены в последующих стихах: неискренние характеризуются цитатой из Исаии о духовно слепых людях (Мф. 13:13-15). Искренние же люди считаются блаженными, потому им откроется то, что многие пророки и праведники желали понять (Мф. 13:16-17). Здесь речь идет о святых Ветхого Завета, которые «желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали», потому что Иисус еще не пришел. Их доступ к познанию Бога был ограничен не их ожесточенностью, а временем, в котором они жили.

Поэтому, с одной стороны, народу, жившему во время Христа, не удалось принять Божьи тайны из-за своей ожесточенности. А с другой стороны, святым Ветхого Завета, открытым к Божьему откровению, не удалось принять его из-за неблагополучного времени, в котором они жили. Но, в отличие от всех вышеупомянутых, ученики «блаженны», потому что у них есть и доступ к Божьему откровению, и открытость принять его.

Если зададим себе вопрос, почему Иисус скрывал Свое учение от неискренних, то можно предположить, что для этого было несколько причин. Во-первых, если люди не заинтересованы Божьим откровением, то они не достойны получить его. Познание Бога является наивысшим достижением во всей вселенной и люди должны относиться к нему с великим уважением. Презрение к Божьему откровению и познанию Бога или равнодушие к этому вопросу является сильным оскорблением Божьей чести. Вспомним слова Иисуса, сказанные ученикам, которые записаны в Мф. 7:6: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями».

Во-вторых, если неискренние люди получают глубокое прозрение в Боге и Его планах, то они могут пользоваться этими знаниями не для славы Бога или блага других, а для личного обогащения. Учение в притчах предотвращает злоупотребление оппортунистами Божьим откровением.

В-третьих, Бог требует от приходящих к Нему людей веры. Природа же веры такова, что люди обязаны принять решение следовать за Иисусом на основании убеждения, что Он действительно Сын Божий. Это убеждение, в свою очередь, основано на доказательствах в пользу этого умозаключения. Бог дает достаточно доказательств для этого вывода, но не излишних доводов. Есть ограничение в том, сколько Бог будет убеждать людей относительно Христа. Если неверующие не отвечают на те доказательства, которые Бог дает, то Он не будет давать больше доказательств, иначе человек не сможет проявить настоящую веру. Когда человек получает достаточно доказательств для веры во Христа, то Бог ожидает от него положительного отклика.

Наконец, притчи полезны в том, что они производят поляризацию между искренними и неискренними людьми. Искренние будут искать более близких отношений с Богом, а неискренние будут отделяться от Него, ожесточать свои сердца и, тем самым, подготавливать себя к грядущему Божьему суду. На этот счет Бломберк писал, что через учение в притчах «Бог утверждает

---

[18]Brooks J. A. Mark // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – С. 83.

таких людей в их ожесточенности в ответ на их непослушание, которое они проявляли в силу свободы своей воли».[19]

То, что Иисус открывает «окружающим Его» - это тайны Царства. В библейском употреблении слово «тайна» (μυστήριον) – это не какая-то загадка, а секрет.[20] Выходит, что понимание «тайн Божьих» не обнаруживается посредством умственного проникновения в них, а через откровение.[21] Для того, чтобы понять тайны Царства, надо обратиться к Богу и получить от Него откровение.

В вышеизложенном материале мы обсудили тот феномен, что в ответ на учение Иисуса в притчах некоторые люди были побуждены искать их значения, а другие остались в невежестве. Что именно побуждает некоторых приближаться к Иисусу в то время, как другие отдаляются от Него?

В Евангелии от Луки мы читаем слова Иисуса относительно Иоанна Крестителя, когда Он задал вопрос народу: «Что смотреть ходили вы в пустыню? трость ли, ветром колеблемую?» (Лк. 7:25). Было что-то в Иоанне Крестителе, что привлекало интерес некоторых людей к нему. В 35-м стихе той же главы Иисус объяснил: «Оправдана премудрость всеми чадами ее». Другими словами, «чада премудрости» умеют интуитивно распознавать, происходит ли данное явление от Бога или нет. Какой-то внутренний импульс побуждал детей премудрости слушать как Иоанна, так и Иисуса. Дети премудрости – это те, которые станут «окружающими Его».

Но, в отличие от них, другие, лишенные этого внутреннего ориентира на истину, вообще не поняли личности и миссии ни Иоанна, ни Иисуса. В этом контексте о них Иисус говорит: «Пришел Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет; и говорите: в нем бес. Пришел Сын Человеческий: ест и пьет; и говорите: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Лк. 7:33-34). Духовно слепые люди не могут воспринимать или ценить Божьи дела даже при их яркой демонстрации. В связи с этим Иисус предъявил следующую претензию в адрес духовно слепого народа:

> «Сказал же и народу: когда вы видите облако, поднимающееся с запада, тотчас говорите: дождь будет, и бывает так; и когда дует южный ветер, говорите: зной будет, и бывает. Лицемеры! лице земли и неба распознавать умеете, как же времени сего не узнаете? Зачем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?» (Лк. 12:54-57)

Но тот факт, что распознание истины от Бога начинается с внутренней интуиции не означает, что Библия поддерживает эпистемологическую систему «мистицизм». Ведь Бог предлагает объективные доказательства для подтверждения истины. Дело в том, что сами по себе доказательства не побуждают духовно слепого человека принять Божью истину. Должно существовать некое внутреннее расположение к истине, которое помогает человеку принимать доказательства истины, предлагаемые Богом. Но удивительно то, что хотя духовно слепые люди не убедятся доказательствами в пользу мессианства Христа они, тем не менее, поверят в ложные чудеса, сделанные лжехристами (Мф. 24:4, 5, 24). Кажется, что у тех, кто не имеет «внутреннего расположения к истине», имеется «внутреннее расположение ко лжи».

---

[19]Blomberg, c. 217.
[20]France, c. 196; Brooks, c. 82.
[21]Edwards, c. 131.

Но тогда вопрос возникает: «Откуда берется это внутреннее расположение к истине, присущее лишь некоторым людям, а не всем?» Обратимся к словам Иисуса, записанным в Мф. 11:25-27 (параллель в Лк. 10:21-24). Там написано, что Бог скрывает свои планы от «мудрых», а их открывает «младенцам». Что здесь имеется в виду? Надо заметить, что перед этим высказыванием Иисус упрекал Хоразин, Вифсаиду и Капернаум в том, что они отвергли Его. В ответ на это отвержение и недопонимание Иисус говорит, что не всем под силу принять или понять Божье откровение. Бог пользуется Своим суверенитетом в вопросе того, кому давать знание о Нем, а кому нет. Бог «утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам».[22] Скорее всего, местоимение «сие» относится к пониманию личности и миссии Иисуса.

Выходит, что люди Хоразина, Вифсаиды и Капернаума не могли ценить личность и миссию Иисуса, потому что Бог не дал им свет на это. Но немного трудно понять, почему же Бог препятствовал этим людям узнать Иисуса. В приведенном выше отрывке предполагаются два ответа на этот вопрос. Во-первых, мы замечаем, что Иисус начал свое обращение к Богу со слов «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли», что подчеркивает Божье владычество. Дальше говорится, что было Божье благоволение «утаить сие от мудрых и разумных и открыть то младенцам». Поэтому Бог, являющийся Владыкой всего, имеет полное право давать кому угодно знание о Себе.[23]

С другой стороны важно отметить, что Бог не выбирает произвольно тех, кто получает понимание Его откровения. Бог решил «утаить сие от мудрых и разумных и открыть то младенцам» потому, что Его откровение обусловлено духовным состоянием его получателей. Слово «младенцы», очевидно, является метафорой, представляющей простых смиренных людей. Слова «мудрые и разумные» противопоставляются термину «младенцы». Значит, под словами «мудрые и разумные» Иисус имеет в виду гордых и самонадеянных людей. Христос не осуждает знания и мудрость, о которых в Библии часто говорится положительно (см. книгу Притч), но осуждает гордость и надменность, которые часто сопровождают приобретение мудрости и знаний.[24]

Поэтому в данном отрывке встречаются два аспекта вопроса Божьего провидения: с одной стороны, Он открывает Себя тому, кого хочет, а с другой стороны, Он хочет открывать Себя тем, кто смиренный и открытый, как ребенок. Именно они имеют это так называемое «внутреннее расположение к истине».

Мф. 11:27 начинается с утверждения Иисуса о Его всевластии, о котором речь идет во фразе πάντα μοι παραδόθη ὑπο τοῦ πατρός μου, «Все предано Мне Отцом Моим». Это именно то, что было скрыто от надменных, а открыто смиренным – значение личности и миссии Иисуса. После этого заявления указано, что знание о значении Сына зависит от откровения от Отца, Который является единственным, Кто во всей полноте знает Сына.[25] Соответственно, когда Петр исповедал Иисуса Христом, Иисус знал, откуда он получил эти знания: «Не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой,

---

[22]Hagner, c. 318.
[23]Hagner, c. 318.
[24]Blomberg, c. 193.
[25]Hagner, c. 318; Blomberg, c. 193; Morris, Matthew, c. 294; Jamieson R., Fausset A. R., Brown, D. A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1961. – C. 921.

Сущий на небесах» (Мф. 16:17). Итак, снова мы встречаем истину, что познание Сына, т.е. понимание Его личности и миссии, зависит от откровения от Бога-Отца.

Но Иисус, в Свою очередь, также открывает Отца: «Отца не знает никто, кроме Сына». Получается, что для получения познания Отца человеку нужно обратиться к Сыну. Но человек не будет к Нему обращаться, пока Отец не откроет ему, что Иисус действительно Сын Божий.[26] В последней части 27-го стиха, где написано «и кому Сын хочет открыть (Отца)», подразумевается, что Сын готов открывать Отца всем, кому Отец уже открыл Сына. Это именно те, кому Иисус открывает «тайны Царства».

В Лк. 10:21-24 повторяется содержание Мф. 11:25-27, но в контексте возвращения 70 посланников, которые только что известили Иисуса о своем успехе в служении. Получается, что в контексте Евангелия от Матфея подчеркивается скрытие познания Бога от «мудрых и разумных», т.е. от людей Хоразина, Вифсаиды и Капернаума, а в контексте Евангелия от Луки подчеркивается откровение Божьего плана «младенцам», т.е. 70 посланникам.

Подводя итоги, можно сказать следующее. Побуждение искать познания Бога и «внутреннее расположение к истине» свойственно тем, кто по характеру уподобился младенцам, т.е. это простые, смиренные и открытые люди, которых легко учить. На основе написанного в синоптических Евангелиях можно прийти к выводу, что главный элемент для получения откровения от Бога – это состояние, описанное Иисусом словами: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3).

Наряду с сокрытием Божьей истины от неискренних, надменных людей, синоптические Евангелия также свидетельствуют о еще одной причине, почему Бог скрывал Свои планы от людей. Это особенно касалось значения страданий Мессии и относилось как к ученикам, так и к неверующим людям. Лука описывает немало случаев, когда люди не понимали цели миссии Иисуса. Первое упоминание об этом находится в Лк. 2:50, где сказано, что после того, как Иисус говорил Марии и Иосифу о Своем поручении от Отца, «они не поняли сказанных Им слов».

Дальше, в Лк. 9:45, после того, как Иисус объявил Своим ученикам о Своем грядущем страдании, написано, что «они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что (ινα) они не постигли его, а спросить Его о сем слове боялись». Значительным является присутствие союза ἱνα (*хина*), который в этом контексте, скорее всего, указывает на цель, и лучше переводится «чтобы». Получается, что значение страданий Иисуса было скрыто именно для этой цели, чтобы ученики не поняли его.

Подобный случай записан в Лк. 18:34, где троичная структура «не поняли... было закрыто… не постигли», встречаемая в Лк. 9:45, еще раз повторяется: «Но они ничего из этого не поняли; слова сии были для них сокровенны и они не разумели сказанного». Значение страданий Иисуса было скрыто не только от учеников, но и от израильского народа.[27] В Лк. 19:42-44 Иисус говорил об Иерусалиме: «О, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих … что ты не узнал времени посещения твоего».

---

[26]Morris, Matthew, c. 294.

[27]Nolland J. Luke 18:35-24:53 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 514; Stein R. H. Luke // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2000-2001. – C. 461.

Почему ученики и весь народ не поняли этого? Стайн перечисляет разные предполагаемые причины.[28] Некоторые считают, что ученики просто не смогли понять, как Мессия может страдать. Другие думают, что ученики не поняли бы того, как страдания Иисуса исполнили бы ветхозаветные пророчества. Но более разумный вывод заключается в том, что скрытие от учеников и израильского народа значения страданий Мессии осуществлялось по Божьему промыслу.[29] Почему?

Рассмотрим случаи, описанные в Лк. 24, когда Иисус открыл значение Его страданий людям, идущим по дороге в Эммаус, а затем всем ученикам. Полезно будет сравнить открытие физических глаз учеников с открытием их духовных глаз. В Лк. 24:16 написано, что люди на дороге в Эммаус не узнали Иисуса, потому что «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его».

Здесь конкретно не указано, что именно помешало этим людям узнать Иисуса. Бытует мнение, что так сделал сатана.[30] Но в свете всего контекста и других мест Писания правдоподобнее предположить, что Сам Бог удержал их от того, чтобы они узнали Иисуса. Ведь мы видим в Ин. 20:14-15, что Мария Магдалина не узнала Иисуса, а в Ин. 21:4 написано, что ученики в лодке не узнали Его, стоящего на берегу.[31] В этих случаях не написано, что их глаза были «удержаны». Вполне возможно, что они просто не достаточно обращали на Него внимание, чтобы Его узнать. Но также не исключено, что и в этих случаях Бог удержал их от того, чтобы они узнали Иисуса.[32]

Далее, важно сравнить Лк. 24:16 с тем, что написано в 31-м стихе той же главы: «Открылись (διανοίγω) у них глаза, и они узнали Его». Это значит, что то, что препятствовало ученикам узнать Господа, перестало действовать, и они опять стали способными видеть, что это именно Он. Интересно, что в следующем стихе слово διανοίγω (*дианойго*) используется в значении «изъяснять» во фразе «когда изъяснял нам Писание». Значит ли это, что Иисус сверхъестественным образом открыл сердца этих людей к пониманию Писания?

С одной стороны, употребление слова διανοίγω для описания откровения Писания может указывать на сверхъестественную работу Духа Святого особенно в свете того, что то же самое слово уже использовалось в этом значении в соседнем стихе по отношению к физическим глазам. Также учитываем, что ученики свидетельствовали о том, что пока Иисус изъяснял им Писание, их сердца «горели» (ст. 32), что может указывать на сверхъестественное действие.

С другой стороны надо признать, что в Лк. 24:27, когда Иисус в самом деле объяснял им Писание, используется слово διερμηνεύω (*диэрмэнэуо*), которое указывает на обычный процесс изъяснения без оттенка значения «сверхъестественного откровения». Плюс к этому, в 32-ом стихе, когда ученики использовали слово διανοίγω, оно стоит во времени имперфекта, что указывает на прогрессивное действие в прошлом. Если бы они имели в виду

---

[28]Stein R. H. Luke // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2000-2001. – С. 461.
[29]Там же.
[30]Nolland, c. 1201.
[31]Там же.
[32]Более сложный момент встречается в Мк. 16:12, где написано о том же событии, записанном в Лк. 24:16, что Он «явился в ином образе». Marshall I. H. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text // The New International Greek Testament Commentary. – Exeter, Eng.: Paternoster Press, 1978. – С. 893.

получение внезапного сверхъестественного прозрения в Слове то, скорее всего, здесь стояло бы время аорист.

Но самый веский аргумент мы находим в Лк. 24:45. После того, как Иисус явился одиннадцати апостолам и объявил им, что в Нем исполнились все мессианские пророчества, Он «отверз (διανοίγω) им ум к уразумению Писаний». Значит Иисус сверхъестественным образом дал ученикам понять значение Писания, говорящего о Нем и Его страданиях. К тому же здесь глагол διανοίγω стоит во времени аориста, что в этом контексте может относиться к моментальному действию.

Также принимаем во внимание использование Лукой слова διανοίγω в книге Деяний. О Павле говорится, что своим служением он будет открывать (ἀνοίγω) глаза язычникам (Деян. 26:18).[33] Мы видим, что Павел двигается в этом направлении в Деян. 17:2-3: «Павел, по своему обыкновению, вошел к ним и три субботы говорил с ними из Писаний, открывая (διανοίγω) и доказывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых».[34] Поэтому, по отношению к служению Павла смысл «открывать» (ἀνοίγω или διανοίγω) означает не «давать сверхъестественное прозрение», а просто «изъяснять». Но с другой стороны, в книге Деяний Лука также использует διανοίγω в плане сверхъестественного действия Духа. В Деян. 16:14 читаем о Лидии, что «Господь отверз (διανοίγω) сердце ее внимать тому, что говорил Павел».[35]

Судя по всему можно заключить, что присутствовали и естественный, и сверхъестественный элементы в открытии Писания ученикам по отношению к значению страданий Мессии. Иисус действительно изъяснял Писание, когда Он ходил с ними по дороге в Эммаус, но кажется, что выражение «не горело ли в нас сердце наше» указывает на сверхъестественное действие Духа Святого, т.е. как Он давал им понять изъяснение Писания Иисусом. Подобным образом в Лк. 24:45 использование глагола διανοίγω, который только что был употреблен в смысле сверхъестественного действия на физические глаза учеников, скорее всего, указывает и здесь на сверхъестественное действие Духа в открытии значения Писания.

Рассмотрев употребление слов «скрыто» и «открыто» в писаниях Луки, можно прийти к выводу, что Бог преднамеренно скрывал значение страданий Иисуса от всех людей до их завершения. Тот факт, что Ему надо было «скрывать» это понимание от них подразумевает под собой, что без Божьего вмешательства в этом отношении некоторые люди, скорее всего, разумели бы миссию Мессии, опираясь на ветхозаветное откровение. Но Бог хотел, чтобы Иисус прошел Свой путь к Голгофе Сам, потому что Он должен был совершить наше спасение один, без помощи или поддержки человека. Поэтому могут быть случаи, когда Бог на время удерживал от Своего народа понимание Слова для того, чтобы совершать Свой план без участия человека.

Для завершения нашего рассмотрения доктрины о Божьем откровении, встречаемой в синоптических Евангелиях, коснемся еще одного момента, а именно – отношения Иисуса к преданию. Марк и Матфей записывают упрек Иисуса в адрес тех, кто соблюдает человеческие традиции и предания вместо Божьего Слова (Мк. 7:1-13; Мф. 15:1-9). По мнению Иисуса, никакие другие постановления не могут быть сравнимы с откровением с неба. Человек не имеет права навязывать другим свое учение, если оно противоречит Божьей

[33]Stein, c. 620.
[34]Marshall, c. 905; Stein, c. 620.
[35]Nolland, c. 1219.

истине, открытой в Писании. Учителя Божьего народа обязаны хранить Его откровение в чистоте и не искажать его своими умозаключениями. Человек никак не может улучшать Божье Слово.

Итоги: Подытоживая все вышесказанное, приходим к следующим выводам относительно учения о Божьем откровении, выдвинутого в синоптических Евангелиях. Во-первых, Евангелия описывают приход на землю Самого Бога в личности Иисуса Христа. Бесспорно, личное посещение Богом нашей планеты является самым прямым и ярким способом Божьего самооткровения человечеству. Люди, наблюдая за жизнью Господа Иисуса, не только слышали Божье Слово, но и видели проявление Божьего характера во всем, что делал Иисус.

Сказав это, следует уточнить, что хотя воплощение Божьего Сына представляло собой самый прямой способ Божьего самооткровения, оно в то же время не являлось самым глубоким раскрытием Божьих тайн. Дело в том, что во время Своего земного служения Иисус не открывал глубины Божьего плана, так как Его ученики не были готовы воспринимать все детали Божьего замысла. Позже, через Святого Духа Иисус даст более подробное объяснение Божьего плана.

Приход Иисуса, как следует ожидать, сопровождался чудесными и пророческими подтверждениями. Через знамения на небе, посещение ангелов и пророческие слова Бог дал всем знать, что новорожденный в Вифлееме действительно Божий Сын. Далее, при начале земного служения Христа, Бог опять дал подтверждение этому через свидетельство Иоанна Крестителя, голос с неба и разные чудеса, которые были сделаны Иисусом. Как и во времена Ветхого Завета, здесь снова встречается тот же принцип, что когда Бог дает особенно значительное откровение, Он сопровождает его проявлениями чудес.

Но наряду с новым откровением, данным через Христа, в Евангелиях мы встречаем и много тех откровений, о которых шла речь в Ветхом Завете. Во-первых, Иисус не отменил, а подтвердил учение Моисея и пророков. Своим учением и Своей жизнью Он повысил закон на другой уровень и исполнил его. Так же в Евангелиях призвание к пророческому служению продолжается в лице Иоанна Крестителя, который получил и исполнил свое призвание в подобии другим ветхозаветным пророкам, предшествовавшим ему.

При этом интересно заметить, что хотя до и после земного служения Христа бывали разные пророки, во время Христа служил в этом качестве лишь Сам Иисус (после смерти Иоанна Крестителя, конечно). Тем самым Бог показал, что кроме Иисуса никто не может быть в статусе представителя Бога на земле. Наконец, Бог продолжает давать откровение тем, которые лежат за пределами Божьего народа, т.е. язычникам. В частности Он дал знамения волхвам и сон жене Пилата. Выходит, что Бог не ограничен в том, как и кому Он может открывать Себя.

В синоптических Евангелиях подчеркивается тот факт, что Божий план сокрыт от определенных людей. Когда Иисус был на земле, Он раскрывал Божьи тайны не всем, а только тем, кто активно проявлял интерес к ним. Посредством учения в притчах Иисус «отсеивал» искренних последователей от неискренних. Иисус учил, что тем, кто отрыт к Нему, Бог-Отец дает откровение о Его мессианстве. Они –«младенцы», т.е. смиренные люди. А гордым и самонадеянным ничего не дается.

Особенным случаем является откровение о страданиях Мессии. В отличие от вышеприведенного примера, где Божья истина была скрыта от гордых, Бог скрывал значение страданий Мессии от всех до его исполнения.

Было необходимо, чтобы никто не мешал осуществлению Божьего плана спасения через смерть Христа. В дополнение к этому было необходимо, чтобы Иисус прошел этот путь один. Он – единственный Спаситель человечества.

Наконец, Иисус негативно относился к человеческому преданию, которое является противопоставлением Божьему откровению. Те, кто получил Божье откровение, обязаны хранить его в чистоте без всяких изменений со стороны предания, которое не основано на Писании.

Б. Божье откровение в Деяниях Апостолов

После вознесения Господа Иисуса начался период, который нам теперь известен под названием истории Ранней Церкви. Она описана в книге Деяний Апостолов. В отличие от Евангелий и некоторых других библейских книг, книга Деяний не содержит случаев, когда Бог давал Своему народу новое откровение. На самом же деле в период Ранней Церкви Бог давал новые откровения Церкви о значении личности и миссии Христа, но эти откровения изложены не в этой книге, а в посланиях апостолов. Но, тем не менее, прозрение в тайне Христа, показанное в проповеди апостолов, свидетельствует о действии Духа в то время.

Главное направление, которое прослеживается в книге Деяний Апостолов – это распространение благой вести о приходе и спасительной миссии Иисуса Христа. Значит, книга Деяний касается не столько получения нового откровения от Бога, сколько распространения того, что Он только что открыл во Христе. Следовательно, первые ученики проповедуют Евангелие, которое для их слушателей становится откровением. Бог, в Свою очередь, подтверждает проповедь Церкви знамениями и чудесами (напр. Деян. 3:6-7; 5:12-16; 6:8).

Хотя в книге Деяний конкретные случаи откровения новых истин от Бога отсутствуют, книга изобилует случаями личного водительства людей Святым Духом. В связи с водительством Духом любопытно отметить, что в большинстве случаев дело касалось распространения Евангелия. Через видение Бог повелел Анании молиться о Савле (Деян. 9:10 и далее) и в то же время показал Савлу, что Ананий придет (Деян. 9:12). Ангел явился Филиппу и отправил его в пустыню навстречу евнуху (Деян. 8:26), к которому Дух Святой приказал ему подойти (Деян. 8:29). Петр увидел видение, в котором Бог побуждал его пойти к язычникам, чтобы проповедать им об Иисусе (Деян. 10:10 и далее, 11:5 и далее).

Подобно этому, Павел получал личное водительство от Божьего Духа относительно направления его миссионерского служения (Деян. 16:6-7). Божье водительство включило в себя и видение о человеке в Македонии (Деян. 16:9-10). Через видение Павел также узнал, что Его служение в Коринфе будет успешно (Деян. 18:9), а его служение в Иерусалиме не увенчается успехом (Деян. 22:17-18).

Другая причина, почему Бог давал людям откровения, которые описаны в книге Деяний, состоит в том, чтобы они получали особенное утешение или духовное ободрение. Вспомним случай, когда ангелы, явившиеся ученикам после вознесения Господа, обещали Его возвращение (Деян. 1:10-11). Во время своей мученической смерти Стефан получил видение прославленного Иисуса, стоящего одесную Отца (Деян. 7:55 и далее). Далее, Иисус, явившийся Павлу в видении, ободрил его не бояться, а смело проповедовать Евангелие в Коринфе (Деян. 18:9). Также Бог через ангела обещал Павлу и

путешествующим с ним на корабле защиту во время бури (Деян. 27:23-25). Самый яркий пример духовного ободрения через особое откровение заключился в том, что Сам Иисус явился Павлу по дороге в Дамаск, чтобы убедить его в Своем мессианстве (Деян. 9:4-7,12; Деян. 22:6-10; 23:11; 26:13 и далее). Данный пример является единственным случаем, записанным в Библии, когда Иисус лично явился неверующему человеку, чтобы обратить его к вере. Таким ключевым человеком в Божьем плане был Павел.

В случаях личных откровений, упомянутых выше, любопытно отметить то, как часто в видении появился Сам Иисус Христос. Это один из способов, по которому исполняется обещание Иисуса, данное перед Его вознесением, что «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20).

Также интересно отметить, что в двух случаях написано, что при получении видения от Господа и Павел, и Петр «пришли в исступление» (Деян. 10:10; 22:17). Слово «исступление» - это по-гречески ἐκστασις (*экстасис*). Этому слову отводятся два значения. Во-первых, оно описывает очень глубокое эмоциональное переживание и, соответственно, переводится в Мк. 5:42 и Деян. 3:10, как «изумление», а в Мк. 16:8 и Лк. 5:26 «ужас».[36] Во-вторых, слово ἐκστασις в смысле «исступление» встречается в Деян. 10:10 и 22:17.

Опыт такого типа заключается в том, что сознание человека полностью или частично приостановлено. В таком состоянии он видит видение. Об этом виде видения также свидетельствует и Ветхий Завет, в частности в случаях Иезекииля (см. Иез. 1:1) и Валаама (см. Числ. 24:4). Вполне возможно, что учение Кеннета Хэйгина на этот счет верно описывает библейские данные. Он отличает видение, полученное в исступлении, от так называемого «открытого видения», при котором человек видит видение, оставаясь в нормальном сознательном состоянии.[37] То есть, он воспринимает и физические, и духовные вещи одновременно.

Что касается откровения, уже данного Богом в Ветхом Завете, в книге Деяний его истинность подтверждается. Стефан свидетельствовал, например, что Моисей получил откровение от Бога по поводу построения скинии (Деян. 7:44). Апостолы часто ссылались на Ветхий Завет для авторитетного подтверждения проповеди Евангелия (напр. Деян. 2:17-21; 13:33-35). Далее, Писание хвалит жителей Верии, потому что они искали подтверждение проповеди Павла на страницах Ветхого Завета (Деян. 17:11). И хотя Бог дал Свое ветхозаветное откровение Израилю, тот, в общем, не соблюдал его (Деян. 7:53). В дни Иисуса лидеры Израиля тоже не смоги воспринимать Божье откровение, даже в живой форме в личности Иисуса Христа (Деян. 13:27). В связи с этим Павел считает предсказание Исаии относительно духовной слепоты Божьего ветхозаветного народа исполнившимся через отвержение лидерами Израиля мессианства Иисуса (Деян. 28:26-27).

Наконец, в книге Деяний заметим, что служение пророков, очень распространенное в Ветхом Завете, продолжается и в Новом Завете (Деян. 11:27; 13:1; 15:32). В частности, в книге Деяний говорится о «четырех дочерях (Филиппа) девицах, пророчествующих» (Деян. 21:9) и о некоем

---

[36]Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago, 2000. – С. 245. Сокращение для этого ресурса – это BDAG

[37]Hagin, K. I Believe in Visions. – Broken Arrow, OK: RHEMA Bible Church, 1984. – С. 118.

Агаве, который предсказал голод в Палестине (Деян. 11:28) и арест Павла (Деян. 21:10-11).

Последний, но очень важный аспект библейского учения об откровении, находящемся в книге Деяний – это учение о так называемом общем откровении, т.е. то, что можно знать о Боге через наблюдение за творением. В его проповеди язычникам, не знающим закона Моисея, Павел обращается к природе, как к свидетельству о Божьем существовании и Его натуре (Деян. 14:16-17). Плюс к этому, Павел усматривает в словах одного из греческих поэтов некую истину о Боге (Деян. 17:28). Это вовсе не означает, конечно, что все творения греческих поэтов богодухновенны. Но, тем не менее, можно иногда найти долю истины и в светской литературе, так как Божья истина хотя бы частично доступна неверующему миру через общее откровение. Наконец, самыми ключевыми стихами для разбора темы общего откровения являются Деян. 17:26-27. Там написано:

> «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас».

Здесь открывается несколько интересных моментов. Во-первых, Божья цель в творении человека и назначении его места обитания заключается в том, чтобы он искал Бога. Значит, Бог ожидает, чтобы язычники, даже без помощи ветхозаветного откровения, искали Его на основании того, что они видят в мире и испытывают в жизни.[38] Если Бог ожидает положительного отклика на Свое откровение в творении, значит, через общее откровение людям доступно подлинное познание Бога.

С другой стороны, важно отметить, что в этом отрывке для глаголов «ощутят» и «найдут» Павел использует грамматическое наклонение «оптатив». «Оптатив» обычно (но не всегда) выражает сомнение в исполнении описанного действия. Поэтому, хотя теоретически возможно, что язычники могут познать Бога через общее откровение, очень маловероятно, что они, в самом деле, достигнут этого познания.[39]

Причины этого не столько в том, что общее откровение представляет собой слабый и несостоятельный метод для познания Бога, сколько в том, что люди духовно ослеплены грехом и неспособны найти Бога без особенной помощи от Него.[40] Ведь Павел описывает попытки человека искать Бога словами: «не ощутят ли Его». Здесь рисуется картина слепого человека, который находится в поисках некоего предмета в комнате и пытается «ощутить» его. Это ему не просто, не смотря на то, что этот предмет находится рядом с ним. Бог же через особое откровение, т.е. Евангелие, дает прямое слово о пути к Нему: «оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться» (Деян. 17:30).

Итоги: Подытожим доктрину о Божьем откровении, изложенную в книге Деяний. Как было сказано выше, книге Деяний не содержит никакого откровения новых истин от Бога, а повествует о распространении Его

---

[38]Polhill J. B. Acts // The New American Commentary. – Nashville,TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – С. 373-4.
[39]Polhill, c. 375; Peterson D. G. The Acts of the Apostles // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009. – С. 498-9.
[40]Jamieson, c 1115.

откровения во Христе. Но, тем не менее, описано много случаев личного водительства от Бога, особенно в форме видения Самого Господа Иисуса. Целью этих личных откровений была водительство в служении или ободрение во время трудностей. Также выделяется особенный вид видения, который происходит во время исступления, т.е. приостановления сознания человека.

Хотя книга Деяний не содержит никакого нового откровения, она подтверждает истинность ветхозаветного откровения. Также, в этот период продолжалось известное нам ветхозаветное служение, а именно служение пророка.

Наконец, в книге Деяний находится несколько крайне важных отрывков относительно библейского учения об общем откровении. Согласно этим отрывкам, Бог дал всем людям знать о Себе, т.е. о Своем существовании и характере, через творение мира. В ответ на это общее откровение Бог ожидает, чтобы люди искали Его. Но людям, ослепленным грехом, очень трудно найти Бога через творение. Поэтому, теперь весть о Боге распространяется на весь мир в другом виде, посредством Евангелия Иисуса Христа.

B. Божье откровение в Соборных Посланиях и Послании к Евреям

Переходим от изучения исторических книг к рассмотрению поучительных книг Нового Завета, начиная с Соборных Посланий и Послания к Евреям. В первой главе своего послания Иаков пишет о правильном отношении верующего к Божьему Слову. В стихах 21-22 он описывает процесс, по которому Слово воплощается в жизни верующего. Сначала идет шаг приготовления к принятию Слова. Иаков написал: «Посему, отложив всякую нечистоту (ῥυπαρία) и остаток злобы (κακία)». На этот счет его учение согласовывается с наставлением Петра, который советовал принимающим Божье Слово «отложить всякую злобу и всякое коварство, и лицемерие, и зависть, и всякое злословие» (1 Пет. 2:1). Слова ῥυπαρία (*хрупария*) и κακία (*какия*) относятся к общему описанию порочности и, скорее всего, вместе взятые, представляют греховный образ жизни целиком.

Поэтому, чтобы правильно принять Божье Слово, необходим шаг покаяния. Наставление Иакова здесь согласовывается с общими требованиями для получения спасения вообще: покаяние (т.е. отложение нечистоты и злобы) и вера (принятие Слова). Дальше, по словам Иакова, для принятия Слова требуется смирение. Человек осознает свою нужду в Боге и в Его Слове и смиренно принимает его. А вслед за принятием Слова идет процесс его исполнения (1:22-25).

В связи с вышеупомянутым процессом принятия Слова любопытно отметить, что Иаков говорит о Слове как о «могущем спасти ваши души» (Иак. 1:21). Исходя из вышесказанного, нам кажется, что все зависит от верующего (отложить грех, принять Слово со смирением, исполнять Слово). Но упоминание о Слове как о «могущем спасти ваши души» напоминает нам о сотрудничестве, существующем между Богом и верующим в деле освящения. С одной стороны, верующий старается отделяться от греха, в смирении принимать Слово и усердно применять его к своей жизни. А с другой стороны, Божье Слово активно отвращает человека от зла и дает ему силу для послушания. Итак, существует синергия между верующим, принявшим Слово, и самим Словом, действующим в нем.

В связи с этим следует обратить внимание еще на один факт: Иаков говорит о Слове как о «насажденном». Значит, Слово уже находится в сердце верующего. Здесь показано, что дело касается не изначального обращения человека к Богу (т.е. возрождения), а освящения уже верующего человека. Термин «спасти», тогда, относится не к оправданию грешника, а к освящению христианина.

Стоит взглянуть на место Писания, предшествующее исследуемому тексту, а именно Иак. 1:5. В нем Иаков обещает, что Бог дает мудрость всем, кто просит ее. Но при этом нужно принять во внимание, что данный стих находится в контексте, говорящем о практической христианской жизни. Поэтому, откровение, обещанное Господом в этом стихе, более касается водительства в личной жизни, чем прозрения в Божьих тайнах. Этот стих напоминает о других местах Писания, где Бог выражает Свое желание давать Своему народу откровение (например, Иер. 33:3; Еф. 1:17; 2 Тим. 2:7).

Отрывок Иак. 3:13-18 просвещает нас о том, в чем заключается истинная Божья мудрость. К ней подходят такие описательные термины, как «чиста, мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна». Но если человек ищет мудрости из «зависти и сварливости», то он не в том положении, чтобы получить ее от Господа.

Что говорит о Божьем откровении апостол Петр? Примечательно, что в первой главе своего Первого послания он говорит о служении пророков и о том, как они искали понимания значения своих предсказаний о будущем страдании Мессии (1 Пет. 1:10-12). Написано, что Дух Святой открыл им, что они не самим себе, а нам служили. Значит, что хотя Бог и не давал им тех знаний, которых они искали (а именно о Христовом страдании и последующей за ним славе), Он, тем не менее, ответил на их молитву и дал им больше света на этот вопрос: чтобы они служили нам. Это дает и нам повод искать от Бога прозрения в том, что нам не ясно из Его откровения, и ожидать от Господа если не полного ответа, то хотя бы больше света на интересующий нас вопрос.

Но при этом важно уделить внимание словам, описывающим то, каким образом пророки искали Бога. К данному вопросу они относили «изыскания и исследования». Фраза «относить изыскания» – это перевод глагола ἐκζητέω (*экзэтэо*), который в этом контексте несет в себе значение «прилагать усилия, чтобы обнаружить».[41] Сопутствующий термин ἐξεραυνάω (*эксэраунао*), переведенный фразой «относить исследование», означает «тщательно исследовать и отыскивать».[42] То есть, оба слова указывают на приложение усилий и усердия в искании прозрения от Господа.

Интересный момент встречается в конце отрывка, где написано, что ангелы желают проникнуть в Евангелие. Здесь подразумевается две вещи. Во-первых, в Евангелие можно проникать, т.е. углубляться в понимание Божьего плана. Значит, есть аспекты Евангелия, которые не очевидны из поверхностного рассмотрения. Во-вторых, ангелам не дается углубляться в Божий план спасения. Библия говорит нам, что ангелы созданы для поклонения Богу и служения святым. Кажется, что в их деятельность не входит изучение Божьих тайн. Но, тем не менее, остается у них любопытство и интерес к доктринальным вопросам.

---

[41]BDAG, с. 302.
[42]Там же, с. 347.

Дальше в той же главе Петр описывает Божье Слово, т.е. Божье откровение, словами «живое» и «пребывающее». Описательный термин «живое» относится к предыдущему контексту, где говорится, что святые возрождены силой Божьего Слова. Второй термин относится к последующему контексту, где с помощью цитаты из Исаии Петр демонстрирует, что Божье Слово вечно. Вечное качество Божьего Слова отображает Его постоянный характер. Поскольку Бог не изменяется ни в Своей природе, ни в Своем плане, Его Слово всегда остается в силе. Но Божье Слово не статично, а дает силу тем, кто принимает его. Оно имеет силу возрождать духовно мертвого человека и преображать его жизнь.

Петр вторит этой мысли в 1 Пет. 2:2. Там указано, что благодаря освящающему влиянию Божьего Слова человек может через него возрастать в спасении. Но подобно тому, как пророки прилагали усилия, чтобы понять значение слова, Петр ободряет свою аудиторию прилагать усилия к принятию слова, чтобы его сила высвобождалась в их жизни. Для этой цели он использует метафору о младенце, жаждущем молока. Поэтому, через усердное изучение и применение Божьего Слова человек может расти как в своем понимании Божьего откровения, так и в своей личной духовной жизни и освящении перед Ним.

Возможно, самым ключевым отрывком, находящимся в этом наборе книг, будет текст 2 Пет. 1:16-21. Здесь Петр касается как откровения, которое он получил от Господа на горе преображения, так и характера ветхозаветного откровения. Прочтем интересующий нас отрывок в переводе Кассана:

> «16 Ибо мы поведали вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не последовав за хитросплетёнными баснями, но как очевидцы Его величия. 17 Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда принёсся к Нему от величественной славы такой голос: это Сын Мой, Возлюбленный Мой, в Котором - Мое благоволение! 18 И этот голос, принесшийся с неба, мы услышали, будучи с Ним на святой горе. 19 И пророческое слово имеет для нас большую твёрдость, вы хорошо делаете, держась его, как светильника, сияющего в тёмном месте, доколе не начнёт рассветать День, и утренняя звезда не взойдет в сердцах ваших, 20 зная прежде всего то, что ни одно пророчество в Писании не допускает частного объяснения; 21 ибо никогда пророчество не было произнесено по воле человека, но люди, Духом Святым движимые, изрекли его от Бога».

Взглянем на 16-й стих, в частности на слова «мы поведали вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа». Давайте обсудим, что имеется в виду под словами «сила и пришествие»? Интересно заметить, что хотя в данном контексте кажется, что Петр говорит о первом пришествии Христа (ведь речь идет о Его преображении), комментаторы придерживаются мнения, что здесь имеется в виду второе пришествие Христа. Дело в том, что когда слово παρουσία (т.е. «пришествие») относится к приходу Мессии, оно всегда указывает на Его второе пришествие.[43] Тогда, словосочетание «сила и пришествие» может читаться «пришествие в силе», что указывает на Его второе пришествие.[44]

---

[43]Там же, с. 781.

[44]Также следует вспомнить мнении Карсона, что «силу» относится к Его преображению, а «пришествие» – к Его второму пришествию. Wheaton D. H. 2 Peter //

Такая трактовка подтверждается тем, что Пс. 2:7 и Ис. 42:1, на которых основано данное изречение, говорят о приходе Мессии во славе, т.е. о Его втором пришествии. Следовательно, считается, что слава Иисуса, проявленная во время Его преображения, – это не та слава, которую Он имел у Отца «прежде бытия мира» (Ин. 17:5), а та слава, которая будет у Него при Его втором пришествии.

Также замечаем упоминание в 19-м стихе о рассвете Дня и утренней звезде, которые тоже символизируют второе пришествие Христа (см. Числ. 24:17; Мал. 4:2; Лк. 1:78; Откр. 22:16).[45] Но если «рассвет Дня» и «утренняя звезда» касаются второго пришествия Христа, то каким образом это произойдет «в сердцах» верующих? Обычно считается, что хотя второе пришествие Христа и является реальным историческим событием, Его откровение об этом будет так же дано на уровне личного откровения о значении этого события для всех тех, кто ожидает Его пришествие. Тогда, не только пророческим словом и свидетельством апостолов верующие убедятся в мессианстве Иисуса, но и тем, что они сами увидят прославленного Христа.[46]

В 19-м стихе обсуждаются отношения пророческого слова и апостольского свидетельства. Написано, что свидетельство апостолов делает пророческое слово более твердым. Значит, ветхозаветное обещание прихода и правления Мессии находит свое подтверждение в том, что Петр и другие апостолы видели на горе преображения. Там они получили предвкушение этого славного пришествия. Поэтому, апостольское свидетельство делает пророческое слово о будущем правлении Мессии более твердым и побуждает верующих держаться этой надежды еще сильнее.[47] Ведь в конце своего Первого послания Петр подтвердил, что его свидетельство и учение открывают «истинную Божью благодать» (1 Пет. 5:12).

Что касается стихов 20 и 21, их значение детально обсуждено в 6-ой главе: «Богодухновенность Писания». Там доказано, что их правильный перевод таков:

> «Никакое пророчество Писания не возникало посредством личного истолкования, ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой. Но люди, движимые Духом Святым, изрекали от Бога».

Итак, Петр здесь имеет в виду, что пророки не придумывали своих пророчеств на основании своего личного понимания вопроса. Они получали свои послания прямо от Бога.

Последний момент, который отмечаем в этом отрывке, – это частое употребление глагола φέρειν (*ферэйн*), означающего «нести» или в пассиве «несённый». К Иисусу был принесен (φέρειν) голос с неба (ст. 17-18), пророческое слово было произнесено (φέρειν) не по воле человека (ст. 21) и пророки были движимы (φέρειν) Духом (ст. 21). Интересно заметить, что тот же глагол использовался как для описания изречения голоса с неба, так и для изречения пророческого слова. Таким образом, Петр подтверждает, что Бог

Carson D. A. New Bible Commentary. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity, 1994. – C. 1391.

[45]Bauckham R. J. 2 Peter, Jude // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 226; Wheaton, 1391-2.

[46]Там же.

[47]Bauckham, c. 223.

действительно говорил через пророков таким же образом, как Он говорил с неба на горе преображения.[48]

Еще одно ключевое место находится в Послании Иуды, стих 3, где встречается значительная фраза ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει, «вера, однажды преданная святым». Слово ἅπαξ (*хапакс*) может переводиться «однажды», а также «раз и на всегда».[49] Лучше подходит к контексту последнее значение. Значит, что то откровение, которое апостолы получили от Господа и передали святым, является Божьей неизменной истиной, которая остается в силе во все время и для всех поколений Божьего народа.

Закончим данное рассмотрение тем, что говорится в Послании к Евреям. Встречается прекрасный итог всей библейской доктрине о Божьем откровении в первых трех стихах этого послания:

> «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне… Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его…» (Евр. 1:1-3).

Здесь показано, что ветхозаветное откровение было дано Богом, но оно уступает по важности тому, что Бог открыл в Своем Сыне. Ведь наивысший способ Божьего откровения человеку – это воплощение Его Сына, Иисуса Христа.

Далее, Послание к Евреям открывает, что Божье Слово живо и действенно. Оно способно «судить помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12). Здесь вспоминается подобное выражение у Иакова о насаждаемом Слово: «могущее спасти ваши души». Божье Слово имеет силу совершать то, что оно объявляет. Но польза, которую человек может получать от Слова, зависит и от него самого. Твердая пища только для зрелых, а духовно младенцам дается только поверхностное понимание Слово – т.е. молоко (Евр. 5:12-14).

Дальше данное послание свидетельствует о том, что ветхозаветные святые как-то получили особое прозрение в Божьем плане. В 11-ой главе написано, что Авель знал, как можно приносить Богу «жертву лучшую». Ной получил «откровение о том, что еще не было видимо». Авраам «ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог». Моисей почел «поношение Христово… большим для себя богатством, нежели Египетские сокровища; ибо он взирал на воздаяние». Они все «стремились к лучшему, то есть к небесному». Значит, вполне возможно, что ветхозаветные святые пользовались высшим уровнем откровения, чем Ветхий Завет дает нам об этом знать.

Наконец, Послание к Евреям закачивается предупреждением об отклонении от здравого учения: «Учениями различными и чуждыми не увлекайтесь» (Евр. 13:9).

Итоги: Подводя итог, мы можем сказать, что в Соборных Посланиях наблюдается упор на практическую сторону Божьего откровения. Как Иаков, так и Петр дают практическое наставление о правильном обращении со Словом Божьим. Согласно их учению, для того, чтобы правильно относиться к Слову, нужны покаяние, смирение и посвящение его исполнению. Плюс к этому, верующим надлежит прилагать все усилия в усвоении Слова и для того, чтобы лучше его понять, и для того, чтобы его сила на освящение

---

[48]Bauckham, c. 233.
[49]BDAG, c. 97.

высвобождалась в их жизни. Через Иакова Бог также обещает личное водительство верующему, просящему у Него мудрости.

В Соборных Посланиях также подчеркивается вечный характер Божьего откровения. В отличие от преходящего сотворенного мира, Божье Слово пребывает во веки. Иуда утверждал, что Бог дал Свое Слово раз и навсегда. Его стандарты и планы не изменяются.

Самое ключевое место, 2 Пет. 1:16-21, говорит о последовательности и продолжительности в Божьем откровении. Апостольское (новозаветное) свидетельство не идет в разрез с уже установленной ветхозаветной истиной. В частности, второе пришествие Христа, которое, по сути, является еще будущим Божьим откровением, уже засвидетельствовано и Ветхим, и Новым Заветами. Наконец, Петр утверждает, что ветхозаветное пророчество берет свое начало не от человека, т.е. от самих пророков, а от Бога. Тем самым Петр констатирует богодуховенность ветхозаветного пророчества.

Г. Божье откровение в Посланиях Павла

Начнем наше рассмотрение Посланий Павла с обзора его первого произведения – Послания к Галатам. На самом деле, первые две главы содержат много ценного для нашего разбора этой темы. В первой главе, в стихах 8-9, мы встречаем заявление о неизменности Божьей истины. Здесь Павел говорит, что если любой человек или даже ангел проповедует другое Евангелие, то Церковь должна его категорически отвергать. Эти слова сходятся с наставлением Иуды о том, что Бог предал святым Евангелие «однажды» или, точнее, «раз и навсегда» (Иуды 3). Выходит, что откровение, данное Богом, не подвергается изменению.

Очень интересно узнать, на чем Павел основывает свое утверждение, что его Евангелие истинно от Бога. Он утверждал, что получил свое Евангелие путем личного откровения от Господа (Гал. 1:11-12). Он считал себя особым избранным человеком, в котором Бог «открыл Своего Сына» (Гал. 1:15-16). Скорее всего, Павел здесь говорит не только о том видении, которое он получил по дороге в Дамаск, но и о последующих за ним откровениях, полученных, может быть, во время его пребывания в Аравии (Гал. 1:17).[50] В силу этих откровений Павел начал проповедовать Христа с уверенностью, считая себя равным другим апостолам, даже из числа двенадцати (2 Кор. 11:5; 12:11). Следовательно, он умалял значение своей встречи с апостолами в Иерусалиме (Гал. 2:6), уверенный в том, что он не нуждался в их исправлении по поводу содержания его учения.[51]

Но надо также принимать во внимание, что в другом месте Павел признает, что он научился Евангелию по преданию. В 1 Кор. 15:3-4 читаем: «Ибо я первоначально преподал вам, что и [сам] принял, [то] [есть], что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию».

Несколько моментов в этих стихах служат подтверждением того, что Павел узнал о Евангелии через других. Во-первых, обращаем внимание на употребление глагола «преподал», который является переводом греческого глагола παραδίδωμι (*парадидоми*). Данный глагол, особенно в связи с

[50]Pfeiffer C. F., Harrison E. F. The Wycliffe Bible Commentary: New Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1962, c. 1286-7; Campbell D. K. // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1983. – T. 2. – C. 592.
[51]Pfeiffer, c. 1287-8.

глаголом παραλαμβάνω (*параламбано,* «принял»), обычно служит в качестве технического термина для обозначения передачи информации или традиции от одного лица другому.[52] Во-вторых, замечается наличие союза καί (*каи*), соединяющего глаголы «преподал» и «принял». Имеется в виду, что Павел передал Евангелие церкви таким же образом, как он получил его – по устному преданию.[53] Также, в этом отрывке отмечается несколько слов, которые чужды стилю Павла, что наводит на мысль, что он взял данную формулировку Евангелия из другого источника.[54] Наконец, ученые согласны с тем, что в посланиях Павла наблюдаются и другие случаи заимствования материала у устного предания, а именно в 1 Кор. 8:6 и 11; 10:16; 12:3; 16:22; Рим. 1:3-4; 4:24; 8:34; Гал. 1:4; 1 Фес. 4:14; 5:9.[55]

Также важно сравнить выражение παρέδωκα γὰρ ὑμῖν, ὃ καὶ παρέλαβον («преподал вам, что и [сам] принял») с одинаковым выражением, находящимся в 1 Кор. 11:23 касательно порядка для Вечери Господней. Интересно заметить, что в этом случае Павел утверждает, что получил историю о Пасхе, проведенной Иисусом с Его учениками, ἀπὸ τοῦ κυρίου («от Господа»). Значит ли это, что Павел узнал об истории первой Пасхи прямо от Господа через личное откровение?

Согласно общепринятому мнению Павел имел в виду то, что эту информацию он получил от Господа через других апостолов, т.е. посредством устного предания.[56] «Господь» - это не прямой, а конечный источник сведений о первой Пасхе. Это убеждение основано на том, что: (1) отчет Павла о происходящем во время первой Пасхи так близко совпадает с версией, данной в синоптических Евангелиях, что разумно предположить, что они восходят к одному источнику и (2) встречается немало слов и выражений в отчете Павла о первой Пасхе, которые чужды стилю Павла.[57] Если мы примем эту трактовку, то получим еще одно подтверждение того, что Павел хотя бы частично зависел от других апостолов в формировании своего понимания христианской веры.

Еще один момент, который следует учитывать, – это тот факт, что до своего обращения к Христу Павел уже знал основную позицию христианства. Он был «хулителем и гонителем и обидчиком» (1 Тим. 1:13), который «многократно мучил (верующих) и принуждал хулить» (Деян. 26:11). Для того, чтобы «принуждать хулить», Павел должен был иметь хотя бы поверхностное понимание основной позиции христианства: Иисус Мессия распят за грехи человечества и воскрес из мертвых.

Но если Павел уже знал Евангелие до своего обращения, чему-то научился у других апостолов и что-то принял по устному преданию, то как он может в Гал. гл. 1-2 настаивать на том, что он получил свое Евангелие не от человека, а прямо от Бога? Некоторые полагают, что Павел получил непосредственно от Господа суть Евангелия, т.е. основные моменты Божьего плана спасения. От других же апостолов он получил лишь несколько

---

[52]BDAG, p. 768; Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000. – C. 548.
[53]Thiselton, c. 1187.
[54]Ciampa R. E., Rosner B. S. The First Letter to the Corinthians // Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010. – C. 745-6.
[55]Thiselton, c. 1187.
[56]Ciampa, c. 548.
[57]Thiselton, c. 867.

исторических данных и нюансов, которые были ему неизвестны.[58] Другое возможное объяснение заключается в том, что Павел получил по преданию не несколько исторических нюансов, а саму суть Евангелия. То, что он получил прямо от Господа, состояло в понимании того, как Евангелие применяется по отношению к язычникам.[59]

Такое мнение поддерживают следующие доводы. Во-первых, в Гал. 1:16 Павел заявляет, что Бог благоволил «открыть в (нем) Сына Своего, чтобы (он) благовествовал Его *язычникам*». Дальше, когда, в конце концов, Павел обратился к апостолам в Иерусалиме, он им предложил «благовествование, проповедуемое (им) *язычникам*» (Гал. 2:2). К тому же он взял с собой Тита для того, чтобы узнать, потребуют ли они от него обрезания или нет (Гал. 2:3). Дальше во 2-ой главе Павел написал, что апостолы в Иерусалиме признали, что ему было «вверено благовестие для *необрезанных*», поскольку Бог «содействовал (ему) у *язычников*». Они подали ему и Варнаве «руку общения, чтобы (им) [идти] к *язычникам*» (Гал. 2:7-9). Наконец, в Еф. 3:1-8 Павел детализирует содержание откровения, полученного им от Господа. Читаем:

> «Для сего-то я, Павел, [сделался] узником Иисуса Христа за вас язычников. Как вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас, потому что мне через откровение возвещена тайна (о чем я и выше писал кратко), то вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны Христовой, которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым, чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования, которого служителем сделался я по дару благодати Божией, данной мне действием силы Его. Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия - благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово».

Во всех этих примерах мы наблюдаем, что Божье откровение и поручение Павлу коснулось Его плана включить в церковь язычников. Павлу было дано знать, что язычники могут войти в Церковь без обращения в иудаизм, без участия в иудейских традициях и без соблюдения закона Моисея. Вполне возможно, что именно в этом состояла уникальность его откровения.

Но дальше замечаем, что, в конце концов, откровение Павла коснулось не только верующих среди язычников, но и оказало влияние на всю Церковь. Дело в том, что если язычники могут пользоваться свободой от закона Моисея и иудейских традиций, то что может мешать всем верующим в Иисуса пользоваться такой свободой? Сам Павел, будучи верующим из иудеев, считал себя не под законом (1 Кор. 9:19-20). Поэтому, в конечном итоге, разделение между тем, кто проповедовал «Евангелие для иудеев» и тем, кто проповедовал «Евангелие для язычников», перестало существовать. Евангелие, проповеданное Павлом, взяло верх над всем.

Возвращаясь к рассматриваемому нами отрывку, нужно объяснить заявление Павла, находящееся в Гал. 2:2, что он «предложил (другим

---

[58]Ciampa, c. 745.
[59]Pfeiffer, c. 1287-8.

апостолам) благовествование, проповедуемое мною язычникам, не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался». Не противоречит ли это тому, что Павел утверждал в первой главе, что он не нуждался в подтверждении своего Евангелия другими апостолами?

По общепринятому мнению, здесь Павел имел в виду не то, что он усомнился в истинности своей проповеди, а то, что он боялся отвержения его проповеди, если иерусалимская церковь не даст свое добро на его служение.[60] В подтверждение этого тезиса обратимся не только к тому, что Павел говорил о своей независимости от других апостолов в первой главе, но и к тому, что он уже проповедовал свое Евангелие много лет по всей Малой Азии.[61] Вряд ли после успешного многолетнего служения проповеди Евангелия Павел стал бы сомневаться в истинности своего послания.

Также поддерживает эту трактовку следующий момент. Когда Павел говорит об апостолах, служащих в Иерусалиме, он употребляет такие описательные слова, как «знаменитейшие», «знаменитые» или «почитаемые столпами». Все эти термины относятся к репутации этих апостолов среди людей в Церкви, что согласуется с тем тезисом, что Павел здесь волнуется не о том, что его Евангелие не от Бога, а о том, что люди не будет его принимать без одобрения со стороны «знаменитейших».

Итак, со своей точки зрения Павел был полностью уверен в истинности своего Евангелия и подлинности своего откровения. Но ради людей, не получивших этого откровения, он нуждался в подтверждении со стороны других апостолов. Интересно заметить, что тот же самый порядок относится к верующим и сегодня. Поскольку мы не имеем никакого способа, по которому мы можем лично подтверждать учение Павла, нам тоже нужно подтверждение со стороны апостолов, лично назначенных Иисусом, чтобы мы приняли служение и учение Павла как от Бога. Без такого ободрения нам было бы сложно включить Павла в число богодухновенных писателей, так как его откровение было личным откровением, не подверженным объективной проверке.

Наконец, обсуждается характер откровения, упомянутого Павлом в Гал. 2:2, по которому он отправился в Иерусалим. Некоторые считают, что он здесь ссылается на пророчество Агава о грядущем голоде в Иерусалиме (Деян. 11:27-30). Другие полагают, что оно заключилось в личном откровении Павлу и повелении посетить иерусалимских апостолов либо до, либо после Иерусалимского Собора.[62]

Перейдем к обсуждению ключевого стиха, находящегося в 1 Фес. 2:13. Здесь Павел хвалит Фессалоникийскую церковь, что она приняла проповедь Павла и его сотрудников в качестве слова от Бога. Фраза «приняв от нас слышанное слово Божие» (παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ’ ἡμῶν τοῦ θεοῦ) необычна, т.к. существительное λόγον (*логон*) управляет двумя словами, стоящими в родительном падеже, а именно ἀκοῆς (слышанное) и τοῦ θεοῦ (Бога). Считается, что Павел здесь старается предотвратить недопонимание о том, что его проповедь берет свое начало от него самого. По этой причине он

---

[60]Pfeiffer, c. 1287-8; Carson, c. 1211; Walvoord, c. 593; Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – C. 111; Longenecker R. N. Galatians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 49.

[61]Лютер М. Лекции по Посланию к Галатам / Пер. Комаров К. – Лютеранское Наследие. – С. 95-6

[62]Pfeiffer, c. 1287-8; Carson, c. 1211; Walvoord, c. 593; Bruce, c. 108.

добавляет второй генитив, описывающий λόγον, а именно τοῦ θεοῦ («от Бога»), который открывает истинный источник его послания.[63]

Здесь кроется мысль, что в обычном порядке Бог сообщает Свою истину через людей. Бог лично не сообщает Свое откровение каждому человеку в отдельности. Он вверяет Свое Слово некоторым, которые распространяют его другим. В случае Фессалоникийцев, они получили двойное подтверждение божественного происхождения проповеди Павла, как описано в 1 Фес. 1:5 – «наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением, как вы [сами] знаете, каковы были мы для вас между вами». Во-первых, Бог сотворил чудеса в подтверждение провозглашенного Павлом и, во-вторых, святой образ жизни Павла и его сотрудников уверял Фессалоникийцев, что они были от Бога.

В данном стихе также важно понять, что для принимающих Божье Слово именно как Слово от Бога, высвобождается его сила на преображение жизни. Подразумевается, что для тех, кто не принимают данное слово за Божье откровение – силы нет. Поэтому есть большая практическая польза в правильном распознании откровения от Бога. Божья сила высвобождается в пользу верующих в него.

Следующие послания, написанные апостолом Павлом, – это его послания к церкви в Коринфе. В первой части Первого послания Павел сравнивает человеческую мудрость с Божьей мудростью, противопоставляя их друг другу. В 1 Кор. 1:18-25 Павел утверждает, что человеческой мудростью люди не достигают спасения. Дело в том, что греки того времени считали, что спасение заключается в освобождении о плотской, земной жизни и углублении в мир философии и просвещения. А распятый Спаситель для них казался глупостью, т.к. истинный спаситель, по их соображению, не умер бы на кресте, а учил бы их великой мудрости. Но Бог, правильно понимая нужду человека в прощении и избавлении от греха, в Своей мудрости послал Спасителя, который удовлетворил эту нужду через Свою жертву на кресте. Поэтому Божья мудрость казалась грекам глупостью не потому, что она, по сути, неразумна или нелогична, а потому, что греки, имея неправильное представление о спасении, не смогли воспринять мудрость Божьего плана.

Павел больше говорит о Божьей мудрости в 1 Кор. 2:6-16. Божья мудрость отличается от мудрости этого мира тем, что она основана на откровении от Духа Божьего. Она «тайная, сокровенная», но открыта Божьему народу Духом Святым, Которого верующий человек имеет, чтобы «знать дарованное нам от Бога». В дополнение к этому, получившие Божью мудрость через откровение, в том числе и писатели Библии, выражали ее «не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным». Значит, есть и духовный аспект истолкования Божьего Слова, потому что «о сем [надобно] судить духовно». Только духовный человек, имеющий Духа Святого и открытый к Нему, может правильно воспринимать Божье откровение, находящееся в Священном Писании.

Хотя в данном отрывке Павел не описывает того, в чем заключается «мудрость этого мира», но путем сравнения с Божьей мудростью можно прийти к некоторым выводам по этому поводу. Если Божья мудрость «тайная, сокровенная» и открыта лишь духовному человеку через Духа

---

[63]Wanamaker C. A. The Epistles to the Thessalonians : A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990. – C. 111.

Святого, то подразумевается, что мирская мудрость не вытекает из откровения и не влечет за собой зависимости от Бога. Она, скорее всего, основана лишь на человеческом размышлении и логической дедукции. Но Бог так сделал, что познание Бога не постигается посредством лишь человеческой умственной способности, чтобы «никакая плоть не хвалилась пред Богом». Истинное познание Бога влечет за собой зависимость от Него и живые отношения с Ним.

Обратимся к учению Павла о Божьем откровении, находящемся в 1 Кор 13:8-12. Здесь Павел сравнивает нынешний способ для получения Божьего откровения и вытекающих из него знаний с тем, что ждет нас, когда настанет «совершенное». Павел пишет, что теперь мы знаем «отчасти» (ἐκ μέρους). Тиселтон считает, что эта фраза несет в себе идиоматическое значение «постепенно» или «мало помалу» и сравнивается с «совершенным знанием», которое мы получаем о Божьем плане в День великого суда.[64] Он поддерживает свою позицию утверждением, что глаголы καταργηθήσονται (*катаргэтэсонтай*) и καταργηθήσεται (*катаргэтэсэтай*), переведенные словами «прекратятся» и «упразднится» в ст. 8, имеют эсхатологический оттенок.[65] В День великого суда «пророчество» и «знание» не нужны будут как способы познания истины, так как в этот день все будет открыто.

Тиселтон усматривает подобный смысл в следующих стихах. Теперь мы видим «сквозь стекло, гадательно». Слово «стекло» – это перевод слова ἔσοπτρον (*эсоптрон*), т.е. «зеркало» (ср. Ик. 1:23).[66] Фраза ἐν αἰνίγματι (*эн айнигмати*), переведенная «гадательно», имеет и значение «косвенно»,[67] что лучше подходит к нашему контексту, в котором речь идет об отражении в зеркале. Ведь в греко-римской культуре того времени образ «зеркала» употреблялся в значении «косвенного знания».[68]

Также учитываем, что фраза «сквозь стекло, гадательно» (или, вернее, «косвенно через зеркало») противопоставляется фразе «лицом к лицу», говорящей о прямом восприятии. Фраза «лицом к лицу» восходит к Ветхому Завету, где она описывает прямое общение с Богом (Быт. 32:30; Исх. 33:11; Втор. 5:4; 34:10). Данная фраза также наводит на мысль сравнить получение Божьего откровения Моисеем с тем, что было у других пророков.[69] Вспомним Числ. 12:6-8: «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, - он верен во всем дому Моем: устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит». Наш нынешний способ получения Божьего откровения сравнивается с тем, как другие пророки Ветхого Завета получали сообщения от Бога – косвенным образом. А будущий способ получения Божьего откровения сравнивается с тем, как Моисей общался с Богом – в прямом непосредственном общении.[70]

Это толкование подтверждается следующим предложением в тексте, которое идет параллельно с предыдущим: «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». Каким именно образом мы «познаны»? Бог знает нас не посредством какого-нибудь способа откровения. Он знает нас

---

[64]Thiselton, c. 1064.
[65]Ciampa, c. 653.
[66]BDAG, c. 397.
[67]Там же, c. 27.
[68]Thiselton, c. 1069.
[69]Там же, c. 1068.
[70]Ciampa, c. 655.

напрямую. Подобным образом в будущем веке наши знания будут основаны не на каких-нибудь способах откровения, а на непосредственном познании Самого Бога. Мы будем тогда наслаждаться открытым и непрерывным общением с Самим Господом и притом будем иметь доступ ко всем знаниям, в которых мы понуждаемся. Киампа и Роснер полагают, что таким образом исполнится пророчество Иеремии: «И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: "познайте Господа", ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь» (Иер. 31:34).[71]

В 14-ой главе своего Первого послания к Коринфянам Павел трижды упоминает об «откровении» в контексте, говорящем о проявлении духовных даров на богослужении:

> 6 Теперь, если я приду к вам, братия, и стану говорить на [незнакомых] языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением (ἀποκάλυψις), или познанием, или пророчеством, или учением?
> 26 Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение (ἀποκάλυψις), есть истолкование, - все сие да будет к назиданию.
> 29 И пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают. 30 Если же другому из сидящих будет откровение (ἀποκάλυψις), то первый молчи.

Павел использует слова ἀποκάλυψις (*апокалупсис*) и ἀποκαλύπτω (*апокалупто*) в разных отношениях, чтобы указывать на:

(1) эсхатологические события, такие, как суд Божий (Рим. 2:5), освобождение творения от проклятия (Рим. 8:18-19), вознаграждение святых (1 Кор. 3:13), появление антихриста (2 Фес. 2:3, 6) и пришествие Христа (1 Кор. 1:7; 2 Фес. 1:7; 2:8),
(2) откровение Божьего плана спасения новозаветным апостолам и пророкам (Рим. 1:17; 16:25; Гал. 3:23; Еф. 3:5),
(3) откровение Божьего наказания за грех (Рим. 1:18),
(4) личные откровения Павлу относительно Божьего плана (1 Кор. 2:10; 2 Кор. 12:1, 7; Гал. 1:12, 16; Еф. 3:3) и его личного служения (Гал. 2:2),
(5) прозрение в Божьем плане (Еф. 1:17),
(6) личное сообщение от Бога относительно духовного состояния верующего (Фил. 3:15).

Содержание откровений, упомянутых в 1 Кор. 14, трудно определить. Кажется, что Павел противопоставляет «откровение» другим видам получения подобного послания, а именно «познанию», «пророчеству» или «учению». Но если данное откровение касается будущих событий или раскрытия состояния чего-нибудь или кого-нибудь, то почему Павел отличает его от пророчества? А если данное откровение дает более глубокое понимание Божьего плана, то почему Павел отличает его от учения?

Киамра и Роснер предполагают, что в этом списке Павел не намеривался различить разные виды получения посланий, а просто говорил о посланиях

[71]Там же.

(слове) на богослужении в более общем смысле.[72] Или, может быть, Павел имел в виду под словом «откровение» прозрение в Божьем плане, полученное спонтанным образом во время богослужения, что отличает его от «учения». Также не исключено, что откровения были получены не только в виде словесного сообщения от Духа, но и в виде видения. Ведь в 2 Кор. 12:1 и 7 Павел использует слово ἀποκάλυψις (*апокалупсис*) в контексте получения видений.

Кажется, что эти откровения были получены именно во время богослужения, как указано в случае пророков в 30-м стихе, где употребляется пассивный аорист ἀποκαλυφθῇ (*апокалупфтэ*).[73] Но, как отмечает Тиселтон, не исключено, что люди получили эти откровения раньше и поделились ими позже на богослужении.[74]

По поводу случая пророков, упомянутого в 30-м стихе, Тиселтон дает полезный комментарий. Он предполагает, что Бог может давать другому пророку какие-то дополнительные мысли к тому, что первый пророк говорит, для того, чтобы обогащать его послание. Получается, что пророки, перебивая друг друга, дают какое-то «совместное пророчество». Тиселтон также предполагает другое объяснение. Второй пророк может исправлять первого, если тот перестал говорить от Духа или отклонился от темы.[75] В том или другом случае сигнал того, что первый пророк должен молчать заключается в том, что второй пророк встает.[76] Такая трактовка подтверждается тем, что во время выступления первого пророка другие пророки должны «рассуждать».

Обратимся ко Второму посланию Павла Коринфянам. В 12-ой главе Павел рассказывает о своем особенном переживании посещения «третьего неба».

> «Не полезно хвалиться мне, ибо я приду к видениям и откровениям Господним. Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли - не знаю, вне ли тела - не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке ([только] не знаю - в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12:1-4).

В первом стихе Павел, используя множественное число «видения» и «откровения», утверждает, что получил личные откровения от Господа не один раз, а много. Считается, что по сравнению со словом «видение», слово «откровение» имеет более широкое значение, поскольку видение – это только один способ, по которому откровения даны.[77] Менее правдоподобный

---

[72]Ciampa R. E., Rosner B. S. The First Letter to the Corinthians // Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010. – С. 679.
[73]Thiselton, с. 1141-2.
[74]Thiselton, с. 1141-2; Ciampa, с. 710.
[75]Thiselton, с. 1141-2.
[76]Ciampa, с. 715.
[77]Harris M. J. The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press, 2005. – С. 831.

вариант заключается в том, что выражение «видения и откровения» является идиомами и эти слова понимаются синонимично.[78]

Также обсуждается употребление родительного падежа во фразе ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου («видениям и откровениям Господа»). Замечается, что в посланиях Павла после слова ἀποκαλύψις (*апокалупсис*) обычно встречается объективный генитив (Рим. 2:5; 8:19; 1 Кор. 1:7; Гал. 1:12), который в 2 Кор. 12:1 означал бы, что в откровении Павел увидел Господа. Эта теория еще подтверждается тем, что по дороге в Дамаск Павел действительно увидел Господа Иисуса.

С другой стороны, лучше подходит к контексту 2 Кор. 12:1-4 не объективный, а субъективный генитив. Следующие моменты ясно указывают, что Павел имел в виду, когда писал, что получил откровения «от Господа».[79] Во-первых, не говорится в этом контексте, что во время его посещения третьего неба Павел увидел Господа Иисуса. А если так, то об этом он не упоминает. Во-вторых, употребление страдательного залога в глаголе «восхищен был» указывает на то, что Бог взял инициативу дать Павлу откровение, т.е. Павел что-то получил «от Господа». В-третьих, подчеркивается не то, что Павел что-то «видел», а то, что он что-то «слышал». Поэтому, смысл 1-го стиха таков: «видения и откровения, полученные от Господа».[80]

В связи с последним моментом важно отметить, что Павел получил свои откровения не вследствие личного старания, а в результате Божьего позволения. Видение и откровения не приходят по инициативе человека, а только по Божьей воле. Никто не может заставлять Бога дать откровение или заслужить его. Это выражение Божьей благодати. Соответственно, когда Павел говорит о своем небесном опыте, он говорит о себе не как о том, кто совершил какой-то великий подвиг в Господе, а просто как о «человеке во Христе», к которому Бог благоволил, чтобы дать ему особенный опыт.[81] Ведь глагол, употребляемый Павлом для описания этого опыта (ἁρπάζω), используется в 1 Фес. 4:17 в отношении восхищения Церкви и в Деян. 8:39 для описания того, когда Филиппа восхитил Святой Дух (в синодальном переводе написано не правильно - «Ангел Господень»)[82]. Во всех этих случаях инициативу берет не человек, а Бог.[83]

В этом отрывке также примечательно, что Бог может дать людям откровение вне тела. Правда, Павел не знал, был ли он в теле или нет, но тот факт, что он считал это возможным, указывает на то, что такой опыт может быть у верующих людей.

Наконец, обратим внимание на содержание откровения. Павел «слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать». Слово ἄρρητος (*аррэтос* = «неизреченные») может означать либо то, что нельзя говорить, либо то, что невозможно произнести.[84] Подобным образом, фраза οὐκ ἔξεστιν

---

[78]Martin R. P. 2 Corinthians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 397; Garland D. E. 2 Corinthians // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – C. 508.
[79]Harris, c. 832-833.
[80]Там же.
[81]Garland, c. 512-3.
[82]Metzger, c. 316.
[83]Harris, c. 837.
[84]BDAG, c. 109.

(*оук эксеэтин* = «нельзя») может иметь те же самые значения.[85] Получаются четыре возможных перевода четвертого стиха:

> «слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказывать»,
> «слышал неизреченные слова, которых человеку невозможно пересказать»,
> «слышал запретные слова, которых человеку нельзя пересказывать»,
> «слышал запретные слова, которых человеку невозможно пересказать»

Примечательно, что в подавляющем большинстве случаев слово ἔξεστιν употреблялось в значении «позволено» и, следовательно, лучше переводить фразу οὐκ ἔξεστιν «нельзя» (т.е. 1-й или 3-й вариант). Слово ἄρρητος также чаще употреблялось в значении «нельзя говорить», но есть и немало случаев употребления значения «невозможно говорить». Судя по постановке предложения, кажется правильным, что во второй фразе Павел не добавляет новой мысли к первой, как думает Харрис,[86] а повторяет и поясняет ее. Итак, предпочтительнее перевести: «слышал запретные слова, которых человеку нельзя пересказывать» (3-й вариант).[87]

Этот вариант предпочтителен 4-ому варианту и с логической точки зрения. Если человек не может пересказать эти слова, то какой смысл в том, чтобы запретить ему это сделать? В переводе «слышал запретные слова, которых человеку нельзя пересказывать» подчеркивается мысль, что не всё откровение о Божьих делах доступно людям. Есть у Бога и «тайные вещи», о которых человеку запрещено узнавать в этой жизни (ср. Втор. 29:29).

Ключевое место в Послании Павла к Римлянам с точки зрения Божьего откровения находится в первой главе, стихах 17 и далее. Там Павел пишет, что в Евангелии открыта Божья правда (вернее «праведность»). Значение этих слов обсуждается. Бытует мнение, что под выражением «Божья праведность» имеется в виду один из Божьих атрибутов – что Он праведен. Но большинство комментаторов придерживаются позиции, что Павел говорит о праведности перед Богом, т.е. о положении человека перед Ним. Такая трактовка лучше соответствует контексту, в котором говорится о спасении через веру в Евангелие.

Очень интересно здесь отметить, что необходимо было, чтобы праведность перед Богом была «открыта». Моррис предполагает, что откровение Божьего пути к праведности было необходимо из-за того, что люди об этом не могли бы узнать другим путем.[88] Обычное человеческое размышление о спасении приводит к тому, что человеку нужно заслуживать своего спасения добрыми делами. А Божий путь к праведности осуществляется неожиданным образом – через веру во Христа.

Что означает, что Божья праведность открывается «от веры в веру»? Постановка предложения наводит на мысль, что откровение Божьей праведности воспринимается лишь путем веры. Другие же полагают, что лучше связывать слово «вера» не со словом «откровение», а со словом

---

[85]Там же, с. 275.
[86]Harris, с. 843-4.
[87]Garland, с. 516.
[88]Morris L. The Epistle to the Romans. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988. – С. 69-70.

«праведность». Выходит, что Павел говорит здесь не об откровении, полученном верой, а о праведности, полученной через нее.[89] Так или иначе, необходимым элементом для получения и Божьего откровения, и праведности, переданной через него, является вера. Верой принимается и то, что Бог открыл о Своей праведности, и сама праведность.

Стих 18 дает нам знать, что и Божья праведность, и Его гнев «открыты». Люди этого мира не знают, что последствия греха, перечисленные дальше в этой главе, являются проявлением Божьего гнева. К тому же, откровение Божьего гнева дает еще больше прозрения в понятии Евангелия. Евангелие нужно (ст. 16-17), потому что Божий гнев открыт с неба (ст. 18). Вера в Евангелие – это единственный способ избежать Божьего гнева.[90]

Стихи 19-20 особенно полезны для рассмотрения темы «общего откровения». Вопрос в том, до какой степени люди могут познавать Бога на основании того, что известно о Нем через наблюдение за природой? В этой связи обсуждается значение слова γνωστός (*гностос*), переведенного «что можно знать». Возможные значения: «что возможно знать» или «что доступно людям знать».[91] Второе значение предпочтительнее. Во-первых, такое значение встречается во всех других случаях употребления данного слова в Новом Завете. Во-вторых, с богословской точки зрения, не правильно говорить, что через творение дается все, что возможно знать о Боге. Вернее предполагать, что есть лишь определенное познание Бога, которое доступно через творение.[92]

Дальше детализируется, что именно доступно людям знать о Боге через творение: «невидимое Его, вечная сила Его и Божество». Другими словами, «невидимое Его» состоит в Его «вечной силе Его и Божестве». Мунс комментирует, что логично предполагать, что видимый мир имеет невидимый источник.[93] Через наблюдение за видимым миром открывается природа его невидимого источника. В связи с этим Моррис отмечает употребление глагола καθοράω (*каторао*), переведенного словом «видны», который относится к тому, что можно видеть физическими глазами. Наряду с этим глаголом используется νοέω (*ноэо*), «рассматривание», который относится к внутреннему восприятию и пониманию.[94] Итак, наблюдение за Божьим творением должно приводить к восприятию и пониманию чего-нибудь о Боге.

То, что можно знать о Боге, описывается словами «вечная сила Его и Божество». Логически следует, что Тот, Кто сотворил мир и всю вселенную представляет собой великую силу. Поскольку соперничающая сила в творении не наблюдается, эта Сила должна быть божественной и всевысшей, т.е. «Божеством». Далее, следует ожидать от сотворенных Божеством людей должного почтения и благодарения. Как Мунс пишет: «Наблюдающий за красотой и сложным строением творения навлекает на себя ответственность признавать о Творце то, что Он силен и существует выше тварного мира».[95] Но дальше в данной главе Павел повествует, что ответ людей иной: «Они,

---

[89]Там же, с. 70.
[90]Там же, с. 74-5.
[91]BDAG, с. 204.
[92]Morris, Romans, с. 79-80.
[93]Mounce R. H. Romans // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001. – С. 78-9.
[94]Morris, Romans, с. 81-2.
[95]Mounce, с. 78.

познав Бога, не прославили Его, как Бога». То есть, люди отвергли те знания Бога, которые были доступны им через общее откровение.

Но люди не только имеют доступ к этим знаниям, но они несут и ответственность за них. Написано, что они *«безответны»*, так как они смогли кое-что узнать о Боге через творение, но отвергли эти знания. Само собой разумеется, что Бог не будет судить человека за то, что он не способен делать. Но тот факт, что Бог *будет* судить людей за отвержение Его откровения в творении, указывает на то, что они могут таким образом кое-что знать о Нем.

Обсуждается следующий вопрос в связи с общим откровением: может ли человек получить достаточно познания Бога через творение, чтобы спастись? Обычно, комментаторы и богословы отрицают такое учение по той причине, что в этом контексте Павел говорит лишь о том, что люди отвергают познания Бога через общее откровение и, тем самым, навлекают на себя осуждение. О спасении через общее откровение речь не идет.[96]

Признав это, надо все же учитывать концепцию о Божьей справедливости. Само собой разумеется, что если люди получают достаточно сведений о Боге, чтобы быть осужденными, то следует, что эти сведения тоже достаточны для приобретения спасения. Подразумевается здесь, что если человек правильно откликается на общее откровение, то он может избежать этого осуждения и получить вместо него спасение. Но отвечает ли кто-нибудь правильно на общее откровение или нет, нам неизвестно. Данный контекст подсказывает, что большинство, если не все, неправильно отвечают. Но возможность правильного ответа теоретически не исключена.

Последний отрывок в Послании к Римлянам для нашего рассмотрения находится в 3-ей главе, в 1-2-ом стихах. Здесь Павел повествует, что в ветхозаветное время Божье Слово было вверено иудеям. Эти слова находят свое подтверждение в отношении Иисуса к учению Ветхого Завета. Как было указано выше, Иисус всегда относился к Ветхому Завету как к Божьему Слову. Учение Павла здесь также согласовывается с свидетельством самого Ветхого Завета, что Бог открыл Себя израильскому народу, который, в свою очередь, сохранил это откровение. Итак, Рим. 3:1-2 дает нам еще больше уверенности в убеждении, что Ветхий Завет является Божьим богодухновенным Словом.

Переходя к тюремным посланиям, мы наблюдаем здесь несколько интересных вещей, особенно в Послании к Ефесянам, в частности, по отношению к теме Божьих тайн. Слово «тайна» (μυστήριον - *мустэрион*) встречается 6 раз в данном послании:

> «…открыв нам тайну (μυστήριον) Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (1:9-10),
>
> «…потому что мне через откровение возвещена тайна (μυστήριον) (о чем я и выше писал кратко), то вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны (μυστήριον) Христовой… чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе» (3:3-6),

[96]Morris, Romans, c. 78-9.

> «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия - благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны (μυστήριον), сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия» (3:8-10),
>
> «…и будут двое одна плоть. Тайна (μυστήριον) сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (5:31-32),
>
> «…и о мне, дабы мне дано было слово - устами моими открыто с дерзновением возвещать тайну (μυστήριον) благовествования» (6:19).

Если соединить данные тексты, то образуется следующая картина. Во-первых, Божья тайна касается формирования Церкви, в частности, соединения иудеев и язычников в ней (3:3-6). Во-вторых, Божья тайна также касается соединения Церкви с Христом (5:31-32). В-третьих, Божья воля на то, чтобы соединилось под Христом всё (1:9-10). Эта тайна провозглашается миру Павлом (6:19) и демонстрируется через Церковь «начальствам и властям на небесах» (3:8-10). Одним словом, Божья тайна заключается в установлении Божьего порядка через Христа, как в Церкви, так и во всей вселенной.

Соответственно теме «Божья тайна», Еф. 1:17-18 указывает на нужду верующего в прозрении от Духа Святого для полного понимания Божьего откровения. Верующие наставлены молиться о получении «Духа премудрости и откровения к познанию Его», чтобы «просветил очи сердца». Подобно тому, как Божья тайна во Христе постигается только посредством особого откровения «апостолам и пророкам» Духом Святым, полное понимание этого откровения требует вмешательства того же Духа, дающего прозрение и разумение.

Последний момент, взятый из Послания к Ефесянам, – это слова Павла относительно ключевого места в Божьем плане, которое занимают «апостолы и пророки», которые, вместе с краеугольным камнем Христом, составляют основание Церкви (Еф. 2:20-22; ср. 3:5). Сверх всякого сомнения то, что под словами «апостолы и пророки» имеются в виду их учение и свидетельство о Христе. Эти стихи ключевые в вопросе определения новозаветного канона, которые указывают на то, что он базируется на апостольской власти.

Вопрос обсуждается, кто именно «пророки», которые составляют вместе с апостолами фундамент Церкви.[97] Обычно считается, что здесь речь не идет о ветхозаветных пророках. Во-первых, в том случае мы ожидали бы другого порядка слов, а именно «пророки и апостолы», так как пророки внесли свой вклад в основание до апостолов. Во-вторых, упоминается о пророках и в 3:5 и 4:11. В этих контекстах очевидно, что речь идет о новозаветных служителях. Грудем предполагает, что названия «апостолы и пророки» относятся к тем же самым людям, т.е. «апостолам, которые пророчествуют» на основании того, что один артикль соединяет оба названия. Но снова надо учитывать, что служение пророков упоминается как в этом послании, так и в другом

[97]См. обсуждение в O'Brien P. T. The Letter to the Ephesians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Co, 1999. – С. 214-6.

послании Павла, в отдельности от служения апостолов (Еф. 4:11; 1 Кор. 12:28). Кажется, что были новозаветные пророки, которые играли определенную роль в формировании христианской доктрины в первом веке и о служении которых нам мало известно. Но в первом веке власть пророков была меньше власти апостолов. Ведь апостол Павел дает наставление пророкам, как они должны исполнять свое служение (1 Кор. гл. 14).

Послание к Колоссянам во многих отношениях похоже на Послание к Ефесянам. Следовательно, снова поднимается вопрос Божьей тайны (μυστήριον).

> «…тайну (μυστήριον), сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его, Которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы» (1:26-27),
>
> «…чтобы утешены были сердца их соединённые в любви и для всякого богатства полноты уверенности, к познанию тайны (μυστήριον) Божией, Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и знания» (2:2-3, перевод Кассиана),
>
> «Молитесь также и о нас, чтобы Бог отверз нам дверь для слова, возвещать тайну (μυστήριον) Христову, за которую я и в узах» (4:3).

Но, в отличие от Послания к Ефесянам, здесь делается ударение не на соединение всего под Христом, а на Самого Христа. Он является Божьей тайной, которую Павел проповедует. В Нем сокрыты «все сокровища премудрости и знания». Это соответствует цели Павла в этом послании – опровергнуть лжеучение, пытающееся отводить людей от Христа. Вот почему Павел предупреждает Церковь не слушать тех, кто основывает свое учение не на Христе, а на личных видениях (Кол. 2:18).

Как насчет учения Павла о божественном откровении в Пасторских Посланиях? В основном Павел сосредоточивает внимание на сохранение того, что Бог уже открыл. Он предупреждает о тех, кто отвергает здравую доктрину и увлекается спорными вопросами (1 Тим. 6:3-5; 2 Тим. 3:6-8; 4:3; Тит. 3:9). В отличие от таких, Павел поощряет Тимофея держаться здравого учения (1 Тим. 6:14, 20-21; 2 Тим. 1:13-14) и передавать его другим верным людям (2 Тим. 2:2).

Также стоит упомянуть о том, что было обсуждено выше – это нужда в помощи от Святого Духа в понимании Слова. В 2 Тим. 2:7 Павел говорит Тимофею: «Разумей, что я говорю. Да даст тебе Господь разумение во всем», но стих лучше перевести так: «Разумей, что я говорю. Даст тебе Господь разумение во всем». Значит, если верующий, ищущий прозрения от Бога, размышляет над Словом, то Бог готов «дать ему разумение».

Самое ключевое место в Пасторских Посланиях относительно божественного откровения находится в 2 Тим. 3:16-17: Оно детально обсуждено в 6-ой главе: «Богодухновенность Писания».

Итоги: Подытожим учение Павла о Божьем откровении. Согласно пониманию Павла, Бог открыл Себя посредством и общего, и особого откровения. Он вверил Свое особое откровение иудеям, которые сохранили его и передали его в виде Священного Писания, т.е. Ветхого Завета, который представляется богодухновенным произведением. Вдобавок к этому, Бог дал Свое наивысшее самооткровение в личности Иисуса Христа, Божьего Сына.

Учение и свидетельство об Иисусе, данные апостолами вместе с новозаветными пророками, составляют доктринальный фундамент Церкви. Именно апостолам и пророкам Бог открыл Свою тайну – Христа.

Павел пользовался особенной честью стать первым, кто получил более глубокое понимание Божьей тайны, в частности, что язычники могут полноценно участвовать в Теле Христа без принятия обрезания или соблюдения закона Моисея. Павел получил подтверждение своего понимания представителями двенадцати апостолов. Он этого искал не потому, что он сомневался в своей правоте, но ради тех, кто хотел дискредитировать его служение. Хотя Павел получил новое прозрение в Евангелии, он, тем не менее, за основы понимания Евангелия был обязан другим апостолам, которые стали таковыми до него. Павел также имел особую привилегию посетить небо и слышать «неизреченные слова».

Итак, та истина, которую Бог установил через Ветхий Завет, воплощенного Божьего Сына и учение апостолов и пророков, остается без изменения. Церковь должна опасаться тех, кто уводит людей от здравого учения. Никто не имеет права изменить то, что Бог открыл. Хотя Божье откровение завершено и совершено, нужна помощь от Святого Духа, чтобы его правильно постигать. Но принятие Слова зависит и от его читателя, в частности, от его духовного состояния. Зрелые верующие могут получать больше познания. Наконец, придет время, когда познание Бога осуществится непосредственно от Него. В тот день мы увидим Его «лицом к лицу» и будем знать, «как мы познаны».

Д. Божье откровение в писаниях Иоанна

Ввиду того, что по сравнению с синоптиками Иоанн смотрит на вопрос откровения под другим углом, подчеркивая другие аспекты учения Христа, стоит рассмотреть его Евангелие в отдельности. Первое, на что надо обратить внимание, это на представление им Иисуса, как посланника от Отца. Иоанн начинает свое Евангелие с того, что называет Христа «Словом» (Логосом) (Ин. 1:1-3). Таким образом он дает нам знать, что Христос приносит миру откровение от Отца и Сам является Его самовыражением (Словом). Он был не только «у Отца» и получил это откровение, но и Сам «был Бог», т.е. совершенное выражение Божества и в словах, и в делах.

Обсуждается вопрос, почему для описания Божьего Сына Иоанн использует термин Логос. В то время в мире греческой философии этот термин употреблялся, особенно у стоиков, для описания безличного и всеобъемлющего Разума, который проникает всю вселенную и управляет ей. Предполагается, что в попытке достигнуть неверующих греков, знакомых с этим понятием, Иоанн использовал это название в отношении Христа. В поддержку этой позиции отмечается, что все Евангелие от Иоанна написано с более философским оттенком. В частности, в нем наблюдается дуалистический взгляд на реальность – свет противопоставляются тьме, высшее – нижнему, дети Божьи – детям диавола и т.п.

Другое предположение состоит в том, что термином «Логос» Иоанн ссылается не на греческую философию, а на ветхозаветную концепцию о Божьем откровении, согласно которой Бог посылал Свое «Слово» через пророков. Также вполне возможно, что Иоанн использовал этот прием и в том, и в другом смысле.

Но, не смотря на причину, почему Христос назван «Логосом», для нашего исследования важно то, что Он принес верное и совершенное

откровение от Отца. Он пришел не в качестве пророка, провозглашающего Божье Слово, а в качестве Божьего Сына, отображающего Божью природу во всей ее полноте. Вот почему Иоанн пишет о Нем: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14) и «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18).

Не только в первой главе, но и через все свое Евангелие Иоанн говорит о Сыне, как о наивысшем источнике Божьего откровения. В Своем разговоре с Никодимом Иисус подтверждает истинность Своего учения тем, что Он Сам сошел с неба:

> «Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете. Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, - как поверите, если буду говорить вам о небесном? Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3:11-13).

В той же главе Иоанн Креститель утверждает подобное:

> «Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли земной и есть и говорит, как сущий от земли; Приходящий с небес есть выше всех, и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует» (Ин. 3:31-32).

В добавление к этому, Иисус неоднократно подчеркивал Свое небесное происхождение и поручение от Отца (см. Ин. 7:28-29), которое Он в точности исполняет:

> «Я говорю то, что видел у Отца Моего… А теперь ищете убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога» (Ин. 8:38, 40).
>
> «Что Я слышал от Него, то и говорю миру.. как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8:26, 28).
>
> «Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (Ин. 12:49-50).
>
> «Слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца» (Ин. 14:24).

Такие высказывания Иисуса показывают Его статус как Божьего Посланника, т.е., что Он – Божий «Логос». К тому же, Иисус утверждает, что Он единственный, Который сошел с неба, чтобы провозглашать миру Божью истину (Ин. 3:13; 6:46). Петр это признает, говоря: «Господи! К кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (Ин. 6:68).

Отличительная черта Евангелия от Иоанна заключается в его употреблении образа «света» для представления Божьего откровения во Христе. Иисус Сам был этот истинный Свет (Ин. 9:5; 12:46), «Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9), ради Которого

Иоанн Креститель пришел свидетелем (Ин. 1:7). Не только Его слова, но и Его жизнь была «свет человеков» (Ин. 1:4). Тот, кто следует за Христом, «не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12; ср. Ин. 11:9; 12:35-36).

Дальше Иоанн свидетельствует, что человек этого мира не принимает откровения Христа, а отвергают (Ин. 3:32; ср. Ин. 17:25), потому что «ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы» (Ин. 3:20). Хотя тогдашние иудеи считали себя хранителями Божьего откровения, полученного через Моисея, их отвержение Иисуса открыло их подлинное, враждебное отношение к Божьей истине (Ин. 5:38, 45-47; 8:37, 42-44; ср. Ин. 1:11; 9:29) и к Самому Богу: «Ненавидящий Меня ненавидит и Отца моего» (Ин. 15:23; ср. 5:42). Вердикт Иисуса таков: «Вы потому не слушаете, что вы не от Бога» (Ин. 8:47).

С другой стороны, были те, которые принимали Божье откровение во Христе, а именно те, кто любил Бога и Его истину (Ин. 3:21; 14:21). Их правильные отношения с Богом доказаны тем, что они принимают Христа (Ин. 18:37). Их духовное состояние располагает их к распознанию и принятию истины: «Кто от Бога, тот слушает слова Божии» (Ин. 8:47; ср. Ин. 3:33; 7:17; 10:4). Получается, что слова Иисуса поляризуют людей, т.е. производят разделение между детьми света и детьми тьмы. Он пришел, «чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9:39).

Провозглашение Божьего откровения не прекратится по истечении служения Иисуса, но будет продолжено после Его вознесения. Иисус, говоря о том, что пошлет Святого Духа, описал Его так: «будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26); «наставит вас на всякую истину» и «будущее возвестит вам» (Ин. 16:13). Он откроет ученикам даже больше, чем Иисус смог в Свое время (Ин. 16:25). В силе того же Духа ученики посланы Иисусом провозглашать Божью истину всему миру: «Как послал Меня Отец, [так] и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого» (Ин. 20:21-22).

Вся картина о Божьем откровении через Христа предоставляется нам в 17-ой главе Евангелия от Иоанна, когда Иисус молился Отцу. Во-первых, указано, что Иисус сошел с неба:

> «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (ст. 5).

Затем, Он передал ученикам то откровение, которое получил от Отца:

> «Ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня» (ст. 8).

Но мир, который отвергает Божье откровение, отвергает и учеников:

> «Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира» (ст. 14).

Наконец, Божий Посланник посылает учеников распространять это откровение, полученное от Отца:

> «Как Ты послал Меня в мир, [так] и Я послал их в мир» (ст. 18).

Итак, Иоанн в своем Евангелии подчеркивает миссию Иисуса передать откровение, полученное от Отца, своим ученикам и через них всему миру. Христос – это божественный «Логос», который приносит «свет» этому миру. Это откровение разделяет людей этого мира на две группы: детей света и детей тьмы. Последние ненавидят Бога и Его истину и преследуют Его посланников. Иоанн описывает цепочку откровения от Отца к людям: Отец послал Сына, Который посылает Духа Святого, Который помогает и способствует посланным Иисусом ученикам проповедовать миру Божье откровение.

Теперь рассмотрим вклад, внесенный в данный вопрос в посланиях Иоанна. Не удивляет, что в его посланиях мы снова встречаем несколько тем, которые он поднимал в написанном им Евангелии. Например, Иисус – это Божий Посланник, приносящий нам откровение от Бога Отца: «Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного» (1 Ин. 5:20). Апостолы, будучи свидетелями пришествия Христа, получили это откровение от Него лично (1 Ин. 1:1-5). Дух Святой теперь действует в Церкви, чтобы давать прозрение лично каждому верующему (1 Ин. 2:20, 27). Слово Божье усиливает верующего и снабжает его для духовной брани (1 Ин. 2:14).

Однако, в отличие от своего Евангелия, в своих посланиях Иоанн делает упор на искажении откровения, полученного от Бога и предупреждает Церковь об этом. Верующие должны «хранить себя от идолов», что, скорее всего, относится к ложным представлениям о Боге (1 Ин. 5:21). Иоанн опасается влияния лжепророков, отрицающих воплощение Божьего Сына (1 Ин. 4:1-3). Но в том же послании Иоанн выражает свою уверенность в том, что овцы Иисуса знают Его голос, говоря: «Мы от Бога; знающий Бога слушает нас» (1 Ин. 4:6). Для Иоанна жизнь по истине – это не просто признание правильного вероучения, а проведение правильного образа жизни (2 Ин. 4).

В завершение поговорим о книге Откровение. Само название книги говорит о характере этого произведения. По жанру книга Откровение представляет собой апокалипсис и, как такова, посвящена теме последнего времени. В ней апостол Иоанн описывает множество видений, которые он получал и которые ангелы ему объясняют. В ней встречается много символизма, который также свойствен этому жанру. Интересно отметить, что подобно как Павлу во время его пребывания на третьем небе, так Иоанну тоже было запрещено передать все, что он там слышал (Откр. 10:4).

Обратим особое внимание на первые стихи этой книги. Она начинается так: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав [оное] через Ангела Своего рабу Своему Иоанну, который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что он видел» (Откр. 1:1-2). Что касается первой фразы Αποκαλυψις Ιησοῦ Χριστοῦ («Откровение Иисуса Христа») существуют две возможности для ее истолкования. Если фраза Ιησοῦ Χριστοῦ – объективный генитив, то переводим «откровение относительно Иисуса Христа». А если это – субъективный генитив, то переводим «откровение, полученное от Иисуса Христа». Хотя оба варианта теоретически возможны, предпочтение дается второму варианту, особенно в свете того, что в Откр. 22:16 читаем: «Я, Иисус, послал Ангела Моего засвидетельствовать вам

сие».[98] Получается та же самая цепочка откровения, которая наблюдалась в Евангелии от Иоанна: Отец дал откровение Христу, Который, в свою очередь, передал его Иоанну, а Иоанн – читателю книги.

Е. Итоги новозаветному учению об откровении

Бесспорно, что центральный момент новозаветного учения о Божьем откровении заключается в приходе Сына Божьего в личности Иисуса Христа. Он является совершенным отображением Божьей природы и в словах, и в делах. Он – «Логос», «Божья тайна», «сияние славы и образ ипостаси» Отца. В Нем сокрыты все «сокровища премудрости и знания». Он является кульминационным пунктом Божьего самооткровения. Он сошел с неба, посланный Отцом, чтобы свидетельствовать о Нем этому миру.

Тем не менее, Христос вместе с Своими учениками не опровергали, а поддерживали прежде данное Божье откровение в Ветхом Завете. Бог «вверил» иудеям Свое Слово. Все, что написано в Ветхом Завете, «богодухновенно» и «полезно». Пророки были «Духом Святым движимыми». Но в то же время Христос принес новое откровение и поручил его Своим ученикам, учение которых составляет, вместе с краеугольным камнем Христом, доктринальное основание Церкви. Святой Дух, посланный Иисусом, способствовал им в этом служении. Дух продолжает Свое служение в Церкви, давая прозрение в Слове и разделяя пророческие дары.

Необычно то, что Иисус не только открывал, но и скрывал Божью истину от некоторых, которые неискренне искали ее. Тот же принцип наблюдается в посланиях апостолов, где «твердая пища» только для зрелых, которые готовы применять ее к практической жизни. Было скрыто даже от учеников значение смерти Христа, пока она не совершилась. Но Церковь, после воскресения Спасителя, свободно и открыто стала распространять благую весть о спасении через Иисуса под водительством и в силе Святого Духа.

Новый Завет содержит много практических советов по поводу применения Божьего откровения к жизни. Верующий должен в смирении принимать его и стать не только «слышателем», но и исполнителем его. Слово Божье живо и действенно и может спасти душу. Церковь не только обязана жить по Слову Божьему, но и хранить его от искажения.

Помимо четкого учения об особом откровении, Новый Завет содержит и существенные сведения об общем откровении. Бог открыл Себя в творении, оставив там свидетельство о Себе. Но люди отвергают познание Бога, доступное через творение, и искажают то откровение, которое оно предлагает.

Наконец, Новый Завет дает нам великую надежду на перемену в Божьем порядке при пришествии Христа. Тогда, наше познание Бога будет непосредственно от Него. Мы уже не будем «видеть как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно», а увидим Его «лицом к лицу»; не будем знать «отчасти», а будем знать «подобно как мы познаны».

---

[98]Beale G. K. The Book of Revelation // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Carlisle, Cumbria: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1999. – С. 183.

Библиография:

Лютер М. Лекции по Посланию к Галатам / Пер. Комаров К. – Лютеранское Наследие. – 693 с.

Arndt W., Danker F. W., Bauer, W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago, 2000.

Bauckham R. J. 2 Peter, Jude // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Beale G. K. The Book of Revelation // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Carlisle, Cumbria: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1999.

Blomberg C. Matthew // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Brooks J. A. Mark // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

Campbell D. K. // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1983.

Carson D. A. New Bible Commentary. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity, 1994.

Ciampa R. E., Rosner B. S. The First Letter to the Corinthians // Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010.

Edwards J. R. The Gospel according to Mark // Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2002.

France R. T. The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI; Carlisle: Eerdmans, 2002.

Garland D. E. 2 Corinthians // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Guelich R. A. Mark 1-8:26 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Hagner D. A. Matthew 1-13 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Hagin K. I Believe in Visions. – Broken Arrow, OK: Rhema Bible Church, 1984. – 118 c.

Harris, M. J. The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press, 2005.

Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 6 Vols. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

Jamieson R., Fausset A. R., Brown D. A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1961.

Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. Theological Dictionary of the New Testament. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985.

Lea T. D., Griffin H. P. 2 Timothy, Titus // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman and Holman, 1992.

Longenecker R. N. Galatians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Marshall I. H. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text // The New International Greek Testament Commentary. – Exeter [Eng.: Paternoster Press, 1978.

Martin R. P. 2 Corinthians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York, NY: United Bible Societies, 1994.

Morris L. The Epistle to the Romans. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988.

Morris L. The Gospel according to Matthew. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1992.

Mounce R. H. Romans // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Nolland J. Luke 18:35-24:53 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

O'Brien P. T. The Letter to the Ephesians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Co, 1999.

Packer J. Revelation // Wood D., Marshall I. New Bible Dictionary. – 3rd ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996.

Peterson D. G. The Acts of the Apostles // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Nottingham, England: Eerdmans, 2009.

Pfeiffer C. F., Harrison E. F. The Wycliffe Bible Commentary: New Testament. – Chicago, IL: Moody Press, 1962

Polhill J. B. Acts // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2001.

Stein R. H. Luke // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, electronic edition Logos Library System, 2000-2001.

Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Unger M. F. Biblical Demonology. – Wheaton, IL: Scripture Press, 1952. – 227 c.

Wanamaker C. A. The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.

II. Природа Писания

Глава 4. Канон Писания

Рассмотрим тему «канон Священного Писания». Начнем с определения данного термина. Слово «канон» происходит от подобного греческого слова κανών (*канон*), которое изначально относилось к тростнику и означало сделанный из него шест, используемый для измерения. Оно также употреблялось для описания стандарта или нормы («шаблона» или «образца») в разных областях жизни.[1] В богословском смысле канон – это книги, содержащие Божье откровение и считающиеся авторитетными для установления христианской веры и практики.

Но дело в том, что мир полон различных религиозных книг. Как найти именно те книги, через которые Бог открывает Себя? Даже если мы ограничим наш выбор только теми книгами, которые посвящены учению о Боге христиан, то их будет очень много. По каким же критериям мы можем распознать истинно богодухновенные книги? Какие именно книги должны быть включены в Библию?

A. Каноничность Ветхого Завета

1. Качество ветхозаветных книг

Будем разбираться в вопросе канона поэтапно. Начнем с рассмотрения книг, написанных до рождения Христа, а затем тех, которые были написаны после. Что касается книг, написанных до рождения Христа, которые вошли в канон Ветхого Завета, то люди давно заметили, что они обладают особыми свойствами. Например, в основном написанное в данных книгах имеет такой уровень авторитетности и власти, который показывает, что это не просто мнение человека, а слова от Самого Бога. И в самом деле, ветхозаветные книги содержат прямую Божью речь. В них мы встречаем свыше 3000 цитат, содержащих прямое слово от Бога.

Власть ветхозаветных книг также подчеркивается и наличием в них многих заповедей. Кроме этого, многие ветхозаветные книги описывают Божью точку зрения на историю. Наряду с властью ветхозаветных книг, можно говорить и об их духовном качестве. Они предлагают очень высокий моральный стандарт. Они настолько честны, что сообщают даже об ошибках и проступках библейских героев. И еще один факт – это исполнение пророчеств, находящихся в определенных ветхозаветных книгах, что так же указывает на их божественное происхождение.

Но достаточны ли вышеприведенные аргументы для подтверждения нынешнего канона Ветхого Завета? Действительно ли эти книги – Божье Слово, или они только претендуют на этот статус? Дело в том, что все вышеупомянутое не может установить каноничность всех ветхозаветных книг. Не все книги содержат заповеди, прямую Божью речь или исполнившиеся пророчества. Даже если определенная книга и имеет эти особенности, то это не обязательно означает, что эта книга *вся* полностью

[1]McDonald L. M. The Formation of the Christian Biblical Canon. – Peabody, MA: Hendrickson, 1995. – C. 13.

богодухновенна. Богодухновенной может быть только та ее часть, которая содержит исполнившиеся пророчества. Поэтому, нам следует искать другой способ установления канона Ветхого Завета.

2. Свидетельство Ветхого Завета

Начнем с того, что Ветхий Завет сам говорит о процессе написания Божьего Слова и его сохранения. Если принимать исторические сведения ветхозаветных книг как истинное представление происходившего, то в глаза бросается то, что процесс записи Божьего откровения начал Сам Бог, давший Моисею десять заповедей на каменных скрижалях, которые впоследствии тот хранил в ковчеге завета (Втор. 9:10-10:5). Далее Моисей записал все заповеди, данные ему Богом на Синае (Исх. 24:4-7). В течение всего времени странствования Израиля Моисей служил посредником между Богом и народом, провозглашая ему Божье Слово (Втор. 5:27-31).

В конце своей жизни Моисей написал для народа последнюю версию закона Божьего и передал его лидерам Израиля для сохранения (Втор. 31:9, 24-26). Существование закона, записанного Моисеем, подтверждается с самых ранних лет истории Израиля через многочисленные упоминания о нем в остальных книгах Ветхого Завета (Иис. Нав. 1:8; 8:31-34; 23:6; 4 Цар. 14:6; 22:8-11; 2 Пар. 17:9; Неем. 8:1-3, 18; 9:3; 10:29).[2] Канонический характер его произведения показан в том, что было запрещено изменить его содержание (Втор. 4:2; 12:32).[3]

Видя божественное происхождение Пятикнижия следует заключить, что оно было сразу принято Божьим народом в качестве авторитетного Божьего Слова, т.е. его «канонизировали». Как было указано выше, на протяжении всей истории Израиля Божий народ обращался к закону Моисея как к источнику Божьей истины.

Не только Моисей, но и другие библейские персонажи что-то писали. К концу своего служения Иисус Навин добавил слова к книге закона (Иис. Нав. 24:26). Самуил написал «права царства» в «книгу»,[4] которую он «положил пред Господом» (1 Цар. 10:25). Берген считает, что такие древние документы, написанные Моисеем, Иисусом Навином и Самуилом, служили началом канона Ветхого Завета.[5] В книгах пророков наблюдается продолжение сохранения Божьего откровения в письменной форме. Самым ярким примером является книга пророка Иеремии (Иер. 36:2-4, 27-28). Примечательно, что Даниил обратился к книге Иеремии, чтобы узнать время

---

[2]Данный момент опровергает утверждение Барра, что во время Ветхого Завета не было никакого обращения к «каноническим» книгам (McDonald, с. 8). Также кажется сомнительным и утверждение Джаймса Сандерса о том, что книги оставались в употреблении в Израиле только в том случае, если их содержание постоянно изменялось («обновлялось») для приспособления к новым жизненным условиям (отмечено McDonald, с. 18). В вышеуказанных местах Писания показано, что закон Моисея не подвергался изменению, а наоборот, люди были призваны вернуться к нему и подчиняться ему. Изменилась не книга Моисея, а поведение людей по отношению к ней.

[3]Для рассмотрения обсуждения других теорий относительно написания Пятикнижия смотрите главу 15, «Высшая критика».

[4]Артикль, стоящий перед словом *сафер* (книга), указывает на определенную, конкретную книгу (саму книгу закона?).

[5]Bergen R. D. 1, 2 Samuel // Logos Library System; The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2001. – С. 133.

возвращения Божьего народа в Ханаан (Дан. 9:2). В добавление к этому, Харрис указывает, что в Иер. 26:18-19 есть ссылка на пророка Михея, а также есть заимствование написанного между Исаией и Михеем (Мих. гл. 4 и Ис. гл. 2).

Также, согласно структуре еврейского канона, книга Иисуса Навина, книга Судей и книги 1-4 Царств входят в раздел «Пророки», потому что утверждается, что они были написаны пророками. Харрис подтверждает эту традицию тем, что книги Паралипоменон говорят о пророках, которые в то время писали историю.[6] Итак, если признанный Божьим народом пророк писал книгу – историческую или пророческую, то ее сразу принимали в качестве Божьего авторитетного откровения.[7] То есть, к книгам Моисея постепенно добавлялись другие признаваемые («канонические») книги, написанные пророками. Другими словами, канон Ветхого Завета постепенно расширялся.

Харрис обращает наше внимание на важную характеристику библейского повествования. В конце или начале разных книг имеются заключительные или вступительные слова (написанные порой другим автором), которые соединяют данную книгу с предыдущей или последующей.[8] Это означает, что хотя бы некоторые из библейских писателей осознавали, что их произведения являются продолжением описания Божьего откровения и Его действий в Израиле. Другими словами говоря, они сознательно участвовали в развитии ветхозаветного канона.

В отличие от вышесказанного, Джералд Шеппард ошибочно полагает, что библейские книги вначале имели статус лишь «авторитетный», а не «канонический». То есть, на протяжении истории Израиля люди сначала просто уважали закон Моисея и книги пророков (считали их «авторитетными»), а постоянный «канонический» статус дали им намного позже.[9]

Однако, само определение канона – это признание некой книги авторитетной. Как пишет Харрис: «Библия – это авторитетное собрание авторитетных книг».[10] Поэтому, если книга была признана авторитетной, то она уже обладала качеством «каноничности», даже если тогдашний Израиль и не думал такими категориям. Но на самом деле не имеет никакого значения то, что закон Моисея впервые был назван «Писанием» только в Письме Аристея (II век до Р.Х.)[11]. Он функционировал в этом качестве с самого начала истории Израиля.

Наконец, также следует упомянуть о том, что в древнем Израиле существовали наборы особенных и святых книг. Брус замечает, что Даниил нашел рукопись Иеремии «посреди *книг*» (Дан. 9:2).[12] Во второй книге Маккавейской (100 г. до Р.Х.) повествуется о библиотеке Неемии, который собрал разные рукописи, в том числе книги пророков и писания Давида и что

---

[6]См. 1 Пар. 29:29; 2 Пар. 9:29; 12:15; 13:22; 20:34; 32:32; 33:19. Harris R. L. Inspiration and Canonicity of the Bible. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1957, 1969. – С. 166.
[7]Harris, с. 167.
[8]См. Втор. 34:5-12; Иис. Нав. 24:29-33 (ср. Суд. 2:6-10); 4 Цар. 25:27-30; 2 Пар. 36:22-23 (ср. Езд. 1:1-4). Harris, с. 168.
[9]Отмечено в McDonald, с. 21.
[10]Harris, с. 133.
[11]McDonald, с. 21.
[12]Bruce F. F. The Canon of Scripture. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1988. – С. 37-8.

она существовала во время Маккавеев (2 Мак. 2:13-14). Также, после разрушения Иерусалима, Иосиф Флавий получил разрешение от Тита взять с собой оттуда «святые книги» (*Жизнь Иосифа Флавия*, 418). Собрание и сохранение святых книг в Израиле свидетельствует о существовании у них на очень раннем этапе хотя бы рудиментарного понятия «каноничности».

3. Установление канона евреями

Уместно будет исследовать вопрос установления канона евреями, особенно в свете того, что апостол Павел утверждает, что Бог вверил им слово Божье (Рим. 3:2).[13] Чтобы исследовать данный вопрос, надо сначала узнать, какие именно книги евреи сейчас принимают в качестве Священного Писания. Еврейскую Библию составляют 24 книги, которые по содержанию равны 39 книгам русского синодального перевода Ветхого Завета. Разница между количеством книг объясняется тем, что одна книга в еврейском каноне иногда считается двумя или больше книгами в русском переводе.

В раздел «Закон» входят следующие книги: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Раздел «Пророки» разделяется на две части: ранние пророки, т.е. Иисус Навин, книги Судей, Самуила, Царств, и поздние пророки, а именно: Исаия, Иеремия, Иезекииль, Малые пророки. В русской Библии книга Самуила – это 1 и 2 Царств, а книга Царств – это 3 и 4 Царств. Малые пророки, которые в русском переводе Ветхого Завета насчитывают 12 книг, в еврейском каноне составляют лишь одну книгу. В раздел под названием «Писания» входят Псалмы, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Иов, Руфь, Ездра-Неемия (которая считается одной книгой), Есфирь, Плач, Даниил, Паралипоменон (две книги в русском переводе).

После вышеперечисленных книг были написаны у евреев и другие духовно назидательные книги (то ли на греческом, то ли на еврейском языке). Теперь они отмечены терминами «апокрифические» и «псевдографические» книги. Апокрифы состоят из следующих книг или добавлений к уже существующим книгам:[14]

Товит,
Иудифь,
Премудрости Соломона,
Сирах,
Варух,
2-я и 3-я Ездры,
1-я и 2-я Маккавейская,
Добавления к Даниилу (Сусанна и старцы; Бел и дракон, молитва Азарии),
Молитва Манассии,
Послание Иеремии,
Добавление к Есфири (10:4-16:24).

Псевдографические книги характеризуются тем, что автор книги пишет от имени другого известного героя иудейской веры, например, от Еноха или Иова и т.д. Вот несколько примеров:

---

[13]Gaisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976. – С. 365.
[14]Там же, с. 363.

Заветы двенадцати патриархов,
Книга Еноха,
Вознесение Моисея,
Мученичество Исаии,
Завет Иова,
Книга Юбилеев.

Но апокрифические и псевдографические книги не принимаются евреями в качестве Священного Писания по той причине, что после Малахии в Израиле не возникал другой пророк, уполномоченный давать авторитетное откровение от Бога. Об этом ясно говорит Иосиф Флавий, еврейский историк I века по Р.Х.:

> «Правда, что наша история подробно записывалась с дней Артаксеркса, но она не считается, по мнению наших предков, подобной по власти предыдущим (книгам), потому что с тех пор не было точной последовательности пророков» (*Против Апиона*, 1.41-42).

В добавление к этому в книге 1-ой Маккавейской, написанной во II веке до Р.Х., также говорится о периоде, когда отсутствовали пророки в Израиле: «Была великая скорбь в Израиле, какой не было с того дня, как не видно стало у них пророка» (1 Мак. 9:27).

Также еврейский Талмуд, который содержит традиции, восходящие к древности, пишет: «После пророков Аггея, Захарии... и Малахии Святой Дух ушел из Израиля» (b. *Sotah* 48b).[15] Отсутствие пророков подразумевает под собой отсутствие уполномоченных писателей Священного Писания.[16]

Первая ссылка на существование конкретного канона у евреев в древности встречается в рукописях из Кумрана (150 г. до Р.Х.), где говорится о «Книге Моисея», «Пророках» и «Давиде и словах дней (т.е. Паралипоменоне)» (4QMMT, 4Q394-99).[17]. Далее, в предисловии к апокрифической книге Сираха, написанной внуком автора в 132 г. до Р.Х., говорится о «Законе, Пророках и последующих за ними», «Законе, Пророках и других книгах наших отцов» и «Законе, пророчествах и остальных книгах».[18]

Здесь уже видно формирование троичного порядка в организации книг, хотя название третьей части еще не зафиксировано. Но повторение этой троичной структуры трижды указывает на то, что здесь уже признается конкретный и известный набор книг, разделенный на три категории. Особенно заметно, что фраза «остальные книги» указывает на последние книги, признанные каноническими.[19] Наконец, следует упомянуть о

---

[15]Также см. подобные ссылки: 1 Мак. 4:46; 14:41, *Seder Olam Rabbah* 30, t. *Sotah* 13:2, b. *Yoma* 9b (из McDonald, с. 50-51).

[16]Мак Дональд (с. 50-55) замечает, что после Малахии в Израиле все еще встречалось пророчество. Но он приходит к ошибочному заключению, предполагая, что в силу этого люди смоги ожидать появления еще других канонических книг. Очевидно всем, что после Малахии в Израиле не возникал пророк *с пророческим статусом* прежних пророков, написавших Писание.

[17]McDonald, с. 41.

[18]Дата написания предисловия зафиксирована упоминанием в нем о египетском царе Птолемее III Эвергете (Harris, с. 145).

[19]Так же, с. 145.

свидетельстве Филона Александрийского (I век по Р.Х.), когда он описывает религиозную жизнь неких евреев в Египте, названных *Терапевты*, в частности их изучение «законов, прорицаний пророков, гимнов и других книг».[20]

Первые сведения о количестве книг в еврейском каноне встречается в писаниях Иосифа Флавия (I век по Р.Х.), в частности в его книге *Против Апиона,* 1:39-42:

> «…у нас не великое множество книг, которые не согласовывались бы между собой и противоречили друг другу, а только двадцать две, содержащие летопись всех событий нашей истории, и они по справедливости почитаются боговдохновенными. Пять из них — книги Моисея, которые содержат законы и историческое предание от сотворения человека до смерти Моисея. Этот период времени составляет почти три тысячи лет. От смерти Моисея до царствования персидского царя Артаксеркса, преемника Ксеркса, жившие после Моисея пророки составили еще тринадцать книг с изложением событий. Остальные четыре книги содержат песнопения Богу и наставления людям в их повседневной жизни».[21]

Здесь важно заметить несколько вещей. Во-первых, снова встречается троичная структура еврейского канона. Во-вторых, ограничивается количество святых книг – их только 22. Флавий подчеркивает важность сохранения содержания канона в следующих стихах: «Нетрудно догадаться, насколько мы доверяем своим книгам, если в них на протяжении стольких лет никто не посмел ни прибавить, ни изъять, ни изменить что-либо» (*Против Апиона*, 1.43-44).[22]

Далее, почему у Флавия только 22 книг, и не 24, как в сегодняшнем еврейском каноне? Здесь предполагается, что Флавий соединил разные книги (или последовал такой традиции), а именно Руфь с Судьями и Плач с Иеремией. В подтверждение этого предположения ссылаемся на перечисление ветхозаветных книг у Оригена (200 г. по Р.Х.): «Судьи, Руфь – у них это одна книга» и «Иеремия с Плачем и Посланием в одной книге».[23]

Также примечательно, что содержание каждого раздела в каноне Флавия отличается от содержания современного еврейского канона. Скорее всего, слова «песнопения Богу и наставления людям в их повседневной жизни» относятся к Псалтири, Притчам, Екклесиасту и Песни Песней.[24] Флавий поместил другие книги, находящиеся сегодня в разделе «Писания» в раздел «Пророки». Это указывает на то, что, хотя в то время троичная структура и количество книг уже были зафиксированы, люди классифицировали эти книги по-разному.

Другое подтверждение количества книг в древнем еврейском каноне находится (в символической форме) в псевдографической 4-ой книге Ездры 14:44-46 (100 г. по Р.Х.):

---

[20]Филон, *О созерцательной жизни*, 3.25. Текст из http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/contempl.html
[21]Текст от http://mystudies.narod.ru/library/nochrist/flavius/apion1.html
[22]Там же.
[23]Евсевий, *Церковная история,* 6.25.2
[24]Bruce, с. 33

> «В течение девяносто дней были написаны девяносто четыре книги. И было так, что по истечении сорока дней Всевышний говорил мне: “Двадцать две книги, которые ты написал, раздавай, чтобы могли их читать достойны и недостойны. Но последние семьдесят храни, чтобы их отдать мудрым среди народа”».

Предполагается, что 22 книги, отделенные от остальных, и составляют еврейский канон.

Часто считается, что окончательно еврейский канон был установлен на соборе в Ямнии, состоявшемся в конце I века по Р.Х. Но на самом деле все, что нам известно об этом соборе, мы берем из Талмуда, написанного намного позже. Плюс к этому, согласно данным в Талмуде, на этом соборе обсуждали статус Сираха, Екклесиаста и Песни Песней.[25] Нам неизвестно, обсуждали ли они статус других книг или содержание канона в целом. Харрис мудро замечает, что последующие раввины не обращались в Ямнию для решения канонических вопросов, чего следовало бы ожидать, если бы все вопросы каноничности принимались на этом соборе.[26]

Самое известное перечисление ветхозаветных книг встречается в Талмуде в трактате *b. Baba Bartha 14b*, который датируется концом II века по Р.Х. Там дается следующий порядок для разделов «Пророки» и «Писания»:

Пророки:
Иисус Навин,
Судьи,
Самуил,
Царства,
Иеремия,
Иезекииль,
Исаия,
Малые пророки.

Писания (названы «Агиография»):
Руфь,
Псалтирь,
Иов,
Притчи,
Екклесиаст,
Песнь Песней,
Плач,
Даниил,
Есфирь,
Ездра (включая Неемию),
Паралипоменон.

Данное содержание разделов «Пророки» и «Писания» полностью соответствует нынешнему еврейскому канону. Значит, такое устройство сохранялось на протяжении всей последующей истории Израиля.[27]

---

[25]Bruce, с. 35; McDonald, с. 49.
[26]Harris, с. 155.
[27]Есть и другие ссылки на троичную структуру еврейского канона в Талмуде, например в *y. Meg.* 73d-74a; *y Sanh* 90b, и других (McDonald, с. 44-45). Мак Дональд

Поэтому, существует достаточно доказательств для подтверждения позиции, что в первом веке нашей эры уже был зафиксирован у иудеев канон, состоящий из 24 авторитетных книг, соответствующих нынешним 39 книгам протестантского канона, который был известен сокращением «Закон, Пророки и другие книги (названы по-разному)». Но при этом признаем, что чаще еврейский канон выражался словами «Закон и Пророки».[28] Также учитываем, что один или два этих термина иногда употреблялись и в смысле всего канона.[29] В свете того, что третий раздел (благодаря, скорее всего, разнообразию материла, содержащегося в нем) не имел постоянного названия, становится понятно, почему весь канон часто был включен во фразу «Закон и Пророки».

Необходимо так же обсудить некоторые возражения относительно такого определения содержания канона Ветхого Завета. Следует отметить, что после первого века среди раввинов были дебаты по поводу каноничности разных книг. Например, в Мишне все еще обсуждается каноничность Екклесиаста и Песни Песней (*m. Yad* 3:5). Но в данном трактате, где показаны мнения разных раввинов, ни один из них не отрицал каноничности каждой из этих книг. Там просто сообщается, что их статус был обсужден. Также необходимо учитывать, что даже после установления канонической нормы (см. *b. Baba Bartha 14b*) не исключается продолжение некоего несогласия. Так было в истории Ранней Церкви, где долгое время после Никейского и Халкидонского соборов продолжались дебаты по поводу их постановлений.

Также встречается возражение, что в первом веке саддукеи придерживались другого канона, признавая только Тору. Это основано на выдержке, взятой из трудов Иосифа Флавия:

> «Здесь же я только упомяну, что фарисеи передали народу, на основании древнего предания, множество законоположений, которые не входят в состав Моисеева законодательства. Ввиду этого-то секта саддукеев совершенно отвергает все эти наслоения, требуя обязательности лишь одного писаного закона и отнимая всякое значение у устного предания».[30]

Еще одним аргументом будет и тот факт, что саддукеи отрицали воскресение мертвых, что может указывать на их отвержение пророческих книг, которые учат этому. Также следует отметить, что Иисус в защиту доктрины о воскресении мертвых обращается не к пророческим книгам (которые саддукеи якобы не принимали), а к Пятикнижию (Мф. 22:32).[31]

В ответ скажем, что цитата из Флавия не говорит об отрицании пророков саддукеями, а об отрицании устного предания фарисеев.[32] К тому же надо признать, что саддукеи также не верили в ангелов, которыми Пятикнижие

также замечает, что в отличие от Иосифа Флавия в Талмуде перечисляются не 22, а 24 книги (McDonald, с. 62-3).

[28]Это замечается как в Новом Завете, так и в Кумране и Талмуде (McDonald, с. 47-8).

[29]В Ин. 10:34 Иисус включает Пс. 81 в «закон». В 1 Кор. 14:21 Павел цитирует Ис. 28:11-12 как «закон», и в Рим. 3:10-19 Псалтирь и Исаия названы «закон». В Лк. 24:25 Иисус говорит обо всем Писании, как о «пророках» (Bruce, с. 32).

[30]*Иудейские древности* 13.10.6.

[31]McDonald, с. 67-8.

[32]Bruce, с. 40-1.

изобилует.[33] Значит, вопрос не в том, какие книги саддукеи принимали или не принимали, а в том, как они истолковывали эти книги.

Далее, возражают, что в Кумране переписчики часто обращались с текстами «канонических» книг довольно свободно, чего не должно было быть, если они уже имели статус «канонических».[34] Но с другой стороны, наличие в изобилии в Кумране канонических книг[35] и написание комментариев на несколько из них создает впечатление, что участники кумранской общины принимали канонические книги всерьез.[36]

Последнее возражение, которое мы рассмотрим, заключается в том, что, по мнению Мак Дональда, в разные времена иудеи якобы считали некоторые апокрифические и псевдографические книги каноническими.[37] В Кумране, например, были найдены экземпляры таких произведений. Далее, евреи считали Септуагинту Писанием, а ведь она содержит апокрифы. Даже в Новом Завете наблюдаются некие параллели по содержанию между учением Иисуса и апостолов и учением апокрифических и псевдографических книг.[38]

С другой стороны, в Кумране было небольшое количество апокрифических и псевдографических книг, а их присутствие еще не доказывает, что они считались каноническими. На самом же деле в своих собственных книгах кумранская община ссылалась только на канонические книги Ветхого Завета формулами «Бог говорит» или «написано». Но такие фразы никогда не использовались ими по отношению к апокрифическим и псевдографическим книгам.[39]

Далее, некоторые сомневаются в том, что Септуагинта в ее оригинальной форме содержала апокрифы. Выдвигаются следующие причины. Во-первых, все самые старые полные кодексы Септуагинты восходят лишь к IV веку по Р.Х. и были сохранены церковью.[40] Нам неизвестно, когда апокрифы вошли в Септуагинту. Вполне возможно, что они были добавлены в период с I века до IV века. Ведь как мы позже увидим, не евреи, а Ранняя Церковь увлекалась апокрифами.[41] Филон, который жил в Александрии (место перевода Септуагинты) в начале I века, ни разу не ссылается на апокрифические книги.[42] Далее, в свое время Августин известил, что евреи не принимали ни книг Маккавейских, ни книги Иудифи в качестве Священного Писания.[43] Также в разных манускриптах Септуагинты число апокрифических книг разно и они порой расположены в разных местах.[44] Это создает впечатление, что они были добавлены позже и попадали в разные места в зависимости от выбора книжников, которые ввели их в Священный текст.

Наконец, кажущиеся параллели между Новым Заветом и учением апокрифических и псевдографических книг не обязательно обозначает

---

[33]Harris, с. 185-6.
[34]McDonald, с. 73.
[35]Там были найдены все канонические книги кроме книги Есфири.
[36]Harris, с. 136, 140.
[37]McDonald, с. 72, 81-2, 87, 99-101.
[38]McDonald, с. 259-67. Смотрите Приложение Д.
[39]Harris, с. 137.
[40]Bruce, с. 45.
[41]Харрис также предполагает, что после изгнания евреев из Палестины Римом александрийские евреи, может быть, потеряли контакт с иудейским иудаизмом и отклонялись в сторону греков, принимая апокрифы (Harris, с. 186-7).
[42]McDonald, с. 40, Harris, с. 185.
[43]Augustine, *City of God*, 18.26; 18.36
[44]Harris, с. 144. (см. R. D. Wilson, Studies in the Book of Daniel, p. 22-3).

зависимость первого от вторых. Общность по содержанию может объясниться разными способами: случайность, общее мышление, осознание общих моральных принципов. Также не исключается, что процесс богодухновенности библейских авторов порой включает в себя заимствование материла у других авторов под водительством Святого Духа. Но это не обязательно означает, что все содержание использованного для этого ресурса верно или что вся использованная книга богодухновенна.

4. Свидетельство Иисуса и апостолов

Рассмотрев установление канона евреями, мы создали исторический фон для исследования вопроса о том, как Иисус и апостолы смотрели на канон Ветхого Завета. Поскольку Иисус является Богом и Он Сам назначил апостолов, то можно рассчитывать на то, что их учение относительно канона Ветхого Завета верно. Приведем аргументы в защиту того, что Иисус и апостолы считали только 24 книги тогдашнего еврейского канона (т.е. 39 книг протестантского канона) Божьим Словом.

Во-первых, заметим, что Иисус и апостолы часто использовали слово «Писание» (например, Мф. 26:54; Ин. 5:39; Деян. 17:2). Это значит, что они признали определенный набор книг священным. Даже во время дебатов с противниками они обращались к «Писанию», тем самым указывая, что было общее согласие между евреями первого века относительно содержания еврейского канона.[45] В свете того, что установленный стандарт во время Иисуса состоял из 24 книг тогдашнего еврейского канона, приходим к выводу, что Иисус дал санкцию именно на эти книги.

Предпочтение Иисуса и апостолов еврейскому канону также показано тем, что они ссылаются на канонические книги в качестве Священного Писания.[46] Но признаем, что они не цитировали все книги. В частности не упоминается о Есфири, Екклесиасте, Песни Песней, Неемии, Авдии, Науме и Софонии. Но отсутствие таких цитат не обязательно приводит к тому, что они не считали эти книги каноническими. Просто не было случая, записанного в Новом Завете, когда им надо было ссылаться на них. Но более важным будет отметить, что ни Иисус, ни Его ученики никогда не цитировали неканонически книги, говоря о них такими формулами, как «так написано», «Писание говорит» и т.п. Правда, в Новом Завете есть ссылки на неканонические книги:

- в Евр. 11:35-38 из 2 Мак. 6:18-7:42, 4 Мак. 5:3-18:24 и Муч. Ис. 5:1,
- в Иуда 14-15 из 1 Еноха 1:9,
- во 2 Тим. 3:8 из Документ Дамаска 7:19,
- в Деян. 17:28 и 1 Кор 15:33 из греческих поэтов.

Но в отличие от ссылок на канонические книги, ни в одном из этих случаев не употребляются те формулы, которые относятся к Священному Писанию, такие, как «так написано» или «Писание говорит». Согласно раввинской традиции того времени, выдержкам из Священного Писания предшествовали, как правило, определенные формулы: «Писание говорит», «как написано», «как сказано» или «учение говорит». Греен пишет по этому

[45]Bruce, c. 41.
[46]Geisler, c. 366-7.

поводу: «Это обычное и своеобразное указание на отрывки Священного Писания было отличительной чертой, встречаемой в древности».[47]

Однако есть места в Новом Завете, где цитируется Септуагинта формулой «так написано». Значит ли это, что Септуагинта считается Писанием, в том числе апокрифы, содержащиеся там? Дело в том, что Септуагинта – это не книга, а набор книг. Если Новый Завет ссылается на канонические книги, находящиеся в Септуагинте, формулой «так написано», то это не означает, что каноничность распространяется и на все остальные книги в Септуагинте, в том числе и на апокрифические. Также принимаем во внимание, что есть основания сомневаться в присутствии апокрифов в Септуагинте первого века (см. выше).

Более сложный вопрос следующий. В Новом Завете имеются цитаты, отмеченные в качестве «Писания», источник которых неизвестен, а именно: Ин. 7:38; 1 Кор. 2:9; Мф. 2:23; Иак. 4:5; Еф. 5:14. Как это можно объяснить? Обычно считается, что здесь мы имеем дело с сочетанием больше одного стиха или перефразировкой уже известных стихов. Но читая эти места, в этом можно усомниться:[48]

- в Ин. 7:38 из Ис. 58:11 или Зах. 14:8?
- в 1 Кор. 2:9 из Ис. 64:4?
- в Еф. 5:14 из Ис. 26:19; 51:17; 52:1; 60:1?

Но даже если исчерпывающего объяснения этому феномену нет, то отсутствие этих источников в данный момент никак не мешает нашему нынешнему пониманию канона. Проблема возникнет только тогда, когда эти источники появятся.

Но есть ряд возражений относительно использования мнения Иисуса и апостолов для подтверждения или установления канона Ветхого Завета. Первое возражение заключается в том, что употребление Писания в защиту Писания – это круговая аргументация. Не нужен ли нам другой источник помимо Библии, чтобы установить верность библейского учения? Дело в том, что в данной ситуации мы обращаемся к Новому Завету не как к богодухновенному набору книг, а как к достоверному источнику исторической информации о жизни и служении Иисуса из Назарета. Это убеждение основывается на нескольких убедительных доводах, которые обсуждены в главе «Богодухновенность Писания» в разделе «Безошибочность Ветхого Завета».

5. Свидетельство Ранней Церкви

После апостольского периода мы наблюдаем в Церкви постепенное изменение в понимании ветхозаветного канона. Самое раннее перечисление ветхозаветных книг, сделанное Церковью, восходит к Мелитону, епископу сардийской церкви в конце II века. Его учение было сохранено Евсевием:

---

[47]Green W. S. Scripture in Classical Judaism // Neusner J., Avery-Peck A. J., Green W. S. The Encyclopedia of Judaism. – New York, NY: Brill, 2000. – С. 1307.

[48]Аллерт отмечает подобное явление в некоторых трудах отцов Церкви, а именно в Послании Варнавы 7:4; 9:8 (может быть Быт. 14:14 и 27:23); 1 Клем. 46:2; 2 Клем. 11:2 (Allert C. D. A High View of Scripture. – Grand Rapids, MI: Baker, 2007. – С. 177-8).

> «Я отправился на Восток и дошел до тех мест, где Писание было проповедано и исполнено, в точности разузнал о ветхозаветных книгах и послал тебе их список. Вот их названия: пять книг Моисеевых — Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие; Иисус Навин, Судьи, Руфь, четыре книги Царств; две Паралипоменон, Псалмы Давида, Притчи Соломоновы, или книга Премудрости (дословно η και Σοφια = «также Премудрость»), Екклезиаст, Песнь песней, Иов; пророки: Исаия, Иеремия и двенадцать в одной книге, Даниил, Иезекииль, Ездра».[49]

Если мы предполагаем, что Плач входит в книгу Иеремии, а Ездра включает в себя и книгу Неемии, то отличие от списка *b. Baba Bartha 14b* состоит лишь в исключении книги Есфири.[50]

Но спустя около 20 лет выпускается список книг, принятых Оригеном, который Евсевий тоже сохранил:

> «Вот эти двадцать две книги: Бытие по-нашему, а у евреев по первому слову этой книги - "Береигит", что значит "в начале"; Исход - "Вэле шемот", то есть "эти имена"; Левит - "Ваикра", то есть "и Я воззвал"; Числа - "Гаммисфекодим"; Второзаконие - "Элле гаддебарим", то есть "эти слова"; Книга Иисуса Навина - "Иозуе бен нун"; Судьи, Руфь - у них это одна книга: "Шофетим"; Первая и Вторая книги Царств, соединенные у них в одну - "Шемуэл", то есть "призванный Богом"; Третья и Четвертая книги Царств - в одной: "Ваммелех Давид", то есть "царствование Давида"; Первая и Вторая книги Паралипоменон, соединенные вместе - "Дибре гайомим", то есть "слова дней"; Первая и Вторая книги Ездры в одной - "Эзра", то есть "помощник"; Книга псалмов "Сефертегиллим"; Притчи Соломона - "Мишлот"; Екклезиаст - "Когелет"; Песнь песней (а не Песни песней, как думают иные) - "Шир гашширим"; книги: Исаии - "Ешая", Иеремия с Плачем и Посланием в одной книге - "Ирмиаг"; книги: Даниила - "Даниэль"; Иезекииля - "Ехезкель", Иова - "Иоб", Есфирь - "Эстер". Есть еще книги Маккавеев - "Шарбет шарбане"».[51]

Примечательно, что Ориген здесь говорит о двадцати двух книгах, но перечисляет только двадцать одну. Справедливо предположить, что случайно пропало упоминание о Малых пророках. Сразу после списка канонических книг упомянуты книги Маккавеев, но отдельно от канона. В отличие от перечня Мелитона здесь включаются Есфирь и апокрифическая книга «Послание Иеремии».

Важно также коснуться кажущегося противоречия между отчетами Мелитона-Оригена и Талмудом. Мелитон сходил в Палестину, чтобы точно узнать принятый канон Ветхого Завета, и Ориген утверждал, что он дает канон «по еврейскому преданию» (*Церковная история.* 6.25.1). Но их каноны

---

[49]*Церковная история*, 4.26.14.

[50]Обсуждается вопрос, что имеется в виду под словами «также премудрость». Брус полагает, что «премудрость» - это то же, что и книга Притч (Bruce, с. 71). В Ранней Церкви было обыкновение говорить о Притчах Соломоновых как о «мудрости» (см. *Церковная история*, 4.22.8).

[51]*Церковная история,* 6.25.2.

немного отличаются от принятого в то время у евреев канона, выраженного в Талмуде (*b. Baba Bartha, 14b*). В свете (1) скрупулезности евреев в сохранении предания, (2) уже существующей тенденции в Церкви расширять канон (см. ниже) и (3) отличий между отчетами Мелитона и Оригена самими, предпочитается позиция, что именно Талмуд содержит правильный вариант еврейского канона II века по Р.Х. Возможно, что Ориген и Мелитон общались с иудеями, у которых понимание канона отклонилось от нормы. Помните, что в Мишне статус нескольких книг все еще обсуждался даже после установления канона.

В четвертом веке отмечается еще большее развития понимания того, чтобы включить в канон апокрифы. Как Афанасий, так и Кирилл Иерусалимский исключают Есфирь и включают не только Послание Иеремии, но и книгу Баруха.[52] Афанасий включил Есфирь в число апокрифических книг и считал их хорошими для назидания.[53] Иларий Пиктавийский принял Товит, Иудифь и Послание Иеремии как канонические книги.[54]

Хотя ранние отцы были более сдержанными в отношении изменения самого канона Ветхого Завета, тем не менее даже самые ранние отцы Церкви (вплоть до Клемента Римского) широко и свободно пользовались неканоническими книгами в своих богословских размышлениях, иногда ссылаясь на них как на авторитетные источники.[55]

В пятом веке тенденция использовать апокрифические книги поборола изначальную сдержанность со стороны ранних отцов. Это новое направление было выражено в учении Августина. Его канон Ветхого Завета включал в себя следующие добавления: Товит, Иудифь, Премудрости Соломона, Сирах, Варух, Послание Иеремии, 1-я и 2-я Маккавейская, добавления к Даниилу (Сусанна и старцы; Бел и дракон, молитва Азарии), добавление к Есфири (10:4-16:24).[56] Последующие церковные соборы, состоявшиеся в Гиппо (393 г.) и Карфагене (397 г.) подтвердили включение этих книг.

С другой стороны, Иероним (V век) упорно противостоял этой тенденции к принятию апокрифов, вследствие чего велся известный спор между ним и Августином. Иероним учился в Палестине, усвоил еврейский язык и сделал перевод Ветхого Завета с еврейского на латинский язык. Вследствие его близкого контакта и общения с евреями, он ценил важность сохранения оригинального ветхозаветного канона. В своем введении в книги Царств (*Prologus galeatus*) Иероним перечисляет лишь двадцать четыре книги еврейского канона. Такое отношение к канону было восстановлено лишь в XVI веке при Реформации.

Хотя Восточная Церковь не сразу стала признавать апокрифы на официальном уровне (Григорий Богослов и Григорий Нисский говорили о двадцати двух ветхозаветных книгах, исключая Есфирь),[57] она, тем не менее, приняла апокрифы в качестве «подлинной части Писания» в XVII веке на

---

[52]См. McDonald, с. 63.
[53]Афанасий, *Пасхальные письма*, 39.4
[54]McDonald, с. 112-3.
[55]McDonald, с. 102-11; Bruce, с. 75-6. Allert, с. 177-85. Ириней (II век) даже один раз ссылался на стих из Премудрости Соломона формулой «Писание провозгласило» (см. *Против ересей*, 4.20.2), Послание Варнавы 6:7 делает подобно в отношении Премудрости Соломона 2:12, и Варнавы 12:1 – в отношении 2 Ездры 4:33; 5:5.
[56]Bruce, с. 96.
[57]McDonald, с. 63, 111.

Совете в Яссе (1642 г.). Далее, на Совете в Иерусалиме (Пан-православный Совет 1672 г.) были приняты 3 Ездра, Товит, Иудифь, три книги Маккавеев, Премудрость Соломона, Сирах, Барух, Послание Иеремии, Сусанна, Бел и Дракон.[58] Однако среди большинства современных православных богословов апокрифы считаются «второканоническими».[59]

6. Итоги

В заключение скажем, что существует достаточное количество доказательств для того, чтобы принять, что уже в первом веке по Р.Х. было конкретное и общепринятое понимание того, какие книги содержат Божье Слово и достойны уважения и подчинения им. Этот список авторитетных (т.е. канонических) книг, в итоге, был выражен в талмудском трактате *b. Baba Bartha 14b.* Именно этот «канон» признавали Иисус Христос и Его апостолы, называя его «Писанием».

Даже если допускаем, что существовала у евреев какая-то неопределенность в отношении нескольких книг, то, тем не менее, не оправдывается утверждение, что канон в то время был еще «открыт» или «неопределен». Ведь кажущаяся неопределенность касается (по спискам Мелитона, Оригена и Талмуда) только книг Есфири и Послания Иеремии и, если включаем дебаты, упомянутые в Мишне {*m. Yad* 3:5}, книг Екклесиаста и Песни Песней. Но основное содержание еврейского канона не оспаривалось.

В силу того, что Сам Господь Иисус придерживался еврейского канона, мы имеем крепкие основания верить, что именно он, и только он, содержит Божье богодухновенное Слово и имеет право пользоваться статусом «каноничности».

Но вместо того, чтобы верно хранить ветхозаветный канон, полученный от Иисуса и апостолов, Ранняя Церковь от самого начала церковной истории постепенно изменяла и искажала правильное понимание канона Ветхого Завета. Дело дошло до того, что и Западная, и Восточная Церкви включили в число святых книг апокрифы. Только при Реформации было введено необходимое исправление.

Б. Каноничность Нового Завета

1. Свидетельство Ветхого Завета

Взглянув на Ветхий Завет, мы увидим там ожидание получения нового откровения от Бога, связанного с приходом Мессии. Моисей, например, предсказал, что Бог пошлет нового пророка, которого надо обязательно слушать (Втор. 18:18). Иеремия, в свою очередь, говорит о новом завете, который Бог заключит со Своим народом (Иер. 31:31). Далее, в самом конце Ветхого Завета, пророк Малахия предрекает о посещении Господом Его народа (Мал. 4:5-6). Мессия, конечно, пришел в личности Иисуса Христа. Бесспорно, что слова Иисуса – это Божье новое откровение. Следовательно, справедливо ожидать, что Божье новое откровение в Иисусе Христе будет сохранено в новых авторитетных книгах.

---

[58]http://mb-soft.com/believe/trw/orthcoun.htm; Bruce, c. 82.
[59]Bruce, c. 82.

2. Роль апостолов

К сожалению, Иисус не дал нам ясного указания на то, какие книги входят в новозаветный канон. Ведь Новый Завет был дописан только перед смертью последнего апостола – Иоанна. Но, как Харрис отмечает: «Господь Иисус не дал нам в пророчестве списка двадцати семи новозаветных книг. Однако, Он дал нам список богодухновенных авторов».[60] Другими словами, двенадцать апостолов Иисуса Христа (исключая Иуду Искариота и включая Матфия – Деян 1:16-26) были назначены и уполномочены Иисусом проповедовать и учить во имя Его. Читаем по этому поводу: «И поставил [из них] двенадцать, чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь» (Мк. 3:14), «Будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8) и «Идите, научите все народы... уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28:19-20). Дальше, в новозаветное время, писатели новозаветных книг обращаются к свидетельству апостолов как к авторитетному источнику истины (Лк. 1:1-4; 2 Пет. 1:16-18; 3:2; Ин. 21:24; Евр. 2:3; Иуд. 17). Дело доходит до того, что говорится об апостолах, как об основании Церкви (Мф. 16:18; Еф. 2:20; Откр. 21:14).

Иисус не только выбрал двенадцать апостолов, Он также обещал им особенную помощь от Духа Святого:

- Дух Святой «наставит вас на всякую истину» (Ин. 16:13),
- Дух «напомнит вам все» (Ин. 14:26),
- Дух «будущее возвестит» (Ин. 16:13).

Интересно заметить, что эти обещания касательно работы Духа Святого соответствуют трем аспектам написания Священного Писания – учению, истории и пророчеству. Эти обещания, конечно, в неком смысле относятся ко всем верующим – все верующие могут ожидать личного водительства Духа Святого. Но, с другой стороны, в свете того, что Иисус сказал апостолам, что Дух «напомнит вам все, *что Я говорил вам*», надо заключить, что эти слова имеют особенное применение к двенадцати апостолам.[61] Также, рядовой верующий человек не может претендовать на то, что Дух ему «будущее возвестит». Ведь когда Иисус лично ходил с двенадцатью, Он часто объяснял им наедине значение Своего учения (см. Мк. 7:17-18; Лк. 24:27). Он даже заявил, что Он дает им особенное прозрение в Слове, которое не доступно другим (Мк. 4:9-12).

Тем не менее, нам известно, что не все новозаветные книги были написаны двенадцатью апостолами. Среди двенадцати написали новозаветные книги только Матфей, Петр и Иоанн. Но как насчет других новозаветных авторов, особенно Павла, который написал около половины Нового Завета? Павел утверждает, что получил свое поручение и понимание Евангелия прямо от Господа через видение (Гал. 1:11-12). В силу этого личного откровения и сопровождающего его апостольского дарования, Павел считал, что «у меня ни в чем нет недостатка против высших Апостолов» (2 Кор. 11:5).

Но на каком основании мы можем принять утверждение Павла на этот счет? Ведь в отличие от двенадцати, его учение основано на личном, субъективном опыте. В ответ скажем, что в Гал. гл. 2 написано, что Павел

[60]Harris, с. 234.
[61]Harris, с. 232.

подчинил свое учение апостолам в Иерусалиме и что они одобрили его учение и служение. Далее, во 2 Пет. 3:15-16 Петр даже говорит о посланиях Павла, как о Священном Писании. Получается, что право написать Священное Писание распространилось и на человека, не входящего в число двенадцати – на апостола Павла. Но важно отметить, что данный вывод основывается не только на одних утверждениях Павла, но и на подтверждении со стороны других апостолов, уполномоченных Самим Иисусом, что Павел является учителем истины и писателем Писания.

В связи с высказанным Павлом в Гал. 1-2 интересно отметить, что в этом контексте Иаков, брат Господа, также был назван апостолом (Гал. 1:19), даже одним из «столпов» (Гал. 2:9). Павел также рассказывает о том, что Иаков получил особенное посещение от Господа после Его воскресения (1 Кор. 15:7). В этом контексте также подразумевается, что он входит в число апостолов (1 Кор. 15:5-7). Поэтому, ввиду его личного опыта с Господом и признания среди двенадцати ничто не мешает нам принять Иакова, брата Господа, в качестве писателя Священного Текста.[62]

Что касается Марка, то в творениях ранних отцов существует многократное упоминание о том, что Марк написал свое Евангелие под руководством апостола Петра. Об этом говорят Ириней (*Против ересей* 3.1.1), Климент Александрийский (см. Евсевий *Церковная история.* 6.14.6-7), Ориген (см. Евсевий *Церковная история.* 6.25.5) и Тертуллиан (*Против Маркиона* 4:5). Но самое известное и веское свидетельство (от которого, возможно, все вышеупомянутые зависят) восходит к некому Папию Иерапольскому, жившему в начале II века:

> «Вот что говорил пресвитер: “Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно”. Так говорит Папий о Марке».[63]

Присутствие Луки среди новозаветных писателей объясняется разными причинами. Некоторые отцы Церкви говорят о том, что подобно тому, как Марк написал свое Евангелие с помощью Петра, Лука написал свое Евангелие под руководством апостола Павла. Об этом Ириней говорит: «И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие».[64] Евсевий так же приводит понимание Оригена на этот счет: «Третье Евангелие

---

[62]Некоторые считают, что писателем Послания Иакова является Иаков Алфеев, один из двенадцати (см. обсуждение в Harris, с. 261-3). Хотя есть достаточно доказательств в пользу того, что автором был Иаков, брат Иисуса, такой взгляд не противоречит предположению, что все новозаветные книги были написаны апостолами или их сотрудниками, а даже подтверждает его.

[63]Евсевий, *Церковная история,* 3.39.15-16.

[64]Ириней, *Против ересей* 3.1.1. Ириней, епископ Лионский. Сочинения. / Пер. П. Преображенский – 2-е изд. – СПБ: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

– от Луки, которое одобряет Павел, написано для христиан из язычников».[65] Мураториев канон (180 г.) повествует: «После вознесения Христа, Лука, известный врач, которого Павел взял с собой как адвоката, написал (Евангелие) от своего имени согласно мнению Павла».[66] Брус, однако, полагает, что авторитет Луки зиждется на его тщательном исследовании свидетельства очевидцев жизни и служения Христа (Лк. 1:1-4).[67] На самом деле Ириней, в другом месте, говорит: «Лука, последователь и ученик Апостолов»,[68] а также добавляет к этому следующее:

> «Так Апостолы просто и ни на кого не смотря преподавали всем то, чему они были научены от Господа. Так и Лука ни на кого не смотря передал нам то, что узнал от них, как сам свидетельствует говоря: как предали нам бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова. Если же кто устранит Луку под тем предлогом, будто он не знал истины, тот явно (чрез это) отвергнет Евангелие, коего учеником он представляет себя. Ибо чрез него мы знаем о весьма многом и необходимом в Евангелии».[69]

Что касается Иуды, то, скорее всего, тот был братом Иакова и братом Иисуса по Марии. Предполагается, что его тесная связь с апостольским кругом в Иерусалиме подтверждает, что его послание можно считать верным выражением апостольского учения.[70] В самом деле, его послание по содержанию почти идентично 2-ой главе 2-го Послания Петра, написанного апостолом. Наверняка Петр использовал Послание Иуды при написании этой главы, что подтверждает соответствие учения Иуды с учением двенадцати. Также интересно заметить, что когда Иуда приветствует церковь, которой он пишет, он представляет себя как «раб Иисуса Христа, *брат Иакова*», указывая, тем самым, на источник его связи с апостольским кругом.

В труде Тертуллиана «Против Маркиона» находится интересное высказывание о том, что сотрудники апостолов имели право участвовать в написании Евангелий. Он пишет:

> «Мы, в первую очередь, предлагаем, что евангельское свидетельство имеет апостольское авторство, которым Сам Господь поручил это служение распространять Евангелие. Однако, есть и апостольские мужи, которые не одни, но появляются с апостолами и после апостолов, потому что проповедь учеников могут подозревать в искании славы, если она не сопровождается властью наставников. А это значит власть Христа, потому что именно таким образом апостолы стали их наставниками. Из апостолов, тогда, Иоанн и

---

[65]Евсевий, *Церковная история,* 6.25.6.
[66]Bruce, с. 159.
[67]Bruce, с. 161.
[68]Ириней, *Против Ересей* 3.10.1. Ириней, Сочинения.
[69]Ириней, *Против Ересей* 3.14.2-3. Ириней, Сочинения.
[70]Некоторые считают, что писателем Послания Иуды является Иуда Иаковлев (Лк. 6:16), один из двенадцати и брат (не сын) Иакова Алфеева (см. обсуждение в Harris, с. 261-3). Ориген (*О началах*, 3.2.1) и Тертуллиан (*О женских украшения*х, 2.1.3) называют его «апостолом Иудой». Снова, такой взгляд не противоречит предположению, что все новозаветные книги были написаны апостолами или их сотрудниками, а даже подтверждает его.

> Матфей первыми внушили нам веру. А из апостольских мужей, Лука и Марк следуют за ними».[71]

Но кажется загадочным, что из двенадцати апостолов написали новозаветные книги только три и что большинство содержания Нового Завета было написано писателями не из числа двенадцати. Возможное объяснение заключается в грамотности писателей. Нам известно, что ученики Иисуса (за исключением Матфея) были простыми, необразованными людьми. Также известно, что большинство текстов Нового Завета были написаны Лукой и Павлом, которые были высоко образованными и грамотными.

Также есть предположение, что 1-е Послание Петра, греческий язык которого хорош, было написано Силуаном под диктовку Петра (см. 1 Пет. 5:12) и что Евангелие от Матфея было переведено с арамейского языка неизвестным переводчиком.[72] Значит, можно предположить, что в качестве писателей Нового Завета Бог в основном искал компетентных людей, которые смогли бы ясно изложить Его истину на хорошем греческом языке. Важно не то, что не сами двенадцать написали все содержание Нового Завета, а то, что их свидетельство и учение было верно сохранено.

Читая Новый Завет, становится совершенно ясно, что апостолы понимали их положение власти в Церкви, данное им Христом. Они знали, что говорили от Бога, и ожидали от церквей повиновения своим наставлениям. Читаем слова Павла: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни» (1 Кор. 14:37). Более того, апостол Павел утверждает, что получил вдохновение от Духа и откровение от Него (1 Кор. 2:10-13; Еф. 3:4-5).[73] Он особенно обращается к своей апостольской власти в своих посланиях к Фессалоникийцам (1 Фес. 2:13; 4:2, 8; 2 Фес. 2:15; 3:6, 14-15) и в своем 2-ом Послании к Коринфянам (2 Кор. 10:5-6; 12:11-12; 13:10). Несколько писем он подписал сам, показав тем самым знак их подлинности (1 Кор. 16:21; Гал. 6:11; 2 Фес. 3:17; Кол. 4:18).

Иногда Павел настаивает на том, чтобы все в церкви прочитали его письмо (1 Фес. 5:27), или чтобы одна церковь делилась его письмом с другой церковью (Кол. 4:16). Те, кто противится его учению, находятся под проклятием (Гал. 1:8-9; 2 Фес. 3.14-15). Даже когда Павел (а также Петр) приветствует церкви, он часто напоминает им о своей власти, приписывая себе титул «апостол».[74]

Подобным образом, Иоанн тоже говорит о власти апостолов над Церковью. Говоря об апостольском учении в общем (см. 1 Ин. 1:1-4), он сказал: «Мы от Бога; знающий Бога слушает нас; кто не от Бога, тот не слушает нас» (1 Ин. 4:6). Лояльность апостолам должна превышать лояльность местным лидерам (3 Ин. 5-10). Иоанн утверждает, что дает верное описание того, что увидел на Патмосе (Откр. 1:2), и предупреждает тех, кто

---

[71] *Против Маркиона*, 4.2

[72] Об этом говорит Папий Иерапольский. См. Евсевий, *Церковная история.* 3.39.16.

[73] Grudem W. A. Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. - Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – С. 46-7. Грудем добавляет, что местоимение «мы» в 1 Кор. 2:10-13 может относиться ко всем апостолам.

[74] Утверждается, что в 1 Кор. 7:12, 25 Павел дает свое личное мнение насчет безбрачия, не претендуя на апостольскую власть. Но надо учитывать, что здесь Павел просто сравнивает свое учение с тем, что получил непосредственно от Господа (ст. 10, 25). Но его личное учение также носит характер богодухновенности, как он сам утвердил в ст. 40.

хотел бы изменить содержание его откровения (Откр. 22:18-19). Власть Иакова показана тем, что в 108 стихах, содержащихся в его небольшом послании, он дает 54 повеления.[75] Петр ставит писания апостолов на один ряд с писаниями пророков (2 Пет. 3:2).[76]

Не только сами писатели говорили о своей власти, но и другие новозаветные писатели это признавали, говоря о трудах этих авторов, как о Священном Писании. В 1 Тим. 5:18, например, Павел ссылается на Лк. 10:7 как на Писание: «Ибо *Писание говорит*: не заграждай рта у вола молотящего; и: *трудящийся достоин награды своей*». И, как было показано выше, в 2 Пет. 3:16 Петр говорит о посланиях Павла как о Писании: «как он (Павел) говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания».[77]

Когда мы читаем поздние книги Нового Завета, создается впечатление, что их писателей более интересует не столько передача нового откровения, сколько сохранение и защита уже установленного христианского учения. Дело в том, что в таких книгах, как Послание Иуды, Послания Иоанна, 2-е Послание Петра, 2-е Послание Тимофею и Послание Евреям, обращается много внимания на тему отступления от веры.

Иоанн, например, наставляет Церковь держаться того, что «было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши» (1 Ин. 1:1). Иуда призывает: «подвизаться за веру, однажды преданную святым» (Иуды 3). Павел написал Тимофею, что время наступит, когда «отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским» (1 Тим. 4:1). Это соответствует тому, что во время написания этих поздних книг процесс закладывания фундамента для христианской веры уже подходил к своему завершению. Соответственно, апостолы наставляют Церковь хранить ту истину, которую она уже получила.

Подводя итоги, следует сказать, что в конце Ветхого Завета уже встречается ожидание появления новых канонических книг. Приход Божьего Сына обязательно сопровождался написанием авторитетных книг, сохраняющих отчет о Его жизни и служении. С этой целью Иисус поручил апостолам учить во имя Его. Это они сделали и устно, и вместе со своими близкими сотрудниками в письменной форме. Соответственно, апостолы написали свои труды с властью, говоря как от Бога. В добавление к этому они стали ссылаться на книги друг друга, как на Священное Писание. Выходит, что все истинно новозаветные книги должны быть связанными со служением двенадцати апостолов или их близких сотрудников.

Тот тезис, что апостолы занимали особенное положение в истории Церкви, как писатели Священного Текста, подтверждается тем, что в постапостольский период церковные отцы приписали посланиям апостолов особенное достоинство и власть в отличие от своих трудов. Посмотрите следующие примеры:[78]

---

[75]Henry C. F. H. God, Revelation and Authority. - Wheaton, Ill.: Crossway Books. – Т. 4. – С. 135-7.

[76]Grudem, c. 46-7.

[77]Брус дает на размышление идею, что под словами «прочие Писания» Петр, может быть, имел в виду уже существующие новозаветные Писания (Bruce, c. 120).

[78]Также см. *1-е Климента* 5, 42, 47; Игнатий Антиохийский, *К Магнезийцам*, 7; Папий Иерапольский (см. Евсевий, *Церк. Ист.* 3.39.4), Поликарп, *К Филиппийцам*, 6;

Игнатий Антиохийский (начало II века): «Не как Петр и Павел заповедую вам. Они апостолы, а я осужденный; они свободные, а я доселе раб» (*К Римлянам*, 4).

Послание Варнавы (середина II века): «Отроки, совершавшие окропление, - благовестники, возвещающие нам отпущение грехов и очищение сердца, которым *Господь* дал власть проповедовать Евангелие: их двенадцать, для означения колен Израильских» (*Послание Варнавы*, 8).

Иустин Мучиник (середина II века): «Из Иерусалима люди, числом двенадцать, вышли в мир, и притом люди неученые, не умеющие говорить, но силою Божьею возвестили всему роду человеческому, что посланы Христом научить всех слову Божию» (*1-я Апология*, 39).[79]

Поликарп (середина II века): «Ибо ни мне, ни другому, подобно мне, нельзя постигнуть мудрость блаженного и славного Павла» (*К Филиппийцам*, 3).

Ириней Лионский (конец II века): «Об устроении нашего спасения мы узнали не чрез кого другого, а чрез тех, чрез которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали (устно), потом же, по воле Божией, предали нам в Писаниях, как будущее основание и столп нашей Веры. Неприлично же утверждать, что они проповедовали прежде, чем получили «совершенное знание», как осмеливаются некоторые говорить, выдавая самих себя за исправителей апостолов. Ибо, после того как Господь наш воскрес из мертвых, и они облечены были свыше силою нисходящего Святого Духа, исполнились всеми (дарами Его) и получили совершенное знание, — они вышли в концы земли, благовествуя о благах, (дарованных) нам от Бога, и возвещая небесный мир людям, которые и все вместе и каждый порознь имеют Евангелие Божие» (*Против ересей,* 3.1.1).[80]

Тертуллиан (начало III века): «Наши наставники – апостолы Господни; сами они не избирали по своему изволению ничего, что хотели бы ввести, но, напротив, принятое от Христа учение верно передавали народам. Поэтому если даже ангел с небес благовествовал бы иначе, да будет наречен анафема» (*О прескрипции против еретиков,* 6).[81]

Послание Варнавы, 5; Иустин, *1-я Апология* 66; Ириней, *Против еретиков* 3.14.2-3; 3.5.1-2.

[79]Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. OCR: Одесская богословская семинария. с. 271-344.

[80]Ириней, Сочинения.

[81]Источник: Общая редакция и составление А. А. Столрова. Текст и перевод – издательская группа "Прогресс"-"Культура". Москва, 1994.

Согласно всему вышесказанному, первичный критерий, по которому авторитетные книги Нового Завета должны признаться, – это авторство апостолов или их близких сотрудников. Получается, что каноническая книга должна была быть написана при жизни хотя бы одного из двенадцати апостолов, чтобы была возможность проверить ее содержание. Благодаря тому, что последний апостол – Иоанн – умер приблизительно в 100 г., выходит, что все канонические книги Нового Завета должны были быть написаны в первом веке по Р.Х.

3. Процесс формирования канона

а) Роль устного предания

Следует исследовать вопрос, каким именно образом нынешний канон Нового Завета был сформирован и дошел до нас. Как Ранняя Церковь узнала (и как мы можем узнать), что эти двадцать семь книг, и только они, носят апостольскую власть?

Первым делом надо признать, что не все новозаветные книги были сразу доступны всем церквям. Был период в церковной истории, когда Церковь лишалась Нового Завета, как мы понимаем его сегодня. Тогдашняя Церковь руководствовалась, наряду с Ветхим Заветом, преданием апостолов, переданным устно первыми поколениями христиан. Основное учение апостолов в устной форме было известным тогда под названием «правило веры».[82]

Благодаря тому, что тогдашняя Церковь жила в то время, когда память об апостолах и их учении была еще свежа, она не почувствовала особенной нужды в установлении письменного канона.[83] Папий Иерапольский, церковный лидер начала II века, даже предпочел устные высказывания живых свидетелей изучению книг: «То, что я мог приобрести из книг не могло помочь мне настолько, насколько то, что я мог приобрести от живого и пребывающего голоса».[84] Ириней (II в.) утверждал, что даже если бы апостолы не передавали посланий, то он все же смог обращаться к преемникам апостолов.[85]

С другой стороны, если некая церковь обладала письменной работой, признанной писанием апостола, то она высоко ценила ее, и обращалась к ней как к авторитетному источнику. Смотрите, например, как Климент Римский, пишущий коринфской церкви, обращается к Посланию Павла к той же церкви:

> «Возьмите послание блаженного Павла. О чем он прежде всего писал вам в начале евангельской проповеди? Истинно он по вдохновению

[82]Bruce, c. 150; McDonald, c. 17.

[83]Вполне возможно, что преобладание устного предания в Церкви первых веков поясняет тот феномен, что в древних рукописях II и III веков отцы Церкви и переписчики не так осторожно относились к точному переписыванию текста по сравнению с последующими за ними писателями. См. Aland K., Aland B. The Text of the New Testament / Trans. Rhodes E. F. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981. – С. 50-59, и Greenlee J. Harold. Introduction to New Testament Criticism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – С. 80.

[84]Из Евсевия, *Церковная история*, 3.39.4.

[85]*Против ересей*, 3.4.1.

> написал вам как о себе самом, так и о Кифе и Аполлосе, потому что и тогда произошло у вас разделение на различные стороны» (*1-е Климента*, 47).

С самого начала церковной истории труды отцов Церкви изобиловали ссылками на писания апостолов, имеющихся у них. Но надо также учитывать, что отцы нередко ссылались и на неканонические книги. Дело в том, что обращение к некой книге не обязательно означает, что данная книга считалась носителем апостольской власти. Могут ссылаться на любую книгу, призванную полезной для назидания Церкви или опровержения лжеучения. Такая практика наблюдается и сегодня.

Со временем, естественно, было необходимо Церкви более бережно относиться к сохранению апостольского учения в письменной форме. Память – это ненадежный способ хранить материал.[86] Об этом Ириней написал:

> «Об устроении нашего спасения мы узнали не чрез кого другого, а чрез тех, чрез которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали (устно), потом же, по воле Божией, предали нам в Писаниях, как будущее основание и столп нашей Веры» (*Против ересей,* 3.1.1).[87]

Также можно предположить, что лжеучения, появившиеся во втором веке (Маркион, Гностики, Монтанизм), побудили Церковь конкретнее определиться по поводу принятых книг.[88] Бернард утверждает, что «мало-помалу определенные письменные документы стали считаться авторитетными».[89]

б) Приобретение новозаветными документами статуса «Писание»

В начале второго века в творениях отцов Церкви видно, что они уже относились к некоторым новозаветным книгам как к Священному Писанию. Мы встречаем немало случаев, когда цитаты из нынешних новозаветных книг вводились формулами, свойственными только Священному Писанию. Например, Поликарп (II в.) цитирует Пс. 4:5 и Еф. 4:26 формулой «сказано в этих Писаниях».[90] Послание Варнавы 4:14 (II в.) прямо цитирует Мф. 22:14 с формулой «написано». Иустин (II в.) вводит цитату из Мф. 11:27 словами: «в Евангелии написано».[91] Евсевий, повествуя о мучениках в Лугдуне и Виенне (175 г.), цитирует их ссылку на Откр. 22:11 формулой «чтобы исполнилось Писание».[92]

---

[86]Мак Доналд это признает (McDonald, с. 140-1).
[87]Ириней, Сочинения.
[88]Но в то же время замечается, что в трудах отцов Церкви второго века не появились конкретные списки авторитетных книг, что ожидается, если они использовали именно этот способ бороться с лжеучением. См. Allert, с. 90-1, 105. Мак Дональд утверждает, что отцы Церкви противостояли лжеучению не столько обращением к письменным источникам, сколько обращением к «правилу веры» (McDonald, с. 178).
[89]Barnard L. W. Justin Martyr: His Life and Thought. – Cambridge: Cambridge Univ.: 1967. – С. 53. Из Allert, с. 113.
[90]*К Филиппийцам,* 7.
[91]Иустин, *Разговор с Тирфоном Иудеемм*, 100.
[92]*Церковная История,* 5.1.58.

Далее, Игнатий (ранний II в.) поставил Евангелие и Апостолы[93] в один ряд с Ветхим Заветом: «Я прибегаю к Евангелию как к плоти Иисуса, и к апостолам как к священству Церкви. Но будем любить и пророков, потому что они тоже провозглашали Евангелие».[94] Иустин (II в.), рассказывая о порядке на богослужении, извещает, что наряду с пророками (т.е. Ветхим Заветом) были прочитаны и «мемуары апостолов», т.е. Евангелия.[95] Тем самым он приравнивает их авторитет авторитету Ветхого Завета.

Также Ириней (II в.) говорит о «всем Писании – пророках и Евангелиях».[96] Тертуллиан (III в.) использует термины «Новый Завет» и *instrumentum* для указания на конкретный корпус книг.[97] Он также упрекает Маркиона в том, что тот «использовал нож», чтобы «отрезать Писание»,[98] снова указывая на конкретный набор книг, из которого Маркион «отрезал». В том же контексте Тертуллиан обвиняет Валентина в том, что он извратил «Писание». Климент Александрийский говорит о «законе и пророках» вместе с «апостолами» и «Евангелием».[99] Варфилд подытоживает вышеуказанные моменты:

> «Достаточно сказать, что ввиду доказательств из фрагментов, которые являются единственным источником христианских писаний того времени, кажется, что с начала второго века (т.е. с конца апостольского периода) набор «Новых книг» (Игнатий), называемых «Евангелиями и Апостолами» (Игнатий, Маркион), уже составили часть «Оракулов» Бога (Поликарп, Папий, 2 Климент)».[100]

Но надо и признать, что встречается несколько случаев, когда отцы Церкви ссылаются на неканонические книги в качестве «Писания»: Ириней, например, цитирует Пастырь Гермы *Заповеди* 1 формулой «Писание провозгласило».[101] Брус повествует, что Киприан однажды процитировал Пастырь Гермы *Подобия* 9.31.5 в качестве Священного Писания.[102] Но таких

---

[93]Поднюк комментирует, что название «Евангелие» в единственном числе было употреблено в отношении всех Евангелий и термин «Апостол» относился к посланиям Павла (Поднюк С. Методы изучения Библии, с. 140).

[94]*К Филадельфийцам*, 5. См. также *К Смирнянам*, 7 и *К Филадельфийцам*, 8. Это триада – Христос, Апостолы, Пророки – носит название «Триптих» и встречается в творениях других отцов. См. McDonald, с. 152

[95]Иустин, *1-я Апология*, 67.3.

[96]*Против ересей*, 2.27, 2. Ириней, Сочинения

[97]Bruce, с. 182.

[98]*Против ересей*, 38.

[99]*Стромата*, 6.11

[100]Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. - Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2008. – С. 453-4. Но Мак Дональд и Аллерт возражают, что «вольное» обращение Татиана с четырьмя Евангелиями во время составления его Диатессарона и употребление (но редко) других источников помимо четырех Евангелий указывают на то, что он не относился к ним, как к священному тексту (McDonald, с. 17; Allert, с. 116-7). Но как Татиан поступил с текстом, вовсе не означает, что вся Ранняя Церковь легкомысленно относилась к Евангелиям. Цитаты из других отцов, рассматриваемые нами, противоречат этому умозаключению.

[101]*Против ересей*, 4.20.2

[102]Bruce, с. 185. Также, 2 Климента 11:2 ссылается на 1 Климента как на Писание, но достоверность писателя 2-го Климента сомнительна (см. Евсевий, *Церк. Ист.* 3.38.4). Аллерт ошибочно говорит о том, что Поликарп (*к Филиппийцам*, 9.2) ссылается на 1

примеров ничтожно мало и, скорее всего, они просто отображают некое отклонение от нормы со стороны вышеупомянутых авторов.

Некоторые современные ученые комментируют, что ссылка на источник как на Писание не означает, что данный источник считался каноническим. Они проводят разделяющую линию между «Писанием» и «каноном». Иными словами, утверждают, что тот факт, что Церковь признала некоторые книги Писанием, не приводит к тому, что она уже сформулировала конкретный канон Нового Завета.[103] Хотя это правильно, приверженцы этого мнения упускают из вида, что не обязательно надо иметь определенный и закрытый канон, чтобы считать некую книгу авторитетной. Как мы скоро увидим, как только Церковь убеждалась в апостольском происхождении некой книги, она сразу делала ее авторитетной.

Итак, существовало от самого начала церковной истории неформальное признание нескольких книг, верно сохраняющих апостольское учение и имеющих апостольскую власть. Это не было, конечно, «каноном» в том смысле, в котором он понимался в четвертом веке. Но, тем не менее, от самого начала церковной истории существовал «функциональный канон», состоящий из тех книг, которые определенно имели апостольское происхождение. «Формальный» канон, сделанный в четвертом веке, функционировал не столько для признания авторитетных книг, сколько для исключения книг, которые не достойны этого статуса.[104] Канон, в смысле инструмента для признания авторитетных книг, имелся от начала Церкви, хотя он не достиг его завершения до четвертого века. Соответственно, Варфилд пишет о «растущем каноне» в Ранней Церкви.[105]

в) Критерии для принятия новозаветных книг

Как было сказано выше, первичный критерий, по которому авторитетные книги Нового Завета должны признаться, – это авторство апостолов или их близких сотрудников.[106] Так смотрела на вопрос и Ранняя Церковь. В начале второго века Папий Иерапольский (по Евсевию) свидетельствует об авторстве Марка и Матфея в Евангелиях.[107] Попозже, во втором веке, Ириней говорит об апостольском авторстве всех Евангелий.

Клим. 5:4 как на Писание (Allert, с. 73), и Мак Дональд неправильно приписывает Оригену цитату от Пастыри Гермы в *О Началах*, 2.1.5 (McDonald, с. 203). Мак Дональд также думает, что в *Против Цельса* 1:63 Ориген называет Послание Варнавы «Соборным Посланием» (McDonald, с. 203). Но согласно стандартному изданию Шаффа и Васе данный отрывок читается «общее послание Варнавы». Также можно сомневаться в том, что в третьем веке существовал такой технический термин, как «Соборное Послание» (до Евсевия он встречается только у Климента Александрийского).

[103]Мак Дональд, например, отстаивает эту позицию.

[104]Например, в каноне Афанасия после перечисления канонических книг идет заявление: «Пусть никто не добавляет к этим, или убавляет что-либо из них». Затем он обсуждает статус тех книг, которые не вошли в канон (Афанасий, *Пасхальные письма*, 39).

[105]Warfield, с. 452.

[106]Мак Дональд правильно отмечает, что в Церкви первого века главным критерием истины была личность Иисуса Христа (McDonald, с. 12). Но он упускает из вида, что для того, чтобы знать истину об Истине, необходимо заручиться надежными источниками Его истории и учения, т.е. апостольскими писаниями.

[107]Евсевий, *Церковная История,* 3.39.15-16.

> «Так, Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия в то время, как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и истолкователь Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском» (*Против ересей,* 3.1.1).[108]

В той же книге Ириней настаивает на том, что следует принять только эти четыре Евангелия, а не другие.[109]

В начале третьего века Тертуллиан предлагает в качестве доказательства подлинности Евангелий то, что они имеют апостольское авторство.

> «Мы, в первую очередь, предлагаем, что евангельское свидетельство имеет апостольское авторство, которым Сам Господь поручил эту служение распространять евангелие. Однако, есть и апостольские мужи, которые не одни, но появляются с апостолами и после апостолов, потому что проповедь учеников могут подозревать в искании славы, если она не сопровождается властью из наставников. А это значит власть Христа, потому что именно таким образом апостолы стали их наставниками. Из апостолов, тогда, Иоанн и Матфей впервые внушили нам веру. А из апостольских мужей, Лука и Марк следуют за ними» (*Против Маркиона*, 4.2).

Наряду с Евангелиями первые книги, которые Церковь считала авторитетными, – это послания Павла. Творения ранних отцов, вплоть до Климента Римского, изобилуют цитатами из них, часто с указанием Павла, как их автора.[110] Давно известно, что с ранних лет церковной истории послания Павла собрали в набор и в таком виде их распространяли.[111] Бесспорно, что немедленное принятие посланий Павла было связано с его апостольским статусом.

Другая книга, которая рано вошла в число авторитетных – это Деяния Апостолов. Авторство Луки данной книги хорошо зафиксировано свидетельствами Мураториева канона (170 г.), антимаркионского пролога на Луку (II в.),[112] Оригена (III в.)[113] и самой книги (ср. Лк. 1:1-4 с Деян. 1:1). Насчет 1-го Петра и 1-го Иоанна - мало кто сомневался в их апостольском происхождении.[114]

Принятие Церковью Послания к Евреям тоже зависело от вопроса авторства. Климент Александрийский (по Евсевию) принял его как от Павла,[115] но Ориген (по Евсевию) в этом сомневался. Он долго обсуждал

---

[108]Ириней, Сочинения.
[109]*Против ересей,* 3.11.8-9.
[110]Например: *1-е Климента*, 47; Игнатий, *К Ефесянам*, 6; Поликарп, *К Филиппийцам*, 3, Ириней, *Против ересей*, 3.7.1.
[111]Bruce, с. 130.
[112]Там же, с. 154.
[113]См. Евсевий, *Церковная история.* 6.25.14.
[114]Bruce, с. 259.
[115]См. Евсевий, *Церковная история.* 6.14.2.

вопрос, сосредоточивая внимание на его происхождении.[116] После Оригена вся Восточная Церковь признала Послание к Евреям, принимая его как от Павла.[117] А на Западе Тертуллиан полагал, что написал его Варнава.[118] Евсевий суммирует взгляд Западной Церкви: «Некоторые отвергают Послание к Евреям, говоря, что Римская Церковь его оспаривает на основании того, что оно не было написано Павлом».[119] Брус детализирует процесс принятия Послания к Евреям в канон:

> «Послание к Евреям дает нам еще один пример важности, связанной с апостольской властью (если нет авторства). Те, кто (как Александрийская Церковь) принял это письмо как от Павла, без стеснения признавали его каноническим. Те, кто (как хорошо информированные члены Римской Церкви) знал, что работа не Павла, высоко уважали его с ранних лет Церкви в качестве назидательного документа, но не принимали его, как апостольское».[120]

Ситуация с книгой Откровения подобна, но в этот раз охотно приняла ее не Восточная, а Западная Церковь. Что касается ее авторства, то об авторстве апостола Иоанна говорит Мураториев канон, равно как и антимаркионский пролог на Луку[121] и Тертуллиан.[122] Ориген тоже приписал книгу апостолу Иоанну,[123] но Дионисий Александрийский, замечая разницу по стилю написания, предложил в качестве автора книги Откровения другого писателя по имени «Иоанн».[124] После Дионисия ранние отцы Восточной Церкви (за исключением Афанасия) не признавали книгу Откровения. Брус комментирует, что в Восточной Церкви наряду с вопросом авторства было и возражение по поводу учения в книге Откровения о земном царстве Христа.[125]

Среди нынешних канонических книг Нового Завета самыми спорными с точки зрения канона были книга Иакова, 2-е Послание Петра, 2-е и 3-е Послания Иоанна и Послание Иуды. Евсевий открывает, что в Ранней Церкви существовало сомнение по поводу авторства Иакова и Иуды:

> «Вот что касается Иакова, которому принадлежит первое из так называемых Соборных посланий. Следует знать, однако, что оно подложно — из древних его упоминают немногие, также и так называемое Иудино — одно из семи, называемых Соборными. Мы знаем, однако, что их вместе с прочими всенародно читают во многих Церквах» (*Церковная история.* 2.23.25).[126]

---

[116]См. Евсевий, *Церковная история.* 6.25.11-14.
[117]Guthrie D. New Testament Introduction. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1996. – C. 670.
[118]Тертуллиан, *О скромности*, 20.
[119]Евсевий, *Церковная история.* 3.3.5.
[120]Bruce, c. 258.
[121]Там же, с. 154.
[122]*Против Маркиона*, 3.14.
[123]См. Евсевий, *Церковная история.* 6.25.9.
[124]Там же. 7.25.1-2
[125]Bruce, c. 259.
[126]Гундри также указывает на то, что существовали и некоторые возражения на употребление Иудой в послании неканонических книг (Guthrie, c. 902).

Гундри указывает на возможные причины для сомнения в каноничности 2-го Петра. Он замечает, что в случае Евсевия (1) люди, которых Евсевий уважал, не принимали данного послания и (2) мало кто в древности ссылался на это послание. Иероним известил, что некоторые усомнились в аутентичности 2-го Петра из-за его отличия от 1-го Петра по стилю написания. Гундри также упоминает о том, что, может быть, Ранняя Церковь настораживалась по поводу принятия сомнительных трудов, якобы написанных Петром, потому что уже были найдены подделки, например, Апокалипсис Петра.[127] Сомнение в аутентичности 2-го и 3-го Иоанна, кажется, возникло в связи с тем, что автор представляет себя названием «Старец». Ведь Папий Иерапольский в свое время говорил о существовании «Старца Иоанна» (в отличие от апостола Иоанна).[128]

Даже современные комментаторы, которые придерживаются разных позиций относительно формирования канона, все согласны на счет первенства апостольского авторства в его определении.[129] Харрис комментирует: «У нас нет никаких доказательств, что существовали писания апостолов, от которых Ранняя Церковь отказалась, и нет убедительных сведений, что существовали письма апостолов, которыми не дорожили и, вследствие этого, потеряли».[130] Даже Мак Дональд признает: «Кажется, что первичным критерием, по которому Античная Церковь установила канон авторитетных писаний, была модифицированная форма принципа апостольского авторства».[131]

Критерий апостольского авторства оказался полезным не только для признания подлинно авторитетных книг, но и для распознания подделок. Дело в том, что появились в Ранней Церкви несколько книг, претендующих на апостольское авторство (например, Евангелие от Петра, Евангелие от Фомы, Деяний Павла, и т.п.). Но если такие книги лишались исторического подтверждения их происхождения от апостолов, то Церковь их отвергала. Рассмотрим один пример из II века, когда Серапион, епископ Антиохийской церкви (190-203 гг.), написал на счет Евангелия от Петра. Он пишет так: «Мы, братья, принимаем Петра и других апостолов, как Христа, но, как люди опытные, мы отвергаем книги, которые ходят под их именем, зная, что учили нас всех не так».[132]

Но, как было указано выше, Церковь не смогла решить судьбу всех книг только на основании исторического подтверждения их апостольского статуса. Вопрос остался открытым по поводу авторства Иакова, 2-го Петра, 2-го и 3-го Иоанна и Иуды. В дополнение к этому надо также принимать к сведению, что церкви иногда использовали и высоко уважали другие книги, которые не входят в нынешний канон, но которые смогли претендовать на связь с апостольским кругом первого века. Особенно имеются в виду Послание Варнавы, Апокалипсис Петра и Пастырь Гермы. На каких

---

[127]Guthrie, c. 808-9.
[128]Там же, с. 881-2.
[129]См. Bruce, c. 257-9; Warfield, c. 455; McDonald, c. 252; Harris, c. 284.
[130]Harris, c. 270.
[131]McDonald, c. 252.
[132]Евсевий, *Церковная История, 6.12.2*. Также см. Rutherford A. Introduction to the Gospel of Peter // Menzies A. The Ante-Nicene Fathers. – New York: Christian Literature Company, 1897. – Т. 9. – С. 3.

основаниях смогла Церковь решить приемлемость этих спорных книг, если их связь с апостолами была неизвестна или неясна?

Было необходимо тогда наряду с критерием авторства обращаться и к другим «дополнительным» критериям, а именно: античности (т.е. дата написания книги), ортодоксальности (т.е. верность учения), кафоличности (т.е. универсальное употребление Церковью) и богодухновенности (т.е. духовный характер произведения). Вопрос античности уже был поднят выше. Дело в том, что труд, претендующий на включение в канон, должен был быть написан при жизни хотя бы одного из двенадцати апостолов, чтобы было возможно проверить его содержание. Выходит, что критерий «античность» производен от критерия апостольского авторства.

Но тему ортодоксальности стоит подробнее рассматривать. Если некая книга действительно была написана апостолом, то ее учение непременно будет согласовываться с учением других, водимых Духом Святым апостолов. У Ранней Церкви уже был стандарт апостольского учения (вначале посредством «правила веры», а потом в виде первых установленных апостольских книг), с которым было возможно сравнить качество других книг. Итак, критерий ортодоксальности приносил пользу в распознании поддельных трудов, претендующих на апостольские. В следующем отрывке для оценки разных поддельных книг Евсевий обратился к критерию ортодоксальности:

> «…да и речь их, и слог очень отличаются от апостольского духа, мысли же и все учение в целом далеко не согласуется с истинным правоверием: это явно выдумки еретиков. Поэтому книги эти следует не то что причислять к подложным, а вовсе отвергать, как совершенно нелепые и нечестивые» (*Церковная история.* 3.25.7).

Рассмотрим вопрос кафоличности, т.е. универсального употребления книги Церковью.[133] Для установления канона существовала в Ранней Церкви растущая тенденция обращаться к критерию употребления канонических книг в Церкви. Такая тенденция наблюдается даже с третьего века, когда Дионисий Александрийский был готов признать книгу Откровения в силу ее принятия в Церкви и истинно пророческого характера, хотя сомневался в том, что ее автором был апостол Иоанн.[134]

Подобно, в четвертом веке Евсевий говорил о «церковном предании» как о критерии для принятия книг.[135] Также, в пятом веке как Иероним, так и Августин были готовы считать книги каноническими даже без подтверждения апостольского авторства.[136] И, на самом деле, вопрос

---

[133]Этот принцип нашел свое самое известно выражение в словах Викентия Леринского, что нам следует принимать то, «чему верили повсюду всегда все» (Текст из http://ru.wikipedia.org).

[134]см. Евсевий, *Церковная история.* 7.25.1-27.

[135]Евсевий, *Церковная история.* 3.35.6. Но в то же время Евсевий также признает апостольское происхождение Нового Завета: «Мы изложили по порядку в этих главах все дошедшие до нас сведения об апостолах, апостольских временах и священных книгах, которые они нам оставили; о книгах оспариваемых, но в большинстве церквей всенародно читаемых, наконец, о заведомо подложных, отошедших от апостольского правоверия» (*Церковная история,* 3.31.6)

[136]Bruce, с. 227, 232. Даже в свое время Лютер отклонился от критерия апостольского авторства. Он написал: «То, что не проповедует Христа, не апостольское, даже если это работа Петра или Павла. А с другой стороны то, что проповедует Христа –

каноничности последних спорных книг в конечном итоге решился критерием кафоличности.[137] Вопрос в том, какой фактор или какие факторы побуждали Церковь использовать некоторые книг и, в конце концов, считать их каноническими?

Во-первых, некоторые придерживаются мнения, что если некая книга имела достаточно «гибкий» характер, чтобы было возможно в течение церковной истории адаптировать ее к изменяющимся нуждам тогдашней церкви, то она оставалась в употреблении и стала канонической.[138] Но этому мнению противоречит характер самого Священного Писания. Вряд ли Ранняя Церковь канонизировала документы, которые лучше всего восполняли их насущные нужды. Каноническое произведение – это властное произведение. Оно не приспосабливается к изменяющимся потребностям людей, а призывает своих читателей возвращаться к исходным истинам, установленным Богом. Данный взгляд отображает не состояние Церкви первых веков христианства, а Церкви двадцать первого века, в которой преобладает гуманистическое и экзистенциальное мировоззрение.

Во-вторых, возможно, Бог в Своем предвидении руководил процессом выбора канона таким образом, чтобы в итоге Церковь выбрала именно те книги, которые Бог действительно вдохновил. Согласно этому варианту, у Церкви нет никакой особенной способности, чтобы различать богодухновенные книги. Выбор канона был чисто проявлением Божьего суверенитета, а не заслугой Церкви.

В оценке такого варианта следует сказать, что, с одной стороны, вне всякого сомнения то, что Бог интересовался сохранением Его откровения во Христе. Поэтому можно с уверенностью предположить, что Он руководил процессом выбора канона. Но, с другой стороны, на основании исторических данных по этому поводу нельзя утверждать, что Церковь не принимала активного участия в этом процессе или что Бог это совершил вопреки ее воле. Нам приходится признать и Божье провидение, и реальное участие Церкви в этом процессе.

В-третьих, можно предположить, что у Церкви есть некая присущая ей способность интуитивно распознавать авторитетные книги и, в силу этой способности, она определила последнюю часть канона Нового Завета. Другими словами, Церковь обладала способностью интуитивно распознавать характер богодухновенности.

Интересно узнать, что Церковь считала и другие книги, не входящие в канон, вдохновенными, даже богодухновенными.[139] Но этот тип вдохновения существует и сегодня. Иногда произведения современных писателей, проповедников и музыкантов признаются в церкви, как имеющие особенное «помазание». Но когда Церковь распознала авторитетные, канонические книги, она восприняла в них степень богодухновенности, которая была сравнима с апостольскими трудами. Возможно, что слова Оригена, когда тот оценил Послание к Евреям, указывают на такую духовную чувствительность: «Мысли же в этом Послании удивительные, не уступающие тем, которые

апостольское, даже если это было написано Иудой, Анной, Пилатом или Иродом». (Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: InterVarsity Press: 1996. – C. 194).

[137]То есть, включение Иакова, Иуды, 2-го Петра, 2-го и 3-го Иоанна и исключение таких, как Послание Варнавы, Апокалипсис Петра и Пастырь Гермы.

[138]Так пишет Мак Дональд (McDonald, c. 246).

[139]См. McDonald, c. 239-46.

есть в Посланиях, признаваемых подлинно Павловыми. Что это так, с этим согласится каждый, кто внимательно читает эти Послания».[140]

Само собой разумеется, что люди, исполненные Святым Духом, могут до какой-то степени ощущать действие того же самого Духа в каком-то деле. Соборность Церкви на протяжении церковной истории смогла воспринимать духовный характер богодухновенных книг, статус которых еще не был определен путем исторического подтверждения апостольского авторства. Получилось так, что в течение времени исполненные Святым Духом люди в Церкви оценили качество остальных, еще не вошедших в канон книг, и их ободрение будущих канонических книг выражалось тем, что они все чаще их употребляли в церкви.

Но очень важно отметить, что книга принимается в канон не в силу ободрения Церковью, а в силу ее апостольского происхождения. Ободрение Церковью служило лишь подтверждением апостольского авторства в тех случаях, когда это было трудно установить исторически. В дополнение к этому, надо учитывать Божье суверенное водительство, которое гарантировало, что окончательное определение канона Церковью было верным. Канонический статус спорных книг подтверждается не только критерием кафоличности, но и исследованием компетентных современных ученных, которые на основании рассмотрения самого содержания дискуссионных книг умеют подтвердить их апостольское происхождение независимо от критерия кафоличности (например, см. Введение в Новый Завет, Доналд Гатри).

Для того, чтобы ознакомиться с разными канонами, поставленными Ранней Церковью, обратитесь к Приложению А.

4. Итоги

Господь Иисус Христос поручил распространение Своего учения двенадцати людям, которых назвали «апостолами». Но скоро стало ясно, что право написать авторитетные книги распространилось и на их близких сотрудников. Значит, все истинно канонические книги должны быть связаны со служением двенадцати или их близких сотрудников. Но каким образом могла Церковь (и мы с вами) узнать, какие именно книги восходят к апостолам?

В начале церковной истории апостольское учение принималось в форме устного предания, т.н. «правила веры». Но со временем устное предание было заменено более надежным способом сохранения материала – письменными трудами. Церковь сразу приняла в свой «функциональный канон» те книги, которые без сомнения были переданы от апостолов или их близких сотрудников.

Но был ряд книг, которые было трудно определить историческим путем. В этих случаях Церковь руководствовалась другими критериями, названными ортодоксальностью и кафоличностью. Критерий ортодоксальность исключил те книги, учение которых не соответствовало учению уже принятых апостольских книг. Критерий кафоличности определил приемлемость книги на основании ее употребления в Церкви. Но эти последние два критерия производны от критерия апостольского авторства. Дело в том, что их функция состоит всего лишь в том, чтобы подтверждать подлинность трудов истинно апостольского происхождения в тех случаях, когда это было

[140]Евсевий, *Церковная История,* 6.25.12.

невозможно подтверждать историческим путем. Значит, первичным критерием для распознания и установления истинно канонических книг Нового Завета остается апостольское авторство.

В. Выводы

В заключение возвращаемся к мудрым словам Харриса, в которых кроется ключ к правильному пониманию библейского канона: «Господь Иисус в пророчестве не давал нам списка двадцати семи новозаветных книг. Однако, Он дал нам список богодухновенных авторов».[141]

Что касается канона Ветхого Завета, Господь Иисус действительно «дал нам список» ветхозаветных книг – 24 книги еврейского канона, использованного Самим Иисусом Христом. Но, к сожалению, Ранняя Церковь не принимала всерьез пример Иисуса и свободно использовала апокрифические и псевдографические книги, некоторые из которых со временем были включены в канон, принятый Церковью. Только при Реформации протестантам удалось выпутаться из этого положения и вернуться к Богом установленному канону Ветхого Завета.

Что касается Нового Завета, Господь Иисус «дал нам список богодухновенных авторов». Все истинно канонические новозаветные книги должны быть связаны со служением двенадцати апостолов или их близких сотрудников. С помощью первичного критерия апостольского авторства и вторичных критериев ортодоксальности и кафоличности Церковь успешно обнаружила и подтвердила новозаветный канон.[142] Но даже в этом отношении Ранняя Церковь в некотором смысле отклонилась от нормы. В пятом веке, при Иерониме и Августине, она заменила первичный критерий апостольского авторства менее надежным критерием кафоличности.

Библиография

Иосиф Флавий. Иудейские Древности. – В 2 Т. – М.: Научно-издательский центр «Владомир», 2002.

Ириней, епископ Лионский. Сочинения. / Пер. П. Преображенский – 2-е изд. – СПБ: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

Писания Мужей Апостольских. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 672 с.

[141]Harris, с. 234.

[142]Аллерт возражает, что если отцы Церкви неправильно цитировали ветхозаветные апокрифические книги в качестве Священного Писания, то как мы можем доверять их определению спорных новозаветных книг (Allert, с. 171)? Но Аллерт упускает из вида, что ни отцы Церкви, ни Церковные Соборы не определили судьбы спорных новозаветных книги. Вопрос спорных новозаветных книг был разрешен не решением лидеров Церкви, но общим употреблением книг в Церкви. Не отцы Церкви, а Церковь вообще восприняла богодухновенный характер последних книг Нового Завета, вошедших в канон, и при этом под суверенным водительством Бога. Отдельные отцы Церкви могли ошибаться, и на самом деле иногда ошиблись по поводу качества какой-нибудь неканонической книги.

Поднюк С. Методы изучения Библии. – 141 с.

Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. OCR: Одесская богословская семинария.

Aland K., Aland B. The Text of the New Testament / Trans. Rhodes E. F. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981. – 337 с.

Allert C. D. A High View of Scripture. – Grand Rapids, MI: Baker, 2007. – 188 с.

Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press:1996. – 588 с.

Bruce F. F. The Canon of Scripture. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1988. – 335 с.

Charles R. H., ed. Apocrypha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004.

Charles R. H., ed. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004.

Gaisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976. – 376 с.

Green W. S. Scripture in Classical Judaism // Neusner J., Avery-Peck A. J., Green W. S. The Encyclopedia of Judaism. – New York, NY: Brill, 2000. – Т. 3. – С. 1307-9.

Greenlee J. Harold. Introduction to New Testament Criticism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – 145 с.

Grudem W. A. Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture // Carson D. A., Woodbridge J. D. eds. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – С. 19-59.

Guthrie D. New Testament Introduction. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1996. – 1045 с.

Harris R. L. Inspiration and Canonicity of the Bible. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1957, 1969. – 294 с.

Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 6 vols. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1976.

McDonald L. M. The Formation of the Christian Biblical Canon. – Peabody, MA: Hendrickson, 1995. – 320 с.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. Anti-Nicene Fathers of the Christian Church. – In 9 vols. (vol. 9 ed. by A. Menzies) – New York, NY: Christian Literature Company.

Rutherford A. Introduction to the Gospel of Peter // Menzies A. The Ante-Nicene Fathers. – New York, NY: Christian Literature Company.

Schaff P., Wace H., eds., Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – In 2 ser., 28 vols. – New York, NY: Christian Literature Company.

Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield. – New York, NY: Oxford Press, 1932; Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2008

Глава 5. Текстуальные варианты

Бог дал Свое откровение библейским писателям, которые сохранили его в письменной форме. Но с течением времени все оригинальные рукописи, сделанные библейскими писателями, пропали. Все, что осталось в наличии, – это многочисленные копии этих подлинников. И это представляет толкователю Библии немалую проблему. Дело в том, что все древние манускрипты и Ветхого, и Нового Завета хотя бы в деталях отличаются друг от друга. Какая копия оригинального текста самая достоверная и достойная нашего доверия? Можем ли мы знать в точности то, что Бог однажды открыл? Можем ли мы с помощью этих копий восстановить оригинальные библейские книги?

Для разрешения поставленной проблемы возникла особая дисциплина, называемая «текстологией». Определим науку «текстология» следующим образом: текстология – это разбор древнееврейских и древнегреческих манускриптов с целью восстановления подлинников, написанных библейскими писателями.

С одной стороны, важность такой науки очевидна. Если мы хотим точно и верно истолковывать библейский текст, то необходимо точно и верно определять, какие слова должны быть в нем. Но с другой стороны, текстуальные варианты не оказывают очень большого влияния на доктринальные вопросы, потому что разночтения в основном не касаются важных богословских моментов, а лишь деталей в тексте. Другими словами, мы можем использовать почти любой древний библейский документ для исследования и при этом основное учение христианской веры не подвергается изменению.

Каким именно образом осуществляется восстановление подлинников? Сюда входят два момента. Во-первых, желательно, конечно, использовать самые качественные манускрипты для исследования библейского текста. Поиск и оценка самых качественных манускриптов описывается особым термином – «внешний критерий». Во-вторых, часто правильный вариант обнаруживается при сравнении разночтений друг с другом без обращения внимания на качество соответствующих манускриптов. Такой подход описывается термином «внутренний критерий». Рассмотрим каждый из этих подходов отдельно в контексте исследования текстологии Ветхого и Нового Завета.

А. Текстология Ветхого Завета[1]

1. Внешний критерий

Для проведения анализа текста Ветхого Завета с точки зрения внешнего критерия нам нужно, во-первых, узнать, какие древние манускрипты имеются в наличии для исследования. Затем надо оценить качество этих манускриптов в соответствии с определенными правилами.

а) Существующие манускрипты Ветхого Завета

[1]Много информации в этом разделе взято из Това Э. Текстология Ветхого Завета. – М.: Библейско-Богословский Институт Св. Апостол Андрей, 2001. – 389 с.

Нам важно знать, какие имеются в наличии древние рукописи, которыми можно пользоваться для восстановления оригинальных ветхозаветных книг. Разделим эти рукописи на две группы: манускрипты, написанные на древнееврейском языке, и древние переводы Ветхого Завета. Дальше в этом разделе будем использовать вместо термина «Ветхий Завет» еврейское обозначение для этого набора книг – *Танах*. Это слово состоит из сокращенных обозначений трех составляющих еврейского канона: Закон (*Тора*), Пророки (*Навиим*) и Писания (*Ктувиим*).

1) Древнееврейские манускрипты

Масоретский текст

Самым известным источником для восстановления оригинального текста *Танаха* является масоретский текст. Он написан в основном на еврейском языке, но есть и несколько отрывков, написанных на родственном ему языке – арамейском.[2]

Но даже когда язык еврейский, текст написан арамейскими (квадратными) буквами. Это объясняется тем, что во время вавилонского пленения Израиля произошла перемена в письменности еврейского языка.[3] Арамейский был самым распространенным языком того времени на Ближнем Востоке и являлся главным средством для общения между народами, живущими там. Значит, находясь вне Палестины во время изгнания, Израилю пришлось выучить арамейский язык и он стал для него родным. Но их Писания остались на еврейском языке, который теперь называется палеоеврейским или старым еврейским письмом.

Для того, чтобы приспособить старый текст *Танаха* к новым условиям, еврейские буквы заменили арамейскими. Предполагается, что этот процесс длился с IV по II век до Р.Х.[4] Древнееврейский язык в плане лексики и грамматики сохранился, изменилось только написание букв. Но все же встречается остаток старого языка – иногда тетраграмматон (т.е. Божье имя – Яхве, יהוה) написан старыми еврейскими буквами.[5] Итак, большинство содержания масоретского текста – это еврейский язык, написанный в арамейском письме.

Но откуда произошло название «масоретский»? Масореты – это группа еврейских переписчиков, работавших с 500 г. до, примерно, 1000 г. по Р.Х.[6] Масореты были знамениты тем, что они очень осторожно обращались с библейским текстом и аккуратно переписывали его. Это выражалось в том, что масореты никогда не изменяли тот текст, который они получали на переписку. Если они считали, что полученный текст содержит ошибку, то они не меняли текста, а писали свои поправки между строк или на полях. Для

[2]Иер. 10:11; Езд. 4:8-6:18; 7:12-26; Дан. 2:4б-7:28

[3]Согласно неправдоподобной раввинской легенде Бог дал квадратное письмо Моисею на Синае, но Израиль изменил его. Он был восстановлен только при Ездре (см. Würthwein E. The Text of the Old Testament – 2nd ed. / Trans. Rhodes E. F. – Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1995. – С. 2).

[4]Würthwein, с. 3. То, что в Мф. 5:18 Иисус говорил о букве *йод*, указывает на наличие арамейского письма в библейском тексте 1-го века по Р.Х. (Brotzman E. R. Old Testament Textual Criticism. – Grand Rapids, MI: Baker, 1994. – С. 38).

[5]Würthwein, с. 4.

[6]Brotzman, с. 49.

исправления текста они создали особую систему под названием «*кетив* и *кере*». *Кетив* – это то, что было написано в полученном масоретами тексте. Слово «*кетив*» обозначает «написано». *Кере* же – это поправка текста, сделанная масоретами на полях. Слово «*кере*» означает «прочитано». Значит, в тех местах, где масореты сделали поправки, раввины, читая текст, должны были читать не *кетив*, а *кере*. Система «*кетив-кере*» также использовалась для указания на разночтения, найденные в разных манускриптах.[7]

Другой способ для исправления текста – это посредством «подвешенных» букв. Если переписчик считал, что не хватает в слове одной буквы, то он ставил пропущенную букву не на один ряд с другими буквами, а чуть выше, тем самым давая всем знать, что такой буквы не было в полученном им на переписку тексте. Один интересный пример этого находим в Суд. 18:30, где вводная буква «н» изменяет имя «Моисей» (משׁה) на «Манассия» (מנשׁה).[8] Система «подвешенных» букв также служила и для другой цели. В Пс. 79:14 «подвешенная» буква מ״ר указывает на среднюю букву в Псалтыре, а в Лев. 11:42 גחׄן на среднюю букву в Торе. В Лев. 10:16 вертикальная черта указывает на середину Торы по количеству слов.[9] Значит, масореты были вовлечены в детальный разбор текста, даже на уровне количества слов и букв.

Название «масоретский текст» относится к большой группе текстов (около 6000), содержание которых очень сходно и которые на протяжении уже многих столетий общеприняты в еврейских общинах. Эти тексты подразделяются на группы в зависимости от того, где они были переписаны. Есть восточные масоретские тексты, сделанные в Вавилоне, и западные масоретские тексты, сделанные в Палестине (в городе Тиберия).

Самый старый полный *Танах*, сделанный масоретами, который имеется у нас, относится к X веку по Р.Х. Говорят, что примерно в то время в качестве стандарта был выбран только один вид текста, а все остальные были уничтожены.[10] Это значит, что почти все 6000 имеющихся у нас масоретских манускриптов восходят к одному типу текста, выбранному в X веке. Вот почему почти все они одинаковы по содержанию, и почему можно говорить обо всей совокупности масоретских манускриптов, как об одном масоретском тексте.

Главные древние источники данного «выбранного текста» – это Кодекс Алеппо и Ленинградский кодекс, которые датируются X-XI веками по Р.Х.[11] Кодекс Алеппо был совместной работой Шломо Бен Буяа и самого знаменитого масорета того времени Аарона бен Ашера. Ленинградский кодекс – это копия другого текста бен Ашера.[12] Долгое время (с третьего издания *Biblia Hebraica* Киттелом вплоть до нынешнего стандартного еврейского текста *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) ученные использовали Ленинградский кодекс для перевода еврейского текста.[13] Причина в том, что Кодекс Алеппо, который в средневековье считался самым качественным экземпляром, был утерян. В 1958 г. он был найден, но с повреждениями

[7]Würthwein, c. 16-7.
[8]Там же.
[9]Würthwein, c. 19.
[10]Würthwein, c. 11.
[11]Ленинградский кодекс находится в Санкт-Петербурге. Его обозначение – это буква L.
[12]Würthwein, c. 36-7.
[13]Brotzman, c. 60.

(утеряна Тора и части из раздела «Писания»).[14] Теперь осуществляется проект, целью которого является разработка нового стандарта еврейского текста на основе Кодекса Алеппо. Проект ведет Еврейский университет.[15]

Помимо Кодекса Алеппо и Ленинградского кодекса выделяются и другие тексты из группы масоретских манускриптов:

- кодекс британского музея 4445, обозначается знаком «B», содержит только Тору, датируется X веком;
- Каирский кодекс, обозначается буквой «C», содержит только книги пророков, датируется IX веком. Это – самый старый кодекс[16] еврейских писаний, который имеется у нас в наличии;[17]
- Сассунский кодекс 507, обозначается буквой «S», содержит только Тору, датируется X веком;
- Сассунский кодекс 1053, обозначается знаком «S1», содержит весь *Танах,* датируется X веком;
- Петербургский кодекс обозначается буквой «P», содержит малых пророков, датируется X веком.

Рассмотрим подробнее работу масоретов: что было сделано в их разработке текста. Во-первых, масореты разделили буквы на слова.[18] До того времени весь текст и все слова были написаны слитно без пропусков. Разделение слов раввины запоминали. Но масореты ввели пропуски между словами в тексте. Разделение текста по стихам предшествовало работе масоретов (со II до V веков по Р.Х.).[19] Нумерация глав и стихов была расставлена уже после периода масоретов (в XIV и XVI веках соответственно).[20]

Также важно отметить, что тот текст, который масореты получили, был лишен гласных. Консонантный текст был установлен и стандартизован в конце I века во время совещания ученных в городе Ямния.[21] Произношение слов раввины запоминали. Но в VIII веке масореты прибавили к тексту огласовку в форме точек и черточек, написанных над и под согласными.

К сожалению, огласовка у разных манускриптов масоретских текстов не одинакова. Есть даже три вида или направления огласовки: (1) тивериадская огласовка, происшедшая из северной Палестины (расположена под согласными), (2) палестинская огласовка, происшедшая из южной Палестины (расположена над согласными) и (3) вавилонская огласовка (так же расположена над согласными). Среди этих трех систем преобладала тивериадская.[22] Вульгата (V век) и Перевод Аквилы (I век), сделанные из еврейского текста, подтверждают аккуратность тивериадской огласовки.[23]

---

[14]Würthwein, c. 36; http://en.wikipedia.org/wiki/Aleppo_Codex
[15]http://en.wikipedia.org/wiki/Hebrew_University_Bible_Project
[16]Кодекс – это книга (в отличие от используемых ранее свитков).
[17]Brotzman, c. 11.
[18]Следует отметить, что Броцман указывает на наличие пробелов между словами в рукописях Кумрана. Данный факт бросает вызов утверждению, что в древности между словами пробелов вообще не было (Brotzman, c. 40-1).
[19]Brotzman, c. 45.
[20]Würthwein, c. 21.
[21]Там же, с. 13.
[22]Там же, с. 22-4.
[23]Brotzman, c. 51.

Кодекс Алеппо и Ленинградский кодекс используют тивериадскую огласовку.

Масореты также прибавили так называемые паратекстуальные элементы, некоторые из них мы уже упоминали, как, например, система *кетив-кере* и «подвешенные» буквы. Масореты также использовали особенные указатели для обозначения открытых и закрытых разделов. Они действуют как параграфы для разделения текста по темам. Открытый раздел – это главный раздел, а закрытый – это подраздел. Главный раздел, т.е. «открытый», указан или пробелом до конца строки, или буквой פ (п), расположенной в конце. Подраздел, т.е. «закрытый», указан или пробелом не до конца строки, или буквой ס (с), расположенной в конце.

Масореты прибавили и акцентные знаки для прочтения с интонацией. Акцентные знаки либо разделяют, либо соединяют предложения или части предложения. Подобно огласовке, акцентные знаки бывают трех видов: тивериадские, палестинские и вавилонские. Как было сказано, акцентные знаки способствуют чтению текста с интонацией. Поскольку интонация влияет на истолкование, чтение текста с интонацией важно. Так говорит раввин Авраам бен-Ездры: «Нельзя ни слушать, ни соглашаться с любым истолкованием, не соответствующим интонации, отраженной акцентными знаками».[24]

Далее, они прибавили разные примечания касательно статистических данных о разных словах в тексте. В связи с этим мы уже говорили об указаниях на среднюю букву в Торе и Псалтири, а так же на среднее слово в Торе. Также, на масоретских рукописях находятся особенные примечания к тексту под названием «масора кетана», «масора гедола» и «масора финалис».[25] Масора кетана (также названа *Massorah parva*) обозначается буквами Мр и находится на боковых полях. Она содержит такую информацию, как: (1) частота встречи некоторых слов или форм в *Танахе*, (2) указание на исправление текста по системе «*кетив-кере*», (3) указание на самый короткий стих, самый средний стих и т.п. и (4) систему по разделению текста для его еженедельного чтения в синагоге.[26]

Масора гедола (или *Massorah magna*), обозначенная буквами Мm, находится или на нижних, или на верхних полях и содержит более детальную информацию об употреблении определенных слов в тексте *Танаха*. В масоре гедола есть ссылки на *масору финалис*, которая расположена в конце *Танаха* и функционирует как симфония.[27] В дополнение к *масорам*, находящимся в еврейской Библии, масореты написали и отдельные труды о деталях в тексте.[28]

Свитки Мертвого моря

Следующие в порядке значимости древние рукописи *Танаха* – это недавно найденные свитки Мертвого моря. Среди этих манускриптов есть

---

[24]Тов.

[25]Они тоже бывают трех форм: тивериадские, палестинские и вавилонские.

[26]Brotzman, с. 48.

[27]Würthwein, с. 29. В издании *Biblia Hebraica Stuttgartensia* встречается только масору кетана. Масора гадола и масора филанис опубликованы в отдельных изданиях. Но непосредственно под текстом в *Biblia Hebraica Stuttgartensia* находятся ссылки на масору гадола, а под ними даются критические замечания.

[28]Würthwein, с. 53.

документы, написанные на еврейском, арамейском, греческом и даже палеоеврейском языках. Свитки Мертвого моря намного старше, чем масоретские манускрипты. Они были переписаны не в средневековье, а около 200 лет до рождения Христа. Свитки Мертвого моря были сделаны особой религиозной группой евреев, живших общиной в Кумране, находившемся в пустыне Иудеи. Скорее всего, кумранская община принадлежала к тогдашней иудейской секте под названием «ессеи», которые удалялись от других евреев, считая себя более святыми и духовными.

С уверенностью утверждается, что кумраниты верно сохранили текст *Танаха*, так как в отличие от писателей Самаритянского Пятикнижия, которое будем рассматривать позже, они не вводили в текст уникальных учений своей общины. При находке свитков в Кумране ученые удивились тому, что по содержанию многие из них почти идентичны масоретскому тексту, что подтверждает и качество работы масоретов, и достоверность текста *Танаха*, переданного из древности.[29]

Кумранская община занималась не только переписыванием текстов, но и сбором библейских текстов из других частей Палестины. Нашли в Кумране изобилие древних манускриптов и канонических, и неканонических. Были найдены почти 200 библейских текстов, но большинство из них – это фрагменты библейских книг, за исключением одного манускрипта, который содержит всю книгу пророка Исаии. Интересно и то, что в кумранской находке представлены все канонические книги *Танаха* за исключением книги Есфири. Небиблейские книги, найденные в Кумране, включают в себя апокрифические, псевдографические и сектантские книги, описывающие учение кумранской общины. Наконец, ученые этой группы евреев в Кумране написали несколько комментариев на библейские книги, в частности на книгу Исаии, Аввакума и Наума.[30]

Интересно знать, насколько при сравнении совпадают тексты, найденные в Кумране, с другими древними версиями *Танаха*, имеющимися у нас сегодня. Сорок процентов всех кумранских манускриптов подобно масоретскому тексту[31] и, скорее всего, масоретский текст является продолжением этой линии манускриптов. Такие кумранские манускрипты названы промасоретскими манускриптами. Среди промасоретских манускриптов выделяется известный свиток Исаии, найденный в пещере 1.[32]

Другие же рукописи похожи на Самаритянское Пятикнижие, которое еще будем обсуждать. Они названы просамаритянскими манускриптами. Еще одна группа кумранских манускриптов напоминает греческий перевод *Танаха*, т.е. Септуагинту. Но численность просамаритянских манускриптов и предков Септуагинты составляет только 5% от общего количества манускриптов, найденных в Кумране.[33] Остальные рукописи, не входящие в вышеупомянутые категории, более своеобразны. Считается, что кумранские

---

[29]Глисон Арчер утверждает, что два свитка Исаии, найденных в Кумране, совпадают по содержанию с масоретской версией на 95%. Остальные различия касаются в основном описок и орфографии (Archer G. A Survey of Old Testament Introduction, p. 19, из Henry, C. F. H. God, Revelation, and Authority. – Waco, TX: Word Books, c1976-c1983; Wheaton, IL: Crossway Books, 1999. – Т. 4. - С. 247.

[30]Brotzman, c. 92.

[31]Броцман говорит 60% (Brotzman, c. 94).

[32]Würthwein, c. 33.

[33]Brotzman, c. 94

книжники имели свои собственные версии *Танаха* в отличие от других, более традиционных текстовых линий.

Немного об истории находки. Кумран расположен примерно в 30 километрах от Иерусалима на берегу Мертвого моря, также названного Соленым морем. И хотя эти два города расположены на достаточно близком расстоянии, из-за разницы в их положении относительно уровня моря, дорога между ними опускается с Иерусалимской возвышенности вниз более, чем на 1000 метров. За Кумраном поднимается высокий обрыв, в котором расположено много пещер.

Первые свитки были обнаружены в 1947 г. в Пещере 1. Первооткрыватели свитков – это два двоюродных брата: Мухаммед эд-Диб и Мухаммед Джума Халиль. Когда они были мальчиками, один из них (не совсем ясно который), бросил камень в Пещеру 1 и услышал, как что-то разбилось. Мухаммед эд-Диб вошел в пещеру и нашел кувшины, содержащие старые документы. В первой пещере двоюродные братья нашли семь документов, в том числе полную копию книги Исаии. Кувшины, похожие на те, которые нашел Мухаммед эд-Диб, позже нашли в руинах Кумрана, что подтверждает, что документы в Пещере 1 были сделаны именно в этом городе. В Кумране также нашли особенную комнату, скрипторию, где книжники переписывали документы.

Двоюродные братья продали три свитка торговцу в Вифлееме, который в свою очередь обратился к ученому Иерусалимского университета по имени Елеазар Сузеник. Тот сразу понял значимость этой находки и купил у торговца свитки для Иерусалимского университета. Сузеник приобрел следующие свитки: так называемый Второй свиток Исаии, который содержит почти всю книгу Исаии; фрагменты сборника, содержащего псалмы благодарности и свиток войны, который предсказывает о будущей войне между сыновьями света и сыновьями тьмы.

Остальные четыре свитка из первоначально найденных купил за 50 долларов США у двоюродных братьев другой торговец, которого звали Кандо. Кандо приобрел: Первый свиток Исаии – единственную полную библейскую книгу, существующую во всей кумранской коллекции; Апокрофон Бытия, который содержит другие, небиблейские рассказы о героях, упомянутых в книге Бытие; Правила общины, которые описывают веру и практики в кумранской общине; комментарий на книгу Аввакума. Кандо продал эти четыре свитка православному священнику Мару Афанасию Ешуэ Самуилу за 100 долларов США.

Мар Афанасий Ешуэ Самуил дал рекламное объявление о продаже свитков в американской газете Уолл Стрит Джорнал, которое увидел случайно бывший в то время в Америке сын иерусалимского ученого Елеазара Сузеника. Он сообщил об этом своему отцу, который купил свитки для Иерусалимского университета за 250 000 долларов США. В данный момент все семь первоначально найденных свитков хранятся в Иерусалиме в «Храме Книги».

После первого открытия археологи продолжили поиски других манускриптов и их старания увенчались успехом. Они нашли довольно много различных документов. Например, в Пещере 11 был найден свиток, описывающий то, как перестроить Иерусалимский храм. В Пещере 4 нашли 15 000 фрагментов, принадлежащих более, чем 580 различным свиткам. Другой фрагмент дает дополнительную информацию об истории, записанной в 1 Цар. 11. Свиток из меди описывает, как найти сокровища, спрятанные по всей Палестине. Храмовый свиток содержит заповеди и законы, иногда

совпадающие с Пятикнижием, а иногда отличающиеся от него. К удивлению всех один из найденных фрагментов говорит о «пронзенном Мессии». Фрагмент «Сын Божий» имеет несколько сходств с Евангелием от Луки.

Самаритянское Пятикнижие

Третий вид еврейских манускриптов для восстановления подлинников *Танаха* – это Самаритянское Пятикнижие, сделанное обитателями Самарии. Поскольку самаритяне признавали как Божье Слово только Тору, они сохраняли и переписывали только первые пять книг *Танаха*, т.е. Тору. Они сделали свою версию Торы во II веке до Р.Х., но самые старые копии Самаритянского Пятикнижия, которые сохранились до наших дней, датируются X-XII веками по Р.Х. Самаритянское Пятикнижие написано на еврейском языке, но часто только согласными без огласовки. Когда бывает огласовка, она похожа на палестинский вид, упомянутый выше.[34] Часто встречаются копии, написанные палеоеврейским письмом.

Если сравним Самаритянское Пятикнижие с масоретским текстом, то можно отметить около 6000 различий между ними, но в большинстве случаев дело касается только орфографии. Более значительным фактом является то, что Самаритянское Пятикнижие согласуется с Септуагинтой примерно в 2000 из этих шести тысяч отклонений с масоретским текстом.[35]

Также в Самаритянском Пятикнижии отмечаются случаи, когда очевидно, что их книжники исказили текст, чтобы поддержать свое собственное вероучение. Самаритяне верили, что Бог посетил Свой народ не на горе Синай, а на горе Геризим, где и следует поклоняться Ему. Соответственно, в их версии Торы наблюдается замена названия «Синай» названием «Геризим» в Исх. гл. 20, Втор. гл. 5 и Втор. 27:4.[36] Также в книге Второзаконие фраза «место, которое изберет Господь», т.е. Иерусалим, заменена на фразу «место, которое избрал Господь» (т.е. Геризим).[37]

Последний момент в связи с рассмотрением Самаритянского Пятикнижия – это присутствие слоев в документах данного типа. Имеется в виду, что при анализе текста можно определить, какие места более точно отображают оригинал, какие были изменены до написания Самаритянского Пятикнижия (так называемый просамаритянский слой) и какие места были изменены самими самаритянами (самаритянский слой).

Следующие особенности, отмеченные в тексте Самаритянского Пятикнижия, считаются указателями на изменения, введенные в текст до написания самого Самаритянского Пятикнижия: (1) гармонизация, в частности, гармонизация кажущихся противоречий и гармонизация параллелей, (2) цитаты из книги Второзаконие, находящиеся в книгах, написанных до него, (3) большой упор на исполнение Божьих повелений и (4) лингвистические особенности, в частности, в орфографии, употреблении необычных форм и грамматической адаптации.

Далее, изменения, введенные в текст самими самаритянами: (1) идеологические изменения, в частности, в связи с заменой Иерусалима, как

---

[34]Brotzman, с. 65.
[35]Броцман говорит, что только в 900 отклонениях и притом большинство этих случаев касается только орфографии (Brotzman, с. 67).
[36]Brotzman, с. 68.
[37]Там же.

места поклонения Богу, горой Геризимом, (2) фонологические изменения и (3) орфографические изменения.

Существуют переводы Самаритянского Пятикнижия на арабский, арамейский и греческий языки.[38]

Другие еврейские рукописи

В заключение нашего обсуждения еврейских манускриптов, использованных для восстановления подлинников *Танаха*, укажем другие, менее важные древнееврейские рукописи:

- серебряные свитки из *Кетеф Гинном,* датируются VII-VI веками до Р.Х., содержат Числ. 6:24-26 и во многом отличаются от масоретского текста;
- папирус *Нэша,* датируется II-I веками до Р.Х. Отличительная черта – содержание смешано Исх. 20, Втор. 5 и Втор. 6:4-6;
- *Нахал Хевер,* датируется I веком по Р.Х., содержит фрагменты Псалтири и малые пророки, которые написаны на греческом языке.
- документ *Вади-Мураббаате,* датируется 70-135 г. по Р.Х., содержит полностью малые пророки, а так же другие книги во фрагментах.
- тексты из Масады, датируется не позже, чем I век по Р.Х., когда Масада была разрушена римлянами;
- *тефиллин* и *мезузот,* найденные в Иудейской пустыне, датируются промежутком со II-I веков до Р.Х. по I-II века по Р.Х., содержат фрагменты из Исх. гл. 12-13; Втор. гл. 5-6; 10-11; 32 и отличаются от масоретского текста;
- тексты из Каирской генизы, датируются VII веком по Р.Х.;
- свиток *Себера* и Тора раввина Меира, сами документы не сохранились, но они цитируются в раввинской литературе. Также отличаются от масоретского текста.
- цитаты из *Танаха*, находящиеся в комментариях, написанных в период средневековья.

2) Древние переводы

Перед тем, как перейти к обсуждению различных древних переводов *Танаха*, следует упомянуть, что употребление древних переводов для восстановления оригинальных библейских книг осложняется тем, что нам неизвестно, какие еврейские слова стоят за переводом. Даже если перевод сделан по еврейскому тексту, который был лучше тех, которые доступны нам сегодня, мы все же не можем точно определить, какие именно еврейские слова были переведены на данный язык.

Септуагинта

Самым известным и значимым древним переводом *Танаха* является греческий перевод под названием Септуагинта. Есть разногласия по поводу происхождения данного перевода. Существует легенда, написанная в неканонической книге «Послание Аристея», которая говорит, что царь Египта пригласил к себе 72 еврейских переводчика, чтобы они сделали

[38]Там же, с. 66.

хороший греческий перевод *Танаха* для его библиотеки. По легенде все 72 переводчика работали отдельно, но все же перевели текст абсолютно одинаково. Неправдоподобность этой легенды подчеркивается тем, что в разных частях Септуагинты наблюдаются разные литературные стили, что свидетельствует об участии разных переводчиков в проекте и их несогласованности в части перевода.[39] Другая теория утверждает, что Септуагинта развивалась постепенно и в конечном итоге представляет собой объединение разных уже существовавших переводов. Третья теория гласит, что Септуагинта была переведена в одно время, но не тем путем, о котором повествует «Послание Аристея».

Перевод Септуагинта был сделан в III веке до Р.Х. Значит, он очень старый и ценный перевод. Первым было переведено Пятикнижие, т.е. Тора. Сохранились фрагменты Септуагинты, которые датируются II веком до Р.Х. (15 стихов из Второзакония).[40] В Библиотеке Честера Битти (Дублин, Ирландия) есть старые манускрипты Септуагинты, написанные на папирусе, в том числе единственный экземпляр книги Даниила, которая не соответствует переводу Теодотиона, о котором мы будем говорить позже. Самые старые полные кодексы Септуагинты относятся к IV и V векам по Р.Х. – это Ватиканский кодекс, находящийся в Ватикане, Синайский кодекс, обнаруженный в монастыре на горе Синай, и Александрийский кодекс.

Ватиканский кодекс был сделан в IV век по Р.Х. и считается самой чистой копией Септуагинты. Это значит, что на переписчика данного документа не повлияли другие ревизии Септуагинты, которые были сделаны после первоначального перевода с целью улучшить его. Исключением является только книга Исаии, перевод которой идентичен тому, что находится в Гекзапле Оригена (о нем будет сказано позже). Синайский кодекс также был сделан в IV век по Р.Х. Он в основном совпадает по содержанию с Ватиканским кодексом. Александрийский кодекс был сделан в V веке по Р.Х. и при сравнении с Гекзаплом Оригена очевидно, что переписчик Александрийского кодекса много заимствовал у него.

Есть еще некоторые особенности Септуагинты. В большинстве копий Септуагинты встречаются не только канонические книги, но и апокрифические книги.[41] Также заметно, что порядок книг в Септуагинте отличается от порядка книг в еврейском тексте. Большинство современных переводов Библии, в том числе русская Библия, следует порядку книг, имеющемуся в Септуагинте.[42]

Важно сравнить содержание Септуагинты с содержанием главного источника для восстановления *Танаха* – масоретского текста. Перевод Торы в основном точно соответствует масоретскому тексту. Но следующие книги во многом отличаются от масоретского текста и, скорее всего, были переведены более свободно: книги Иова, Даниила, Притчи, Исаии. Также следует отметить, что в Септуагинте книги Иова и Иеремии короче, чем в масоретском тексте. В свете находки в Кумране стало известно, что

---

[39]Würthwein, c. 53.

[40]Там же, с. 71.

[41]Но вполне возможно, что Ранняя Церковь ввела их в Сепутагинту. См. обсуждение данного момента в главе «Канон Писания».

[42]Говорят, что в Септуагинте книги Самуила, Царств и Паралипоменон разделились по две книги потому, что эти книги, переведенные на греческий язык, не поместились на одном свитке (Brotzman, с. 39-40).

переводчики Септуагинты использовали еврейские манускрипты не масоретского типа.[43]

Теперь коснемся пересмотра текстов Септуагинты. Дело в том, что со временем иудеи посчитали, что нужно обновить или улучшить греческий перевод *Танаха*. Причины для этого были: во-первых, иудеи хотели Септуагинту более уподобить еврейскому тексту масоретского типа, т.е. устранить или уменьшить различия между ними; во-вторых, у иудеев того времени была проблема с тем, что христиане широко использовали Септуагинту для проповеди о Мессии Иисусе. Иудеи, отвергнувшие мессианство Иисуса, думали, что неточность этого перевода позволяла христианам так успешно использовать Септуагинту в своих проповедях.[44]

Люди использовали различные способы улучшения греческого перевода *Танаха*. Во-первых, некоторые старались сделать ревизию всей Септуагинты. Нам известен Гекзапел Оригена. Слово «Гекзапел» значит «шесть». Название произошло от того, что отец церкви Ориген опубликовал версию Ветхого Завета, в которой были 6 столбцов или колонок, каждая из которых содержала свой текст или перевод Ветхого Завета:[45]

1) еврейский текст масоретского типа,
2) транслитерация еврейского текста,
3) перевод Аквилы (см. ниже),
4) перевод Симмаха (см. ниже),
5) Септуагинта (по Оригену),
6) перевод Теодотиона (см. ниже).

Пятый столбец Гекзапла Оригена содержит версию Септуагинты, которая отличается по содержанию от других, имеющихся в настоящее время копий. Предполагается, что либо сам Ориген сделал собственную редакцию Септуагинты, либо он использовал работу другого, неизвестного нам редактора Септуагинты.

Также нам известна ревизия Септуагинты, сделанная человеком по имени Лукиан Антиохийский в IV веке по Р.Х. Дело в том, что с течением времени часть содержания оригинальной Септуагинты была утеряна и ее более поздние переписчики использовали перевод Теодотиона, чтобы заполнить эти потерянные места. Главная польза редакции Лукиана в том, что она помогает установить оригинальное содержание Септуагинты в этих местах. При сравнении различных копий Септуагинты к удивлению всех оказалось, что в тех местах, где использовался перевод Теодотиона, редакция Лукиана предлагает другую версию. Возможно, что оригинальное содержание Септуагинты в этих дискуссионных местах находится именно в версии Лукиана.

Также существуют редакция Исихия, сделанная в IV веке,[46] и редакция кайге (I век по Р.Х.), названная так потому, что в ней слова גם и וגם переводятся και γε.[47]

---

[43]Würthwein, c. 53.

[44]Например, в Ис. 7:14 Септуагинта переводит еврейское слово עלמה (девушка) греческим словом παρθενος (девственница), что поддерживает доктрину о непорочном зачатии Иисуса. Также утверждается, что Церковь сама ввела несколько изменений в некоторые рукописи Септуагинты (Würthwein, c. 54).

[45]Там же, с. 57.

[46]Brotzman, c. 77.

Со временем Септуагинту использовали, чтобы сделать переводы *Танаха* и на другие языки. Особенно выделяются следующие переводы: старый латинский, коптский, армянский, арабский и эфиопский. Исследование этих древних переводов также проливает свет на оригинальное содержание Септуагинты.

Септуагинта выпускается и сегодня в различных изданиях. Текст издания «Ральфс» состоит из соединенных главных полных кодексов Септуагинты, имеющихся на сегодняшний день: Ватиканского, Синайского и Александрийского кодексов. Вдобавок к этому, издание «Ральфс» предлагает критику Септуагинты, в которой приводит параллельные тексты из всех трех источников в тех местах, где их содержание отличается друг от друга. Текст Геммингенского издания – это соединение всех существующих манускриптов Септуагинты. Это издание тоже предлагает критический анализ, в котором указывается содержание данного текста в других источниках, если оно отличается от Геммингенского.

Другие греческие переводы

Другие же, вместо того, чтобы отредактировать тогдашнюю Септуагинту, постарались сделать новый греческий перевод *Танаха* с еврейского. В качестве примера можно привести работы Аквилы, Симмаха и Теодотиона.

Аквила жил и работал во II веке по Р.Х. Он сделал новый греческий перевод *Танаха* с еврейского текста (промасоретского типа) в 130 г. по Р.Х. Его цель была исправить так называемое христианское искажение Септуагинты. Дело в том, что он считал причиной успеха христиан в использовании Септуагинты неточность этого перевода. Перевод Аквилы строго следует еврейскому (масоретскому) тексту. Свидетельствуют о его переводе фрагменты из Гекзапела Оригена.[48]

Симмах жил и работал во II-III веках по Р.Х. и так же перевел *Танах* с еврейского в 170 г. по Р.Х. Его перевод в основном соответствует масоретскому тексту, но иногда отличается от него. Его работа характеризуется хорошим литературным стилем. Его цель состояла не только в предоставлении хорошего перевода, но и в изложении текста на хорошем и понятном греческом языке.[49] О его переводе так же есть свидетельства в Гекзапеле Оригена.[50]

Теодотион жил и работал в I веке до Р.Х. Некоторые предполагают, что его работа основана на работе другого ученого, которого называют «кайге-Теодотион». Труд Теодотиона, или кайге-Теодотиона, – это перевод *Танаха* с еврейского на греческий язык.[51] Его перевод часто соответствует масоретскому тексту, но нередко и отличается от него. Как мы сказали раньше, более поздние переписчики Септуагинты, скорее всего,

---

[47]Würthwein, с. 54. Аланд отмечает географическое расположение появления разных ревизий Септуагинты: Лукиан в Антиохии, Ориген в Палестине, Исихия в Александрии. См. Aland K., Aland B. The Text of the New Testament. – 2nd ed. / Trans. by Erroll F. Rhodes. - Eerdmans, 1981. – C. 66.
[48]Würthwein, с. 55.
[49]Там же, с. 56-7.
[50]Würthwein, с. 55.
[51]Но Вуртвин предполагает, что Теодотион использовал греческий текст (Würthwein, с. 56).

использовали перевод Теодотиона, чтобы дополнить потерянные места в оригинале. В частности, книга Даниила, которая сейчас имеется в Септуагинте, наверняка была взята из перевода Теодотиона.

Таргумы

Другой источник для восстановления оригинального *Танаха* – это арамейские таргумы, написанные, конечно, на арамейском языке. Арамейский – это родственный еврейскому язык. Откуда появился этот перевод? Нам известно, что после вавилонского пленения Израиля родным языком Божьего народа стал арамейским. Но *Танах* был написан на древнееврейском. Поэтому было необходимо перевести Божье Слово на новый родной язык – арамейский. Даже само слово «таргум» означает «объяснение». Мы видим хороший пример этому в Неемии 8:8, где лидеры Израиля «присоединяли толкование» к чтению текста, чтобы «народ понимал прочитанное». Скорее всего, здесь речь идет о переводе текста на арамейский язык.

Долгое время процесс перевода на арамейский язык велся устно. Но с первого века до Р.Х. стали писать таргумы. Существовали два направления в переводе на арамейский язык: вавилонское и палестинское, первое из которых стало общепринятым.[52] Самые старые копии таргума, которые сохранились до наших дней, относятся к I веку по Р.Х. Таргумы есть для всех книг *Танаха* кроме Даниила и Езрды-Неемия.[53] Хотя они основаны на еврейском тексте, таргумы характеризуются парафразировкой, истолкованием и добавлениями к тексту. Также в них наблюдается меньше случаев антропоморфизма.[54]

Из имеющихся в наши дни манускриптов таргумов самыми известными являются следующие. Таргум Онкелоса, который содержит Тору и соответствует масоретскому тексту, но с некоторой парафразировкой. Таргум Ионатана, содержащий книги ранних и поздних пророков. Существуют разные таргумы для перевода раздела «Писания», но ни один из них не стал стандартом.[55] Был в использовании и таргум Торы «Псевдо-Ионатана», но он был вытеснен из употребления таргумом Онкелоса.[56]

Вульгата

Следующий – это Вульгата, латинский перевод *Танаха*. Она была сделана в начале V века отцом церкви Иеронимом. Ее содержание похоже на содержание масоретского текста, но еврейский текст, использованный Иеронимом, нам неизвестен.[57] Августин предъявил Иерониму претензии, потому что тот использовал не Септуагинту, а еврейский текст. Ведь некоторые в Ранней Церкви, в том числе Августин, считил Септуагинту богодухновенным переводом.[58] Броцман утверждает, что поздние копии Вульгаты могут неверно представлять версию, сделанную Иеронимом,

[52]Там же, с. 82-83.
[53]Brotzman, с. 71.
[54]Там же, с. 80.
[55]Там же, с. 72-75.
[56]Там же, с. 71.
[57]Würthwein, с. 97.
[58]Там же, с. 96.

поскольку ввели в них неверные варианты, взятые из старого латинского перевода.[59]

Пешитта

Предпоследний для нашего рассмотрения перевод – это Пешитта, сирийский перевод *Танаха*. Она была сделана в I или II веке по Р.Х. либо из еврейского, либо из арамейского оригинала.[60] Самые старые копии, которые есть в наши дни, датируются 500 г. по Р.Х. В основном Пешитта соответствует масоретскому тексту, но не так близко, как таргумы или Вульгата. Часто считается, что переводчики Пешитты иногда изменяли оригинальный текст для того, чтобы он более соответствовал новозаветным цитатам данных мест, взятым из Септуагинты.[61]

Арабский перевод

Последний перевод – арабский. Он датируется IX веком и был сделан человеком по имени Саадин. Содержание данного перевода хорошо соответствует масоретскому тексту. Но надо принимать к сведению, что также существуют и арабские переводы, основанные на Септуагинте и Пешитте.[62]

3) Итоги

Броцман (вместе с другими) предлагает следующую схему для понимания взаимоотношений между различными версиями *Танаха*.[63] Из оригинального текста *Танаха* произошли три линии или направления еврейского текста: вавилонский, палестинский и египетский тексты:

> 1) Вавилонский текст стал промасоретским, а потом масоретским текстом. Из промасоретского текста были сделаны таргумы, Вульгата, Пешитты, арабский перевод и переводы Аквилы, Симмаха и Теодотиона;
> 2) Палестинский текст стал Самаритянским Пятикнижием;
> 3) Египетский текст стал основой для Септуагинты, из которой были сделаны переводы на старый латинский, коптский, армянский, арабский и эфиопский языки.

Исходя из выше сказанного, целью исследования манускриптов, перечисленных в первой линии, является обнаружение первоначального содержания вавилонского текста. Соответственно, цель исследования манускриптов, перечисленных во второй и третьей линиях – это обнаружить первоначальное содержание палестинского и египетского текстов. Но при этом учитывается, что масоретский текст, скорее всего, отображает свой первоисточник вернее, чем Самаритянское Пятикнижие или Септуагинта отображают свои (см. ниже).

---

[59]Brotzman, c. 83.
[60]Там же, с. 81.
[61]Там же, с. 81.
[62]Würthwein, c. 104.
[63]Brotzman, c. 45, 84.

б) Оценка манускриптов

Выяснив, какие еврейские манускрипты используются для восстановления оригинальных библейских книг, остается лишь оценить качество этих манускриптов. Католики и протестанты придерживаются мнения, что рукопись, которая ближе всего к подлинникам – это масоретский текст. Причины для такого мнения следующие. Во-первых, это не перевод, а еврейский текст. Значит, не надо угадывать, какие еврейские слова стоят за переводом. Во-вторых, масоретский текст признается евреями, которым Бог вверил Свое слово (см. Рим. 3:2). В-третьих, достоверность масоретского текста подтверждается тем, что его содержание почти одинаково с текстом свитков Мертвого моря, сделанных за 1000 лет до него. В отличие от Септуагинты, содержание масоретского текста не изменялось с течением времени.[64] Также принимаем во внимание и то, что, по мнению ученных, Септуагинта, Самаритянское Пятикнижие и таргумы были сделаны не для серьезного исследования текста, а для чтения простым народом.[65]

У православных другое мнение. Согласно традиционному пониманию вопроса, Септуагинта – это самая лучшая версия Ветхого Завета. Они верят, что Бог вдохновил не только писателей Ветхого Завета, но и переводчиков Септуагинты, которые под воздействием Духа Святого улучшили ветхозаветный текст. Православные выдвигают следующие доводы в поддержку своего мнения. Во-первых, Ранняя Церковь всегда использовала греческий текст. Значит, Ранняя Церковь считала его лучшим. Во-вторых, подавляющее большинство цитат в Новом Завете взято из Септуагинты. Но в противовес данной позиции надо также учитывать, что родной язык Ранней Церкви, в основном, был греческий. Естественно, что Ранняя Церковь использовала текст, написанный на ее родном языке.

Ернст Вуртвин, автор книги *The Text of the Old Testament*, предлагает следующий перечень текстов по порядку их близости к подлинникам:[66]

- Масоретский текст,
- Самаритянское Пятикнижие,
- Свитки Мертвого моря,
- Септуагинта,
- Перевод Аквилы,
- Перевод Саммаха,
- Перевод Теодотиона,
- Сирийский перевод (Пешитта),
- Таргумы,
- Вульгата,
- Старый латинский,
- Коптский,
- Эфиопский,
- Арабский,
- Армянский.

[64]Würthwein, c. 69.
[65]Würthwein, c. 66; Brotzman, c. 68, 74.
[66]Würthwein, c. 114.

И хотя самые веские доводы стоят на стороне масоретского текста, как самого лучшего источника оригинального ветхозаветного текста, но, тем не менее, его можно исправлять в тех случаях, когда: (1) вариант в масоретском тексте неприемлем по причине логической невозможности или несоответствия принципам внутреннего критерия (см. ниже) и (2) несколько других древних версий имеют одинаковый текст данного разночтения в отличие от той версии, которая содержится в масоретском тексте.

Рассмотрим один пример, где уместно исправить масоретский текст. В масоретском тексте так говорится о Массифе, дочери Иеффая (Суд. 11:34):

וְרַק הִיא יְחִידָה אֵין־לוֹ מִמֶּנּוּ בֵּן אוֹ־בַת

«…она была у него только одна, и кроме <u>него</u> не было у него еще ни сына, ни дочери».

Но в этом случае Септуагинта, Пешитта и Таргум имеют правильный вариант – «кроме нее».

Остановимся также на истории написания русского Синодального перевода Ветхого Завета. До появления Синодального перевода у русского народа было мало библейских текстов. Библия была частично переведена для литургии, но на старославянский язык. Первая целая славянская Библия появилась только в конце XV века. Она называлась «Библией Елизаветы».

Перевод Ветхого Завета на русский язык впервые появился в XIX веке под руководством Библейского Общества в Санкт-Петербурге, где работал человек по имени Герасим Павский, который, несмотря на то, что православные предпочитают Септуагинту масоретскому тексту, перевел Ветхий Завет на основании масоретского текста. Естественно, Православная Церковь противилась этому переводу, но при поддержке русского царя данный Ветхий Завет вышел в 1862 г. и Новый Завет в 1875 г. Синодальный перевод был основан на масоретском тексте, но места, где Септуагинта расходится с масоретским текстом, были взяты в скобки. Вот пример из 1 Цар. 15:3, где отличающиеся от масоретского текста места, взятые из Септуагинты, написаны в скобках:

> «Теперь иди и порази Амалика (и Иерима) и истреби все, что у него; (не бери себе ничего у них, но уничтожь и предай заклятию все, что у него) и не давай пощады ему, но предай смерти от мужа до жены...»

Другой случай заимствования Синодального перевода у Септуагинты касается перевода имени Господа в Исх. 3:14-15. По Септуагинте читаем:

> καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωυσῆν Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, καὶ εἶπεν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραηλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς. καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πάλιν πρὸς Μωυσῆν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραηλ Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν…
> *И Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших…*

А в масоретском тексте дается следующий вариант:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם:
וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כֹּה־תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יהוה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם

«И Бог сказал Моисею: Я есмь Тот, Кто Я есмь. И сказал: так скажи сынам Израилевым: «Я Есмь» послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Яхве, Бог отцов ваших…»

Синодальный перевод также сохранил тот же порядок книг, в котором они расположены в Септуагинте, а также ее нумерацию Псалмов и книг Царств.

2. Внутренний критерий

Теперь перейдем к анализу текста с точки зрения внутреннего критерия. До того, как будем рассматривать, какие ошибки часто допускались в тексте, обсудим, почему ошибки вообще случились. Предполагается несколько причин. Во-первых, когда произошел переход от палеоеврейского к квадратному письму, замена букв могла вызвать и изменения в тексте. Во-вторых, несколько букв на еврейском языке очень похожи друг на друга, так что переписчики могли в них запутаться. В-третьих, неясный почерк предыдущего переписчика мог затруднить работу следующего. В-четвертых, повреждение поверхности письменного материала могло сделать текст нечетким для следующего переписчика. Дальше, переписчикам еврейского текста приходилось наизусть выучивать огласовку, так как в ранних текстах гласных не было. Следовательно, переписчик мог ошибиться при расстановке гласных. Также, часто в ранних текстах не было пробелов между словами и даже после того, как переписчики ввели их в текст, границы между словами все же могли быть нечеткими.

Когда мы сравниваем разные варианты, претендующие на оригинал, мы отдаем предпочтение тому или иному из них, исходя из следующих принципов. Во-первых, предпочтение отдается самому короткому варианту. Причина в том, что переписчики, которые переписывали текст и порой вводили в него изменения, скорее прибавляли слова, чем их убавляли. Следовательно, самый короткий вариант, как правило, ближе к оригиналу. Во-вторых, предпочтение отдается самому трудному для понимания варианту. Это объясняется тем, что переписчики скорее упрощали сложные тексты, чем усложняли понятные.

В-третьих, предпочтение отдается варианту, не нарушающему авторский стиль или контекст. Причина в том, что тот стиль написания, который отличается от стиля, свойственного данному автору, скорее всего не относится к нему. Также не отдается предпочтение и варианту, нарушающему общий контекст, так как мы ожидаем логической последовательности в мышлении автора и в изложении им материала. В-четвертых, полезно искать и другие логические причины, объясняющие, почему переписчик изменил оригинальный вариант на другой. В-пятых, есть несколько уже известных ошибок, которые допускали переписчики. Когда замечаются такие типичные ошибки, то вариант, содержащий их, становится более сомнительным, чем тот, где их нет. Некоторые из этих ошибок были допущены непреднамеренно, а некоторые были сделаны специально.[67]

Следующие ошибки считаются непреднамеренным изменением текста. Одна из таких ошибок, встречающихся в Писании, – это пропуск по причине **гомеотелевтонии**. В данном случае происходит следующее. Переписчик в процессе переписывания пропустил материал по той причине, что, оторвав

[67]Примеры от Brotzman, с. 112-5; Würthwein, с. 109-12.

глаза от текста, он продолжил переписывать не с того места, где он остановился, а с места, расположенного дальше в тексте. Причина в том, что в этом другом месте были подобные слова или буквы. Например, в Лев. 4:25 слова מִזְבַּח הָעֹלָה («жертвенника всесожжения») дважды повторяются:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל־קַרְנֹת **מִזְבַּח הָעֹלָה** וְאֶת־דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל־יְסוֹד **מִזְבַּח הָעֹלָה**

«и возьмет священник перстом своим крови от жертвы за грех и возложит на роги жертвенника всесожжения, а остальную кровь его выльет к подножию жертвенника всесожжения».

Примечательно, что в Каирском кодексе слова וְאֶת־דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל־יְסוֹד («а остальную кровь его выльет к подножию») отсутствуют, скорее всего, из-за пропуска материала между повторяющимися фразами מִזְבַּח הָעֹלָה («жертвенника всесожжения»). Другой пример встречается в Ис. 4:5-6:

וּבָרָא … עָנָן **יוֹמָם** (וְעָשָׁן וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה לָיְלָה כִּי עַל־כָּל־כָּבוֹד חֻפָּה: וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל־**יוֹמָם**) יהוה
מַחֲרֵב וּלְמַחְסֶה וּלְמִסְתּוֹר מִזֶּרֶם וּמִמָּטָר:

«И сотворит Яхве … облако во время дня (и дым и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым будет покров. И будет шатер для осенения днем) от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя».

В одном кумранском манускрипте (1QIs[a]) отсутствует фраза, указанная выше в скобках, по причине повторения слов יוֹמָם («во время дня» и «днем») до и после нее.

Диттография означает, что переписчик, в силу какой-то причины, дважды по ошибке написал одни и те же букву, слово или выражение. В 4 Цар. 15:16 наблюдается ненужное прибавление артикля к слову הָהָרוֹתֶיהָ (беременных женщин) – ведь суффикс уже указывает на определенность слова. Вполне возможно, что переписчик просто повторил первую букву слова הָרוֹתֶיהָ. В кумранском манускрипте 1QIs[a] в Ис. 30:30 дважды встречается слово הִשְׁמִיעַ («возгремит голос»), а в масоретском тексте – только один раз.

А с другой стороны бывает **гаплография**, когда повторение в оригинале сокращается в копии. Например, в масоретском тексте в Числ. 14:34 написано: יוֹם לַשָּׁנָה יוֹם לַשָּׁנָה («год за день, год за день»), а в некоторых других манускриптах дается вариант יוֹם לַשָּׁנָה («год за день»).

Следующий пример показывает, как переписчик мог запутаться в **похожих буквах** в тексте. В масоретском тексте, например, Быт. 10:4 читается:

וּבְנֵי יָוָן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ כִּתִּים **וְדֹדָנִים**

«Сыны Иавана: Елиса, Фарсис, Киттим и Доданим»

А в Самаритянском Пятикнижии (вместе с Септуагинтой) читается:

וּבְנֵי יָוָן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ כִּתִּים **וְרֹדָנִים**

«Сыны Иавана: Елиса, Фарсис, Киттим и Роданим»

Разночтение обусловлено похожестью между буквами ד и ר. Также взглянем на Ис. 28:21 в масоретском тексте:

כְּהַר־פְּרָצִים יָקוּם יהוה
«Ибо восстанет Яхве, как гора Перациме»

а затем в 1QIs[a]:

בְּהַר־פְּרָצִים יָקוּם יהוה
«Ибо восстанет Яхве на горе Перациме»

Разночтение объясняется похожестью между буквами כ и ב.

Предполагается, что переписчики не только копировали тексты самостоятельно, но и порой писали под диктовку. Следующий пример показывает, как переписчик смог запутаться в **подобных звуках** לא (ло) и לוֹ (ло) в тексте (Пс. 99:3):

דְּעוּ כִּי־יהוה הוּא אֱלֹהִים הוּא־עָשָׂנוּ **וְלוֹ** אֲנַחְנוּ
«Познайте, что Яхве есть Бог, что Он сотворил нас, и мы – Его»

или

דְּעוּ כִּי־יהוה הוּא אֱלֹהִים הוּא־עָשָׂנוּ **וְלֹא** אֲנַחְנוּ
«Познайте, что Яхве есть Бог, что Он сотворил нас, а не мы (себя)»

Переписчики могли переставить буквы (**метатезис**). В разных рукописях Числ. 15:35 встречаются разные формы глагола רגם («убить камнями») – то в форме абсолютного инфинитива רגום, то в форме императива רגמו. Интересный пример находится в Ис. 32:19:

Масоретский текст: וּבָרַד בְּרֶדֶת הַיָּעַר וּבַשִּׁפְלָה תִּשְׁפַּל **הָעִיר**
«И град будет падать на лес, и город спустится в долину»

Кумран (1QIs[a]): וּבָרַד בְּרֶדֶת הַיָּעַר וּבַשִּׁפְלָה תִּשְׁפַּל **הַיְעַר**
«И град будет падать на лес, и лес спустится в долину»

Рассмотрим пример **пропуска буквы**. В Ис. 5:8 масоретский текст говорит: בַּיִת בְּבַיִת («дом к дому»), а 1QIs[a] – בַּיִת בַּיִת («дом дом»).

Также переписчик мог ошибочно **соединить слова**. В Амос 6:12 рекомендуется читать не בבקרים, а בבקר ים. Получается перевод не «Бегают ли кони по скале? можно ли распахивать (ее) волами?», а «Бегают ли кони по скале? можно ли распахивать волом море?».

Хотя есть множество доказательств того, что в древности переписчики еврейского текста ставили пробелы между словами, тем не менее бывают случаи, когда разделение между словами не было четко указанно, что приводит к неправильному **разделению слов**. Например, предполагается, что в Иер. 2:21 фраза:

ואיך נהפכת **לי סורי ה**גפן נכריה
«как же ты превратилась у Меня в дикую отрасль чужой лозы?»

лучше переводится:

ואיך נהפכת **לסוריה** גפן נכריה,
«как же ты превратилась в гнилую чужую лозу?».

Другие непреднамеренные изменения включают в себя принятие ***matres lectionis***[68] за согласные и неправильное чтение **сокращений**.

Теперь рассмотрим примеры изменений, которые, скорее всего, были сделаны преднамеренно со стороны переписчиков. Иногда они пытались исправить кажущуюся им ошибку в тексте. Такие эмендации, сделанные древними книжниками, носят название ***tiqqune sopherim***.[69] Например, в Авв. 1:12 читаем: «Но не Ты ли издревле Яхве Бог мой, Святый мой? мы не умрем!». Но есть доказательство в пользу того, что в оригинальном тексте было написано: «Но не Ты ли издревле Яхве Бог мой, Святый мой? Ты не умрешь!». Возможно, что переписчик не смог представить себе, что Бог может умереть, и вследствие этого сделал в тексте эмендацию.

Подобные этому преднамеренные изменения известны под названием «**эвфемизм**». Предполагается, что в Иова 2:9 произошло изменение такого типа. Там буквально написано, что жена Иова посоветовала своему мужу «благослови (ברך) Бога и умри». Вполне возможно, что в оригинальном тексте было написано: «похули (קלל) Бога и умри», но, чтобы избежать такого оскорбительного высказывания в адрес Бога, книжник заменил слово קלל эвфемизмом ברך. Другой пример заключается в том, что в Ис. 13:16 *кетив* читается תִּשָּׁגַלְנָה («изнасиловать их»), а *кере* дает вариант תִּשָּׁכַבְנָה («ложиться с ними»).

Другими преднамеренными изменениями в тексте являются **пропуски материала** раввинами (насчитывается всего 17 случаев), возможное **добавление материала** раввинами и **замена** редкого слова более обычным.

3. Выводы

Подводя итог, при помощи методологии, которую мы здесь рассмотрели, нам нужно принять решение по поводу достоверности разных разночтений, встречающихся в ветхозаветном тексте. Как было сказано выше, масоретский текст имеет самые веские доводы для того, чтобы быть признанным самым лучшим источником оригинального ветхозаветного текста. Но, тем не менее, масоретский текст можно исправлять в тех случаях, когда (1) вариант в масоретском тексте неприемлем по причине логической невозможности или несоответствия принципам внутреннего критерия и (2) при разночтении между масоретским текстом и несколькими другими древними версиями в случае, когда тексты в последних одинаковы.

Но для уточнения данного вывода надо учитывать советы Вуртвина[70], что:

---

[68]Латинское выражение, являющееся калькой еврейского אם קריאה (*эм криа*). Дословно переводится «мать чтения». *Matres lectionis* – это согласные буквы в консонантном письме, используемые для обозначения гласных звуков.

[69]Гинсбург говорит о 16 стихах в Ветхом Завете, которые предположительно подверглись эмендации: Быт. 18:22; Числ. 11:15; 12:12; 1 Цар. 3:13; 2 Цар. 16:12; 20:1; Иер. 2:11; Иез. 8:17; Ос. 4:7; Авв. 1:12; Зах. 2:12; Мал. 1:13; Пс. 105:20, Иов 7:20; 32:3 (см. Brotzman, с. 117-8).

[70]Würthwein, с. 118-9. Также см. Brotzman, с. 127, 131.

1) даже если вариант в масоретском тексте имеет нормальный смысл, то это не обязательно означает, что он соответствует оригиналу;
2) когда мы сталкиваемся с различными разночтениями, всегда следует задать себе вопрос, какое изменение или ошибка со стороны переписчика может лучше всего объяснить возникновение этих различных вариантов;
3) когда другие версии имеют вариант, логически или контекстуально превосходящий вариант масоретского текста, вполне возможно, что в этом случае предлагается не оригинальный текст, а лишь попытка исправить «ошибочный» текст (масоретского типа), полученный ими;
4) если ни масоретский, ни другие версии не предлагают приемлемого варианта, то дозволено сделать эмендацию, т.е. создать свой собственный вариант, похожий по форме на предлагаемое в тексте слово и лучше подходящий к контексту.

В заключение стоит упомянуть еще об одном взгляде, которого придерживается известный еврейский ученый и автор книги «Текстология Ветхого Завета» – Эммануил Тов. Он считает, что самые лучшие манускрипты – это масоретский текст, Септуагинта и Самаритянское Пятикнижие. Но в отличие от других, Тов подчеркивает важность решать каждое разночтение отдельно, опираясь больше на внутренний критерий, чем на внешний критерий, т.е. качество манускриптов. Тов так описывает свою позицию: «Текстологический анализ не должен быть ограничен никакими фиксированными правилами. Это искусство в полном смысле слова, способность, которую можно развить, руководствуясь интуицией, основанной на обширном опыте. Это искусство постановки проблем и поиска аргументов "за" и "против" оригинальности разночтений».[71]

Б. Текстология Нового Завета[72]

1. Внешний критерий

а) Существующие манускрипты Нового Завета

Для проведения анализа текста Нового Завета с точки зрения внешнего критерия нам нужно, во-первых, узнать какие древние манускрипты имеются в наличии для исследования. Затем надо оценить качество этих манускриптов сообразно нескольким правилам.

Давайте рассмотрим, какие манускрипты доступны нам для восстановления оригинальных текстов Нового Завета. Имеются свыше 5400 старых греческих манускриптов Нового Завета[73], но большинство из них – это фрагменты. Полных кодексов Нового Завета насчитывается только 50. При этом все 5400 документов – разные, каждый из которых хотя бы слегка отличается друг от друга.[74]

---

[71]Тов, с. 294.
[72]Много информации в этом разделе взята от Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. – М: Библейско-богословский институт Св. Апостола Анрдея, 1996. – 303 с.
[73]Aland, c. 34
[74]Fee G. D. Modern Textual Criticism and The Revival Of The Textus Receptus // Journal of the Evangelical Theological Society. 1978. Vol. 21. C. 23.

Самыми важными древними манускриптами Нового Завета являются папирусы. Они так названы, потому что были написаны на папирусе. Их всего 80 и все они – фрагменты. При оценке критиками текстов греческой Библии ссылки на папирусы обозначаются буквой 𝔓. Самые старые папирусы восходят к началу второго века. Это $\mathfrak{P}^{52}$ (Фрагмент Джона Райланда), содержащий 4 стиха из Ин. гл.18, и $\mathfrak{P}^{66}$, содержащий почти все Евангелие от Иоанна. Отмечаются знаменитые коллекции папирусов, а именно: коллекция Честера Битти и коллекция библиотеки Бодмера. Входят в эти коллекции следующие рукописи:[75]

> Честер Битти: $\mathfrak{P}^{45}$ (Евангелия и Деяния), $\mathfrak{P}^{46}$ (Павел), $\mathfrak{P}^{47}$ (Откровение);
>
> Библиотеки Бодмера: $\mathfrak{P}^{66}$ (Евангелие от Иоанна), $\mathfrak{P}^{72}$ (Иуды и Петра), $\mathfrak{P}^{74}$ (Деяния, фрагменты Соборных посланий), $\mathfrak{P}^{75}$ (Евангелие от Луки).

Другая группа греческих рукописей – это унциалы. По сравнению с папирусами они моложе по возрасту, но все же являются очень старыми и ценными манускриптами. Они написаны на старом виде бумаги – пергаменте. Еще особенность этого типа рукописи – все буквы прописные. Унциалов насчитывается 260. Они обозначены большими латинскими, греческими или (в одном случае) еврейскими буквами, а так же цифрами, начинающимися с нуля. Самые выдающиеся из них – это Синайский кодекс IV века (ℵ), Ватиканский кодекс IV века (B), Александрийский кодекс V века (A), Ефремов кодекс V века (C), Кодекс Безы V века (D), Вашингтонский кодекс V века (W).

Минускулы – это третий вид древних греческих рукописей. Они, как правило, моложе папирусов и унциалов, и поэтому не так высоко ценятся для восстановления Нового Завета. Они тоже написаны на пергаменте, но в отличие от унциалов они написаны полностью маленькими буквами. Их много – около 3000. В основном они обозначаются цифрами, не начинающимися с нуля, Также есть особые группы минускулов, которые несут такие обозначения, как f^{1}, f^{13} и 𝔐. Группа 𝔐 на самом деле – это огромная группа почти одинаковых (поздних) манускриптов, которую также называют текстом большинства. Из всех минускулов ценится больше всего минускул 33.[76]

Поиски оригинальных новозаветных книг также влекут за собой просмотр лекционарий, т.е. книг, использовавшихся в церкви для проведения литургии. Они порой содержат цитаты из Нового Завета. Но свидетельство из этого типа манускриптов не очень высоко ценится, т.к. лекционарии – это поздние манускрипты, написанные с VI века (фрагменты) или с VIII века (полные версии).[77] Они все относятся к византийской семье текстов (см. ниже). Их много – имеются около 2100 рукописей. Критиками греческой Библии они обозначены латинской буквой *l* или сокращением *Lect*.

---

[75]Greenlee J. Harold. Introduction to New Testament Criticism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – C. 34-6.

[76]Greenlee, c. 44. Аланд отмечает, что из-за огромного количества минускулов не все они еще проанализированы (см. Aland, c. 128).

[77]Greenlee, c. 44.

Далее, в трудах отцов Церкви часто обнаруживаются цитаты из Нового Завета. Преимущество этих свидетельств заключается в том, что до наших дней сохранились труды отцов Церкви, написанные в конце I века. Плюс к этому, нам известно, где жили и служили отцы Церкви, что облегчает их классификацию по текстуальным семьям (см. ниже).[78] Но поскольку во многих случаях отцы Церкви, скорее всего, цитировали текст по памяти, то польза этого свидетельства так же ограничена.

Ученые также учитывают свидетельство, основанное на древних переводах Нового Завета, которые насчитывают около 8000 сохранившихся до наших дней манускриптов. Процесс перевода Нового Завета на другие языки начался в конце II века.

- Старый латинский (lat);
- Вульгата (vg);
- Коптский (sa, bo или co);
- Сирийский (syr);
- Армянский (arm);
- Древнеэфиопский (eth);
- Готский (goth);
- Грузинский (geo);
- Старославянский (slav).

Из вышеперечисленных переводов все были сделаны с греческого текста за исключением армянского (с сирийского), грузинского (с армянского), древнеэфиопских Евангелий (с сирийского) и Вульгаты (это – редакция старого латинского перевода).[79] Среди старых латинских рукописей выделяются документы «k» наряду с «b», «a», «c», «ff^{2}», «i».[80] Вульгата – это официальная версия Нового Завета Католической Церкви. В 1979 г. она подверглась редакции для лучшей согласованности с греческим текстом.[81]

б) Оценка манускриптов

Узнав, какие древние манускрипты существуют для восстановления подлинников Нового Завета, нам нужно определить, какие из них лучше всего отображают оригиналы. Вопрос в основном сводится к рассмотрению двух теорий: преимущество версии *Textus Receptus* или преимущество версии Нестле-Аланда.

1) История *Textus Receptus*

История составления *Textus Receptus* такова. В XVI веке ученый Эразм Роттердамский взял несколько текстов из числа текста большинства (𝔐), чтобы объединить их для создания стандартной греческой версии Нового Завета. Когда Эразм брался за проект, его намерением было исправить общепринятую в то время у католиков версию – Вульгату.

Но работа Эразма подвергается критике в том, что манускрипты, использованные им, молодые и принадлежат византийской текстуальной

[78]Там же, с. 54-5.
[79]Aland, с. 191.
[80]Там же, с. 189.
[81]Там же, с. 190.

семье, которая многими считается менее качественной. В частности, он использовал следующие манускрипты:[82]

- минускул 2a: Евангелия, XII в., византийский;
- минускул 2ap: Деяния и все Послания, XII в., византийский;
- минускул 1: НЗ без кн. Откровения, XII в., византийско-александрийский (но его мало использовали);[83]
- минускул 2816: Деяния и все Послания, XV в., византийский;
- минускул 2817: Послания Павла, XI в., византийский;
- минускул 817: Евангелия, XII в., византийский;
- минускул 2814: кн. Откровение кроме 22:16-22, XII в., византийский;
- латинский текст для окончания книги Откровения.

Были употреблены не только эти минускулы, но были взяты и несколько стихов из Вульгаты (латинского перевода), которые отсутствовали во всех греческих рукописях, а именно: Деян. 8:37, 1-я часть Деян. 9:6 и 1 Ин. 5:7. Сочетание этих минускулов и данных стихов из Вульгаты составляет *Textus Receptus*.

После Эразма принимали участие в этом проекте и другие, а именно: Стефан, Без и братья Эльзевир. Братья Эльзевир обрабатывали и редактировали текст Беза. Они особо известны тем, что их версия греческого текста служила основой для широко распространенного английского перевода «Короля Иакова». Также, их версию впервые стали называть *Textus Receptus*. Это произошло из-за того, что Эльзевиры сказали: «Вот перед тобой текст, который ныне принят всеми» т. е. *Textus Receptus* («принятый текст»). Много лет использовали *Textus Receptus* в качестве стандартного общепринятого греческого текста. Эта линия текстов также служит основой для Синодального перевода Нового Завета.

2) История издания Нестле-Аланда

В конце XIX века возник другой подход к восстановлению новозаветных подлинников, когда ученые начали находить, собирать и использовать другие, более старые тексты, которые были найдены на протяжении последних 150 лет. Это были папирусы и унциалы. На основании этих более старых манускриптов они создали новый стандартный греческий текст, который издается сейчас в виде 27-го издания Нестле-Аланда.

Для составления нового стандарта ученые руководствовались особым подходом к классификации манускриптов. Они определили четыре «текстуальные семьи», в которые входят все манускрипты: и греческие, и древние переводы.[84] Семьи следующие (по порядку от самой качественной до наименее качественной): александрийская, западная, кесарийская, византийская. Манускрипты классифицируются согласно тому, какие из них имеют подобные разночтения по сравнению с другими. Также, если цитаты в творениях некоторых отцов Церкви имеют те же самые разночтения, то это

[82]См. Brandt Pierre-Yves. Manuscripts grecs utilise's par Erasme pour son e'dition du *Novum Instrumentum* de 1516.
[83]Greenlee, c. 70.
[84]Но Аланд указывает, что не все манускрипты (в частности минускулы) еще классифицированы (Aland, c. 24).

помогает ученым определить местонахождение возникновения этой группы манускриптов. Например, манускрипты, которые соответствуют цитатам александрийских отцов, входят в александрийскую семью и т.д.[85]

Чем характеризуется александрийская семья текстов? Приверженцы данного подхода считают ее самой аккуратной и чистой группой манускриптов. Название «александрийская» происходит от того, что большинство этих манускриптов было обнаружено в Египте и при этом недавно – в течении последних 200 лет. Самые выдающиеся представители этой группы – Ватиканский (B) и Синайский (א) кодексы. Также в эту группу входит много цитат отцов Церкви и почти все папирусы.

Западная текстуальная семья получила свое название в связи с тем, что это был текст Западной Церкви в Северной Африке и Западной Европе. Выдающимся манускриптом в этой группе считается текст «Кодекс Безы» (D). Особенность этой группы заключается в том, что часто тест расширен и перефразирован. Значит, нередко бывают дополнения к тексту. Можно привести следующие примеры:[86]

> **Деян. 6:10**
> Обычный перевод: *«Но не могли противостоять мудрости и Духу, Которым он говорил».*
> Версия Кодекса Безы: *«которые не могли противостоять мудрости, которая была в нем, и Святому Духу, Которым он говорил, потому что они были опровергаемым им со всяким дерзновением. Итак, будучи неспособными противостоять истине… ».*
>
> **Лк. 6:4**
> Обычный перевод: *«Как он вошел в дом Божий, взял хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме одних священников, и ел, и дал бывшим с ним?»*
> Версия Кодекса Безы: *«Как он вошел в дом Божий, взял хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме одних священников, и ел, и дал бывшим с ним? В тот же день, увидев некого, работающего в субботу, Он сказал ему: друг, если ты знаешь, что делаешь, то ты блажен. А если ты не знаешь, то ты проклят и являешься нарушителем закона».*[87]

Из-за того, что западные тексты часто добавляют материал, то если в таком тексте будет содержаться вариант, который короче вариантов, находящихся в других видах манускриптов, это будет иметь значение, так как может указывать на оригинальный текст. Рассмотрим следующие примеры:[88]

> **Лк. 23:39**
> Обычный перевод: *«Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас».*
> Версия Кодекса Безы: *«Один из злодеев злословил Его».*

---

[85]Greenlee, с. 60-1. Но в то же самое время Аланд признает, что четкие границы для разделения манускриптов по семьям еще не установлены (Aland, с. 332).
[86]Greenlee, с. 88.
[87]Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994. – C. 117.
[88]Greenlee, с. 88.

Лк. 24:6-7
Обычный перевод: *«Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть».*
Версия Кодекса Безы: *«Вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть».*

Третья текстуальная семья – это кесарийская. Данные тексты были использованы в палестинских церквях. Но сегодня ученые уже начали сомневаться, стоит ли делать отдельную классификацию для этого вида текста.[89]

Последней для нашего рассмотрения текстуальной семьей является византийская. Это самая большая группа, к которой принадлежит 80% от числа всех греческих манускриптов Нового Завета. Название «византийская» связано с тем, что большинство манускриптов этого типа было обнаружено в византийских церквях и монастырях. Соответственно, их использовали в греческой церкви. Предполагается, что этот тип текста распространялся из Антиохии, где находился центр для подготовки служителей.[90] Также думается, что после правления Константина появилось желание стандартизировать греческий текст Нового Завета. Этот процесс продлился с IV до VIII веков. С этого времени доминировал византийский тип текстов.[91] Известный нам текст большинства (и *Textus Receptus*) входит в эту группу манускриптов.

Приверженцы текста Нестле-Аланда следующим образом характеризуют византийскую семью. Во-первых, отмечается, что в византийских текстах бывает немало случаев объединения материала, находящегося в александрийских и западных текстах. Считается, что это явление указывает на более раннее существование александрийских и западных текстов, которые византийские переписчики копировали. Также наблюдается, что византийские переписчики упрощали и налаживали материал.[92] Далее, в византийских манускриптах порой встречается гармонизация отличающихся исторических отчетов. Например:

Лк. 6:48
Большинство александрийских рукописей:
διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν.
«(не смогла поколебать его), потому что построен он был хорошо».

Текст большинства (вместе с другими):
τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν.

---

[89]Aland, c. 66.
[90]Там же, с. 65. Фи предполагает, что византийские тексты восходят к Иоанну Златоусту, который, переезжая из Антиохия в Константинополь, принес с собой предков этой текстуальной семьи (Fee, с. 30).
[91]Greenlee, с. 62.
[92]Там же, с. 91.

«(и он не упал), потому что основан был на камне» (одинаково с Мф. 7:25).

Мк. 4:15
Наилучшие александрийские рукописи:
τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς.
«посеянное в них».

Текст большинства (вместе с другими)
τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.
«посеянное в сердце его» (одинаково с Мф. 13:19).

Все еще обсуждается время, когда впервые появилась византийская текстуальная семья. По общему мнению, это состоялось в середине IV века. Так считается по следующим причинам. Во-первых, не существуют греческие тексты этого типа, которые бы датировались ранее IV века.[93] Также нет цитат из этого вида текста в трудах ранних отцов Церкви.

Проследим историческое развитие текста Нестле-Аланда. Идея разделить манускрипты по текстуальным семьям возникла в 1734 г. у человека по имени Иоанн Бенгель, которого Аланд считает отцом науки текстуальной критики.[94] Он предположил две текстуальные семьи: африканскую и азиатскую. После него Селмер предложил александрийскую, западную и восточную текстуальные семьи. Вслед за ним Грисбак предложил александрийскую, западную и византийскую.[95] Впервые опубликовал греческий текст, отличающийся от *Textus Receptus,* Карл Лахман в 1831 г.[96]

Но современная текстуальная критика, по сути, берет свое начало от Константина Тишендорфа (1815-1874 гг.) и вслед за ним Б. Вескота и Ф. Хорта, которые собрали древние рукописи Нового Завета и выдвинули те принципы, на которых основана современная система текстологии.[97] Тишендорф выпустил восемь критических изданий греческого текста[98] с 1841

---

[93]Самые ранние тексты, которые свидетельствуют о существовании этой текстуальной семьи – это часть унциалов A и W, наряду с цитатами из нескольких восточных отцов. Первые «полные представления» этой семьи появились в VIII-IX веках, а именно кодексы E, F, G, H, M и Ω (Fee, с. 25, 28).
[94]Aland, с. 9-11.
[95]Greenlee, с. 73-74.
[96]Там же, с. 75.
[97]Там же, с. 78. Одним из примеров работы Тишендорфа является случай, когда он однажды посетил монастырь на горе Синае и заметил, как монахи там топили печь старой бумагой. Подойдя к ним, он обнаружил, что они жгли страницы из древней греческой Библии. Тишендорф приобрел манускрипт и теперь он известен как Синайский кодекс – одна из самых старых копий Нового Завета и Септуагинты, относящаяся к IV веку и находящаяся сейчас в Лондоне.
[98]«Критическое издание Нового Завета» – это сочетание всех древних рукописей Нового Завета с использованием тех разночтений, которые имеют лучшую поддержку. Цель составления данного критического издания – это восстановление оригинала Нового Завета. Следовательно, данное «Критическое издание Нового Завета» – это не копия какого-либо уже существующего древнего манускрипта, а попытка восстановить оригинал путем сравнения и сочетания всех имеющихся в наличии манускриптов. Плюс к этому, такой критический текст обычно имеет при себе «аппарат», т.е. набор информации о главных разночтениях, которые существуют в разных древних рукописях и отличаются от предлагаемого текста.

г. до 1872 г., а Вескот и Хорт выпустили свою версию в 1881-1882.[99] Среди всех древних рукописей Тишендорф отдавал предпочтение Синайскому кодексу, а Вескот и Хорт – Ватиканскому.[100] У Вескота и Хорта были четыре текстуальные семьи: александрийская, натуральная (Синайский и Ватиканский кодексы), западная и сирийская.[101]

Издание Нестле началось человеком по имени Ебернард Нестле (1851–1913 гг.). Его греческий текст был составлен сравнением текстов Тишендорфа, Вескот-Хорта и еще одного ученного – Веймута.[102] Он выпустил свой вариант текста в 1898 г. На протяжении порядка 80 лет его текст, в основном, не подвергалось никакому изменению.[103] В 13-ом издании текста Нестле, выпущенном в 1927 г. при его сыне, критический аппарат был расширен, чтобы включить в себя более существенное обсуждение всех значительных разночтений.[104]

В 1979 г. редактором издания Нестле стал Курт Аланд. Аланд, в сотрудничестве с некоторыми другими учеными, в том числе со своей женой Барбарой и с Брусом Мецгером, составил новый критический греческий текст путем сравнения всех древних свидетельств оригинального текста. Они также улучшили критический аппарат, давая ясное указание на то, какие манускрипты поддерживают те или иные текстуальные варианты (разночтения). Новый текст был выпущен в 26-ом издании Нестле-Аланда и в 3-ем издании греческого Нового Завета, опубликованного Объединёнными библейскими обществами.

3) *Textus Receptus* или Нестле-Аланда: что лучше?

Существуют разные мнения по поводу того, как лучше всего оценить качество новозаветных манускриптов. В основном можно говорить о двух подходах – современном, принимающем в качестве стандарта издание Нестле-Аланда, и традиционном, принимающем за стандарт *Textus Receptus*.

Каким же образом приверженцы традиционного подхода защищают свою позицию, полагающую, что византийская семья манускриптов восходит к оригинальным новозаветным книгам? Они утверждают, что древние византийские тексты, восходящие к периоду до 4-го века, отсутствуют, потому что они износились из-за частого употребления. Также приводится тот факт, что есть разночтения в трудах некоторых ранних отцов Церкви и в некоторых папирусах, которые также встречаются в манускриптах византийского вида.[105]

С другой стороны, сторонники современного подхода отмечают, что в трудах ранних отцов и в папирусах количество вариантов, совпадающих с византийским видом, относительно мало. Наличие некоторого совпадения между этими манускриптами не доказывает достоверности византийской семьи текстов в целом. Плюс к этому, как отметил Фи, если церкви в

---

[99]Greenlee, с. 76.
[100]Aland, с. 13-4.
[101]Greenlee, с. 79-81.
[102]Там же, с. 94. С третьего издания Нестле использовал работу другого ученного, Вейса, в качестве третьего источника (см. http://www.skypoint.com/members/waltzmn/CriticalEds.html#NA1)
[103]Aland, с. 26.
[104]Там же, с. 20.
[105]Особенно выделяется в этой связи папирусом 66 (Fee, с. 27).

Северной Африке, Европе и Палестине использовали, соответственно, александрийские, западные и кесарийские тексты, то кто на самом деле «износил» эти византийские манускрипты?[106]

Сторонники традиционного подхода настаивают на том, что правильный вариант всегда находится в тексте большинства. В защиту этого мнения отмечается, что подавляющее большинство всех греческих текстов, которые есть в наши дни, принадлежат именно этой группе. Следовательно, предполагается, что Церковь хранила византийские манускрипты, потому что она знала, что они самые лучшие. Вдобавок к этому утверждается, что большое количество византийских манускриптов указывает на Божье одобрение этого типа текста. Также логически выходит, что большое количество манускриптов указывает на то, что именно эту текстуальную семью дольше переписывали. Если же ее дольше переписывали, то это значит, что она ближе к оригиналу.

Однако, сторонники современного подхода объясняют изобилие византийских рукописей следующим образом. Во-первых, в Восточной Церкви переписывали, распространяли и хранили византийские тексты в таком большом количестве из-за того, что родной язык там был греческий. Но в других церквях, например в Риме, Церковь использовала латинский перевод и мало пользовалась греческим текстом. Вот почему сравнительно мало греческих текстов западного вида.

Кроме этого в Палестине и Северной Африке, где использовали кесарийские и александрийские тексты, доминирующей религией стал ислам. В результате этого христианство и, соответственно, христианские писания количественно уменьшились. Вот почему сравнительно мало греческих текстов кесарийского и александрийского вида.

По поводу утверждения, что Церковь хранила византийский текст, мы должны принимать во внимание, что не вся Церковь хранила этот вид текстов, а только греческая церковь средневековья по причине того, что родной язык этой церкви был греческий. Но другие древние церкви хранили и сегодняшняя Церковь хранит и александрийские, и западные тексты. В добавление к этому, Западная Церковь хранила Вульгату, которая основана на греческих текстах западного вида. Следовательно, если мы учитываем всю Церковь, находящуюся во всех местах и во все время, то нельзя говорить, что она хранила только византийский текст.

Что касается Божьего сохранения византийских манускриптов, надо также учитывать, что Бог хранил и другие текстуальные семьи, в том числе западную, александрийскую и кесарийскую, потому что сегодня они так же существуют. В дополнение к этому можно добавить, что Бог обильно благословляет распространение новых переводов, основанных на этих других текстуальных семьях.

В ответ на утверждение, что большее количество манускриптов указывает на более долгий период их переписывания, можно сказать, что так было бы только в том случае, если ничто не мешало бы процессу переписывания и распространения текста. Но были препятствия распространению западных, александрийских и кесарийских текстов, как было сказано выше.

В дополнение к этому, Гордон Фи выдвигает несколько убедительных фактов в опровержение традиционного подхода.[107] Он отмечает, что если мы

---

[106]Там же, с. 28.
[107]Там же, с. 23-30.

должны принимать в качестве самых верных рукописей те, которые имеют самое большое количество, то надо придерживаться не текста большинства, а Вульгаты, так как по количеству сохранившихся копий (около 8000 древних экземпляров) она занимает первое место и по времени она служит дольше, чем византийская группа манускриптов. Также, если текст большинства всегда прав, то каким образом приверженцы *Textus Receptus* могут оправдать включение в Библию таких мест, как Деян. 8:37 и 1 Ин. 5:7, которые не имеют поддержки даже со стороны византийской семьи?

Далее, говорят, что наблюдается больше похожести между манускриптами византийского типа, чем между манускриптами других текстуальных семьей, что может указывать на их достоверность. Фи объясняет этот момент следующим образом. Во-первых, в первые годы христианства Церковь не была так озабочена точным переписыванием Писания, как она это делала позже.[108] По этой причине наблюдается немало случаев разночтений между манускриптами других (не византийских) текстуальных семьей.

Во-вторых, с четвертого века дело переписывания проводилось на более профессиональном уровне: перепись осуществляли подготовленные книжники, что предотвращало допущение ошибок. В-третьих, вместо того, чтобы отправлять новоскопированные манускрипты в более отдаленные места, чаще всего Церковь использовала их в месте копирования, что привело к их идентичности по содержанию, поскольку люди, использующие данные манускрипты в этой местности, могли сравнивать их содержание.

Также существует возражение относительно текста Нестле-Аланда. Указывается на то, что александрийская семья манускриптов содержит Ватиканский и Синайский кодексы, которые были преднамеренно приготовлены еретиками в Александрии с целью отрицания божественности Христа. В поддержку этого мнения ссылаются на то, что иногда *Textus Receptus* имеет вариант «Иисус Христос», а у Нестле-Аланда – только «Иисус».

Но приверженцы этого мнения упускают из вида то, что в тексте Нестле-Аланда полная фраза «Иисус Христос» или «Христос Иисус» встречается 174 раза. Если александрийские еретики хотели устранить из Нового Завета всякое упоминание о мессианстве Иисуса, то они очень слабо работали. Плюс к этому, все места в Новом Завете, которыми пользуются христианские апологеты в защиту божественности Иисуса Христа, имеют такое же значение и в тексте Нестле-Аланда. Давайте рассмотрим лишь несколько примеров:

> **Ин. 1:1-3**
> Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν
> *«В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было Бог. 2 Оно было в начале с Богом. 3 Все чрез Него возникло, и без Него ничто не возникло, что возникло».*

[108]Как я объяснил в главе 4 «Канон Писания», эта небрежность со стороны Ранней Церкви проявлялась из-за того, что она опиралась и на устное предание от апостолов. Только позже в истории Церкви написанный текст стал стандартом и, соответственно, Церковь обращалась с ним более осторожно.

Кол. 1:15-19
15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, 16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· 17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, 18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, 19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
«15 Он есть образ Бога невидимого, Первородный (вернее «Первенец») всей твари, 16 потому что в Нем было сотворено всё на небесах и на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли, - всё чрез Него и для Него сотворено. 17 И Он Сам есть прежде всего, и всё существует (вернее «стоят») в Нем, 18 и Он же есть глава Тела, Церкви: Он, Который есть начало, Первородный (вернее «Первенец») из мёртвых, чтобы быть Ему во всём первым, 19 потому что Богу было благоугодно, чтобы в Нем обитала вся полнота».

Кол. 2:9
ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς,
«ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно».

Фил. 2:6-7
6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.
«6 Который, будучи в образе Божием, не счёл для Себя хищением быть равным Богу, 7 но уничижил Себя, приняв образ раба, быв в подобии человеческом и по виду став (вернее «был найден») как человек».

Евр. 1:3
ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.
«Сын, будучи излучением славы и отпечатком сущности Его».

Титу 2:13
προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.
«в ожидании блаженной надежды и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа».

Рим. 9:5
ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.
«их - отцы, и от них Христос по плоти, Он - над всеми Бог, благословенный вовеки, аминь».

Также интересно отметить, что в следующих местах вариант Нестле-Аланда даже сильнее подтверждает божественность Иисуса Христа, чем *Textus Receptus*.

1 Пет. 3:15
Нестле-Аланд: κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.
«Но святите Христа как Господа в сердцах ваших»,
Textus Receptus: κυριον δε τον θεον αγιασατε εν ταις καρδιαις υμων.
«Господа Бога святите в сердцах ваших»

1 Ин. 1:18
Нестле-Аланд*:* Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.
«Бога никто не видел никогда: Единородный Бог, сущий в лоне Отца, Он открыл»,
Textus Receptus: θεον ουδεις εωρακεν πωποτε ο μονογενης υιος ο ων εις τον κολπον του πατρος εκεινος εξηγησατο.
«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил».

Предположение Фи в данном отношении весьма правдоподобно. Те места, где *Textus Receptus* имеет более полное выражение о божественности Христа по сравнению с александрийскими манускриптами, являются результатом редактирования со стороны поздних переписчиков, которые еще сильнее хотели Писанием подтвердить данное учение.[109]

2. Внутренний критерий

Перейдем к анализу текста с точки зрения внутреннего критерия. Этот момент уже был рассмотрен в связи с обсуждением внутреннего критерия Ветхого Завета, но ради удобства повторим материал и здесь. Когда мы сравниваем разные варианты, претендующие на оригинал, мы отдаем предпочтение следующим. Во-первых, предпочтение отдается самому короткому варианту. Причина в том, что переписчики, которые переписывали текст и порой вводили изменения в него, скорее прибавляли слова, чем убавляли их. Значит, самый короткий вариант, как правило, ближе к оригиналу.

Во-вторых, предпочтение отдается самому трудному для понимания варианту. Это потому, что переписчики скорее упрощали сложные тексты, чем усложняли понятные тексты. В-третьих, предпочтение отдается варианту, не нарушающему авторский стиль или контекст. Причина в том, что тот стиль написания, который отличается от свойственного данному автору стиля, скорее всего не относится к нему. Также вариант, нарушающий контекст, не будет предпочтительным, так как мы ожидаем логической последовательности в мышлении автора и в изложении им материала.

Также полезно искать и другие причины, объясняющие, почему переписчик изменил оригинальный вариант на другой. В-четвертых, есть несколько уже известных ошибок, которые допускали переписчики. Когда замечаются такие типичные ошибки, то вариант, содержащий их, становится более сомнительным. Несколько из этих ошибок были сделаны непреднамеренно, а другие - преднамеренно.[110]

Приведем пример ошибок, которые нередко встречаются в тексте и считаются непреднамеренными изменениями. Одно из таких явлений,

[109]Fee, c. 24.
[110]Примеры от Greenlee, c. 63-8.

встречающихся в Писании, – это пропуск по причине **гомеотелевтонии**. В этом случае переписчик в процессе переписывания пропустил материал по той причине, что, оторвав глаза от текста, он продолжил переписывать не с того места, где он остановился, а с места, расположенного дальше в тексте. Причина в том, что в этом другом месте были подобные слова или буквы.

Например, в некоторых рукописях Лк. 14:26-27 отсутствует стих 27.

> 26 Εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφὰς ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. 27 ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.
> *«26 если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником; 27 и кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником».*

Причина в том, что переписчик, написав 26-й стих и опять опустив глаза на текст, думал, что он остановился не на конце 26-го, а на конце 27-го, так как у них есть одинаковые слова. Таким образом, он пропустил весь 27-й стих.

Подобным образом могла быть пропущена последняя часть 1 Ин. 2:23:

> πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει, ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.
> *«Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца; а исповедующий Сына имеет и Отца».*

Переписчик, написав первую часть стиха и опять опустив глаза на текст, мог подумать, что он остановился не в середине стиха, а в конце, так как у них есть одинаковые слова. Таким образом, он мог пропустить последнюю часть 23-го стиха.

Также рассмотрим пример Мф. 5:19-20, где пропуски, находящиеся в некоторых манускриптах, наверняка были обусловлены повторением фразы τῶν οὐρανῶν:

> 19 ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ’ ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. 20 Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.
> *«19 Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном. 20 Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное».*

Диттография означает, что переписчик по какой-то причине написал букву, слово или выражение дважды. Возможно, так случилось в Деян. 19:34, где выражение «велика Артемида Ефесская!» дважды повторяется в Ватиканском кодексе. Также приведем пример 1 Фес. 2:7. Здесь последняя

буква ν ошибочно повторилась в начале следующего слова: не ἐγενήθημεν ἤπιοι = были тихи, а ἐγενήθημεν νήπιοι = были младенцами. А с другой стороны бывает и **гаплография**, когда повторение в оригинале сокращается в копии.

Следующий пример показывает, что переписчик мог запутаться в **подобных буквах** в тексте (Деян. 15:40).

ΠΑΥΛΟΣ ΔΕ ΕΠΙΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΙΛΑΝ□
«Павел, избрав себе Силу...».

ΠΑΥΛΟΣ ΔΕ ΕΠΙΔΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΙΛΑΝ
«Павел, получив себе Силу...».

В этом случае прописные буквы Λ «лямда» и Δ «дельта» выглядят почти одинаковыми. Но в итоге получаются слова абсолютно разных значений. Также рассмотрим 1 Тим. 3:16:

ΟΣ ΕΦΑΝΕΡΩΘΗ ΕΝ ΣΑΡΚΙ□
«Который явился во плоти».
□
ΘΣ ΕΦΑΝΕΡΩΘΗ ΕΝ ΣΑΡΚΙ
«Бог явился во плоти» (ΘΣ - это сокращение для θεός).

В следующих случаях можно видеть ошибки в **разделении слов**. Дело в том, что в древности писали греческие буквы слитно, без пробелов. Поэтому возникали случаи, когда переписчик неправильно разделял слова. Можно привести следующие примеры:

1 Тим. 3:16

ὁμολογοῦμεν ὡς μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον
«мы исповедуем, как великая благочестия тайна»
или
ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον
«беспрекословно - великая благочестия тайна»

Мк. 10:40

ἀλλ᾽ οἷς ἡτοίμασται
«но кому уготовано»
или
ἄλλοις ἡτοίμασται
«другим уготовано»

Предполагается, что переписчики не только копировали тексты самостоятельно, но и порой писали под диктовку. Следующие примеры показывают, что переписчик мог запутаться в **подобных звуках** в тексте. Рим. 5:1 говорит:

Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

«Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа».

Но гласное «омикрон» звучит почти одинаково гласному «омега». Но если пишется не «омикрон», а «омега», то стих читается следующим образом (есть рукописи, содержащие такой вариант):

Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.
«Итак, оправдавшись верою, давайте будем иметь мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа».

Далее, в Откр. 1:5 говорится:

τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λούσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.
«Любящему нас и омывшему нас от грехов наших».

В этом случае переписчик написал дифтонг «омикрон-эпсилон». Но другие тексты имеют вариант:

τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.
«Любящему нас и освободившему нас от грехов наших».

Следующий пример, 1 Ин. 1:4, имеет два варианта:

καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη
«чтобы радость наша была совершенна»;

καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη
«чтобы радость ваша была совершенна».

Причина этого различия в том, что слова «химон», т.е. «наша», и «хумон», т.е. «ваша» очень похожи по звучанию и некий переписчик в этом запутался. Последний пример, взятый из Мк. 14:31, является даже смешным:

ἐὰν δέῃ με συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι.
«если мне надлежало и умереть с Тобою, то не отрекусь от Тебя».

А в документе D пишется не με, а μή:

ἐὰν δέῃ μή συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι.
«если не надлежало и умереть с Тобою, то не отрекусь от Тебя».

Переписчики могли переставить буквы или слова (**метатезис**). В манускриптах Мк. 1:5 фраза «и все были крещены» бывает в трех видах с разным порядком слов:

- πάντες και ἐβαπτίζοντο;□
- και ἐβαπτίζοντο πάντες; □
- και πάντες ἐβαπτίζοντο. □

В Мк. 14:65 мы наблюдаем перестановку букв. Различие в том, куда ставятся буквы бета и лямда:

καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον
«они приняли Его ударами»;□
καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔβαλον
«они бросили Его ударами».

В Деян. 13:23, если переставляются буквы ρ и ι в слове σωτηρίαν, получается σωτῆρα ιν, что означает «Спасителя Иисуса» (ιν - это сокращение для Иисуса).

Не редко бывало, что переписчик допускал ошибку по причине того, что читаемое им место Писания напоминало ему о другом **параллельном месте,** и он несознательно вводил в свой текст слова из параллельного места. Так случилось в Кол. 1:14, где в текст большинства введены слова, взятые из Еф. 1:7.

Еф. 1:7: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτου, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων
«в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов».

Кол.1:14 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν
«в Котором мы имеем искупление, прощение грехов».
□
Кол. 1:14 (𝔐) ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτου, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.□
«в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов».

Также упомянем о добавлении к Деян. 7:37 из Втор. 18:15:

«Это тот Моисей, который сказал сынам Израилевым: Пророка воздвигнет вам Господь Бог ваш из братьев ваших, как меня; Его слушайте».

Теперь рассмотрим примеры изменений, которые, скорее всего, были преднамеренны со стороны переписчика. Иногда, переписчики пытались исправить кажущуюся им **грамматическую ошибку** в тексте. В данном примере (Откр. 1:4) первый вариант имеет грамматическую ошибку:

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος□
«Благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет»

Проблема в том, что по правилам греческой грамматики предлог «ἀπο» управляет родительным падежом. Но в данном примере местоимение после слова ἀπο стоит в именительном падеже. В других текстах, написанных, наверное, позже первого, попытались исправить эту ошибку – в них стоит после ἀπο родительный падеж.

- χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος;
- χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος;

В следующем примере (Рим. 4:11) предполагается, что переписчик считал винительный падеж для слова περιτομή лучше родительного:

> καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς
> *«он получил знак обрезания».*

> καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομήν
> *«он получил обрезание как знак».*

Также, можно предположить, что в свете предыдущих стихов, где Павел говорит о себе, некий переписчик подумал, что в Рим. 8:2 лучше подходит не слово σε, а слово με:

> ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.
> *«потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил тебя от закона греха и смерти».*

> ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.
> *«потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти».*

Иногда переписчики пытались исправить кажущуюся им **историческую ошибку** в тексте. В Мк. 1:2 читается: «как написано у Исаии пророка». Но после этого введения даются цитаты не только из Исаии, но и из Малахии. Поэтому, более поздний переписчик, желая исправить эту кажущуюся ошибку, написал: «как написано у пророков».

В Ин. 19:14 мы читаем, что был «и час шестой», когда Пилат предал Иисуса на распятие. Но в другом манускрипте Ин. 19:14 написано, что Пилат предал Его «в час третий». Скорее всего, во втором случае переписчик, думая о том, что исходя из Мк. 15:25 Иисуса распяли в час третий, попытался исправить эту кажущуюся историческую непоследовательность между Ин. 19:14 и Мк. 15:25.

Гармонизация означает, что переписчики порой гармонизировали один текст Писания с другим, подобным по содержанию. Например, в некоторых старых рукописях Евангелия от Луки мы встречаем более короткий вариант молитвы «Отче наш». Предполагается, что позже некий переписчик заменил короткий вариант полным вариантом, находящимся в Евангелии от Матфея, с целью гармонизации этих отрывков.

Также, в наилучших манускриптах Мф. 19:17 читаем следующее: «Он же сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Если же хочешь войти в жизнь [вечную], соблюди заповеди». А другие переписчики, пытаясь гармонизировать этот стих с Мк. 10:18, предлагают вариант: «Иисус сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Если же хочешь войти в жизнь [вечную], соблюди заповеди». Еще один пример: во многих манускриптах Евр. 12:20 мы читаем следующий вариант:

> «Ибо они не могли стерпеть того, что заповедуемо было: если и зверь прикоснется к горе, будет побит камнями».

А в тексте большинства мы видим дополнительные слова «или поражен стрелою». Это объясняется тем, что Евр. 12:20 – это цитата из Исх. 19:13, где цитируемое место продолжается словами «или поражен стрелою». Значит, переписчик, зная содержание Исх. 19:13, добавил эти слова, чтобы гармонизировать эти тексты.

Бывают случаи, когда переписчики **добавили материал** к исходному тексту. В Мф. 6:4-6, например, в тексте большинства добавляется слово «явно». В Гал. 6:17 предлагаются разные варианты:

τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ
«язвы Иисуса».

τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ
«язвы Господа Иисуса».

τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ□
«язвы Господа Иисуса Христа».□

τὰ στίγματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ□
«язвы нашего Господа Иисуса Христа».□

Скорее всего, оригинал говорит «язвы Иисуса». Наконец, согласно свидетельствам наилучших рукописей, последняя часть молитвы «Отче Наш», скорее всего, тоже является дополнением: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь» (Мф. 6:13).

Некоторые добавления явно были сделаны с целью **продвигать некую доктрину** посредством введения изменения в текст. Очевидный пример – это Рим. 14:17. Данный стих звучит обычно так: «Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость в Святом Духе». А в минускуле № 4 читаем: «Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и аскетизм и мир и радость во Святом Духе». Другие примеры:

- добавление к 1 Ин. 5:7-8 слов: «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух; и Сии три суть едино»;
- добавление к Мк. 9:29 слова: «и поста»;
- добавление к Рим. 8:1 слов: «живут не по плоти, но по духу»;[111]
- добавление к 1 Кор. 6:20 слов: «и в душах ваших, которые суть Божии».

Своей версией Писания переписчик может не только продвигать некое учение, но и исправить кажущуюся ему **богословскую оплошность**. Интересный случай встречается в Лк. 2:41. Обычно предлагается вариант: «Каждый год родители Его ходили в Иерусалим на праздник Пасхи». Но некий переписчик, желая защитить доктрину о непорочном зачатии Иисуса, стеснялся говорить об Иосифе, как о родителе Иисуса, и изменил текст следующим образом: «Каждый год Иосиф и Мария ходили в Иерусалим на праздник Пасхи». Подобным образом объясняется изменение в Рим. 4:19, где переписчик хотел уточнить (или, может быть, изменить) богословский смысл этого места, изменив.

[111]Или это – случайное повторение из ст. 4.

«И, не изнемогши в вере, он помышлял, что тело его, почти столетнего, уже омертвело, и утроба Саррина в омертвении»

на

«И, не изнемогши в вере, он не помышлял, что тело его, почти столетнего, уже омертвело, и утроба Саррина в омертвении».

Есть и случаи, когда переписчик, имеющий перед собой отличающиеся друг от друга манускрипты, **объединил разные варианты** в своей версии. В Деян. 20:28 мы встречаем следующий пример. В некоторых рукописях читаем: «церковь Бога», в других - «церковь Господа»:

τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ
«церковь Бога»,

□

τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου
«церковь Господа».

В других же рукописях происходит объединение вариантов:

□

τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου καί τοῦ θεοῦ
«церковь Господа и Бога».

Можно привести еще пример объединения. В разных манускриптах Лк. 24:53 имеются следующие варианты:

καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν θεόν.
«Пребывали всегда в храме, благословляя Бога»,

□

καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰούντες τὸν θεόν.
«Пребывали всегда в храме, прославляя Бога».

Но есть манускрипты, где варианты объединяются:

καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰούντες καί εὐλογοῦντες τὸν θεόν.
«Пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога».

3. Выводы

Принимая решение по поводу достоверности различных разночтений, встречаемых в новозаветном тексте, мы должны следовать методологии, которая была рассмотрена выше. Также необходимо упомянуть, что использование лишь одного из вышеописанных факторов, то ли в связи с внешним критерием, то ли в связи с внутренним критерием, не может решить вопрос достоверности рассматриваемого варианта. Обязательно нужно собирать все данные и с точки зрения внешнего критерия, и с точки зрения внутреннего критерия, взвешивать их, учитывая при этом, какие из них более веские и убедительные, а какие нет, и только затем на основании всех данных принимать решение по поводу того, какой вариант восходит к оригиналу.

Что касается внешнего критерия, то более убедительными являются аргументы в пользу современного подхода. Следует ожидать, что более достоверными являются самые старые манускрипты, которые не имеют признаков адаптации. Но в то же время нельзя без проверки, пассивно

принимать текст Нестле-Аланда. Серьезный исследователь с помощью критического аппарата должен сам выяснять, какие манускрипты содержат те или иные варианты и, руководствуясь принципами современной текстологии, сам определять самый подходящий текстуальный вариант в каждом случае разночтений. Давайте обсудим эти принципы.

Для оценивания качества рукописей, **во-первых**, надо смотреть на дату ее написания. Как правило, чем старше рукопись, тем более она качественна и ближе к оригиналу. **Во-вторых**, надо смотреть на географическое распространение манускриптов. Это значит, что если один вариант пользуется поддержкой трех текстуальных семьей, а другой только одной, то первый вариант предпочтительней, так как этот текст использовали на более широком географическом пространстве. В связи с этим Гренли советует, что если одна текстуальная семья раздроблена, т.е. равно поддерживает больше одного варианта, то можно считать более свойственным данной семье тот вариант, который отличается от вариантов других текстуальных семей, особенно византийской.[112] **В-третьих**, достоверность варианта также зависит от качества текстуальных семьей, которые его поддерживают. Самой качественной текстуальной семьей считается александрийская, затем западная, затем кесарийская и только затем византийская. Чтобы видеть список древних манускриптов с данными о дате их написания и принадлежности к текстуальной семье, обратитесь к приложению Б.

Для решения разночтений, встречаемых в новозаветном тексте, надо следовать следующему порядку. С точки зрения внешнего критерия надо определить:

- вариант, который поддерживают самые старые манускрипты;
- вариант, который поддерживают манускрипты, имеющие самое широкое географическое распространение;
- вариант, который поддерживают самые качественные текстуальные семьи, т.е. александрийская и западная.

С точки зрения внутреннего критерия надо определить:

- самый короткий вариант;
- самый трудный для понимания вариант;
- вариант, не нарушающий авторский стиль или контекст;
- причины, по которым оригинальный вариант изменился на другой, с учетом часто встречающихся ошибок, допущенных переписчиками.

Снова подчеркиваем, что надо не только собирать эти сведения, но и взвешивать их, учитывая при этом, какие моменты более веские и убедительные, а какие нет, и затем на основании всех данных принимать решение по поводу того, какой вариант восходит к оригиналу.

В заключение обратим внимание на несколько советов от Курта Аланда в отношении оценивания текстуальных вариантов:

---

[112]Greenlee, с. 116. Дело в том, что в течение времени византийские тексты оказали сильное влияние на переписывание других видов текстов. Поэтому бывают случаи, когда только одна часть текстуальной семьи сохраняет вариант, характерный этой группе текстов (Aland, с. 325).

- трудно принимать вариант только в силу внутреннего критерия, если самые лучшие манускрипты его не поддерживают;
- греческие тексты ценятся больше, чем переводы;
- важно не количество манускриптов, поддерживающих некий вариант, а их качество;
- критерий «самый трудный для понимания вариант» не всегда приемлем.[113]
- если некий вариант приближает текст к написанному в Септуагинте или в параллельном месте Писания, то в большинстве случаев надо подозревать, что автор этого варианта попытался уподобить полученный им текст этому другому источнику.[114]

Библиография

Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. – М.: Библейско-богословский институт Св. Апостола Анрдея, 1996. – 303 с.

Тов Э. Текстология Ветхого Завета. – М.: Библейско-Богословский Институт Св. Апостол Андрей, 2001. – 389 с.

Aland B., Aland K., Black M., Martini C. M., Metzger B. M., Wikgren A. The Greek New Testament. – 4th ed. – Federal Republic of Germany: United Bible Societies, 1993.

Aland K. Novum Testamentum Graece. – Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1993.

Aland K., Aland B. The Text of the New Testament. – 2nd ed. / Trans. by Erroll F. Rhodes. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981. – 337 c.

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Brandt Pierre-Yves. Manuscripts grecs utilise's par Erasme pour son e'dition du *Novum Instrumentum* de 1516.

Brotzman E. R. Old Testament Textual Criticism. – Grand Rapids, MI: Baker, 1994. – 170 c.

Bruce F. F. The Canon of Scripture. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1988.

Greenlee J. Harold. Introduction to New Testament Criticism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – 145 c.

[113]Дело в том, что самый трудный для понимания вариант может быть тоже тем вариантом, который нарушает контекст, и именно по этой причине его трудно понять.
[114]Aland, c. 280-1.

Fee G. D. Modern Textual Criticism and The Revival Of The Textus Receptus // Journal of the Evangelical Theological Society. March, 1978. Vol. 21. – C. 19-33.

Henry, C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 6 vols. – Waco, TX: Word Books, c1976-c1983; Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999.

Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London и New York: United Bible Societies, 1994.

Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 179-211.

Würthwein E. The Text of the Old Testament – 2nd ed. / Trans. Rhodes E. F. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

---

http://en.wikipedia.org/wiki/Aleppo_Codex

http://en.wikipedia.org/wiki/Hebrew_University_Bible_Project

http://www.skypoint.com/members/waltzmn/CriticalEds.html#NA1

Глава 6. Богодухновенность Писания

А. Определение

Среди тех, кто принимает Библию как Божье слово, есть разногласие по поводу степени ее богодухновенности, т.е. каждое ли слово в Библии от Бога или нет? Ответ на этот вопрос оказывает сильное влияние как на наше понимание Библии, так и на наше понимание доктрин, основанных на ней.

Начнем с разных определений концепции богодухновенности. Христианский богослов Карл Генри написал:

> «Богодухновенность – это сверхъестественное влияние на Божьих избранных пророков и апостолов, посредством которого Дух Божий обеспечивает истинность и достоверность их устных провозглашений и написанных произведений».[1]

Б. Б. Варфилд предлагает похожее определение:

> «Богодухновенность, таким образом, обычно определяется как сверхъестественное влияние, оказываемое на священных писателей Духом Божьим, в силу которого их писания являются достоверно божественно данными».[2]

Приведенные выше определения отображают так называемый консервативный евангельский взгляд на Священное Писание, т.е. что оно полностью богодухновенно.

Рассмотрим различные взгляды на характер Священного Писания с точки зрения его богодухновенности. Согласно **консервативному евангельскому взгляду** Библия является дословно Божьим словом. Но в то же время признается, что стиль, запас слов и намерения человеческого автора сохраняются. Другими словами, библейские писатели написали свои труды в соответствие со своим мышлением и своими целями, но Бог руководил этим процессом таким образом, что библейские писатели написали точно то, что Бог хотел, чтобы они написали. Другой взгляд – **фундаментализм** – тоже утверждает, что Библия является дословно Божьим словом. Но в отличие от консервативного евангельского взгляда предполагается, что библейские писатели писали под диктовку Духа Святого. Третий взгляд – это **ортодоксальный**. Здесь считается, что Библия дословно является Божьим Словом, но верно истолковывать его может только Церковь.

Умеренный евангельский взгляд состоит в том, что Библия является Божьим словом только частично. Библия всегда верна, когда дело касается духовных или религиозных вопросов. А в научных или исторических вопросах Библия не всегда верна. Богодухновенность не распространяется до степени безошибочности в научных или исторических делах. **Либерализм** утверждает, что Библия – это не слово от Бога, а слово о Боге. Она содержит мнения религиозных мыслителей относительно Божьей природы и Его плана. Далее, согласно **неоортодоксальному** взгляду Библия *становится* Божьим

---

[1]Henry C. F. H. God, revelation, and authority. – Wheaton, IL: Crossway Books. – Т. 4. - С. 129.

[2]Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008. – С. 77-8.

словом тогда, когда Дух Святой оживляет его в сердце верующего. Наконец, можно говорить о **крайнем харизматическо-пятидесятническом взгляде**. Согласно ему Библия дословно является Божьим словом, но Бог все еще открывает Себя особо избранным людям сегодня, писания которых авторитетны настолько же, как сама Библия.

Б. Механизм

В поисках понимания смысла богодухновенности нужно рассмотреть вопрос механизма богодухновенности. Вопрос состоит в том, каким образом Бог вдохновил библейских писателей. В связи с этим интересно заметить, что слово, переведенное в русском переводе словом «богодухновенно», – это θεόπνευστος (*теопнюстос*), которое буквально означает «Бог выдыхает». Итак, Варвилд говорит: Писание – это «продукт творческого выдыхания Бога».[3] Слово θεόπνευστος находится во 2 Тим. 3:16, где написано: «Все Писание богодухновенно».

Вопрос в том, на что распространяется Божье «выдыхание», т.е. Его вдохновение? Другими словами, в процессе богодухновенности что оказывается под воздействием Духа Святого? Сам человек? Его мысли? Или его слова? Сначала нужно признать, что Бог вдохновил особо избранных людей, т.е. библейских писателей. К тому же, воздействие Духа касалось и их ума, чтобы их мысли соответствовали Божьим помыслам.

Теперь нужно доказать, что богодухновенность распространяется не только на мысли библейских авторов, но и на их слова. Богодухновенность не означает, что библейские писатели, получив Божьи мысли, выражали эти мысли своими собственными словами, а означает, что Бог руководил так же и выбором их слов, чтобы каждое слово, написанное ими, было от Него. Если бы Бог вдохновил всего лишь писателя, то могло бы случиться то, что предположил Поднюк: «Если бы вдохновлены были только писатели, можно было бы предположить, что их писания загрязнены соприкосновением с их собственными примитивными воззрениями».[4]

Теория, что богодухновенность распространяется на выбор слов в тексте, называется теорией «вербальная богодухновенность». Библия поддерживает такое понимание. Павел, например, написал: «Все *Писание* богодухновенно» (2 Тим. 3:16). Заметьте, что Павел приписывает богодухновенность не писателям Библии, а самим словам, написанным ими. Подобным образом Иисус заявил: «Не может нарушиться Писание» (Ин. 10:35), т.е. слова Писания. Павел говорит об Израиле, что ему было вверено «слово Божье» (Рим. 3:2). Снова подчеркивается мысль, что сами слова от Бога. Далее, при исследовании Нового Завета обнаруживается, что новозаветные писатели принимали всерьез все слова, написанные в Ветхом Завете.

Ветхий Завет, на самом деле, записывает Божью речь.[5] Другими словами, Бог выражал Себя в *словах*. Пророки служили устами Божьими, дословно предавая Божью речь. Ведь по всему Ветхому Завету встречается формулировка: «так говорит Яхве». Также имеет значение и то, что описано несколько случаев, где Бог повелел пророкам написать Его откровение (Исх.

[3]Warfield, Works, c. 79.
[4]Поднюк С. Методы изучения Библии. – С. 7.
[5]Grudem W. A. Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – С. 19 и далее.

34:27; Ис. 8:1; 30:8; Иер. 36:28; Иез. 43:11; Авв. 2:2). Значит, не только мысли пророков важны, но и сами слова. Также встречаются случаи, когда было запрещено либо добавлять слова к тексту, либо отнимать их из текста (Втор. 4:2; Иер. 26:2; Откр. 22:18-19). Снова мы видим, что упор делается на слова Писания – слова обязательно надо сохранять без изменения или искажения.[6]

Также интересно отметить взаимозаменяемость выражений «Бог говорит» и «Писание говорит», что указывает на то, что слова Писания – это слова Самого Бога, а не только лишь человеческие слова. Сравнивая Быт. 12:1-3 с Гал. 3:8 узнаем, что слова, приписанные Богу в Быт. 12:1-3, приписаны «Писанию» в Гал. 3:8. То же самое наблюдается при сравнении Исх. 9:13-16 с Рим. 9:17 и Пс. 2:7 с Деян. 13:33. Значит, слова Писания – это слова Бога. В обратном случае, слова Писания, написанные Моисеем в Быт. 2:23-24, приписаны Богу в Мф. 19:4-5. То же самое встречается при сравнении Пс. 2:1 с Деян. 4:24-25 и Пс. 94:7 с Евр. 3:7.[7]

Если богодухновенность распространяется даже на выбор слов, то тогда возникает вопрос, каково участие человеческих авторов в написании Священного Текста? Как уже было сказано, учение «фундаментализма» считает, что Дух Святой диктовал библейским писателям то, что они должны были писать. Мы можем частично согласиться с этим предположением. Диктовка происходила именно в тех случаях, когда Бог напрямую говорил людям или через них, в частности, когда Бог дал закон Моисею и когда Он дал пророкам их послания. Но в других случаях лучше говорить не о диктовке, а о сотрудничестве между божественным и человеческим авторами. Для описания данного явления будем использовать термин «соотношение».[8]

Термин «соотношение» относится к тому, что Бог вдохновил человеческого автора таким образом, что в своем труде он использовал свой обычный стиль писания и запас слов, осознавал исторические обстоятельства своего адресата и написал свой труд с определенным намерением для осуществления конкретной цели. Но при этом Бог руководил процессом написания до такой степени, что каждое слово, написанное библейским писателем, было точно тем, что Бог хотел, чтобы он написал.

Можно выдвинуть следующие обоснования в пользу понятия «соотношение» как механизма богодухновенности. Во-первых, Лука известил, что до написания своего Евангелия он провел исследование жизни и служения Иисуса (Лк. 1:1-3). Значит, он не написал свое Евангелие под диктовку Духа, а пользовался результатами своего исследования. Далее, в нескольких местах Писания авторство библейских стихов приписываются не Богу, а людям. Взглянув на следующие примеры, где слова Священного Писания приписываются не Богу, а людям, можно убедиться в том, что человеческие авторы принимали реальное участие в процессе написания Священного Текста, что соответствует понятию «соотношение»:

- Давид говорит Духом Святым (Мк. 12:26; Деян. 1:16; 4:25);
- Давид «пишет» или «говорит» (Лк. 20:42; Деян. 2:25; Рим. 11:9; Мк. 12:36);

---

[6]Geisler N. L., Nix W. E. A General Introduction to the Bible. – Chicago, IL: Moody, 1986. – С. 49-50; Henry, т. 4, с. 136.
[7]Geisler, Introduction, с. 51.
[8]Там же.

- Исаия «пишет» или «говорит» (Ин. 12:39; Рим. 9:27, 29; Ин. 1:23; Мк. 7:6; Мф. 15:7);
- Бог говорит «через пророков» (Мф. 2:5; 13:35);
- Моисей «пишет» или «говорит» (Рим. 10:5, 19; Мф. 22:24; Мк. 7:10; Деян. 3:22; Мк. 12:19; Лк. 20:28).

Это не значит, что эти стихи не богодухновенны, в них просто подчеркивается сознательное участие человеческого автора в этом процессе.

Богослов Джеймс Пакер хорошо выражает понятие вербальной богодухновенности путем соотношения следующими словами: «Бог действовал посредством деятельности самого писателя таким образом, что с одной стороны их мышление и написание были свободными и спонтанными, но с другой стороны – под Божьим водительством, так что написанное ими было не только их работа, но и Божья».[9]

Каким именно образом это сотрудничество между Богом-Духом Святым и человеческими авторами осуществилось, остается в тайне.[10] Однако, можно рассмотреть несколько моментов, которые могут пролить немного света на этот вопрос. Во-первых, в Ис. 10:5-6 указано, что Бог может использовать человека, который даже не осознает этого. Ассур – это «жезл гнева Божьего» и «бич в Его руке». Но Ассур даже не признавал Бога Израиля.[11] Подобным образом, библейские писатели, действующие по принципу «соотношения», были «Божьими устами», даже, может быть, не осознавая этого.

Во-вторых, повторим здесь приведенный в третьей главе пример, касающийся описания плана будущего храма Давидом. В 1 Пар. 28:19, говоря о строении храма, Давид утверждал: «Все сие в письмени от Господа, [говорил Давид, как] Он вразумил меня на все дела постройки». Как уже было доказано, данный стих более верно переводится: «Все сие в письменах от руки Господа на мне, Он вразумил (меня)». Выходит, что «рука Господа», которая в этом контексте символизирует влияние Духа Святого, вдохновила Давида составить план для храма. Давид получил не только мысли от Бога, но Бог вёл его при описании им деталей храма так, что письменные планы Давида имели статус богодухновенности.[12]

Если считать, что здесь описывается обычный способ вдохновения человека Богом, то нам открывается взгляд на механизм богодухновенности письменной работы. Божье влияние на Давида, и возможно на других святых писателей, распространялось не только на уровень умственного восприятия Его мыслей, но и на их выражение в письменной форме.

B. Степень

Изучив механизм богодухновенности, перейдем к обсуждению степени богодухновенности. Давайте рассмотрим вопрос о том, до какой степени библейские слова богодухновенны? Каждое ли слово в Писании от Бога или не каждое? Учение о том, что все содержание библейских книг является

[9]Packer J. I. Fundamentalism and the Word of God. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958 – С. 80, взято из Geisler, Introduction, с. 38.
[10]Warfield, Works, с. 379.
[11]Harris R. L. Inspiration and Canonicity of the Bible. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1957, 1969. – С. 20.
[12]Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody, MA: Hendrickson, 2002. – Т. 3. – С. 571 и далее.

Божьим словом, называется «полной богодухновенностью». Данный взгляд встречается и под другим названием: «безошибочность Писания». Но как можно продемонстрировать, что во всех случаях и во всех отношениях Библия является дословно Божьим Словом? Другими словами, как доказать безошибочность Библии?

1. Защита безошибочности Писания

Часто в защиту доктрины о безошибочности Библии ссылаются на следующие моменты. Хотя они не доказывают полной богодухновенности, они все-таки говорят о том, что Библия – это очень особенная книга. Во-первых, наблюдается единство в учении и мировоззрении между 66-ю разными книгами, составляющими библейский канон. Во-вторых, Библия проявляет удивительную устойчивость. Новый Завет существует уже 2000 лет, а Ветхий Завет – еще дольше и это не смотря на то, что очень много раз Библию пытались уничтожить. В-третьих, Библия является самой популярной и распространенной книгой в истории мира, что свидетельствует о ее особенном характере. Далее, читатели Библии свидетельствуют о внутреннем подтверждении ее подлинности при чтении написанного в ней.

Также последователи библейского учения свидетельствуют о преобразовании жизни при применении в ней принципов Священного Писания. Уникальность Библии проявляется и тем, что она свидетельствует о многих чудесах, сотворенных Богом в подтверждение библейской веры. Далее, Библия содержит много пророчеств, которые уже исполнились на протяжении истории (см. чудесные примеры в Дан. 2:36-45; 9:24-27). Также, Писание предлагает очень высокий моральный стандарт, что может указывать на его божественное происхождение.

Наконец, Библия – это честная книга. Она не пропагандирует, а верно записывает историю Божьего народа, включая в свои повествования и те случаи, когда библейские герои ошиблись или согрешали. Но, тем не менее, вышеуказанные моменты показывают лишь то, что Библия – это особенная книга. Они не доказывают до конца полной богодухновенности или безошибочности Писания.

Исследуя данный вопрос будет полезно рассмотреть его с двух сторон. С одной стороны, если рассмотрим учение Иисуса и Его апостолов о степени богодухновенности Библии, то обнаружим, что они придерживались учения о безошибочности Писания. Но с другой стороны, в Библии замечаются так называемые «феномены». Под «феноменами» имеются в виду приведенные в ней научные и исторические данные, которые либо противоречат светской истории или научному исследованию, либо противоречат друг другу внутри самой Библии. Некоторые даже предполагают, что в Библии есть и неверные доктрины. Мы исследуем эти две стороны вопроса по отдельности.

а) Безошибочность Ветхого Завета

Защиту безошибочности Писания будет полезно разделить на две части – безошибочность Ветхого Завета и безошибочность Нового Завета. Безошибочность Ветхого Завета подтверждается учением Иисуса и апостолов. Но прежде, чем мы будем рассматривать библейские свидетельства по этому поводу, необходимо ответить на несколько возражений относительно употребления учения Иисуса и апостолов для подтверждения богодухновенности Библии.

Первое возражение заключается в том, что употребление Писания в защиту Писания – это круговая аргументация. Нужен ли нам другой источник помимо Библии, чтобы установить верность библейского учения? Дело в том, что на этом этапе мы обращаемся к Новому Завету не как к богодухновенному набору книг, а как к достоверному источнику исторической информации о жизни и служении Иисуса из Назарета.

Основание так смотреть на Новый Завет нам дают следующие моменты. Во-первых, учитывается большое количество и древность новозаветных рукописей, а так же согласованность между ними по содержанию. Во-вторых, во многих случаях новозаветную историю уже подтверждает археология. В-третьих, Новый Завет утверждает, что содержит свидетельства очевидцев тех исторических событий, о которых он повествует.

В-четвертых, по всему Новому Завету мы встречаем ту же самую историю о том, что Иисус и апостолы смотрели на Ветхий Завет, как на достоверный богодухновенный источник. Наконец, даже либеральные богословы, которые во многих отношениях отвергают историчность Нового Завета, не оспаривают новозаветного представления о том, что Иисус и апостолы думали о Ветхом Завете. Либералы обычно оспаривают только сверхъестественные явления в новозаветной истории или эсхатологические аспекты в нем.

По этому поводу Верклер делится результатами своего исследования:

> «Х. Дж. Кэдберри, профессор Гарвардского университета и один из наиболее радикальных критиков Нового Завета в нашем поколении однажды заметил, что он гораздо более уверен в историческом факте, что Иисус придерживался общего для евреев убеждения о непогрешимости Библии, нежели в том, что Иисус верил в Свое собственное мессианское достоинство. Адольф Гарнак, величайший историк Церкви нового времени, настаивает, что Христос был един со Своими апостолами, евреями и всей Ранней Церковью в том, что считал Библию безупречным авторитетом…. Рудольф Бультман, решительный противник сверхъестественного, но признанный многими крупнейшим специалистом современности по Новому Завету, утверждает, что Иисус разделял общее мнение Своей эпохи о безошибочности Писания».[13]

Некоторые возражают этому и говорят, что Иисус знал, что Ветхий Завет не полностью богодухновенный, но, снисходя к мнению тогдашних людей, Он не оспаривал этого мнения. Но в ответ на данное возражение необходимо принять во внимание тот факт, что нигде не написано, что либо у Иисуса, либо у Его учеников было другое мнение на этот счет. Если учение Иисуса о Ветхом Завете представляет собой снисхождение с Его стороны, то где же тогда написано Его реальное понимание этого вопроса? Даже когда Иисус был наедине, искушаемый дьяволом в пустыне, он обращался к Ветхому Завету, как к Божьему Слову. Также надо учитывать, что Иисус не стеснялся оспаривать неверные взгляды, выдвигаемые в то время, например такие, как вопрос о храмовом порядке и вопрос о дозволенной деятельности в субботу.

---

[13]Верклер Г. А. Герменевтика / пер. с английского. – Gospel Literature Services, 1995. – С. 21-2. Можно добавить к этому свидетельство другого либерала Германа Шульца, в «Grundriss d. Evang. Dogmatik», с. 7 (см. Warfield, Works, с. 62).

В этом отношении Варфилд правильно говорит, что неразумно предполагать, что учение Иисуса и апостолов (на счет Писания или любого вопроса) верно только тогда, когда оно *отличается* от тогдашнего общепринятого мнения. Но не может ли быть так, что порой учение Иисуса и фарисеев совпадали?[14] Более того, Варфилд пишет: «Адаптировать преподавание истины для лучшей восприимчивости учеников – это одно дело, а принимать ошибки за то, чему нужно учить – вообще совсем другое дело».[15]

Третье возражение звучит так: Иисус и Его ученики сами придерживались неверного понимания безошибочности Ветхого Завета. Но такая позиция весьма неправдоподобна. Иисус, будучи Богом, не может ошибаться в Своем понимании характера Божьего Слова. Даже тот факт, что Иисус стал человеком, не делает данную позицию более убедительной. Когда Иисус в Своей ограниченности как человек о чем-нибудь не знал, например, о времени Своего второго пришествия, Он это открыто признавал.

Далее, ограниченность Иисуса как человека не обязательно приводит к допущению ошибки. Все то, что Иисус знал, Он знал точно и верно.[16] Более того, Иисус о Себе свидетельствовал, что всегда говорил истину (Ин. 8:45-46). Наконец, если в вопросе богодухновенности Писания Иисус ошибся, то, может быть, Он ошибся и в Своем понимании Божьего плана спасения.[17] В таком случае мы лишаемся уверенности в нашем спасении.

Есть еще возражение, что Иисус ссылался на ветхозаветную историю всего лишь с целью иллюстрации Своего учения, но на самом деле не верил в историчность Ветхого Завета. Но Верклер правильно отвечает, что аргументы Иисуса становились намного сильнее, если он говорил о реальных исторических фактах.[18] Отрицание же историчности Ветхого Завета сделало бы Его доводы бессмысленными. Например, если не существовали Авраам, Исаак или Иаков (т.е. если они всего лишь персонажи легенды), то как Иисус, ссылаясь на Исх. 3:6, смог бы доказать воскресение мертвых? Или как можно побудить непокорные города к покаянию, если на самом деле не будет того, что «Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его» (Мф. 12:41)?

Наконец, некоторые полагают, что в Евангелиях дается не истинная картина Самого Иисуса, а легенды и представления о Нем, созданные Ранней Церковью. Но для того, чтобы убедиться в историчности новозаветной истории, обратитесь к 15-ой главе «Высшая критика». Верклер пишет: «Гораздо более вероятно, что Иисусово понимание и использование Писаний обусловило понимание и использование Писаний авторами Евангелий, а не наоборот».[19] Также примем к сведению, что все Евангелисты пишут то же самое об отношении Иисуса к Писанию.

Ответив на возражения относительно употребления учения Иисуса и апостолов для подтверждения богодухновенности Библии, мы готовы

---

[14]Отношение раввинов к Писанию продемонстрировано в Талмуде: «И даже если он утверждает, что вся Тора – с неба, за исключением конкретного стиха, который [он предполагает] произнес не Бог, а Моисей сам, то он входит в число тех, кто «презирает слово Господа». *b Sanh. 99a* // Rabbi Dr. I Epstein Soncino Babylonian Talmud. – London, Soncino press, 1961; http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_99.html

[15]Warfield, Works, c. 191, 194.

[16]Geisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976. – C. 360.

[17]Верклер, с. 25 и далее.

[18]Там же, с. 24-5.

[19]Там же, с. 25.

выяснить, как именно Иисус и апостолы смотрели на Ветхий Завет. В Новом Завете обнаруживается, что Иисус и Его ученики часто говорили о Ветхом Завете, как о Божьем Слове (Мф. 4:4; Мк. 7:13; Рим. 3:2; 9:6; Евр. 4:12; 5:12) или как о Божьей речи (Деян. 1:16; 3:18, 21; 4:25; 13:35).[20] Далее, они полностью поддерживали учение Ветхого Завета. Посмотрите на несколько примеров:

- Закон в общем (Мф. 5:17);
- Десять заповедей (Мк. 10:19);
- заповедь о любви (Лк. 10:26-27);
- церемония для очищения прокаженного (Мк. 1:44);
- храм, как место для молитвы (Мк. 11:17);
- порядок в браке (Мк. 10:6-7);
- воскресение мертвых (Мк. 12:26);
- много свидетелей (Мф. 18:16);
- уважение к родителям (Мк. 7:10).

Также Иисус и апостолы принимали ветхозаветную историю за истину. Нет ни одного случая, когда они выразили бы сомнение в истинности ветхозаветной истории. Посмотрите на несколько примеров:[21]

- Иона и рыба (Мф. 12:40);
- разрушение Богом Содома и Гоморры (Мф. 11:23; Иуд. 7);
- Адам и Ева (Мф. 19:4-6; Рим. 5:12; 1 Тим. 2:13-14);
- потоп во времена Ноя (Лк. 17:26; 2 Пет. 3:6; Евр. 11:7);
- сатана (Мк. 3:23-25; Еф. 4:27);
- Авраам, Исаак, Иаков (Мк. 12:26; Рим. гл. 9; Лк. 3:34);
- змей Моисея в пустыне (Ин. 3:14);
- жена Лота слала соляным столпом (Лк. 17:32);
- Иов (Иак. 5:11);
- разрушение Иерихона (Евр. 11:30);
- разделение Чермного моря (Евр. 11:29; 1 Кор. 10:1-2);
- творение (Ин. 1:3; Кол. 1:16);
- манна и вода в пустыне (1 Кор. 10:3-5);
- трое евреев брошены в печь (Евр. 11:34);
- Даниил брошен в львиный ров (Евр. 11:33);
- Илия молится о дожде (Иак. 5:17).

В дополнение к этому Иисус и Его ученики ожидали исполнения ветхозаветных пророчеств (Мф. 26:54; Ин. 5:39; Лк. 24:44; Деян. 2:17, 25, 34; 3:22, 25). Павел заявил, что он верит «всему, написанному в законе и пророках» (Деян. 24:14).[22]

Особенно важен следующий момент. Три раза в Новом Завете Иисус или апостол Павел основывал свои аргументы только на одном слове из текста, что нельзя сделать, если богодухновенность не относится к каждому слову ветхозаветных писаний. Аргумент, основанный на одном слове, имеет силу только тогда, когда писатель уверен на сто процентов, что каждое слово в тексте является Божьим богодухновенным словом.

---

[20]Henry, т. 4, с. 136-7.
[21]Geisler, Introduction, с. 87.
[22]Grudem, с. 46-47.

> «Я (есмь) Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:32).

В Мф. 22:32 Иисус доказывает саддукеям, что будет воскресение мертвых. Употребление глагола настоящего времени, т.е. «есть», указывает на то, что Бог все еще остается Богом Авраама, Исаака и Иакова, т.е. для Него они живы. Если бы стояло слово «был», то стих не поддержал бы доктрину о воскресении мертвых. Весь аргумент Иисуса зиждется на одном слове.

> «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих? Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?» (Мф. 22:44)

Здесь Иисус ссылается на слова Давида, который в свое время назвал своего будущего сына «Господом». Далее, Иисус доказывает: «Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?». Опять, аргумент Иисуса зависит от одного слова, от слова «Господь».

> «Но Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: и потомкам, как бы о многих, но как об одном: и семени твоему, которое есть Христос» (Гал. 3:16)

В этом стихе Павел доказывает, что семя Авраама – это Иисус. Он обращается к Божьему обетованию Аврааму, которое так же унаследует и его «семя». Павел усматривает в употреблении слова «семя» в единственном числе указание на Иисуса, как на наследника обетования Авраама.

Примечательно, что хотя в Новом Завете наблюдается изменение в применении Ветхого Завета к верующим во Христа (напр. Деян. 15:19-21), новозаветные писатели все же полностью поддерживают и защищают его истинность и богодухновенность. Изменение в применении Ветхого Завета к Церкви никак не повлияло на их мнение о его духовном качестве.[23]

Далее рассмотрим несколько особенных мест, которые сильно поддерживают полную безошибочность Ветхого Завета.

> - «Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:18).
> - «Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание» (Ин. 10:35).
> - «Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина» (Ин. 17:17).
> - «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3:16).
> - «Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:20-21).

[23]Marshall I. H. Biblical Inspiration. – Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982. – С. 24.

По поводу Мф. 5:18 и Ин. 10:35 некоторые возражают, что в этих местах речь идет не о безошибочности Писания, а о его авторитете. Но Файнберг правильно отвечает, что авторитет Писания зависит от его качества, т.е. от его безошибочности.[24] Также возражают, что в Мф. 5 Иисус не уважает, а изменяет закон Моисея. Но здесь надо учитывать, что Иисус никогда не говорил, что закон Моисея не от Бога. Просто изменяется его применение. Наконец, некоторые думают, что в Ин. 10:35 ради аргумента Иисус просто допускает, что «не может нарушиться Писание», но в действительности так не верит. Но то, что у Него было именно такое мнение, нигде в тексте не указано.[25]

Особое внимание уделим последним двум текстам: 2 Тим. 3:16 и 2 Пет. 1:20-21. По Синодальному переводу 2 Тим. 3:16 читается: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности». Выделим несколько ключевых фраз в этом стихе для более подробного разбора.

Фраза πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος переводится «Все Писание богодухновенно и полезно». Обратим внимание на слово πᾶσα. Когда это прилагательное стоит без артикля и определяет существительное, также не имеющее артикля, то оно обычно переводится словом «всякий» как, например, в Мф. 3:10. В переводе «Радостная весть» 2 Тим. 3:16 так и переводится, т.е. со словом «всякий». Но πᾶσα в этом положении все-таки может переводиться «всё», как в Рим. 11:26. В любом случае смысл стиха не изменяется. И тот и другой перевод может поддерживать учение о полной богодухновенности Писания.[26]

Второй момент для обсуждения в этом стихе – это функция прилагательного «богодухновенно». Стоит ли оно в атрибутивном или предикативном положении? Если оно – предикат, то переводим «Все Писание богодухновенно и полезно...». Если оно – атрибут, то переводим «Все богодухновенное Писание – и (т.е. также) полезно...». Первый перевод сильно поддерживает доктрину о безошибочности Ветхого Завета. Второй же перевод может иметь значение, что не все Писание, а только «богодухновенное» Писание полезно. Тем самым проводится разделяющая линия между богодухновенным Писанием и не богодухновенным Писанием. Разберемся в том, какой же перевод верен.[27]

Во-первых, по правилам греческого языка, если прилагательное πᾶς предшествует словосочетанию *существительное-прилагательное*, то, скорее всего, прилагательное, следующее за существительным, – это предикат. Можно сравнить данное место с тем, что написано в 1 Тим. 4:4. Там мы видим ту же самую грамматическую конструкцию, которая встречается в 2 Тим. 3:16: πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον. Переводим: «Ибо всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно». В 1 Тим. 4:4 прилагательное καλὸν занимает то же самое место в предложении, которое

[24]Feinberg P. The Meaning of Inerrrancy // Geisler N. ed. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 284-5.
[25]Harris, с. 57.
[26]Henry, т. 4, с. 131.
[27]Там же.

занимает прилагательное θεόπνευστος в 2 Тим. 3:16 и, очевидно, что в 1 Тим. 4:4 надо перевести прилагательное καλὸν как предикат, т.е. «хорошо».[28]

Еще отметим, что в самом контексте данного спорного места Писания Павел говорит о Писании как об одном целом. В 15-м стихе он не проводит разделяющей линии между богодухновенным и небогодухновенным Писанием. Поэтому сомнительно, что в 16-м стихе он так делает.[29] Также надо учитывать, что второй вариант, т.е. «все богодухновенное Писание также полезно...», имеет смысл только при том, что союз καὶ переводится более необычным образом – словом «также». Обычное значение союза καὶ – это «и», которое подходит только к первому варианту.[30]

Также видно, что второй вариант не исключает доктрины о полной богодухновенности. Даже если допустим, что только богодухновенное Писание полезно, то это не обязательно означает, что есть и небогодухновенное Писание.[31] Наконец, надо принимать во внимание, что во всех своих посланиях Павел подчеркивает учение о полной богодухновенности Писания. Поэтому следует ожидать, что он так учит и здесь.

Что касается отрывка 2 Пет. 1:20-21, то он чрезвычайно важен для правильного понимания механизма передачи Божьего откровения. Но до того, как мы будем готовы разобраться в отрывке, обязательно нужно исправить вариант, предлагаемый в синодальном переводе. По синодальному переводу читается:

> «...никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым».

Греческий текст таков:

> τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.

Для первой части отрывка предлагаются два варианта для перевода:

> «…никакое пророчество Писания не возникало посредством личного истолкования»,[32]
> «…никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою».

В пользу первого варианта выдвигаются следующие моменты. Глагол γίνομαι (*гиномай*, γίνεται в тексте) означает: становиться, оказываться, рождаться, происходить, начинать существовать, т.е. он указывает на

---

[28]Lea T. D., Griffin H. P. 2 Timothy, Titus // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville: Broadman and Holman, 1992. – C. 236 (ссылка на Kelly, *Pastoral Epistles*, 203).
[29]Henry, т. 4, с. 130-131.
[30]Lea, с. 236.
[31]Henry, т. 4, с. 130-1.
[32]Henry, т. 4, с. 132-3.

происхождение чего-нибудь.[33] Поэтому, лучше перевести его словом «возникло» или подобным словом. Далее, слово ἐπίλυσις (*эпилусис,* ἐπιλύσεως в тексте), которое в словосочетании с глаголом γίνομαι переводится в Синодальном переводе словом «разрешать», означает «истолкование, объяснение».[34] Поскольку оно стоит в родительном падеже, то его следует переводить в том же падеже и на русский язык. Выходит, что ἐπιλύσεως в связи с прилагательным ἰδίος, которое означает «собственный», правильно переводится «личного истолкования».

Также в поддержку первого варианта отметим, что следующее предложение в тексте поясняет смысл рассматриваемого нами предложения. Читаем: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой». Видно, что смысл этого предложения лучше соответствует переводу «никакое пророчество Писания не возникало посредством личного истолкования».

Также принимаем к сведению, что цель Петра в этом контексте – это не говорить о «разрешении» или истолковании пророчества, как говорится в Синодальном переводе, а ответить на вопрос, откуда появилось библейское пророчество. Видно, что вариант «никакое пророчество Писания не возникало посредством личного истолкования» лучше согласовывается с целью Петра.

Но вопрос возникает, что имеется в виду под словом «личного». Касается ли это слово читателя пророчества или самого пророка? Другими словами, смысл стиха в том, что (1) читатель не имеет право истолковывать уже изреченные пророчества, или в том, что (2) в своем изречении пророк не выражает своего понимания вопроса, а говорит прямо от Бога? В свете следующего стиха, где речь идет не об истолковании пророчества, а о его происхождении, лучше заключить, что слово «лично» относится к самому пророку. Ученые комментируют, что слово ἰδίος часто служит техническим термином для описания изречения пророка, особенно в писаниях Филона Александрийского.[35]

Также надо учитывать, что если бы целью Петра было запретить людям лично истолковывать Писание, то следовало бы ожидать, что он обосновал бы этот запрет тем, что истинный и единственный источник правильного истолкования Писания – это Дух Святой или Церковь. Но со стороны Петра не было такого заявления.[36]

Исходя из всего выше сказанного, совершенно очевидно, что вариант «никакое пророчество Писания не возникало посредством личного истолкования» является лучшим переводом и служит в качестве поддержки учения о полной богодухновенности.

Перейдем к обсуждению второй части отрывка. Здесь переводы отличаются друг от друга по причине наличия разночтений в разных древних манускриптах. Вот разночтения и их соответствующие переводы.

ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.

---

[33]Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000, с. 196.
[34]Там же, с. 375.
[35]Bauckham R. J. 2 Peter, Jude // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – С. 229-30.
[36]Bauckham, с. 232.

«...но люди, Духом Святым движимые, изрекали от Бога»

αλλα υπο πνευματος αγιου φερομενοι ελαλησαν αγιοι θεου ανθρωποι
«...изрекали (его) святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым».

Заметьте, что разница между разночтениями состоит в одном слове: ἅγιοι или ἀπὸ. Наверное, ошибка была сделана при переписывании унциалов, так как они были написаны только прописными буквами, а когда слова ἅγιοι или απο пишутся большими буквами, они очень похожи друг на друга.[37] Сравнивая рукописи, содержащие разные варианты, лучшая поддержка есть у первого варианта.

ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.
«...но люди, Духом Святым движимые, изрекали от Бога»
рукописи, имеющие данный вариант: $\mathfrak{P}^{72}$ B P 614 1739 syr^{h} cop^{bo} arm

αλλα υπο πνευματος αγιου φερομενοι ελαλησαν αγιοι θεου ανθρωποι
«...изрекали (его) святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым».
рукописи, имеющие данный вариант: ℵ K Ψ 33 𝔐

Также учитываем, что второй вариант лучше походит к контексту, так как цель Петра – это сделать акцент не на святости пророков, а на то, что их слова от Бога. Итак, доказательства за первый вариант более убедительны и предпочтение отдается именно ему.

Разобравшись в данном месте в свете оригинального языка, мы вправе переводить его так: «Никакое пророчество Писания не возникало посредством личного истолкования, ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой. Но люди, Духом Святым движимые, изрекали от Бога». Такой перевод по сравнению с Синодальным даже сильнее поддерживает доктрину о полной богодухновенности Писания.

Наконец, в поддержку мнения, что апостолы придерживались безошибочности Писания, взглянем на то, как новозаветные писатели вводят ветхозаветные цитаты.[38] Часто употребляются глаголы λέγει или φησίν, т.е. «Он говорит» (напр. Евр. 8:8; Деян. 13:35; 1 Кор. 6:16), что встречается и у Филона Александрийского для введения Писания. Писание – это λόγιον τοῦ θεοῦ, т.е. «оракулы Божие» (напр. Рим. 3:2; Евр. 5:12; Деян. 7:38), что тоже встречается у Филона. Варфилд утверждает, что слово λόγιον указывает не на простые слова, а на «божественные авторитетные сообщения». Самые часто встречаемые термины – это γραφή, т.е. «Писание», и однокоренной ему глагол γέγραπται, т.е. «написано». Слово γραφή встречается и в единственном, и во множественном числе. Это слово почти всегда стоит с артиклем или он подразумевается из контекста.

Такие термины были уже общепринятыми среди иудеев для указания на Божье Слово. В Новом Завете они редко сопровождаются указанием на то, из какой ветхозаветной книги материал был взят. Тем самым подчеркивается единство всего корпуса Ветхого Завета. Даже когда слово γραφή относится к

[37]Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 4th ed. – London; New York, NY: United Bible Societies, 1994. – C. 632.
[38]Warfield, Works, с. 330 и далее.

одному конкретному месту Писания, оно все же носит оттенок значения, что весь Ветхий Завет говорит.

Итак, сверх всякого сомнения можно утверждать, что доктрина о безошибочности Ветхого Завета отталкивается от учения и практики Самого Христа и Его апостолов. Варвилд говорит, что это убеждение: «основано на том экзегетическом факте, что наш Господь и Его апостолы придерживались этой доктрины Священного Писания и везде относятся к Писаниям Ветхого Завета в соответствии с ней как к самому Слову Божьему, даже в их повествовательных частях».[39]

б) Безошибочность Нового Завета

Труднее, конечно, доказать безошибочность Нового Завета на основании учения Иисуса и апостолов, так как в то время Новый Завет не существовал в своей полной форме. Но, тем не менее, с помощью следующих предпосылок можно констатировать безошибочность Нового Завета.

Во-первых, на основании учения Иисуса и Его учеников мы уже установили, что Ветхий Завет полностью богодухновенен, т.е. безошибочен. Во-вторых, Иисус и апостолы часто говорили о Ветхом Завете под формулировкой «Писание». Для Иисуса и апостолов слово «Писание» относилось к тем книгам, которые содержат Божье авторитетное откровение, т.е. к тому, что мы сегодня называем каноном. Важно отметить, что Иисус и апостолы считали Ветхий Завет и только Ветхий Завет Писанием. В-третьих, если Ветхий Завет безошибочен и считался Писанием, то следует, что Писание имеет характер безошибочности. В-четвертых, продемонстрируем, что можно тоже считает Новый Завет «Писанием». Если Новый Завет описан той же самой формулировкой, которой описан Ветхий Завет, т.е. Писанием, то справедливо заключить, что Новый Завет обладает всеми характеристиками Писания, в том числе и безошибочностью.

В 4-ой главе, «Канон Писания», в разделе, посвященном теме «Каноничность Нового Завета», мы уже привели много убедительных доводов в пользу того, что книги, составляющие нынешний Новый Завет, по правде считаются Писанием. Поскольку справедливо считать Новый Завет «Писанием», также справедливо считать, что он обладает всеми качествам Писания, в том числе и безошибочностью. Получается, что можно укоренить доктрину о безошибочности и Ветхого и Нового Заветов в вере и практике Господа Иисуса и Его апостолов.

в) Исторический обзор

Приведем в защиту безошибочности Писания краткий исторический обзор понимания богодухновенности Писания в разные периоды истории Церкви. В итоге мы увидим, что на протяжении истории Церковь принимала богодуховенность всей Библии и возводила ее до уровня безошибочности.

Гайслер перечисляет отношение разных отцов Церкви к Священному Писанию:[40]

---

[39]Там же, с. 179-80.

[40]Там же. Также см. Harris, с. 85 и далее.

Климент Римский (К Коринфянам) писал, что Священное Писание – это «истинные глаголы Духа Святого» (45). К Коринфской церкви Павел «истинно… по вдохновению написал» (47);

Иустин Мученик (Философ) о ветхозаветных пророках: «Не думайте, что они говорятся от самих тех вдохновенных мужей, но от движущего их Слова Божия» (*Апология* 1:36);[41]

Поликарп (*К Филиппийцам*): Гал. 4:26 – это «слово истины» (3). Фил. 2:16 и 2 Тим. 4:10 – это «слово праведности» (9);

Ириней (*Против ересей*): «Апостолы, ученики Истины, также чужды всякой лжи» (3.5.1), «Писания совершенны, так как они изречены Словом Бога и Духом Его» (2.28.2) и «…предали нам в Писаниях, как будущее основание и столп нашей Веры. Неприлично же утверждать, что они проповедовали прежде, чем получили “совершенное знание”» (3.1.1);[42]

Ориген (*О началах*): «Берем свидетельства из Писаний, признаваемых нами божественными, (именно) из, так называемого, Ветхого и, так называемого, Нового Завета» (4.1);[43]

Августин (*Письмо к Иерониму*): «Я не предполагаю, что вы хотите, чтобы ваши книги были прочитаны так, как читают книги пророков или апостолов, в отношении которых было бы неправильно сомневаться в том, что они свободны от ошибок» (82.3).[44]

Присоединяются к мнению отцов Церкви и учителя средневековья:[45]

Ансельм Кентерберийский: «Новый Завет берет свое начало от Богочеловека Самого и Он одобряет Ветхий. Поскольку мы обязаны признать Его истинным, никто не может отрицать чего-либо от того, что находится в этих книгах»;[46]

Фома Аквинский: «Автором Священного Писания является Бог». Писание – это «божественное откровение» и «безошибочно» (см. *Сумму теологии* 1.1.1.8; и 2.1.6.1).

---

[41]Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – С. 271-344.
[42]Ириней, епископ Лионский. Сочинения. / Пер. П. Преображенский – 2-е изд. – СПБ: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.
[43]Ориген. О Началах. Самара: "РА", 1993. [На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.]
[44]Но Харрис говорит о более умеренном взгляде на богодухновенность у Папия Иерапольского, в предисловии к Луке и в Мураториевом каноне (Harris, с. 82).
[45]Geisler, Introduction, с. 108 и далее.
[46]Anselm of Canterbury // Deane S. W. Saint Anselm, Basic Writings: Proslogium, Monologium, Gaunilon’s: On Behalf of the Fool, Cur Deus Homo. – 2nd ed. – La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 1962). – С. 287-8.

Тоже реформаторы придерживались принятия полной богодухновенности Писания:[47]

> Лютер: «Писания, хотя они тоже написаны людьми, происходят не от людей, а от Бога»;[48]
>
> Цвингли: «Те статьи и мнения, которые ниже я, Ульрих Цвингли, признаюсь, что проповедовал в достойном городе Цюрих на основе Священного Писания, которое называется вдохновленным Богом»;[49]
>
> Кальвин: «Если есть Бог на небе, то закон, пророчества и Евангелие происходят от Него… Писание показывает четкие доказательства, что было сказано Богом»;[50]

Брей говорит, что реформаторы допускали наличие в библейском тексте ошибок, но приписали их человеческому фактору. А с XVII века протестанты выступали за безошибочность Писания.[51]

2. Отвержение безошибочности Библии

а) «Феномены» в Библии

Рассмотрев моменты, поддерживающие доктрину о безошибочности Писания, перейдем к обсуждению моментов, якобы противоречащих ей. Во-первых, отмечаются кажущиеся исторические противоречия внутри самой Библии или несовместимость со светской историей. Во-вторых, утверждается, что Библия содержит несколько научных неточностей. В-третьих, выражается сомнение в том, насколько верно писатели Нового Завета процитировали и истолковали Ветхий Завет. В-четвертых, утверждается даже, что в Библии порой выдвигается неверное учение. В-пятых, утверждается, что не все библейские пророчества исполнились так, как было предсказано.

Внутренние противоречия, находящиеся в Библии, подробно рассмотрены в Приложении Г вместе с предполагаемыми объяснениями. Что касается цитирования и истолкования Ветхого Завета новозаветными писателями, смотрите главу 12, «Употребление Ветхого Завета в Новом Завете».

По поводу несовместимости между библейской и светской историей надо учитывать, что уже в нескольких случаях дальнейшие исследования ученых оправдали библейские исторические описания. Вполне возможно, что будущие открытия прояснят и остальные спорные моменты в пользу верности Библии.[52] Тори приводит следующие примеры, в которых в отличие

---

[47]Geisler, Introduction, с. 118 и далее.
[48]Martin Luther // Pelikan J. and H. T. Lehman H. T. Luther's Works. – In 55 vols. – T. 55. – C. 153.
[49]Ulrich Zwingli, *Sixty-seven Articles*, Preface.
[50]*Institutes*, 1.7.4
[51]Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press:1996. – C. 196-7.
[52]Например, все еще остается неразрешенным вопрос о правлении Квириния Сириею (Лк. 2:2). Жил человек с этим именем, но он был не правителем, а

от светской истории Библия оказалась права.[53] В Деян. 13:7 Лука называет Сергия Павла ἀνθύπατος (проконсулом). Ранее считали, что благодаря тому, что Кипр был царской провинцией, то там должен был править не проконсул, а пропретор. Но позже обнаружили, что во время Луки Кипр перешел из статуса царской провинции к статусу сенатской провинции, в которой правит проконсул.

Далее, долгое время полагали, что Валтасар – это фигура из легенды (Дан. гл. 5). Было известным то, что во время захвата Вавилона его царем был Набонид и что он отсутствовал во время нападения. А затем при раскопках обнаружили, что у Набонида был сын по имени Валтасар. Само собой разумеется, что он был заместителем своего отца в тот момент, когда Вавилон захватили. Вот почему он обещал Даниилу сделать его «третьим властелином в царстве» (Дан. 5:16) после себя и своего отца. Можно еще говорить об открытиях, подтверждающих историчность Дария Мидянина и Саргона, царя Ассирии.[54] По поводу несовместимости слов Гамалиила (Деян. 5:33-39) с отчетом Иосифа Флавиа о порядке появления ложных мессий (*Иудейские древности* 20:97 и далее) нельзя упускать из вида, что Лука просто записывает мнение Гамалиила, который не является богодухновенным писателем Писания.

Ранее полагали, что Моисей не мог написать Пятикнижие, так как люди в его время не умели писать. Но теперь уже доказано, что в то время была письменность и они умели писать. Еще Библия говорит о нахождении в Палестине народа Хеттеев, о чем сомневались и что недавно подтвердилось археологическим исследованием. Бытовало мнение, что в отличие от библейского описания в Египте во время Авраама верблюдов не было. Но оказалось, что они там на самом деле были. В подтверждение библейского взгляда тоже подтвердили существование городов Содом и Гоморра.[55] Особенно можно отметить работы историка Вилляма Рамси, который археологически подтвердил много моментов, упомянутых в Деяниях Апостолов.[56]

Что касается географических неточностей, то стоит остановиться на примере из Мк. 5:1-13. Там описывается тот случай, когда Иисус изгнал из человека легион демонов. В Евангелии от Марка написано, что это произошло в Гадаре. В параллельных местах, находящихся в Евангелии от Матфея и Луки и в разночтениях для всех Евангелий, встречаются другие названия города: то ли Гераса, то ли Гергеса. Но проблема в том, что (1) Гераса находится 50 километров от моря, а (2) хотя территория Гадары и простирается до моря – обрывов около моря, как написано в библейском повествовании, там нет.[57] По поводу территории Гергесы можно сказать, что этот текстуальный вариант пользуется самой слабой поддержкой в древних

военноначальником. Предполагается, что Август поручил ему произвести перепись (Archer G. Encyclopedia of Bible Difficulties. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982. – C. 126). Также обсуждаются вопросы о победе Салманасара V над Самарией (4 Цар. 17:3-6) и о существовании Фараона Рамсеса в XV веке до н.э. (Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988. – C. 47-52).

[53]Torrey R. A. Difficulties in the Bible: Alleged Errors and Contradictions. – Willow Grove: Woodlawn Electronic Publishing, 1998.

[54]Harris, c. 117-9.

[55]Henry, т. 4, с. 182, 205, 251; Archer, с. 95.

[56]Bray, с. 569-70

[57]Zindler F. R. www.atheists.org /christianity

манускриптах.[58] Также нам неизвестно местонахождение города Гергесы. Но возможно, что под словом Гераса авторы синоптических Евангелий имели в виду известное нам село на берегу моря, которое называлось по-арабски «Керса». Оно близко к морю и рядом с ним находятся и обрывы, и пещеры.[59]

Утверждается, что в Библии наблюдаются неточности в том, как она обращается с научными данными. В следующих местах Писания говорится, что как будто бы солнце двигается по небу из места восхода до места захода (Иис. Нав. 10:12-13; Пс. 18:5-7). Но нам известно, что Солнце не двигается, а Земля вращается вокруг него. Значит ли это, что Библия ошибочна? Далее, закон Моисея говорит о летучей мыши, как о птице (Лев. 11:12-19). Но по научным данным летучая мышь – это не птица, а млекопитающее. В Мф. 12:42 говорится о «пределах земли», что не соответствует научному открытию того, что земля не плоская, а круглая.

Что касается кажущихся научных противоречий, скажем следующее. В Пс. 18:5-8 и Иис. Нав. 10:12-13, где говорится, что солнце двигается по небу, мы имеем дело с так называемым «феноменологическим языком», по которому дело описывается так, как оно выглядит или кажется человеку, т.е. с его точки зрения. Нам кажется, что солнце двигается по небу. Поэтому, согласно данному принципу, можно так описывать это явление и при том не вводить в текст ошибку. Далее, в Мф. 12:42, где речь идет о «пределах земли», мы снова видим случай «феноменологического языка». С точки зрения человека кажется, что у земли есть пределы.

Также, иногда кажется, что библейские писатели придерживались древней космологии, что атмосфера содержится в твердой оболочке (Быт. 1:8), которая держится на столпах (Иов 26:11), зафиксированных на определенном основании (2 Цар. 22:8) и что она имеет окна для осадков (Быт. 7:11). Но опять, в данных случаях допускается феноменологический язык и данные случаи не считаются нарушением безошибочности Писания.

Далее, закон Моисея говорит о летучей мыши, как о птице. Здесь мы видим случай так называемого принципа «донаучной классификации», по которому используются другие, более примитивные категории для классификации предметов или организмов. Благодаря тому, что летучая мышь летает, люди в древности считали ее птицей. Если в законе Моисея используется такие же категории, то это нельзя считать ошибкой.

Можно так же отнести к донаучной классификацию животных в Лев. 11:5, где ошибочно (с нашей точки зрения) описано, что верблюд и заяц жуют жвачку. Но, по всей видимости, здесь идет описание внешних повадок животных, а не их анатомических особенностей.[60] Подобным случаем

---

[58]Metzger, c. 72.

[59]Brooks J. A. Mark // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1991, c. 89.

[60] С точки зрения зоологии только верблюд относится к жвачным животным. Это определено многокамерным строением его желудка, из первых отделов которого пища периодически отрыгивается и пережевывается. Затем пережеванная пища отправляется в дальние камеры желудка для большего усвоения из нее питательных веществ. У зайца же однокамерный желудок и другой процесс пищеварения – он не пережевывает уже проглоченную пищу. Но особенность данного Моисеем указания в том, что он не описывал особенности пищеварительной системы животных, давая научную классификацию, а показал их внешние особенности и повадки, чтобы людям было легче различать кошерных и не кошерных животных. И в данном случае верблюд, жующий жвачку, и заяц, который принюхиваясь двигает верхней губой и носовым отверстием, внешне по своим повадкам похожи, выглядя так, как будто оба

является и то, что Иисус якобы ошибочно говорил, что зерно горчичное «меньше всех семян» (Мф. 13:32). Но надо учитывать, что в то время в Палестине оно действительно было таковым.[61]

Далее утверждается, что в Библии наблюдается неверное учение, что противоречит учению о безошибочности Писания. Считается, что учение, выдвинутое в Еккл. 3:19-21 и Еккл. 7:16 не соответствует всему библейскому учению:

> «Потому что участь сынов человеческих и участь животных - участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все - суета! Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах. Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Еккл. 3:19-21).

Читая вышеуказанное место Писания создается впечатление, что Библия учит, что после смерти судьба человека и животного одинакова. Но такой взгляд противоречит учению, выдвинутому в других местах Писания.

> «Не будь слишком строг (дословно = «праведен»), и не выставляй себя слишком мудрым; зачем тебе губить себя?» (Еккл. 7:16).

Здесь книга Екклесиаста учит не быть слишком строгим. На самом деле стих лучше переводится «быть слишком праведным». Но в других местах Библия ободряет стремиться к праведности. Не является ли это противоречием?

Для разрешения данного вопроса надо принять во внимание характер книги Екклесиаста. Дело в том, что большая часть Екклесиаста написана со светской точки зрения. Вот почему так часто повторяется фраза «под солнцем». Польза учения книги Екклесиаста находится не столько в отдельных стихах, сколько в выводе в конце: «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека» (Еккл. 12:13). Эта книга описывает поиски смысла жизни. Автор ищет его в богатстве, женщинах, мудрости и иногда делает неверные утверждения, вытекающие из его наблюдения за жизнью и личного опыта. Но, в конце концов, он приходит к верному выводу: «Боитесь Бога».

Далее утверждается, что в Библии имеются не исполнившиеся пророчества. В Ис. 17:1 предсказано, что Дамаск будет полностью разрушен. Но этого никогда не случалось. По сей день Дамаск стоит. Ошиблась ли Библия? В Иез. 26 предсказано, что Навуходоносор захватит город Тир, но на самом деле ему не удалось этого сделать. Позже в той же книге даже описана неудача Навуходоносора по захвату Тира (Иез. 29:18). Значит ли это, что Библия была неправа?

Что касается неисполнившихся пророчеств, дадим следующий ответ.[62] По поводу разрушения Дамаска можно ответить, что, во-первых, возможно

жуют. Так что тут нет научной ошибки, а просто дано внешнее описание животных, как их видели люди того времени.

[61]Archer, c. 32.

[62]Kaiser W. C., Davids P.H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard Sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity: 1997. – C. 74; Wiseman D. J. Damascus // Wood D. R.

здесь имеется в виду не город Дамаск, а государство Сирия. На самом деле в Ис. 17:3 читаем: «Не станет... царства Дамасского с остальною Сириею». Также нам известно, что в ходе истории важность Дамаска уменьшилась. Другое объяснение заключается в том, что здесь мы можем иметь дело с эсхатологическим предсказанием, т.е. с тем, что исполнится в последнее время. И на самом деле пророчество, изреченное в Ис. 17:7, относится к эсхатологическому времени.

В отношении неудачи Навуходоносора можно ответить следующим образом. Древний город Тир состоял из двух частей: город на побережье и город на прилегающем острове. Навуходоносор завоевал только город на побережье, но люди со своим имуществом убежали на остров. Позже Александр Великий завоевал остров и разграбил народ. Интересно отметить, что в стихах 1-11 нападающий на Тир описан местоимениями в ед. ч., что может относиться к Навуходоносору. А с 12-го стиха завоевавшие Тир описаны местоимениями в мн.ч., что может относиться к грекам под началом Александра. Получается, что пророчество исполнилось поэтапно в двух частях.

б) Другие аргументы

Наряду с наличием феноменов в Библии предлагаются также и другие аргументы в пользу опровержения безошибочности Писания. Среди таких аргументов выдвигается довод, что можно сравнить природу Писания с ипостасным соединением двух природ во Христе. Выходит, что есть у Писания и божественная, и человеческая сторона. Как человеческое произведение, оно может иметь ошибки.

С другой стороны Варфилд правильно отвечает, что эти понятия нельзя сравнивать. Соединение двух природ имеет в результате богочеловеческую личность. А Писание – это не личность, а произведение, т.е. сотрудничество Бога и человека.[63] К тому же, как Льюис говорит, «человечность» не обязательно влечет за собой «греховность». Вначале Бог создал человечество совершенным, т.е. без греха. Вполне возможно, что даже после грехопадения Он может использовать человеческий канал для передачи Своего откровения без искажения со стороны человеческого элемента.[64] Также Иисус и апостолы ссылались на Ветхий Завет как на дословное Божье Слово. Это значит, что они считали возможным передачу Божьего откровения в безошибочной форме через падших людей, в данном случае через пророков Ветхого Завета.

Также приводятся аргументы, что в использовании человеческого языка Богу нужно было «аккомодировать» Свое откровение, чтобы «вместить» его в рамки человеческого языка и понимания. Таким образом, Божье откровение потеряло свой безошибочный и, может быть, даже богодухновенный характер. Но в ответ скажем, что мы уже доказали, что Божье откровение имеет качество «вербальности», т.е. Библия вдохновлена до уровня слов. Это значит, что человеческий язык не помешал Богу открыть Себя в словесной

W., Marshall I. H. New Bible Dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996. – C. 251-2.

[63]Warfield, Works, c. 108.

[64]Lewis G. R. The Human Authorship of Inspired Scripture // Geisler N. ed. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 231. Файнберг добавляет, что если мы берем, к примеру, человечность Христа, то она – безгреховна (Feinberg P. The Meaning of Inerrrancy // Geisler N. ed. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 282).

форме.[65] Плюс к этому Пакер добавляет следующие мысли.[66] Иисус, воплощенный Божий Сын, успешно использовал человеческий язык в Своем служении для Своего учения. Пакер говорит: «Если Бог может стать человеком, то Он может и выражать Себя на человеческом языке».[67]

Далее, Бог создал человеческий язык с целью общения с людьми. Как Пакер написал: «Язык не снижает Бога до нашего уровня. Он поднимает нас до Его уровня».[68] Ведь языковая способность – это часть Божьего образа в человеке. Как Левис пишет: «По причине творения человека по образу Божьему в его умственной способности, нельзя предполагать, что категории человеческой мысли (т.е. логические принципы) и категории человеческой речи (т.е. грамматические принципы) полностью отличаются от Божьих».[69] Далее, тот факт, что Бог не может выражать все о Себе посредством человеческого языка вовсе не означает, что Он не может открывать Себя достаточно хорошо, чтобы люди познавали Его.

Маршалл возражает, что если найдется всего лишь одна ошибка в Библии, то доктрина о ее безошибочности рушится. В свете того, что феноменов не мало, вероятность того, что все разрешится в пользу безошибочности, не высока.[70] Но в ответ можно обратиться к следующему доводу. Файнберг сравнивает вопрос безошибочности с научной методологией. После рассмотрения всех доказательств ученые создают гипотезу, а затем испытывает ее экспериментально. Гипотеза принимается, если большинство данных поддерживают ее. Подобным образом, если большинство данных, касающихся безошибочности Библии, поддерживает эту позицию, то можно с уверенностью придерживаться ее. Выходит, что если доказательства в основном поддерживают этот вывод, то нескольких еще неразрешенных вопросов не достаточно, чтобы его опровергнуть.[71]

Последнее возражение безошибочности Библии, которое мы рассмотрим, состоит в сравнении индуктивной и дедуктивной методологии в изучении Библии. Часто думается, что подходы, допускающие ошибки в тексте, базируются на индуктивной методологии. Другими словами, мы начинаем с данных из Писания, т.е. феноменов и, отталкиваясь от этого, формируем наш взгляд на безошибочность. Получается, что в свете наличия феноменов в библейском тексте нам приходится признать ошибки в нем. А с другой стороны полагается, что теории, защищающие безошибочность Библии, опираются на дедуктивную методологию. Иными словами, принимается как факт, что Бог не может лгать и поэтому Библия, будучи Его Словом, безошибочна. Благодаря тому, что многие считают индуктивный метод более достоверным, следует признать ошибки в библейском тексте.

Но дело обстоит не так. Теории, защищающие безошибочность Библии, опираются как на дедуктивную, так и на индуктивную методологию. Дело в том, что «данные» из Писания, которые рассматриваются при индуктивном исследовании, включают в себя не только кажущиеся противоречия в Библии (т.н. «феномены»), но и учение на этот счет Иисуса и апостолов. При любом

---

[65]Grudem, c. 20.
[66]Packer J. I. The Adequacy of Human Language // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 197 и далее.
[67]Там же, с.. 217-8.
[68]Там же, с. 214.
[69]Lewis, c. 248.
[70]Marshall, c. 65.
[71]Feinberg, c. 272-6

индуктивном исследовании надо учитывать и то, что Новый Завет ясно свидетельствует о мнении Иисуса и апостолов о безошибочности Писания.[72]

3. Выводы

а) Библия ошибочна

Рассмотрев обе стороны вопроса безошибочности Писания, нам необходимо прийти к выводу по поводу исследуемого вопроса. Среди тех, кто придерживается позиции ошибочного Писания, есть разные взгляды. Одни говорят, что Писание ошибочно только в исторических и научных вопросах, а библейские доктрины все верны. Иногда предполагается, что в Библии имеются исторические и научные ошибки вследствие того, что библейские авторы использовали ошибочные исторические источники. Другие же доходят до того, что считают, что Библия ошибается не только в истории и науке, но и в доктринах.

Некоторые полагают, что в ответ на вопрос о том, какие части Библии верны, можно сказать, что при чтении текста читатель сам может отличать верные от неверных мест, поскольку верные части Библии создают в сердце читателя внутреннее подтверждение своей истинности.[73]

Еще существует взгляд, что концепция «безошибочности» относится к тому, о чем автор намеривался учить. Имеется в виду, что если целю автора было передать не исторические факты, а просто указать на их поучительную пользу, то допущение ошибок в исторических данных не нарушает концепции «безошибочности».

Далее принимается позиция, что надо учитывать литературный жанр или стиль каждого писателя. От тех, кто пишет историю, не требуется безошибочный отчет. Историк, по сути своего дела, в обычном порядке может допускать ошибки, но это не сильно мешает читателю понять главные моменты в его истории.[74] Обычно, когда мы читаем историю, мы предполагаем, что она верна, пока в ней не обнаружатся ошибки. Тогда мы исправляем эти ошибки и идем дальше. Говорят, что мы должны так относиться и к Писанию.

Последний для нашего рассмотрения взгляд – это мнение о том, что Писание безошибочно достигает своей цели, которая заключается в том, чтобы приводить людей к спасению. Поскольку наличие исторических ошибок в тексте не мешает людям узнать о спасении или принять его, Писание достигает своей цели. В этом смысле оно «безошибочно».

Рассмотрим каждую из этих позиций в отдельности.[75] В опровержение утверждения, что Библия иногда ошибается в исторических и научных вопросах можно сказать, что исторические и научные данные влияют на учение. Например, Библия описывает, что Бог сотворил мир. Божье творение – это не только история, но и доктрина. Если отвергаем библейский отчет о том, как Бог сотворил мир, то это будет влиять на наше понимание природы Самого Творца. Далее, Библия описывает разные аспекты человеческого

---

[72]Warfield, Works, с. 205-6.
[73]Henry, т. 4, с. 189.
[74]Walhout C. The Responsibility of Hermeneutics // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – С. 69 и далее.
[75]Henry, т. 4, с. 189: Silva M. Old Princeton, Westminster, and Inerrancy // Westminster Theological Journal. 1988. С. 65-80: Pinnock C. Biblical Revelation. – С. 71, 75.

состава, такие, как душа, дух, совесть и т.д. Уча этому, Библия вторгается в область медицины и психологии. Если Библия не права в ее описании естества человека, то это оказывает большое влияние на библейскую доктрину о человеке.

Также Библия утверждает, что Иисус был зачат сверхъестественным образом, без участия мужчины. Согласно медицинской науке такое явление невозможно. Но отрицание непорочного зачатия принесло бы большой ущерб христианскому учению о Христе. Крайне важно отметить, что смерть и воскресение Иисуса тоже являются историческими событиями. Если Библия может ошибаться в истории, то это будет подрывать нашу уверенность в действительности воскресения Иисуса. Еще один аргумент в опровержение данной позиции состоит в том, что Иисус и Его апостолы принимали и уважали историчность Ветхого Завета. Они никогда не выражали сомнения в подлинности истории, записанной в Ветхом Завете.[76]

Те, кто обвиняет Библию в исторической и научной фальшивости, упускают из вида то, что мы не обладаем абсолютно всеми знаниями ни об истории, ни о науке. Вполне возможно, что новые открытия будут служить подтверждением библейского повествования. В связи с этим можно сказать, что уже есть много случаев, когда новые открытия разрешили кажущиеся противоречия в Библии (см. выше в разделе «феномены»).

Одним из способов объяснить встречающиеся время от времени исторические несовместимости в Библии – это предположить, что библейские писатели использовали ошибочные источники для написания своего повествования. Но проблема в том, что если исторические источники были ошибочными, то вся библейская история подвергается сомнению. Откуда мы можем знать, какие исторические данные верны, а какие неверны? Иными словами, откуда мы можем знать, когда исторические источники, использованные библейскими писателями верно передали исторические данные, а когда нет? В дополнение к этому, как было сказано выше, христианская доктрина основана на истории. Если библейская история неверна, то подвергается сомнению и учение, основанное на ней.[77]

Предположение, что части Библии, которые дают верное учение, самоподтверждаются в сердцах читателей, очень проблематично. Если так, то не существуют никаких объективных критериев для различения истинного учения от неверного. На практике получается, что разные люди будут признавать разные части Библии верными в соответствии со своими личными убеждениями. Нужны объективные критерии для различения истины, независимые от интуиции или предпочтения человека.[78]

Некоторыми утверждается, что Библия содержит не только исторические ошибки, но и доктринальные. Но если это так, то по каким критериям можно отличать верное учение от неверного? Если же невозможно их отличать, то подвергается сомнению всё библейское учение и, следовательно, Библия не приносит никакой пользы в познании истины. Получается, что Божье откровение потеряно.

Люди данного мнения часто учат тому, что человек в его ограниченном состоянии не может понимать или принимать Божью истину. Из-за человеческой слабости Богу было необходимо упростить Свое откровение, что, по мнению скептиков, неизбежно приводит к искажению Божьей

[76]Henry, т. 4, с. 182, 205, 251; Geisler, Introduction, с. 86-8.
[77]Henry, т. 4, с. 180.
[78]Там же, с. 189.

истины. Но это не обязательно так. Упрощение материала не обязательно приводит к его искажению. Также сторонники данного мнения иногда предполагают, что библейские писатели заимствовали элементы языческой религии и ввели их в христианские доктрины. Но тот факт, что библейские писатели разделяли с язычниками общий язык и общую культуру вовсе не означает, что они заимствовали и мифологию этих народов.[79]

Верно ли утверждение, что Библия истинна не во всех моментах, записанных в ней, а только в тех моментах, которые составляют главную цель или намерение автора? Проблема здесь в том, что согласно принципу «вербальной богодухновенности» не только намерение автора богодухновенно, но и его слова. Это значит, что каждое слово в библейском тексте, независимо от намерения автора, было написано под Божьим руководством и, следовательно, является верным. Также, согласно историко-грамматическому анализу текста, при толковании текста учитываются не только главная цель автора, но и второстепенные темы, затронутые им, в том числе и исторические моменты (см. главу 7, «Герменевтика: введение»). Нельзя предполагать, что в некотором случае автор хотел учить лишь духовному уроку, а не передать и историческую информацию.[80]

А как насчет позиции, что с учетом жанра и обычного изложения истории мы не можем требовать от библейского историка безошибочного описания приведенной им в Библии истории? В данном случае будет упускаться из вида то, что библейские писатели – это не просто историки, но и богодухновенные авторы. Если они действительно говорили и писали от Бога, то вопрос состоит не в том, допустили ли авторы ошибки, как делают все историки, а в том, допустил ли Бог написание этих ошибок? Вопрос не исторический, а богословский. Если богодухновенный автор допустил ошибку, то уместно задать следующий вопрос: «Почему Бог это позволил?» Только убедительный ответ на этот вопрос может оправдать данный подход.

В опровержение мнения, что безошибочность Писания относится лишь к его способности приводить людей к спасению, надо задаться вопросом о том, может ли «ошибочное» Евангелие приводить к истинному спасению? Это сомнительно. Также недостоверность библейского повествования подрывает уверенность и в Библии, и в спасении. Для того, чтобы иметь уверенность в спасении, оно должно быть основано на твердом основании истины, которое Библия не может обеспечить, если она не достоверна абсолютно во всех отношениях.[81]

б) Библия безошибочна

Перейдем к обсуждению «безошибочности Писания» и разных вариантов, которые описывают эту позицию. Среди тех, кто считает Писание безошибочным, есть разные подходы к вопросу того, как можно объяснить феномены, встречающиеся в библейском тексте. Первый – это **абстрактный подход**. Согласно этому подходу мы должны обращать больше внимания на учение Иисуса и апостолов относительно безошибочности текста, чем на кажущиеся противоречия в нем. Для оправдания этого подхода Варфилд мыслит так:

---

[79]Там же, с. 141, 157, 163, 171; Geisler, Introduction, с. 62.
[80]Henry, т. 4, с. 181; Geisler, с. 60-1.
[81]Henry, т. 4, с. 189-90.

> «Мы подходим к изучению этих феноменов с предположением того, что они не могут опровергнуть библейскую доктрину о богодухновенности… Заявленные факты должны уступать учению (Христа) кроме того случая, когда доказательства, на которых (феномены) основаны, перевешивают доказательства, поддерживающие учение (Христа)».[82]

Другими словами, согласно мнению Варфилда, учение Иисуса и апостолов о безошибочности так сильно перевешивает доказательства феноменов, что теория о безошибочности практически не опровергаема.

Согласно так называемому **согласовательному подходу** мы можем решить все кажущиеся противоречия в библейском тексте на основании той информации, которая доступна нам сейчас. Следовательно, приверженцы данного подхода прилагают все усилия, чтобы объяснить до конца каждый феномен, встречающийся в библейском тексте.[83] **Умеренный согласовательный подход** похож на предыдущий за исключением того, что утверждается, что хотя мы можем разрешить много кажущихся противоречий сейчас, нам не хватает всей нужной информации, чтобы разрешить все. В будущем в свете более тщательного исследования и новых открытий всё решится в пользу библейского повествования.

Последний и наиболее распространенный поход – это теория **«оговорочная безошибочность»**. Здесь предполагается, что неточность не означает фальшивость. Это значит, что Библия может содержать неточности в исторических и научных вопросах, но это не нарушает доктрины о ее безошибочности.[84] Если в описании исторических событий или научных вопросов Библия содержит несколько неточностей, то это не считается ошибкой. Библейские писатели писали с той степенью точности, которая была нужна для достижения их цели. Например, если их цель была известить читателю о победе Израиля над своими врагами, то малозначительно, если написано, что Израиль поразил 25 899 воинов или 26 000.[85] Эта теория отличается от вышеупомянутой теории о достижения цели автора тем, что по той теории автор может допускать *ошибку*, а по данной теории – только *неточность*.

Говоря подробнее, в Писании допускаются следующие моменты, которые не считаются ошибками:[86]

- обобщение материала;
- приближенный и круглый счет;
- феноменологический язык;
- донаучные категории для классификации организмов;
- ошибки по правописанию и грамматике;
- сокращение речи;
- пропущенные детали в повествованиях;
- изменение порядка событий в повествованиях;
- пропущенные имена в родословии;

---

[82]Warfield, Works, с. 219, 224.
[83]Warfield, B. B. Inspiration and Authority of the Bible. – Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948. – С. 219; Henry, т. 4, с. 172.
[84]Там же.
[85]Henry, т. 4, с. 180; Warfield, Works, с. 77–8; Geisler, Introduction, с. 57.
[86]Henry, т. 4, с. 201-7, 217.

- свободное употребление в Новом Завете ветхозаветных цитат и его учения;
- образная речь;
- включение в текст учения неверных людей.

В последнем случае имеется в виду, что Библия иногда записывает слова людей, учение которых неверно. Например, в Библии записаны взгляды друзей Иова, которые неправильно говорили о Боге. Библия содержит даже слова сатаны и бесов.

Полное изложение позиции «оговорочная безошибочность» предоставляется в Приложении В: «Чикагское заявление о природе непогрешимости». Но вкратце для определения этой теории можно ссылаться на следующие слова Давида Докери:

> «Когда все факты уже будут известны, Библия (в своих подлинниках, то есть, в оригинальных документах), правильно интерпретированная в свете культуры и средств коммуникации, существовавших во время ее составления, совершенно верна во всем, что она утверждает до степени точности, предусмотренной целью автора. Это касается всех вопросов, относящихся к Богу и Его творению».[87]

Есть некоторые моменты, которые принимаются одними приверженцами данного похода, но оспариваются другими, более консервативными сторонниками. Под фразой «богодухновенная редакция истории» имеется в виду, что новозаветный писатель под водительством Духа Святого имел право изменять исторический материал для того, чтобы его повествование лучше соответствовало главной поучительной цели его труда. Другими словами, Бог дал новозаветным писателям свободу не только записывать слова и действия библейских персонажей, но и истолковывать их.[88]

В этом отношении Голдингей пишет, что библейские писатели обладали «новаторской свободой, что подразумевает, что они имеют столько же власти, сколько имел сам материал, взятый ими на истолкование».[89] Также некоторые предполагают, что новозаветные писатели использовали раввинскую методологию (в частности *мидраш* и *пешер*) для истолкования Ветхого Завета. Но этот вопрос более детально раскрыт в 12-ой главе, «Употребление Ветхого Завета в Новом Завете».

---

[87]Dockery D. The Doctrine of the Bible. – Nashville, TN: Convention Press, 1991. – С. 90-91, взято из Lemke S. The Inspiration and Truthfulness of Scripture // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 23-39.

[88]Такого мнения Грант Осборн. См. Turner D. L. Evangelicals, Redaction Criticism, and the Current Inerrancy Crisis // Grace Theological Journal. 1983. № 4. С. 270.

[89]Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – С. 123.

Г. Распространение

На основании вышеприведенных доказательств справедливо заключить, что Бог вдохновил библейских писателей до такой степени, что каждое слово, написанное ими, является Божьим Словом. Но оригинальных рукописей, написанных библейскими писателями, сейчас у нас нет. Все подлинники давно пропали. Вопрос возникает по поводу копий оригинальных рукописей, используемых нами для перевода и изучения Библии? Можем ли мы предположить, что они также полностью и вербально богодухновенны? Еще стоит вопрос переводов. Обладают ли они тоже качеством полной богодухновенности? Другими словами, распространяется ли богодухновенность на копии и переводы или нет?

Принято считать, что безошибочность относится лишь к подлинникам. Нам известно, что Бог вел пророков и апостолов в их написании Священного Писания. Итак, мы имеем уверенность в богодухновенности подлинников, но нигде не говорится, что Бог так вел книжников или переписчиков в их работе.[90] Интересно отметить, что иногда Павел лично подписывал свои послания (1 Кор. 16:21; Гал. 6:11; Кол. 4:18; 2 Фес. 3:17; Филим. 19). Это он сделал для того, чтобы уверить читателей, что содержание данного послания достоверно, т.е. никто не изменил его. Также надо принимать к сведению, что копии библейских книг в деталях отличаются друг от друга. Выходит, что разные документы, отличающиеся друг от друга по содержанию, не могут быть все безошибочными.

Но с другой стороны важно отметить, что отсутствие подлинников и наличие разночтений в копиях не обязательно приводят к искажению в доктринах. Поскольку христианская доктрина зиждется не на одном стихе, а на всебиблейском учении, материал, подвергнувшийся изменению при переписывании, можно исправлять путем сравнения с другими местами Писания.[91] Также следует предположить, что Бог, заинтересованный в сохранении Своего откровения, что-то сделал для того, чтобы оно не было потеряно в процессе переписывания. Ведь Он обещал, что Его Слово пребудет во веки (см. Ис. 40:8; Мф. 5:18; 24:35; Лк. 16:17; 1 Пет. 1:24-25).[92] Поэтому богословы предполагают, что копии обладают характером «непогрешимости», что означает, что они не приводят к заблуждению. Копии библейских книг достаточно достоверны, так что можно извлекать из них чистую, истинную библейскую доктрину.[93]

Взглянем на несколько аргументов, поддерживающих утверждение, что копии библейских книг достаточно точны для практических целей, т.е. для изучения Божьего Слова. Во-первых, Иисус и апостолы использовали не оригинальные рукописи Ветхого Завета, а копии. Но они использовали их с уверенностью в их достоверности. Далее, о Божьем Слове написано, что оно действует (Евр. 4:12). Но то, о чем идет речь в этом стихе – это лишь копии подлинников. Далее, фраза «так написано», которая вводит много цитат, взятых из копий библейских книг, свидетельствует об их качестве.[94]

---

[90]Несмотря на это, Филон подумал, что переводчики Септуагинты были вдохновлены. Католики так думают о Вульгате (Bahnsen G. The Inerrancy of the Autograph // Geisler N. ed. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – С. 155).
[91]Weeks, с. 46.
[92]Bahnsen, с. 185.
[93]Henry, т. 4, с. 178, 233, 236; Young E. Thy Word is Truth. – с. 55-6.
[94]Bahnsen, с. 169.

Еще необходимо учесть, что наука текстологии, цель которой состоит в восстановлении подлинников библейских книг, очень развита и может предлагать нам восстановленные тексты Ветхого и Нового Заветов, которые почти идентичны оригиналам.[95] Благодаря науке текстологии Силва уверяет нас, что в большинстве случаев мы точно знаем, что говорилось в подлинниках. К тому же он пишет: «Когда дело касается практически каждого существенного вопроса, мы уверены настолько, насколько это возможно, о содержании автографов».[96]

Некоторые предпочитают позицию, что лучше не обращать столь много внимания на восстановление автографов путем текстологии, а просто работать с теми текстами, которые были преданы нам Церковью. Ведь Церковь пользуется этими текстами уже тысячи лет. Нам приходится просто принять и использовать библейские тексты в их «канонической форме». Но в ответ на это скажем, что надо учитывать и то, что библейские книги не входят в канон в силу того, что Церковь определила канон. Они считаются богодухновенными ввиду их происхождения из рук апостолов или их близких сотрудников (см. главу 4, «Канон Писания»). Поэтому крайне важно восстановить книгу в той форме, в которой она была при апостолах.[97]

Нам надо уточнить еще один момент по поводу копий. Часто апостолы использовали книжников для написания своих текстов (см. Рим. 16:22). Мы считаем работу этих книжников не копиями, а оригиналами в силу того, что следует ожидать, что апостолы проверили содержание написанных посланий.[98]

Но если подлинников у нас нет, то почему вообще нужно доказать их безошибочность? Дело в том, что копии и переводы достоверны лишь настолько, насколько они отображают содержание безошибочных оригиналов. Если предположить, что подлинники содержат ошибки, то это подрывает авторитет копий и переводов, основанных на них. Только тогда, когда мы уверены в безошибочности подлинников, мы можем иметь уверенность в достоверности копией и переводов, основанных на них.[99] Бахнсен пишет: «Евангельская доктрина... утверждает, что настоящие копии и переводы являются безошибочными постольку, поскольку они точно отображают библейские оригиналы».[100] К тому же потенциально возможно обнаружить и исправить все ошибки, допущенные при переписывании. Но исправить ошибки в подлинниках нам вообще не под силу.[101]

---

[95]Geisler, Introduction; Henry, т. 4, с. 220-1, 235, 247-9; Westcott B. F., Hort J. A. The New Testament in the Original Greek. – С. 2; Bruce F. F. The New Testament Documents: Are They Reliable? – С. 19-20: Warfield, Works, с. 145.

[96]Silva M. The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – С. 147-8.

[97]Bruce F. F. The Canon of Scripture. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1988. – С. 287.

[98]Henry, т. 4, с. 208.

[99]Там же, т. 4, с. 178, 232, 239-41.

[100]Bahnsen, с, 192.

[101]Archer G. A Survey of Old Testament Introduction. – Chicago, IL: Moody, 1974. – С. 23; Bahnsen, с. 182-4. Бахнсен считает значительным то, что во многих случаях библейские писатели, обращаясь к ветхозаветным книгам, называют не *книгу*, которую они цитируют, а *автора* данной книги. Тем самым показано, что они ценили оригиналы, написанные автором, больше копией, имеющихся у них. Но Бахнсен также признает, что часто встречаемая фраза «так написано» может относиться

В ответ на вопрос, почему Бог не сохранил оригинальных библейских книг, мы можем только предполагать ответ. Может быть люди стали бы поклоняться им. Возможно, что это была мера предосторожности, чтобы никто не фальсифицировал оригиналы в пользу своего доктринальной позиции.[102]

Что касается переводов, их безошибочность вовсе не гарантирована. Они разные и отличаются друг от друга по качеству. Как было сказано, безошибочность относится лишь к подлинникам. Копии несут в себе качество непогрешимости. Непогрешимость же переводов не гарантирована, т.е. плохой перевод может привести к заблуждению. Все зависит от качества перевода.[103]

Д. Власть Писания

Последний момент в разборе данной темы – это вопрос власти Писания. Само собой разумеется, что если Писание является богодухновенным безошибочным Божьим Словом, то тогда оно несет в себе Божью власть. Верующий должен относиться к Библии как к голосу Бога. Она определяет Божью волю для человека.[104] Но, конечно, надо учитывать культурные моменты в тексте при его применении к нам сегодня. Эти моменты рассмотренны в 8-ой главе, «Историко-грамматический подход».

Библиография

Верклер Г. А. Герменевтика / пер. с английского. – Gospel Literature Services, 1995.

Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – 1453 с.

Ириней, епископ Лионский. Сочинения. / Пер. П. Преображенский – 2-е изд. – СПБ: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900. OCR: Одесская богословская семинария.

Ориген. О Началах. Самара: "РА", 1993. [На основе издания Казанской духовной академии, 1899 г.]

Поднюк С. Методы изучения Библии. – 141 с.

Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: "Жизнь с Богом", 1998. – С. 271-344. OCR: Одесская богословская семинария.

только к самым книгам, представленным имеющимися у них копиями, а не к оригиналам (Bahnsen, с. 163-4).

[102]Geisler, Introduction, с. 43-4; Henry, т. 4, с. 241-2; Haley J. W. An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible. – С. 30-40.

[103]Henry, т 4, с. 178, 223, 236; Young, с. 55-6.

[104]Geisler, Introduction, с. 39.

Archer G. A Survey of Old Testament Introduction. – Chicago, IL: Moody, 1974.

Archer G. Encyclopedia of Bible Difficulties. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982.

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Bahnsen G. The Inerrancy of the Autograph // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 151-93.

Bauckham R. J. 2 Peter, Jude // Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1983.

Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press, 1996.

Bruce F. F. The New Testament Documents: Are They Reliable? – Downers Grove: IL: Intervarsity Press, 1981.

Carson D. A. Recent Developments in the Doctrine of Scripture // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 5-48.

Dockery D. The Doctrine of the Bible. – Nashville, TN: Convention Press, 1991.

Epstein Rabbi Dr. I Soncino Babylonian Talmud. – London, Soncino press, 1961; http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_99.html

Feinberg P. The Meaning of Inerrrancy // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 267-304.

Geisler N. L., Nix W. E. A General Introduction to the Bible. – Chicago, IL: Moody, 1986.

Geisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976.

Gempf C. Acts // Carson D., Guthrie D. New Bible Commentary. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1994.

Grudem W. A. Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 19-59.

Harris R. L. Inspiration and Canonicity of the Bible. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1957, 1969.

Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 4 Vols. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

Kaiser W. C., Davids P.H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1997.

Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Lea T. D., Griffin H. P. 2 Timothy, Titus // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman and Holman, 1992.

Lewis G. R. The Human Authorship of Inspired Scripture // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 229-64.

Lowery D. K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

Marshall, I. H. Biblical Inspiration. – Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982.

McKnight S. Introducing New Testament Interpretation, Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989.

Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994.

Packer J. I. The Adequacy of Human Language // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 197-226.

Packer J. I. Fundamentalism

Silva M. Old Princeton, Westminster, and Inerrancy // Westminster Theological Journal. 1988. –C. 65-80.

Silva M. The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 147-65.

Turner D. L. Evangelicals, Redaction Criticism, and the Current Inerrancy Crisis // Grace Theological Journal. 1983. № 4. C. 264-97.

Walhout C. The Responsibility of Hermeneutics // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985.

Warfield B. B. Inspiration and Authority of the Bible. – Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948.

Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. –Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988.

Wescott B. F., Hort J. A. The New Testament in the Original Greek. – New York: Harper and Brothers, 1881.

Wiseman D. J. Damascus // Wood D. R. W., Marshall, I. H. New Bible Dictionary. – 3rd ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996.

---

www.atheists.org /christianity

III. Толкование Писания

Глава 7. Герменевтика: введение

А. Цель и задача герменевтики

Мы знаем, что через Священное Писание Бог открыл Себя. Но для того, чтобы понимать Божье откровение, необходимо правильно истолковывать его. Следовательно, нам нужно детально обсудить вопрос толкования Библии.

Говоря о толковании Писания, мы сталкиваемся с различными терминами, используемыми для этого процесса, с которыми полезно ознакомиться. Начнем непосредственно со слова «толкование». Когда мы занимаемся толкованием, мы ищем значение текста. Другими словами, мы стараемся уловить те мысли или то понимание, которое вложил в текст его автор. Мы хотим узнать, что он хотел передать читателю посредством слов, написанных в тексте. Одним словом, мы ищем намерение автора, т.е. то, что он намеривался передать через свой текст. Выходит, что слова в тексте являются знаками, указывающими на намерение и мышление автора. Это явление можно сравнить с тем, что мы видим, когда едем по дороге. Дорожные знаки указывают на условия или объекты, которые будут дальше по дороге. Подобным образом, слова указывают на что-то за пределами самих себя – на мышление и намерение автора.

Конечно, намерение автора, зачастую, разумеется само собой, например, как в выражении «вход воспрещен». Мало кто может сомневаться в значении таких слов. В этом случае усложненный подход к истолкованию такого текста не нужен. Но с другой стороны, множество текстов на первый взгляд не совсем понятны или совсем не понятны. Приведем пример, взятый из книги Екклесиаста.

> «В тот день, когда задрожат стерегущие дом и согнутся мужи силы; и перестанут молоть мелющие, потому что их немного осталось; и помрачатся смотрящие в окно; и запираться будут двери на улицу; когда замолкнет звук жернова, и будет вставать [человек] по крику петуха и замолкнут дщери пения; и высоты будут им страшны, и на дороге ужасы; и зацветет миндаль, и отяжелеет кузнечик, и рассыплется каперс. Ибо отходит человек в вечный дом свой, и готовы окружить его по улице плакальщицы» (Еккл. 12:3-5).

На что указывают эти слова? В таких случаях нужен более развитый подход к толкованию.

Теперь рассмотрим другой ключевой термин: «герменевтика». Льюис Чафер дает хорошее определение данного слова. Он пишет, что герменевтика – это «наука истолкования... обнаружения принципов, по которым должен идти правильный анализ (текста)».[1] В этом определении ключевым словом является «принципы». Герменевтика учит нас принципам, подходам или методам, которые можно применять к любому тексту, чтобы найти его

[1]Chafer L. S. Systematic Theology. – Dallas, TX: Dallas Seminary Press, 1947-1948. – C. 115.

значение. В своей книге «Герменевтическая спираль» Грант Осборн предлагает подобное определение термина «герменевтика»: «наука, по которой определяются принципы или методы для обнаружения авторского намерения».[2] Мы будем перечислять и рассматривать эти принципы в следующей главе, но здесь хотелось бы отметить, что они в самом деле не представляют собой какого-то нового открытия, а просто соответствуют здравому смыслу при изучении текста. По словам Кайзера, герменевтика просто «собирает эти соблюдаемые правила, которые уже практикуются носителями языка и упорядочивает их для изучения и размышления».[3]

Следующий термин – это «экзегетика» или «экзегеза». Чафер определяет его как «применение принципов толкования (к конкретному тексту Писания)».[4] Уделим особое внимание слову «применение». Мы занимаемся экзегетикой тогда, когда мы применяем общие принципы правильного толкования текста к истолкованию одного конкретного места Писания, чтобы обнаружить его значение.

Русское слово «экзегетика» происходит от греческого слова ἐξηγέομαι (*эксейгэомай*). По энтомологическому разбору слова оно состоит из двух частей: прификс ἐκ (*эк*), означающий «из», и глагол ἄγω (*аго*), что означает «вести». Составные части слова, соединенные вместе, дают хорошее представление сути экзегетики: это – извлечение значения из текста.[5] Слово ἐξηγέομαι (*эксейгэомай*) встречается в Новом Завете в следующих местах: Лк. 23:35; Деян. 10:8; 15:12 и 14; 21:19. Ключевым местом является Ин. 1:18, где Иисус описан как Тот, Кто открывает или, грубо говоря, «истолковывает» Бога-Отца. Читаем: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (ἐξηγέομαι)».

Последний термин, которому нужно дать определение и сравнить с предыдущими – это «богословие». Богословие представляет собой соединение различных отрывков для того, чтобы выявить всебиблейское учение по какой-либо теме. Если мы хотим узнать, что Библия говорит о некоем вопросе, то обязательно надо собирать и учитывать все места в Библии, касающиеся данной темы. Вот чем отличается богословие от экзегетики. Экзегетика касается истолкования отдельных мест Писания. Богословие же влечет за собой изучение всей Библии в поисках всеобщего учения по какой-либо теме.

Приведем следующий пример. Если проповедник, прочитав Рим. 10:9, заявляет: «Так Библия говорит о спасении», то он говорит не точно. Заявление «Библия говорит» – это богословское заявление и должно обязательно быть основано на исследовании всей Библии по вопросу спасения. Если человек рассмотрел лишь одно место Писания, то он может

---

[2]Osborne G. The Hermeneutical Spiral. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1991. – C. 5.

[3]Kaiser W. C. Legitimate Hermeneutics // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 115.

[4]Chafer, c. 115.

[5]Существует соперничающее понимание герменевтики и экзегетики. Согласно ему экзегетика включает в себя и изучение принципов правильного толкования, и их применение к разбору текста. Герменевтика же касается применения библейских истин, обнаруженных экзегетикой, к современным читателям. Гордон Фи однажды так и употребил эти термины, но при этом сам признал, что такое употребление не совсем точно (Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – C. 4). Мы же в этой главе будем руководствоваться определениями Чафера и Осборна.

сделать не богословский, а лишь экзегетический вывод. В конце концов все, что он может утверждать, – это «Рим. 10:9 так говорит о спасении».

Рассмотрев ключевые термины в деле толкования, можно сравнить их друг с другом следующим образом. Герменевтика учит нас правилам или принципам, по которым должен идти правильный анализ текста. Эти правила похожи на инструменты, используемые для строительства дома. Экзегетика же – это применение герменевтических принципов для обнаружения значения конкретного места Писания. Можно сравнить применение герменевтических принципов с использованием инструментов для обработки строительного материала: то ли дерева, то ли бетона, то ли метала. После подготовки и обработки материала мы готовы соединить все части вместе так, как это нужно и построить дом. Подобным образом, после экзегетического анализа ключевых мест Писания при помощи герменевтических принципов мы готовы соединить эти тщательно истолкованные места Писания для формулирования христианского учения.

Б. Уточнение концепции авторского намерения

Мы уже определили, что поиск значения текста – это выяснение намерения автора. Но нам следует уточнить наше понимание данной концепции. Существуют четыре элемента, входящие в понятие «значение текста», а именно: (1) *смысл* текста, (2) *референты* текста, (3) его *перлокуция* и (4) его *иллокуция*. Так же необходимо обсудить *значимость* текста, которая отличается от его значения.[6]

Смысл текста состоит в совокупности смыслов (значений) всех слов в тексте, взятых вместе, с учетом контекста, в котором они находятся.[7] Смысл каждого слова в отдельности определяется обращением к словарю, где указаны его основные значения. Словарь дает нам синонимы и парафразы, при помощи которых мы можем понять смысл слова. Таким образом мы определяем его «коннотацию». После определения коннотации слов мы исследуем их взаимоотношение между собой в контексте и, тем самым, уточняем наше понимание всего контекста и каждого слова в нем. По поводу важности контекста Коттералл правильно говорит: «Подобно устному изречению, письменное сообщение можно правильно понимать только в свете того контекста, из которого и в котором оно приобретает свое значение».[8] Дальше он комментирует, что оказывать влияние на значение текста может не только то, что было сказано в контексте, но и то, что не было сказано.[9]

Для определения смысла текста возьмем, к примеру, Иер. 52:7: «Сделан был пролом в город, и побежали все военные». Здесь слово «город» понимается в смысле некоего общества, жившего в одной географической местности. Слова «сделан был пролом» указывают на разрушение обороны города предположительно какой-то враждебной силой. «Все военные» – это солдаты, которые охраняют город и его население. Глагол «побежать»

---

[6]Различие между «значением» и «значимостью», о котором сейчас много говорится среди евангельских ученных, продвигал Е. Д. Хирш в своей известной книге *Validity in Interpretation*.

[7]См. Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1989. – С. 77 и далее.

[8]Cotterell, с. 64.

[9]Cotterell, с. 47-51.

описывает быстрое движение, в данном случае, из места опасности. Составляя все вместе, мы имеем следующий *смысл* текста: некий враг насильственно зашел в обороняемый город, что заставило убежать всех стражей города.

Но *смысл* текста – это абстракция и касается всего лишь совокупности значений слов, находящихся в тексте. Он сам по себе не относится к какой-либо реальной ситуации, пока мы не определим *референты* этих слов. Референт – это тот предмет, лицо, идея и т.д., существующий в реальности (или в уме автора), к которому относятся слово в тексте. Смысл текста связан с коннотацией слов, а референты касаются их «денотации».[10] В нашем примере (Иер. 52:7) определим следующие референты: «город» – это Иерусалим, «военные» – это армия Израиля, а те, кем был «сделан пролом» – это вавилонские войска. С помощью референтов текст дает нам конкретную информацию.

Валхоут выделяет четыре вида референтов.[11] Слова с конкретными референтами указывают на определенные предметы, существующие в реальности, например, «дом», «собака», «человек». Слова с идеальными референтами относятся к концепциям или понятиям, т.е. к абстракциям, например, «дружба», «качество», «бескорыстность». Термины со словесными референтами относятся к прочим словам в предложении. Союзы, как «а», «и», «но» не имеют ни конкретных, ни идеальных референтов, а просто указывают на отношения между предложениями или словами в тексте. Наконец, термины с описательными референтами относятся к предметам, находящимся не в реальности, а лишь в уме автора. Когда человек рассказывает сказку или притчу, его слова описывают тот сказочный мир, который он сам создал.

Говоря о значении текста, также важно принимать к сведению, что часто между писателем и оригинальными читателями существуют так называемые «общие предпосылки». Имеется в виду, что в силу их общей истории или личного знакомства между писателем и оригинальными читателями уже существуют некоторые общие понимания и знания терминов и ситуации. Поэтому автор часто пропускает в тексте те детали, о которых он знает, что читатель уже в курсе их дела.[12] Вот почему важно изучать исторический контекст исследуемого нами отрывка, чтобы знать как можно больше об этих общих предпосылках.

Обсудим понятия «перлокуция» и «иллокуция». Дело в том, что автор текста намеривается не только передать информацию, но и произвести определенное воздействие или эффект на свою аудиторию. Технический термин, описывающий этот феномен, – это «перлокуция». Другими словами, автор пытается произвести на читателя определенное впечатление, возбудить в нем определенные чувства или привести его к определенному действию. Своим текстом он совершает так называемый «речь-акт», т.е. своей речью он старается что-нибудь осуществить или чего-нибудь достигнуть.[13]

Соответственно своей перлокуции автор употребляет подходящую «иллокуцию». Термин «иллокуция» относится к конкретным видам изречений: то ли предупреждению, то ли заявлению, то ли приглашению и

---

[10]Cotterell, c. 47-82.
[11]Walhout C. The Responsibility of Hermeneutics // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 50-2.
[12]Cotterell, c. 90-1.
[13]Walhout, c. 43-4.

т.д. Если автор намеревается внушить читателю Божий страх (перлокуция), то он, скорее всего, будет писать свой материал в виде предупреждения (иллокуция). Если он хочет вдохновить читателя Божьим величием (перлокуция), то он будет излагать свой материал, скорее всего, в виде восклицания (иллокуция). Что касается Иер. 52:7, то можно предположить, что в этом контексте намерение автора заключается не только в передаче исторической информации, но и в демонстрации Израилю того, что Бог действительно исполняет свои предупреждения и наказывает отступление от завета. Итак, хотя его стиль, в основном, повествовательный, есть и оттенок иллокуции обличения.

Наконец, обратим внимание на *значимость* текста. Этот термин описывает то, каким образом текст принимается и применяется к ситуации читателя. Например, скажем, что у читателя Иер. 52:7, жившего во время нападения римлян на Иерусалим, может возникнуть другое впечатление. Он может усмотреть в тексте параллель с тем, что происходило в его время в первом веке. То есть, подобно тому, как Израиль был наказан Богом в дни Иеремии, Бог, может быть, снова наказывает Израиль через Рим. Значит читатель извлекает из текста некий принцип, который может пролить свет на новую ситуацию. Но когда читатель применяет текст к своей ситуации, ему надо убедиться в том, что это применение, как Коттерелл говорит, «соответствует значению текста».[14]

Пройдя общий обзор понимания «авторского намерения», перейдем к обсуждению моментов, осложняющих данное понимание. Дело в том, что согласно доктрине о богодухновенности Писания, у Библии есть не только человеческие авторы, но и божественный автор, т.е. Дух Святой. Выходит, что нам приходится обсуждать отношения божественного и человеческих авторов Писания. Каким же образом через слова библейских писателей открывается Божья истина?

Согласно консервативному евангельскому подходу к толкованию предполагается, что в подавляющем большинстве случаев намерения божественного и человеческих авторов совпадают. Это значит, что Бог действовал на человеческих авторов Писания таким образом, чтобы то, что они сознательно намеревались передать своим читателям, было именно тем, что Бог намеривался передать через них. Другими словами, Бог говорил не мимо библейских писателей, а прямо через них, вкладывая им в ум те мысли и то понимание, которые Он хотел, чтобы они передали другим.[15] Получается, что обнаружив намерение человеческих авторов, мы обнаруживаем и намерение божественного автора. Иными словами, если мы понимаем то, что библейские авторы хотели сказать своим читателям, то мы понимаем и то, что Бог хотел сказать через этот текст.

По поводу совпадения намерений божественного и человеческих авторов следует сделать несколько оговорок.[16] Во-первых, бывают случаи, когда

---

[14]Cotterell, c. 52.

[15]Но надо уточнить, что здесь мы не отрицаем вербальной богодухновенности Писания. Тот факт, что Бог вкладывал Свои мысли библейским писателям в ум не означает, что они выражали эти мысли своими собственными словами независимо от Божьего водительства. Не только мысли библейских авторов, но и их слова богодухновенны, т.е. от Бога. Но значение этих богодухновенных слов открывается через обнаружение авторского намерения.

[16]См. Erickson M. Evangelical Interpretation. – Grand Rapids, MI: Baker, 1993. – С. 14 и далее.

кажется, что полное значение текста, написанного библейским писателем, было известно только Богу. Здесь имеются в виду случаи пророчества. Сомнительно то, что пророки понимали, как их пророчества в точности должны исполниться (см. 1 Пет. 1:10-12; Иер. 23:20; Дан. 12:8-9). Но здесь важно учитывать и то, что пророки все же имели какое-то представление о том, к кому или к чему их слова относились. Они просто не знали обо всех своих референтах *со всей точностью*.[17] Выходит, что даже в случае пророчества божественный автор текста, т.е. Святой Дух, не добавлял к тексту нового референта: дальше в каноне просто уточняется, кто именно этот референт.

К тому же мы не можем быть полностью уверены, что библейские авторы знали, что прообразы, описанные ими, также представляют собой символы будущего. Но типологическое истолкование Писания подробнее обсуждается в главе 12, «Употребление Ветхого Завета в Новом Завете».

Также в связи с авторским намерением рассматривается вопрос о том, изменяется ли значение текста тогда, когда другие писатели, пишущие после данного автора, усматривают в тексте нечто больше, чем то, что имел в виду оригинальный автор (исключая случаи прообразов и пророчеств)? Нашли ли эти поздние авторы более «полное» значение текста, которое было неизвестно оригинальному автору? Этот феномен не редко встречается особенно тогда, когда новозаветные писатели употребляют ветхозаветный материал.

Здесь надо вернуться к вышеприведенному обсуждению значимости текста. Когда в свете большего откровения читатель видит в старом тексте больше значения, дело касается не «смысла» или «референтов» текста, а его «значимости». То первоначальное значение, которое автор вложил в свой текст (т.е. смысл, референты, иллокуцию, перлокуцию) остается без изменения. Но значимость текста для читателя может изменяться и обогащаться в свете большего откровения.[18]

Подобно этому, можно встретить утверждение, что текст Писания может приобретать более «полное» значение тогда, когда он истолковывается в свете всего канона.[19] Ведь новая информация, извлеченная из других мест Писания, может пролить свет на рассматриваемое нами место.

В ответ скажем, что с одной стороны, всегда полезно истолковывать любой текст Писания в свете всей Библии. Но если толкование, которое мы предлагаем, не согласовывается со всем библейским учением по данной теме, то мы допустили ошибку в нашем истолковании. С другой стороны, нельзя путать истолкование текста и формирование доктрины, т.е. экзегетику и богословие. Дело в том, что все места Писания, посвященные некоей теме, вносят свой вклад в формирование общего библейского учения по данной теме. Но при формировании богословия эти отдельные места не изменяют свое значение – они всегда имеют свое первоначальное значение. *Совокупность* же всех этих мест, взятых вместе, составляет что-то новое – т.е. все библейское учение по данной теме.

---

[17]Например, в Иер. 23:5 Иеремия знал, что слово «Отрасль» относится к референту «Мессия». Но он не знал, что Мессия – это Иисус из Назарета. Он имел только общее представление о своем референте.

[18]Вопрос использования Ветхого Завета в Новом Завете обсуждается в отдельной главе.

[19]См. Scalise C. J. From Scripture to Theology. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – С. 63.

Риггс дает мудрый комментарий по этому поводу:

> «После завершения экзегетической работы истолкователь может переходить к установлению доктринального содержания конкретного места Писания в его общем библейском контексте путем собрания вместе всего, что Бог сказал на эту тему. Это “аналогия веры” всего Священного Писания. Но аналогия веры не должна использоваться для извлечения позже появившегося значения от раньше написанного текста».[20]

В связи с обсуждением авторского намерения необходимо сделать следующее предупреждение. При определении авторского намерения нельзя упускать из вида вторичные темы, которых автор касается в изложении своего материала. Дело в том, что если мы ограничиваем наше рассмотрение авторского намерения тем, что он подчеркивает больше всего в исследуемом нами тексте, то мы будем пропускать другие важные моменты, которые автор также хотел передать читателю.[21] Например, в Фил. 2:5-11 Павел много говорит о божественности и человечности Христа в контексте общего повествования, в котором он подчеркивает смирение и христианское единство. Но тот факт, что главная тема Павла в этом контексте не представляет собой христологию, не означает, что нельзя брать оттуда то, что учит нас о природе Христа.

Последнее уточнение тезиса, что значение текста определяется авторским намерением заключается в том, что если все, что нам известно о намерении автора это то, что он написал в тексте, то как мы может «заходить» за его слова, чтобы узнать его мышление и намерение?[22] В связи с этим можно сказать, что мы имеем дело не с реальным автором, а лишь с «имплицитым (подразумеваемым) автором». Этот термин описывает реального автора в тот момент и только в тот момент, когда он писал текст. Все, что известно об имплицитном авторе, – это содержание его текста.[23] Но можем ли мы знать реального автора и его намерение?

Ответ кроется в том, что именно по этой причине мы и проводим тщательный экзегетический анализ текста. Ведь через изучение истории, культуры, языка, жанра и т.д. мы совершенствуем наше понимание и самого автора, и его текста. Через сведения, обнаруженные в ходе экзегетического исследования, мы знакомимся с реальным автором и, как результат, будем более верно истолковывать его слова и правильно определять его намерения.

Мы предполагаем, что верный путь к толкованию текста состоит в обнаружении авторского намерения, т.е. смысла текста, референтов текста, а так же его иллокуции и перлокуции. После обнаружения авторского намерения задача истолкователя заключается в том, чтобы применить текст к

---

[20]Riggs J. R. The “Fuller Meaning” of Scripture: A Hermeneutical Question for Evangelicals // Grace Theological Journal. № 7.2. Fall 1986. – С. 223.
[21]Fee, с. 17.
[22]См. Keifert P. R. Mind Reader and Maestro: Models for Understanding Biblical Interpreters // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 225-6.
[23]Cranford L. L. Modern New Testament Interpretation // Corley B., Lemke S., Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 128 и далее; Walhout, с. 48-9.

своей ситуации, уважая, а не искажая, первоначальное значение текста (т.е. авторское намерение).

В. Духовная сторона истолкования

Когда мы говорим о духовной стороне истолкования, то имеем в виду, что истолкование Писания не только академическое дело, но и духовное. Обнаружение истины не достигается лишь человеческим интеллектом. Есть много примеров и в истории Церкви, и в современности, когда умственно способные, образованные люди извратили значение Божьего Слова. Ведь есть и другие необходимые элементы для правильного толкования Библии. Обратимся сейчас к этим моментам.

1. Усердие в изучении

Поиск истины требует усердия. Правильное проведение экзегетического анализа исследуемого отрывка занимает немало времени и требует немало сил. Тщательное исследование синтаксиса, значения ключевых слов, контекста и т.д. может оказаться очень утомительной работой. Но необходимо проявлять прилежание. Иисус Сам сказал, что если мы *пребудем* в слове, то мы познаем истину (Ин. 8:31-32). Познание истины приносит нам не беглый взгляд на Библию, а долгое пребывание в ней. Усердие и терпение входят в число духовных качеств человека. Следовательно, усердие в изучении составляет один из элементов в духовной стороне истолкования.

Первые апостолы всерьез приняли наставление Иисуса пребывать в Слове. О них написано, что они постоянно пребывали в молитве и служении Слова (Деян. 6:4). Подобным образом Павел поощряет Тимофея прилагать все усилия в изучении Слова. Он написал: «Старайся представить себя Богу достойным, делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины» (2 Тим. 2:15). Павел также хвалит тех служителей, которые прилежно трудились в Слове (1 Тим. 5:7).

Их труд для Господа описывается греческим словом κοπιάω (*kopiao*). Греческое слово κοπιάω (*kopiao*) имеет два главных значения. Первое – это «сильно работать, трудиться, стремиться, бороться». Второе – это «уставать».[24] Очевидно, что данное слово подразумевает под собой приложение максимальных усилий. Павел также наставляет фессалоникийцев уважать проповедников и учителей, трудящихся у них (1 Фес. 5:12). Снова мы встречаем слово κοπιάω (*kopiao*) для описания их труда для Господа и Церкви.

Усердие является необходимым элементом для успеха в любой дисциплине. Люди этого мира изо всех сил стремятся, чтобы сделать новое открытие и, тем самым, добиться успеха в своей деятельности. Тем более служители Божьего Царства, стремясь к более высшей цели, должны прилагать усилия в своей работе для Господа. Служитель должен стараться делать свою собственную, оригинальную работу, а не просто копировать работу других. Это не значит, что служитель старается создать новые, небиблейские доктрины, но он старается внести свой собственный вклад в развитие верного понимания и эффективного преставления Божьих истин.

[24]Arndt W., Gingrich F. W., Danker F. W. Bauer, W. A Greek-English lexicon of the New Testament and other Early Christian literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996. – C. 443.

Такая старательность, конечно, будет сказываться на образе жизни служителя. Выходит, что у него будет меньше времени для отдыха и развлечений, так как большую часть времени он будет посвящать тщательному изучению Божьего Слова.

Одним из прекрасных примеров тех, кто изучал Божье Слово, является Ездра, который был учителем Израиля в V веке до Р.Х. Вкратце взглянем на его жизнь и служение. О Ездре написано, что он «расположил сердце свое» к тому, чтобы: (1) изучать закон Господень, (2) исполнять его и (3) учить в Израиле закону и правде (Езд. 7:10).

Сначала отметим усердие Ездры по отношению к его работе. Слово, переведенное словом «расположил», – это הֵכִין (*хэхин*), которое означает «делать твердым, приготавливать, направлять».[25] Другими словами, Ездра принял твердое решение изучать и соблюдать Божье откровение, а так же учить ему. Он был целеустремлен в осуществлении этой цели. Скорее всего, он провел много времени в изучении книг Ветхого Завета. Но, в дополнение к этому, он был и «исполнителем слова, не слышателем только» (Иак. 1:22). Далее, согласно его поручению от Господа, он служил Божьему народу в качестве учителя, передавая Божью истину не только посредством слов, но и через свой личный пример.

Есть и другие хорошие библейские примеры преданности Божьему слову. В Пс. 118 псалмопевец выражает свою любовь к Божьему Слову и свое желание выполнять его. Читаем: «На пути откровений Твоих я радуюсь, как во всяком богатстве. О заповедях Твоих размышляю, и взираю на пути Твои. Уставами Твоими утешаюсь, не забываю слова Твоего» (ст. 14-16); «буду говорить об откровениях Твоих пред царями и не постыжусь; буду утешаться заповедями Твоими, которые возлюбил; руки мои буду простирать к заповедям Твоим, которые возлюбил, и размышлять об уставах Твоих» (ст. 46-48); «Как люблю я закон Твой! весь день размышляю о нем. Заповедью Твоею Ты соделал меня мудрее врагов моих, ибо она всегда со мною» (ст. 97-98).

2. Помощь от Духа Святого

Второй элемент в рассмотрении духовной стороны толкования заключается в получении помощи от Духа Святого. Почему нам нужно водительство Духа в экзегетике? Выделим несколько причин. Во-первых, Библия открывает нам, что мы – падшие люди с извращенным умом. Об этом ясно говорится в Еф. 4:17-18 и Рим. 12:2. Хотя мы теперь во Христе, но наш ум все еще хотя бы частично находится в падшем состоянии и проходит процесс обновления от Духа Святого.

Далее, Библия свидетельствует о том, что Божье Слово имеет духовный характер (1 Кор. 2:12-13; Ин. 6:63; Лк. 24:45). Это значит, что человек, занимающийся Словом Божьим без водительства Духа, не может полностью увидеть смысл Слова и может легко ошибаться в своих трактовках. Но Бог обещает помощь Духа в поисках истины. И в Ветхом, и в Новом Завете Бог обещает вести нас во всю истину Духом Своим (Иер. 33:3; Ин. 14:26; 16:13; 1 Ин. 2:27). Дух освещает ум человека, чтобы он правильно понимал Слово. Необходимо иметь духовную чувствительность, чтобы правильно разобраться в Божьем откровении. Именно это имел ввиду Иисус, когда

[25]Brown F. Driver S. R. Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (electronic ed.). – Oak Harbor, WA: Logos Research Systemsm 2000. – С. 465.

говорил: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф. 13:9; 11:15; Откр. гл. 2 и 3).

Важно отметить, что Дух не открывает новой истины, которой нет в Писании. Он открывает глаза толкователя видеть то, что там уже есть. Эриксон правильно отмечает:

> «Существует понимание текста, которое не постигается просто умственным путем, но которое Святой Дух дает через просвещение… Роль Святого Духа – это не давать новую информацию, которой нет в библейском тексте, но дать понимание и прозрение относительно того значения, которое имеет данный текст. Ведь не всегда возможно полностью извлечь это значение с помощью экзегетической методологии».[26]

> «Прозрение – это способность видеть то значение, которое всегда было в тексте».[27]

Относительно этого Фрайм и Голденгей говорят следующее: «Дух не обходит разума, Он убирает для него все препятствия».[28] «Периодическое получение искры прозрения переплетено с активной аналитической деятельностью моего ума относительно именно того материала, с которым я борюсь».[29]

Как именно пользоваться водительством Духа в изучении Слова? Во-первых, Библия побуждает нас молиться Богу и просить у Него нужную нам помощь (Пс. 118:18; Еф. 1:16-19). Во-вторых, Библия побуждает нас размышлять над Словом. После того, как в процессе исследования толкователь уже собрал все нужные данные о рассматриваемом им отрывке, ему необходимо в Божьем присутствии размышлять над собранным им материалом, полагаясь на Божий Дух, чтобы Он открыл ему значение данного материала. В Библии не редко упоминается, что размышление над Словом может приводить к прозрению в нем:

> «Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано» (Иис. Нав. 1:8).

> «Я стал разумнее всех учителей моих, ибо размышляю об откровениях Твоих» (Пс. 118:99).

> «Разумей, что я говорю. Да даст тебе Господь разумение во всем (дословно: Даст тебе Господь разумение во всем)» (2 Тим. 2:7).

Когда толкователь Библии с искренним и смиренным сердцем ищет Божью помощь, Дух отвечает и открывает ему значение Священного Писания. При этом толкователь может испытывать некое внутреннее

---

[26]Erickson, Evangelical Interpretation, с. 50-52.
[27]Erickson M. Language: Human Vehicle for Divine Truth // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 186-7.
[28]Frame J. M. The Spirit and the Scriptures // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – С. 232.
[29]Goldingay, с. 188.

переживание или подтверждение тому, что Бог ему проговорил. Библейский пример такого явления описан в Лк. 24:32: «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?». Но важно упомянуть, что не внутреннее подтверждение является самым надежным удостоверением получения истинного прозрения от Духа, а согласие данного истолкования со всебиблейским учением по данной теме. Генри правильно комментирует это:

> «Если приоритет не отдается объективно вдохновленному содержанию Писания, то "просвещение" Духа легко превращается в личную фантазию и мистицизм. Дух просвещает людей посредством повторения истины библейского откровения и свидетельства об Иисусе Христе. Просвещение Духа действует в обнаружении буквального, грамматического значения богодухновенного Писания».[30]

Когда же толкователь, истинно получивший прозрение от Духа, выступает со своим учением, другие люди могут подтверждать его истинность. В следующих примерах интересно отметить, что хотя оппоненты Иисуса и Его учеников не были согласны с провозглашенным ими, они не смогли оспорить их учение, тем самым подтверждая его истинность (см. Мф. 22:46; Лк. 2:46-47; 20:26, 39-40; 21:14-15; Деян. 4:13; 6:8-10). Пакер согласен, что прозрение, полученное от Духа Святого, можно подвергать проверке: «Понимание, данное Духом Святым, приходит путем разумного процесса и в каждом случае его можно произносить, анализировать и проверять».[31]

3. Чистое сердце

Еще одно необходимое качество для правильного обращения с Библией относится к состоянию сердца истолкователя – оно должно быть чистым. Что такое чистое сердце? Во-первых, Библия предупреждает нас, что Бог не открывает своих тайн тем, кто полагается на свой интеллект (Мф. 11:25-26; 1 Пет. 5:5; 1 Кор. 3:18-20). Развитие умственной способности хорошо и нужно, но надеяться на него как на достоверный способ для обнаружения истины неправильно и даже опасно. Бог «гордым противится, а смиренным дает благодать» и прозрение в Своем Слове.

Далее, в число необходимых качеств для истолкователя Писания входит послушание. Свидетельство Библии таково: Бог не открывает своих тайн тем, кто не послушен Ему (Ин. 7:17; 14:21). Поднюк правильно отмечает, что, исходя из библейского понимания данного вопроса, знание – это не просто информация, полученная через исследование, а образ жизни человека. Поэтому то, что мы получили от Господа во время изучения Слова, должно воплотиться в нашей жизни.[32]

Библия полна примеров того, как грех приводит к извращению и недопониманию Божьего откровения. Даже в первом веке многие отклонились от здравого учения, о чем пишет Павел своим подотчетным

---

[30]Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 6 Vols. – Wheaton, IL: Crossway Books, 1999. – T. 2. – C. 15.
[31]Packer J. I. Infallable Scritpures and the Role of Hermeneutics – Carson D. A., Woodbridge J. D. eds. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 337.
[32]Поднюк С. Методы изучения Библии. – С. 9.

Тимофею и Титу (1 Тим. 1:4-7; 4:7; 6:3-5, 20-21; 2 Тим. 2:14-18 и 23; Тит. 3:8-9). В связи с этим советы Павла Тимофею относительно характеристик лжеучителей можно суммировать следующим образом. Павел открывает, что их мотивирует гордость (1 Тим. 1:7; 6:4) и жадность (1 Тим. 6:5). Они увлекаются мелочными доктринальными вопросами и внебиблейскими легендами (1 Тим. 1:4; 4:7; 6:4, 20; 2 Тим. 2:14, 16, 23; Тит. 3:9). Они мало говорят о более важных вопросах, таких, как развитие веры, послушание и практические дела (1 Тим. 1:4-6; 4:7; Тит. 3:8). Далее, Павел рассказывает о том, к чему приводит учение таких людей. Оно не приносит никакой пользы (1 Тим. 1:6; Тит. 3:9), производит ссоры (2 Тим. 2:23), путает и разгоняет слушающих (2 Тим. 2:14). Такие люди часто впадают в заблуждение (1 Тим. 6:20-21; 2 Тим. 2:16-18).

Далее, Петр открывает, что «невежды и неутвержденные» превращают Слово к своей погибели (2 Пет. 3:16). Причина отвержения Иисуса тогдашними лидерами Божьего народа заключалась в неправильном понимании Писания, обусловленном омраченным состоянием их сердец, хотя они усердно изучали Слово (Ин. 5:39-40; Деян. 13:27). В том же самом отклонении Бог упрек ветхозаветных лидеров (Иер. 8:8) и Израильский народ в целом (Иез. 12:2). В Церкви же тем, кто не в должном духовном состоянии, чтобы получать более глубокое понимание Слова, дается только «молоко» (Евр. 5:11-14; 1 Кор. 3:1-3).

Данный момент можно рассмотреть и в следующем свете. Дух – это Тот, кто открывает нам значение Слова. Но, когда нужно, Дух также исправляет наше поведение. Если мы закрываем уши Тому, Кто исправляет нас, то мы закрываем уши и Тому, Кто открывает нам Божью истину. Иаков оставил нам хороший совет относительно правильного отношения к Слову: «Посему, отложив всякую нечистоту и остаток злобы, в кротости примите насаждаемое слово» (Иак. 1:21).

4. Совместная работа с другими в Теле Христовом

Последнее, на что следует обратить внимание в связи с духовной стороной толкования, состоит в том, что истолкование Писания происходит лучше всего при совместной работе в контексте Церкви. Дело в том, что Бог не дает всего откровения одному человеку, а Своему Телу в целом. Когда разные библейские ученые, церковные лидеры и учителя Церкви работают вместе, Божий Дух действует особенным образом (Мф 18:20). Библия не была написана одним человеком, а примерно сорока авторами. Бога интересует единство между братьями и один из способов этого достигнуть – через совместный труд в истолковании Божьего Слова. Следовательно, каждое исследование Божьего Слова должно в обязательном порядке включать в себя обращение к другим толкователям, учение которых может уточнять, совершенствовать, а иногда и исправлять наше понимание вопроса.

Совместный труд в толковании Слова распространяется за пределы церковных лидеров на всех членов Церкви. С одной стороны, мы признаем, что Бог поставил в Церкви определенных одаренных людей, которые служат в качестве учителей (1 Кор. 12:20-28; Деян. 13:1-2). А с другой стороны, все верующие, имеющие Духа Святого, могут учить других. Следовательно, мы имеем наставление, адресованное всей Церкви, чтобы мы учили друг друга (Кол. 3:16).

Но, тем не менее, надо принимать к сведению, что хотя толкование Писания – это совместная работа, каждый верующий несет личную

ответственность за то, во что он или она верит. Мы все ответственны в том, чтобы лично знать Слово и испытывать каждое учение – от Бога ли оно или нет (1 Фес. 5:21-22; Деян. 17:11).

Библиография

Поднюк С. Методы изучения Библии. – 141 с.

Arndt W., Gingrich F. W., Danker F. W. Bauer, W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Brown F. Driver S. R. Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (electronic ed.). – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

Chafer L. S. Systematic Theology. – Dallas, TX: Dallas Seminary Press, 1947-1948.

Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1989. – 332 с.

Erickson M. Evangelical Interpretation. – Grand Rapids, MI: Baker, 1993. – 125 с.

Erickson M. Language: Human Vehicle for Divine Truth // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 180-9.

Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – 143 с.

Frame J. M. The Spirit and the Scriptures // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – С. 217-35.

Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – 287 с.

Kaiser W. C. Legitimate Hermeneutics // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 28-46.

Keifert P. R. Mind Reader and Maestro: Models for Understanding Biblical Interpreters // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 220-40.

Osborne G. The Hermeneutical Spiral. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1991. – 726 с.

Packer J. I. Infallable Scritpures and the Role of Hermeneutics – Carson D. A., Woodbridge J. D. eds. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992.

Scalise C. J. From Scripture to Theology. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996.

Walhout C. The Responsibility of Hermeneutics // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 31-77

Глава 8. Грамматико-исторический метод

В предыдущей главе мы определили герменевтику как «науку, по которой определяются принципы или методы для обнаружения авторского намерения».[1] Стандартные герменевтические принципы для толкования любого текста, в том числе Священного Писания, известны под названием «грамматико-исторический анализ текста». В данной главе мы будем детализировать то, в чем заключается этот анализ, при помощи которого обнаруживается намерение человеческого автора Священного Писания.

А. Определение текста

Первый шаг в процессе грамматико-исторического анализа состоит в определении текста. Во-первых, нужно решить, какой текст вы возьмете на исследование. Здесь важно соблюдать одно правило – не берите на анализ меньше одного параграфа или абзаца. Допускается брать два и более абзаца, но не меньше одного. Причина в том, что один абзац содержит и раскрывает одну тему. Поэтому мы берем весь абзац, чтобы полностью исследовать то, что там говорится о данной теме.

Но при выборе абзаца для исследования убедитесь, что вы правильно определили, где абзац начинается и где он заканчивается. Надо проверить пределы отрывка, определив, когда начинается обсуждение рассматриваемой в тексте темы и когда обсуждение темы заканчивается или изменяет свое направление. Рассмотрим несколько примеров, в которых можно легко запутаться, т.к. рассматриваемая в тексте тема переходит на следующую главу.

- 1 Ин. 1:5-2:2 = как справиться с грехом,
- Мк. 8:34-9:1 = призыв к ученичеству,
- 1 Кор. 10:31-11:1 = подражание примеру Павла.

Последний момент в связи с определением текста, – это вопрос текстуальных вариантов или разночтений в тексте. Тема «Текстуальные варианты» обсуждена в 5-ой главе.

Б. Обзорное прочтение текста

Определив разделы отрывка, следующий шаг – внимательно прочесть и хорошо ознакомиться с его содержанием. Но на данном этапе важно отметить, что цель данного занятия – это не детальный анализ текста или поиск глубокого прозрения в нем, а просто прочтение текста для лучшего ознакомления с его содержанием.

Во время прочтения текста полезно сортировать материал, найденный в нем, по следующим категориям. Во-первых, исторические данные. Во-вторых, богословские или доктринальные вопросы. В-третьих, то, что в тексте касается нашего поведения, т.е. этические вопросы. Иногда возникает сложность в связи с различением богословских и этических вопросов. Если информация в тексте будет ответом на вопрос «во что мы должны верить?»,

[1]Osborne G. The Hermeneutical Spiral. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1991. – C. 5.

то это, скорее всего, богословский материал. Если же отвечает на вопрос «что мы должны делать?», то это, скорее всего, этический материал.

При обзорном прочтении следует избегать следующих ошибок. Во-первых, когда конспектируете, не пропускайте материал. Необходимо замечать каждую деталь в исследуемом тексте и упоминать о ней в конспекте. Во-вторых, не добавляйте материал. При обзорном прочтении мы ограничиваем себя только теми знаниями, которые дает сам текст. Даже если в свете предыдущего исследования текста мы знаем о нашем отрывке больше, чем написано в самом тексте, то лучше этими знаниями не пользоваться. На данном этапе мы подходим к тексту так, как будто бы читаем его первый раз в жизни. Третий момент связан с предыдущим: постарайтесь читать текст непредвзято. Часто мы читаем текст не объективно, а сквозь призму наших предубеждений и, тем самым, искажаем его значение. И вновь, на данном этапе мы походим к тексту так, как будто бы читаем его впервые.

Чем полезно обзорное прочтение текста? Само собой разумеется, что такое занятие приводит к лучшему знакомству с содержанием текста. Далее, если мы стараемся читать честно и непредвзято, то мы можем избавиться от неверного понимания текста. Знаем ли мы на самом деле, о чем идет речь в нашем отрывке или же накладываем на текст наши предубеждения? Тщательное и внимательное обращение с текстом помогает нам читать его более объективно. Если нам удается избавиться от неверных представлений о содержании текста, то мы будем готовы истолковать его точнее и вернее.

В. Историко-культурный анализ

Третий шаг в экзегетическом разборе отрывка включает в себя исследование исторических обстоятельств: (1) существующих во время написания отрывка и (2) описанных в самом отрывке. Толкователю обязательно надо войти в древний библейский мир и познать его историю, чтобы точно и верно понимать и истолковывать Писание. С этим согласуются слова Додда:[2]

> «Идеальный толкователь будет тот, кто вступил в этот странный мир первого века, почувствовал всю его странность и поселился в нем до тех пор, пока сам не начал жить в нем. Он начинает мыслить и чувствовать так же, как и те, которые были первыми, к кому пришло Евангелие. Затем он возвращается в наш мир и приспосабливает истину, обнаруженную им там, к нашему мышлению».

1. История написания книги

Историко-культурный анализ включает в себя шесть моментов для рассмотрения. Начнем с первого пункта – истории написания книги. Для этого мы ищем информацию о том, кто написал книгу, в которой находится наш отрывок, кому эта книга была отправлена и когда она была написана. Но в этом анализе мы сосредоточиваемся только на тех данных, которые на самом деле проливают свет на толкование исследуемого нами отрывка. Все другие данные – излишние.

---

[2]Dodd C. H. Cambridge Inaugural Lecture, from Robinson J.A.T. Theologians of Our Time: XII. C.H. Dodd. – Expository Times. 1964. № 75:4. С. 102.

Давайте рассмотрим пример того, как исследование истории написания книги может помочь нам в анализе отрывка. Приведем пример анализа авторства книги при рассмотрении отрывка Фил. 4:4 «Радуйтесь всегда в Господе». Нам известно, что автор данного стиха – это апостол Павел. Но интересно заметить, что в то время, когда он писал этот стих, он находился в тюрьме. Следовательно, если Павел во время личного страдания может писать о радости в Господе, то тем более те, кто живет в хороших условиях, могут радоваться в Нем.

Что касается анализа адресата, то полезно узнать, например, для кого Матфей написал свое Евангелие. Изобилие в этом Евангелии цитат из Ветхого Завета объясняется тем, что Матфей написал его для иудеев, чтобы убедить их в мессианстве Иисуса.

По поводу анализа даты написания приведем следующий пример. Интересно заметить, что книги Царств смотрят на историю Израиля более отрицательно по сравнению с книгами Паралипоменон. Это объясняется тем, что книги Царств, скорее всего, были написаны после захвата Иудеи Вавилоном. Цель этих книг – показать Израилю и Иудеи причину их поражения: бунт против Бога. А книги Паралипоменон были написаны после возвращения иудеев из вавилонского пленения. Цель этих книг – ознакомить новое поколение иудеев с их корнями и историей. Вот почему книги Царств более негативны, а книги Паралипоменон более позитивны.

2. Рассмотрение исторических и географических аспектов

Второй момент в исследовании историко-культурного анализа – это рассмотрение исторических и географических аспектов текста. В связи с исследованием исторических моментов стоит обращать внимание на людей и события, упомянутые в тексте. Исследование истории библейских личностей может оказаться очень полезным. Например, в 1-ой главе книги Ездры мы читаем о царе Персии Кире и о том, как он отпустил Божий народ вернуться на родину, чтобы они отстроили храм и молились за него. Но исследовав светскую историю об этом человеке, обнаруживаем, что Кир отпустил не только израильский народ, но и все народы, находящиеся в плену и попросил всех молиться за него их богам. Такие данные обогащают наше понимание как данного отрывка, так и человека Кира.

Интересное событие упомянуто в 2 Пар. 35-ой главе, где записано, что Нехао, царь Египетский, пошел на войну к Кархемису на Евфрате, но его задержал Иосия, царь Иудеи. Нам известно из светских источников, что в Кархемисе состоялось очень важное историческое событие. Там была битва между Вавилоном и остатком войск Ассирии. Нехао участвовал в этой битве на стороне Ассирии, но он с Ассирийцами потерпели поражение. С этого времени главной мировой державой стал Вавилон. Такую информацию мы узнаем только тогда, когда исследуем историю людей и событий, упомянутых в тексте.

3. Рассмотрение культурных особенностей

Далее, надо исследовать культурные особенности того времени, которые встречаются в тексте. Во-первых, отметьте экономические моменты. Приведем следующий пример. Иисус рассказал притчу о человеке, которому был прощен долг в размере десяти тысячи талантов, но который отказался прощать другому долг в размере ста динариев. Что это означает? Чтобы

понять значительность этих цифр, надо перевести их на более знакомые нам единицы. Десять тысяч талантов равняется 20 миллиардам российских рублей, а сто динариев – всего лишь 50 тысячам[3]. Теперь становится более понятным, почему господин этого раба так разгневался на него.

Также в изучение культурных особенностей текста входит рассмотрение политических моментов. Женщина из Самарии удивилась тому, что Иисус разговаривал с ней. В качестве объяснения дается только одна фраза: «Ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются» (Ин. 4:9). Но изучив историю самаритянского народа, обнаружим, что иудеи и самаритяне долго ссорились и даже воевали друг против друга. Такие исторические сведения обогащают и углубляют наше понимание данного отрывка.

Далее, иногда мы встречаем в тексте упоминание об общественных обычаях, которые нам следует исследовать. Может возникать вопрос, почему в Еф. 5-ой главе Павел так много написал мужчинам по поводу их отношения к женам и так мало женам об их отношении к мужьям? Поняв общественный порядок того времени, можно предположить, что в этом отношении мужьям нужно было больше наставлений, чем женам. Дело в том, что наставление Павла о том, чтобы мужья любили своих жен было весьма радикальным. Но с другой стороны, наставление Павла женам о повиновении мужьям было уже общепринятым принципом.

Другой пример. Мы читаем необычную историю о том, что защищая своих гостей от мужчин Содома, собиравшихся их изнасиловать, Лот был готов отдать своих дочерей этой толпе вместо них. Хотя это и не оправдывает действий Лота, но можно лучше понять его в свете того, что в культуре того времени люди защищали своих гостей любой ценой. Еще один пример. Бог заповедал Израилю строить перила вокруг кровли, чтобы люди не падали с крыши. В наши дни такая заповедь не очень актуальна. Но в тогдашнем обществе крыши были плоские и люди периодически проводили время на них. Теперь понятно, почему Бог дал такое повеление Израилю.

Последнее, в связи со сказанным выше, – это исследование религиозной жизни действующих лиц библейского повествования. Возьмем пример Моисея и написание Быт. гл. 1. Обычно мы думаем о 1-ой главе Бытие, как об объяснении происхождения мира и это так. Но в свете того, что в Израиле того времени была большая проблема с идолопоклонством, мы откроем еще один аспект этой главы: она служит и в качестве опровержения многобожия, так как только один Бог сотворил все.

Отличным примером того, как знание религиозного фона происходящего в тексте просвещает истолкование текста, является описание проведения первого хлебопреломления при Иисусе. В частности рассмотрим, что Иисус имел в виду, когда провозгласил: «сие есть тело Мое» и «сия чаша есть Новый Завет в Моей крови». При исследовании данного отрывка надо учесть, что первое причастие совершалось во время иудейского праздника Пасхи. Дело в том, что элементы причастия, использованные Иисусом, уже имели символическое значение. Праздник Пасхи служил вспоминанием об избавлении Израиля из Египта. Но исход из Египта, в свою очередь, был символом будущего избавления Божьего народа через смерть Мессии от греха и осуждения. Поэтому, когда Иисус провозгласил: «сие есть тело Мое» и «сия чаша [есть] Новый Завет в Моей крови», Он ссылался на символическое значение самого события – исхода из Египта, заменяя одну символику другой.

---

[3] Сравнение валют по курсу 2013 года.

Следовательно, можно перефразировать слова Иисуса так: Он взял хлеб, как бы говоря: «Этот хлеб, который вы каждый год преломляете во вспоминание об исходе из Египта, в действительности представляет мое Тело, которое будет преломлено за вас». Подобным образом Он взял чашу, как бы говоря: «Эта чаша, которую вы каждый год пьете во вспоминание об исходе из Египта, в действительности представляет мою Кровь, которая будет пролита за вас». Таким образом Иисус открывает полное значение праздника Пасхи.

4. Рассмотрение литературного контекста

Последний пункт историко-культурного анализа – это рассмотрение литературного контекста. Здесь мы задаемся вопросом, зависит ли содержание данного отрывка от других литературных произведений? Заимствовал ли наш автор материал у другого источника? Особенно это касается заимствования из других канонических книг. Начнем с прямых цитат. Во-первых, мы хотим знать, есть ли в нашем отрывке цитаты, взятые из ранее написанной библейской книги? Если есть, то необходимо прочесть цитату в ее оригинальном контексте и истолковывать ее именно в этом свете.

Бывает и так, что исследуемые нами стихи цитируются в библейских книгах, которые были написаны позже. Если это так, то необходимо прочесть эти цитаты в новом контексте, чтобы узнать, как другие библейские писатели смотрели на наш отрывок и использовали его. Рассмотрим следующий пример. На кресте Иисус восклицал: «Элои! Элои! ламма савахфани? - что значит: Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15:34). Важно заметить, что Иисус процитировал Пс. 21, в котором подробно описывается процесс распятия. Значит, Иисус обращает внимание на то, что Он исполняет предсказанное о Нем в Пс. 21.

Перейдем к обсуждению косвенных ссылок. Они отличаются от прямых цитат тем, что автор не дословно цитирует другое место Писания, но все же берет некоторую мысль из него. Рассмотрим 1 Кор. 13:2: «Если имею... всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, - то я ничто». Слова «горы переставлять» представляют собой ссылку на учение Иисуса, находящееся в Мк. 11:23. Подобный случай можно увидеть и в Иак. 1:22, где Иаков ссылается на учение Иисуса, данное в Мф. 7:24-27.

Но также надо принимать во внимание и то, что библейские писатели могли брать материал не только из других канонических книг, но и из другой древней литературы. Например, предполагается, что библейский материал иногда имеет некоторые сходства с межзаветной литературой, а так же апокрифической, раввинистической, эллинистической литературой, литературой из Кумрана или с ранними христианскими гимнами (см. Фил. 2:6-11; 1 Тим. 3:16; Кол. 1:15-20). Но при таком анализе важно принимать во внимание, что сходство между материалами не обязательно означает зависимость или заимствование.

Для рассмотрения предложенных случаев, когда считается, что библейские писатели заимствовали материал у нехристианских источников, смотрите Приложение Д.

Г. Анализ жанра

Важная часть анализа любого отрывка – это анализ жанра, в котором он был написан. Что такое «жанр» на самом деле? Слово «жанр» относится к

разным литературным стилям, в которых может писаться произведение. Приведем пример. В библиотеке имеются книги различных литературных стилей или жанров, каждая из которых находится в определенном отделе. Есть место для газет, журналов, романов, поэзии, биографий, научного материала и т.д. Каждый вид литературы легко узнаваем по своему собственному стилю написания. Следовательно, когда мы читаем литературу определенного жанра, мы встречаем определенное содержание, структуру, стиль и т.д. Подсознательно мы принимаем во внимание особенности данного жанра и истолковываем рассматриваемый материал в свете того, в каком жанре он изложен.

Когда дело касается Библии, то там встречаются жанры, используемые в древности. Поскольку мы не живем в библейские времена и не знакомы с этими жанрами, порой бывает трудно верно истолковывать библейский материал. Нам следует знать о жанрах, используемых в древней литературе, в частности, в Библии.

Перечислим те из них, которые встречаются в Библии: повествование, закон, послание, притча, пророчество, апокалипсис, поэзия и мудрость. Но при этом надо принимать во внимание, что в одной библейской книге может встречаться более одного жанра. В действительности же большинство библейских книг являются сочетанием различных жанров. Интересно, что апостол Иоанн написал труды в трех жанрах: повествование, послание и апокалипсис.[4]

Такое разнообразие, как Ванхузер замечает, полезно тем, что разные жанры касаются разных сфер жизни человека: не только разума, но эмоций, воображения и т.д. Вполне возможно, что написанное в Евр. 1:1 говорит о разных жанрах, с помощью которых Бог открыл Себя: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках» (Евр. 1:1).[5]

1. Повествование

а) Повествование как история

Жанр «повествование» представляет собой рассказ об исторических событиях. Повествование – это история. Какими особенностями характеризуется данный жанр? Можно анализировать повествование с трех точек зрения, первая из которых – это исторический анализ.

Как было уже сказано, повествование – это история. Но оно является особым видом истории: это история с Божьей точки зрения. Уникальность Библии в том, что часто через рассказ можно узнать, что Бог думает о происходящем. Но также надо учитывать, что не всегда в библейском рассказе дается оценка поведения людей. Не все содержание Библии является «предписывающим», но встречается и просто «описательный» материал.[6] Есть не мало случаев, когда библейские писатели предоставляют возможность читателю самому задуматься о поведении упоминаемых в рассказе людей и оценить его.[7]

---

[4]Reeves R. Reading the Genres of Scripture // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 263.
[5]Vanhoozer K. J. The Semantics of Biblical Literature // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – С. 78-9.
[6]Поднюк С. Методы изучения Библии. – С. 24.
[7]Osborne, с. 156.

Например, использовали ли первые апостолы правильный метод для выбора замены Иуде Искариоту (Деян. 1:26)? Правильно ли поступил Павел, когда пошел в Иерусалим вопреки совету братьев (Деян. 21:11-14)? А как насчет того, когда Иаков обманул своего отца, чтобы получить благословение первенца (Быт. 27)? Или как оценить поведение Иосифа, когда он потребовал от Египтян продать все, даже себя, чтобы получить хлеб (Быт. 47:13 и далее)? Ведь текст на самом деле не дает оценки их поведения. Тот факт, что какое-то событие записано в Писании не обязательно означает, что указанный человек поступил правильно. Если не дается Божья оценка данного события или поведения, то надо оценивать ситуацию в свете общего библейского понимания этого вопроса.

Здесь важно упомянуть, что некоторые оспаривают утверждение того, что библейское повествование содержит подлинную историю. Они даже предполагают, что нужно определить жанр «повествование» не как верную историческую информацию о произошедшем, а как пересказ истории в виде легенды. Другими словами говоря, они имеют в виду, что хотя библейское повествование и основано на реальной истории, оно, тем не менее, включает в себя и некоторое преувеличение, сделанное для того, чтобы прославить библейских героев. Для выяснения этого вопроса смотрите раздел «Литературная критика» в главе 16, «Новые течения в герменевтике». Также обсуждается и то, приведены ли в тексте именно те слова, которые были однажды сказаны библейскими персонажами или нет? Раздел «*Ipsissima vox* или *ipsissima verba*» в главе 15, «Высшая критика» объясняет этот момент.

б) Повествование как литература

Далее, на повествование можно смотреть не только как на историю, но и как на художественную литературу.[8] Библейские писатели были не только историками, но и писателями. Когда они составляли свои книги, у них была некоторая свобода под водительством Духа Святого выбирать и расставлять исторические данные по своему усмотрению для осуществления соответствующей цели при написании данной книги. Это особенно заметно в параллельных библейских книгах, таких, как синоптические Евангелия и книги Царств с книгами Паралипоменон. В этих книгах можно отметить разницу и в том, какой материал включается, а какой исключается, и в том, в каком порядке материал изложен. Это явление лучше всего объясняется разным обращением библейских писателей с материалом. Более подробное обсуждение того, какой свободой пользовались библейские писатели при написании библейской истории, находится в главе 15 по высшей критике в разделе «Критика редакции».

Итак, когда анализируем жанр повествования с точки зрения его литературных свойств, нужно сравнивать параллельные места друг с другом и задаваться вопросом, почему данный автор включил некий материал в свою версию этой истории или исключил его, и почему он расставил материал именно в таком порядке. Ответы на эти вопросы помогут нам получить прозрение относительно цели автора, т.е. какую богословскую или поучительную цель он преследовал, когда писал свою версию этой истории.

[8]Либералы относятся к библейскому повествованию, как к литературе, отвергая при этом его историчность. Но ничто не препятствует нам смотреть на повествование, и как на подлинную историю, и как на литературу.

Например, когда мы сравниваем историю об отвержении Иисуса в Назарете (Мф. 13:53-58; Мк. 6:1-6; Лк. 4:16-30), то можем заметить интересный момент. Из всех авторов синоптических Евангелий только Лука говорит о том, что Иисус прочитал в синагоге из книги Исаии о сошествии Духа на Мессию и применил этот текст к Себе. Дело в том, что это лишь один из многих случаев, когда Лука подчеркивает роль Духа Святого в жизни и служении Иисуса Христа. На самом деле, тот же упор на работу Духа встречается и в книге Деяний Апостолов. Также обращаем внимание и на то, что только Лука говорит в этом контексте об обращении Илии к язычникам. Подобное наблюдается по всему его Евангелию, где он делает ударение на язычников и на миссию Иисуса к ним. Вот как сравнение параллельных мест в повествовании может открыть для нас особенности библейского писателя.

Библейские авторы, выступающие в роли писателей, часто включали в свое повествование элементы художественной литературы. Как и у всех литературных произведений, в библейском повествовании бывают такие черты как: (1) исторический фон происходящего, (2) действующие лица, (3) сцены, (4) сюжет, (5) диалог, (6) описание внутреннего переживания действующих лиц, (7) точка зрения, с которой история рассказывается и (8) пропуск некоторого материала из реального события в рассказе библейского автора.

Под словом «фон» имеется в виду географические, хронологические и исторические обстоятельства, при которых происходили события в повествовании. Рассмотрим пример того, как исследование фона помогает в толковании отрывка. Интересный случай описан в 13-ой главе 3-ей книги Царств. Пророк, который при царе Иеровоаме упрекал Израиль в идолопоклонстве, был убит львом по пути домой в наказание за то, что он остановился в Самарии вопреки повелению Господа. Возникает вопрос, почему в этом случае Божье наказание было таким суровым? В данной ситуации исследование исторического фона проливает свет на этот вопрос.

Дело в том, что Божье послание, данное через этого пророка, состояло не только в словах, которыми он упрекал Израиль, но и в его действиях. Когда Бог повелел пророку не остановился в Самарии, этим Он указал символически, что из-за идолопоклонства все, что было в Самарии в то время, было нечистым, даже дороги. Поэтому пророку нельзя было там останавливаться, есть и даже возвращаться домой по той же дороге, по которой он пришел. Получается, что пророк, остановившись в Самарии и приняв там пищу, не выполнил этим своего поручения, показав своими действиями то, что противоречило его словам. Когда мы смотрим на непослушание пророка с точки зрения исторического фона, т.е. его пророческой миссии, то тогда понимаем, почему Бог так строго к нему отнесся.

Во всех литературных произведениях действующие лица можно классифицировать по следующим категориям. Многосторонним персонажем является главное действующее лицо в рассказе. Название «многосторонний» вытекает из того, что показываются и слабые и сильные стороны его характера. Получается, что порой читатель рассказа не может с уверенностью предсказывать, как в некоей ситуации многосторонний персонаж будет поступать, что увеличивает драму рассказа.

Односторонний же персонаж показывает только одну сторону своего характера. Он или она всегда поступает одинаково во всех случаях. Следовательно, когда мы в рассказе встречаем односторонний персонаж, то можно всегда ожидать от него того же самого поведения. Агент – это

действующее лицо, которое способствует продолжению рассказа. Обычно он не играет большой роли в рассказе, но его присутствие необходимо для полного представления происходящего. Оттеняющее лицо – это тот персонаж, поведение или характер которого противопоставляется поведению или характеру главного действующего лица.

При анализе действующих лиц надо также принимать во внимание следующее. Во-первых, часто группа людей считается одним действующим лицом. Например, в Евангелиях не часто упоминается об отдельных фарисеях. Обычно все они действуют вместе в одной группе. Следовательно, мы видим такие выражения, как «фарисеи пришли», «фарисеи сказали», «фарисеи удивились» и т.д. Во-вторых, хотя не всегда об этом конкретно указано, но можно предполагать, что в рассказе подразумевается Божье присутствие. Он незаметно наблюдает за всем происходящим.

Рассмотрим пример из 11-ой главы книги Судей. Многосторонний персонаж – это Иеффай. В этой истории его характер полностью раскрыт. Иногда он поступает мудро, иногда глупо; иногда хорошо, а иногда плохо. Трудно догадаться, что он будет делать в определенной ситуации. Односторонние персонажи следующие: братья Иеффая, которые всегда относятся к своему брату враждебно, старейшины (князья) Галаада, которые всячески стараются убедить Иеффая стать своим вождем и царь Аммона, которого интересует только одно – захватить землю у Израиля.

Что касается агентов – их много. Их функция – это способствовать продолжению рассказа. Упоминается о родителях Иеффая, потому что их история объясняет враждебные отношения между Иеффаем и его братьями. Упоминается об Аммонитянах, потому что они поддерживают инициативу своего царя. Праздные люди входят в рассказ, потому что они поддерживают инициативу Иеффая. Посланники нужны в этом рассказе, чтобы Иеффай и царь Аммона общались друг с другом. Сыны Израиля нужны, чтобы воевать против Аммонитян.

Самый интересный момент в этом рассказе заключается в том, как поступает Иеффай по отношению к своей дочери. На самом деле дочь Иеффая представляет собой оттеняющее лицо. Характер Иеффая и его дочери совершенно разный. С одной стороны Иеффай агрессивный и амбициозный. А с другой стороны его дочь пассивна и очень смиренна. Она готова повиноваться своему отцу во всем. Агрессивность и амбиция Иеффая даже ярче показаны в свете смирения его дочери.

Как и другие литературные произведения, библейское повествование раскрывается в определенных сценах. Снова взглянем на пример из Судей гл. 11. Первая сцена – это конфликт Израиля с Аммонитянами. Затем идет история об Иеффае, Божьем инструменте для избавления Израиля. Следующие три сцены касаются переговоров, которые Иеффай ведет с разными сторонами. Он ведет переговоры со старейшинами Израиля по поводу условий его назначения, как лидера Божьего народа. Затем он ведет переговоры с царем Аммона, ища мирное решение возникшего между ними конфликта. Затем он пытается вести переговоры с Богом относительно того, как он может заручиться Божьей помощью для победы.

Сравнивая последние три сцены, можно видеть некоторую взаимосвязь между ними и последовательность развития событий. В переговорах со старейшинами Иеффаю удалось добиться своего. Переговоры с царем Аммона прошли не так успешно: царь Аммона отказался отступить от Израиля. Переговоры с Богом привели к самому печальному: они закончились тем, что Иеффай пообещал принести в жертву того, кто первым

выйдет ему на встречу (вышла его любимая дочь). Об этом рассказывается в самой последней сцене.

Сюжет – это тот план или цепочка развития событий, которые протекают через все сцены к достижению конечной цели рассказа. Обычный порядок сюжета следующий: (1) введение, в котором мы знакомимся с главными элементами рассказа, (2) возникновение проблем и (3) разрешение проблем, которое может быть и трагическим, чтобы читатели учились не подражать приведенному примеру поведения. Другой аспект сюжета – это темп. Надо замечать, когда события в рассказе происходят быстро, а когда темп замедляется. Замедление темпа обычно происходит во время важнейших событий рассказа. Естественно, что темп обычно замедляется тогда, когда рассказчик записывает диалог между лицами.

Проводим анализ сюжета, находящегося в Суд. гл. 11. Проблема – это конфликт с Аммонитянами. Теперь рассмотрим решение данной проблемы. Здесь наблюдаем очень интересный момент. Тем, кто только поверхностно читает рассказ, может показаться, что проблема решилась путем обета, который Иеффай дал Богу. Но более внимательное чтение текста открывает, что независимо от обета Иеффая Бог решил вопрос тогда, когда Он послал Свой Дух на него. С момента нисхождения Духа, как и во всех других случаях в книге Судей, Божий судья был готов одержать победу. Но неуверенность Иеффая в Боге привела к тому, что он дал свой глупый, ненужный Господу обет, о котором позже он сильно сожалел.

Можно говорить и о точке зрения, с которой история рассказывается. Как правило, повествование передается с точки зрения автора книги, который выступает в роли рассказчика. Но есть случаи, когда рассказчиком является одно из действующих лиц. Будет полезно задать себе вопрос, что рассказчик думает о происходящем. Это можно определить через то, в каком тоне он пишет. Обнаружение взгляда рассказчика на происходящее помогает нам оценить поведение действующих лиц. В книге Судей гл. 11 рассказчиком истории является автор книги. Исходя из его впечатления о рассказанной им истории, можно ощутить чувство печали в стихах 34 и 40, что подчеркивает трагический характер данной истории.

Анализ диалога влечет за собой рассмотрение следующих моментов. Во-первых, кто ведет разговор? Обычно из этого видно, кто в этих отношениях считает себя главным. Как правило, он также позволяет себе перебивать разговор. Для выяснения взаимоотношений между разговаривающими полезно наблюдать за тем, как они отвечают друг другу. Также важно узнать, на какую тему идет диалог. Дело в том, что каждая сторона приносит в разговор свои интересы и вопросы, что открывает нам некоторые сведения об их характере и приоритетах.

Например, во время встречи Иисуса с женщиной из Самарии, она хотела говорить о глубоких религиозных вопросах, а Иисус – о ее нужде в живой воде (Ин. гл. 4). Подобный случай встречаем в разговоре Иисуса с Никодимом (Ин. гл. 3). Никодим хотел говорить с Иисусом, как с учителем, но Иисус хотел говорить о его нужде в возрождении. Наконец, текст иногда открывает читателю внутренние переживания, т.е. чувства и мысли действующего лица, что тоже помогает нам оценить его характер.

Анализ пропущенного материала так же имеет значение в исследовании отрывка. Пропуски особенно заметны, когда есть параллельные места Писания, в которых даются дополнительные и новые детали о данном событии. В свете этого можно задать себе вопрос о том, почему автор рассматриваемого отрывка либо включил, либо исключил данный материал?

Пропуски можно увидеть не только при сравнении параллельных рассказов, но и тогда, когда мы ожидаем получить определенную информацию о происходящем, но она не предлагается. Хороший пример этого виден в книге Судей гл. 11. После того, как дочь Иеффая вышла из дома, чтобы встретить его, мы хотим точно знать, что с ней случилось. Но в тексте говорится лишь: «Он совершил над нею обет свой, который дал, и она не познала мужа» (Суд. 11:39), что порождает вопрос о том, принес ли он ее в жертву на самом деле или нет?

в) Повествование как учение

Третий аспект анализа жанра повествования заключается в том, чтобы смотреть на повествование не только как на историю и литературу, но и как на учение. Авторы библейского повествования не только историки и писатели, но и учителя. В связи с повествованием, как учением, обратим особое внимание на следующий момент. В библейском повествовании учение идет на двух уровнях. Имеется в виду, что учат не только действующие лица в рассказе, но и сам автор данной библейской книги. Тот факт, что он вообще включил это учение в свою историю, свидетельствует о том, что он преследовал определенную поучительную цель. Поэтому, учение в повествовании следует анализировать на двух уровнях: на уровне (с точки зрения) действующего лица в рассказе и на уровне (с точки зрения) библейского автора.

Хороший пример приводится в книге Деяний гл. 7, где Стефан, вызванный Синедрионом, обращается с речью к лидерам Израильского народа. Целью Стефана в этот момент было обличение своей аудитории. Но почему Лука записал эту историю? Какую цель он преследовал? Скорее всего, Лука хотел вдохновить свою аудиторию примером смелости Стефана. Получается, что одна история достигает сразу две цели, одна из которых была поставлена Стефаном, а вторая – Лукой.

Так же важно обращать внимание на то, что действующие лица библейского повествования не всегда учат правильно. Но с другой стороны, поскольку библейский автор пишет под воздействием Духа Святого, его учение всегда верно. Однако необходимо в каждом случае отдельно оценивать учение действующего лица в рассказе. В связи с учением Стефана в Деян. гл. 7 можно с уверенностью сказать, что, хотя с доктринальной точки зрения, его учение тоже верно, так как в тот момент Стефан был исполнен Духом и Лука не исправляет его учения.[9] Но, например, в случае с друзьями Иова – другое дело. Они не всегда говорили о Боге правильно (см. Иов 42:7).[10] Но поучительная цель автора книги Иова, которую он преследовал, когда записывал учение друзей Иова, соответствует Божьей воле. Но как насчет учения самого Иова? Кажется, что иногда он учил правильно (см. Иов 42:7), а иногда нет (Иов 38:2).

Можно привести еще один пример. Маршал отмечает историческую непоследовательность в речи Гамалиила (Деян. 5:36-37) по сравнению с

[9]Но с другой стороны, надо учитывать, что отмечаются некоторые исторические непоследовательности в речи Стефана по сравнению с ветхозаветной историей (см. Приложение Г). Но с учетом того, что Стефан не был богодухновенным автором Священного Писания, то от него и не требовалось, чтобы *все* его слова были верны.

[10]Но иногда друзья Иова действительно говорили правильно: в 1 Кор. 3:19 Павел цитирует слова Елифаза Феманитянина, записанные в Иов 5:13.

подобным рассказом Иосифа Флавия (*Иудейские древности,* 20:97). Но, согласно правилу, приведенному выше, речь *выступающих* в библейском повествовании может содержать ошибки. Это не влияет на наше понимание богодухновенности Священного Текста. Итак, учение автора библейской книги всегда верно, но учение действующего лица в рассказе оценивается в каждом случае отдельно.[11]

Прекраснейший пример учения на двух уровнях представляют собой синоптические Евангелия. Там, конечно, мы встречаем учение Иисуса Христа. Но более того, каждый Евангелист выбрал тот материал о жизни Иисуса и составил его так, чтобы нарисовать уникальную картину Иисуса ради тех, для кого он написал свое Евангелие. Итак, снова учение идет на двух уровнях. С одной стороны Иисус непосредственно учил людей своего времени. А с другой стороны Евангелисты включили Его учение не только ради передачи самого этого учения, но и как один из составляющих элементов в их общем портрете Господа Иисуса.

2. Закон

Рассмотрим жанр «закон», в частности, истолкование заповедей, находящихся в нем. Выделяются два вида заповедей: аподиктические и кауиситические. Аподиктическая заповедь предписывает общий моральный принцип, который Божий народ должен соблюдать. Хорошим примером являются Десять заповедей, одна из которых звучит: «Почитай отца твоего и мать твою» (Исх. 20:12). Но иногда нужно более точное указание на то, как применять ту или иную заповедь в жизни. И тут уже место для кауиситической заповеди. В таком случае будет описываться применение некого общего морального принципа на практике. Например, касательно заповеди о послушании родителям написано: «Если у кого будет сын буйный и непокорный, неповинующийся голосу отца своего и голосу матери... тогда все жители города его пусть побьют его камнями до смерти» (Втор. 21.18-21).

По поводу истолкования заповеди обязательно надо собирать и сравнивать все заповеди, которые касаются исследуемого поведения: и аподиктические, и кауиситические. Сравнение с подобными заповедями расширяет, уточняет и совершенствует наше понимание рассматриваемого нами отрывка. Викс указывает на преимущество сочетания аподиктических и кауиситических заповедей (т.е. общих принципов и примеров): употребление принципов позволяет сократить материал, поскольку большинство конкретных случаев могут быть решены через обращение к общим принципам и их применение. А с другой стороны, наличие конкретных примеров проясняет значение этих общих принципов.[12]

---

[11]В этом отношении стоит сказать пару слов о книге Екклесиаста. В некоторых контекстах он говорит не с точки зрения богодухновенного учителя, а с точки зрения своего опыта в жизни и наблюдений за ней. Дело в том, что главная тема книги – это поиск смысла жизни. Автор ищет его то в богатстве, то в женщинах, то в мудрости, но не находит его. Только в конце книги он приходит к выводу, что смысл жизни находится только в Боге. Следовательно, автор порой говорит с точки зрения личного наблюдения и опыта и в таком случае нам приходится соответственно истолковывать данную книгу (см. Тиссен Г. К. «Лекции по систематическому богословию» / Под. ред. В. Д. Дерксена. – С.П.: Логос, 1994. – С. 381).

[12]Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988. – С. 8-9.

Очень важный вопрос относительно ветхозаветного закона – это его применимость к новозаветным верующим. Существует разногласие по поводу правильного понимания этого вопроса. Мы детально обсудим это в 10-ой главе «Применимость закона Моисея к Церкви».

3. Послание

Возможно, самый главный литературный жанр, встречаемый в Писании, – это послание, так как послания апостолов содержат самые существенные доктринальные материалы в Библии. Рассмотрим особенности этого жанра. Во-первых, надо учитывать, что послание – это письмо, написанное в соответствии с тогдашними обычаями написания письменного сообщения. Новозаветные послания соответствуют стандартной структуре писем того времени. В начале встречаем приветствие, затем – главную часть, т.е. изложение, затем – прощание.

Важно отметить, что послания апостолов – это не учебник по систематическому богословию, написанный для полного изложения разных христианских доктрин. Послания представляют собой так называемое «примененное богословие». Значит все, что в них написано, написано с практической целью. Автор применяет свое понимание той или иной христианской доктрины к решению проблемы в церкви-адресате. Но при этом он не говорит все, что можно было бы сказать о данном доктринальном вопросе. Чтобы исследовать христианские доктрины, надо обязательно рассматривать не только одно место Писания, а всю Библию в том, что она говорит по данному вопросу. Цель каждого новозаветного писателя – это не дать полное учение о чем-либо, а только то, что нужно было для решения проблемы в церкви-адресате. Наконец, нужно анализировать аргументации автора: что именно он старается в данном отрывке доказать и каким образом он это делает.

Как было сказано, новозаветные послания написаны как обычные письма того времени.[13] Точнее, в новозаветное время развивалась эпистолярная форма письма, написанного с целью учить. Именно этой форме подражают новозаветные писатели. Иногда новозаветные послания адресованы одному человеку, а чаще одной церкви или написаны для общего распространения.

Как было сказано, обычное письмо новозаветного времени началось с приветствия. В этом плане структура новозаветных посланий и обычных писем почти полностью совпадают. Вначале автор представляет себя и часто указывает на свой статус по отношению к адресату. В нашем случае новозаветные авторы обычно представляют себя, как апостолов Иисуса Христа, тем самым подчеркивая свою власть в Церкви. Затем идет благословение.

Интересно заметить, что обычным приветствием у греков было слово χαρεῖν (*харэйн*), т.е. «радоваться». Обычным приветствием у евреев было слово שָׁלוֹם (*шалом*), т.е. «мир». Характерное приветствие в новозаветных посланиях – это «благодать» (т.е. χάρις – *харис*, подобно слову χαρεῖν) и «мир». Итак, апостолы приветствуют и языческих верующих, и еврейских верующих, тем самым указывая на единство Церкви. В светских письмах после благословения идут слова благодарности за адресат и пожелания ему

[13]См. дискуссию в Schreiner T. R. Interpreting the Pauline Epistles // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990. – С. 23-30; и Osborne, с. 252 и далее.

благополучия, которые в библейских книгах обычно принимают форму благодарения Богу за адресат и молитвы о нем.

При анализе приветствия новозаветных посланий следует обратить внимание на следующие моменты. Кто на самом деле является автором данного послания? Иногда приветствие пишется от имени нескольких людей, но только один из них является автором послания. Далее, надо отметить, как автор представляет себя. Говорит ли он о себе как об апостоле, делая упор на своей власти или как о слуге Иисуса, подчеркивая свое служение Господу? Далее, каким образом автор обращается к данной церкви? Хвалит ли он ее или начинает сразу ее упрекать? Это будет указывать нам на духовное состояние данной церкви.

Далее, за что автор благодарит Бога, если об этом упоминается в приветствии? Что в этой церкви есть позитивного и достойного похвалы или там все плохо? Наконец, о чем автор молится в своем приветствии? Это откроет нам текущие нужды в церкви-адресате. А как насчет прощания в конце послания? Следует обратить внимание на то, какие передаются приветы между сторонами. Посредством их можно больше узнать об исторических обстоятельствах, в которых находились как автор, так и церковь-адресат.

Рассмотрим подробнее концепцию послания как примененного богословия. Как уже было сказано, послания апостолов – это не учебник по богословию и доктрины в них представлены только частично, то есть представлена только та часть доктрины, которая была нужна для решения проблемы в церкви-адресате. Послания написаны для практической пасторской цели.

Например, допустим, что кто-то из апостолов услышал, что в одной из церквей есть проблема с разделением. Он может посчитать, что доктрина о Троице, то есть о единстве в Боге, хорошо подойдет к данной ситуации. Апостол много знает о Троице. Но его цель – это не столько учить о Троице, сколько использовать эту доктрину, чтобы поощрить церковь к единству. Поэтому он будет применять только часть своих знаний о Троице и писать только то, что нужно для решения проблемы разделения. Для того, чтобы узнать всю библейскую доктрину о Троице, нельзя руководствоваться лишь этим одним местом Писания, а надо исследовать данную тему во всей Библии.[14]

Что касается аргументации автора, то надо принять к сведению, что часто новозаветные авторы поддерживают свои утверждения или наставления конкретными доводами или причинами, а иногда они просто делают свои утверждения или повеления без всякого обоснования, ожидая, что их властное положение в Господе будет достаточным, чтобы читатель всерьез принял их слова. Следовательно, если автор не объясняет, почему читатель должен принимать его учение, то это значит, что автор основывает свое учение только на своей апостольской власти. А если он поддерживает свою позицию доводами, то стоит исследовать структуру его аргументации.[15]

Рассмотрим пример из Послания Павла к Римлянам. В 3-ей главе Павел утверждает, что человек оправдывается перед Богом верой. В ближайшем контексте он поддерживает это учение разными доводами. Например: (1) об этом свидетельствует Ветхий Завет, (2) человек не может оправдаться

[14]Osborne, с. 256.
[15]См. Schreiner, с. 97 и далее.

делами, (3) в оправдании Бог выражает Свою благодать и (4) через крест Христа удовлетворяется Божье правосудие.

Также полезно анализировать аргументацию с точки зрения ее стиля. В свое время Аристотель предложил несколько категорий для описания стиля аргументации. Если человек в поддержку своей позиции обращается к власти или авторитету, то такой подход называется по-гречески *этос*. В своем послании к Филимону Павел использовал такой подход, когда он старался уговорить Филимона принять обратно его беглого раба Онисима. Павел написал: «Надеясь на послушание твое, я написал к тебе, зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю» (Филим. 21). Словом «послушание» Павел обращается к своей власти над Филимоном.

Если в поддержку своей позиции человек обращается к чувствам или симпатии, то такой подход называется по-гречески *патос*. Павел также использовал этот метод по отношению к Филимону, говоря: «Прошу, не иной кто, как я, Павел старец, а теперь и узник Иисуса Христа» (Филим. 9). Очевидно, что здесь Павел играл на чувствах Филимона, говоря о себе, как о старце и узнике. Если в поддержку своей позиции человек обращается к логике, то такой подход называется по-гречески *логос*. В Кол. 2:20-21 Павел говорит с точки зрения логики, говоря: «Если вы с Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: "не прикасайся", "не вкушай", "не дотрагивайся"».

Последний момент в связи с анализом аргументации автора состоит в вопросе о том, существовала ли действительно в данной церкви проблема, о которой автор пишет или нет?[16] Вполне возможно, что автор пишет лишь общее наставление для предотвращения будущих проблем. Следующие моменты помогают нам отличать реальную проблему от потенциальной. Проблема, скорее всего, была реальна, если в тексте упоминается конкретный случай, либо если данный вопрос часто упоминается или повторяется в послании.

4. Притча

Следующим жанром для нашего рассмотрения является притча.[17] Притча – это не реальная, а вымышленная или сказочная история, рассказанная для того, чтобы научить определенному уроку. Но несмотря на то, что история не реальна, мы можем все равно анализировать притчу с точки зрения исторических моментов, содержащихся в ней. Например, притча о добром самаритянине понятна только в свете того, какие враждебные отношения имелись между иудеями и самаритянами. Также можно исследовать притчу как литературу и искать в ней такие аспекты, как сюжет, фон, действующие лица и т.д.

Также полезно узнавать цель притчи. Подобно тому, что было сказано в отношении повествования, можно отнести и к притче: учение в ней может тоже идти на двух уровнях. С одной стороны, нам интересно знать, какую цель преследовал учитель в рассказе, когда он учил этой притче. С другой стороны, мы ищем ответ на вопрос, какую цель преследовал писатель данной библейской книги, то есть почему он включил эту притчу в свое повествование?

---

[16]См. Schreiner, с. 44 и далее
[17]См. Osborne, с. 245-6.

И еще несколько советов по поводу толкования притч. Во-первых, ищите главный смысл или главную тему притчи. Бывает, что сам библейский текст указывает на это. Например, перед тем, как Лука рассказывает о той или иной притче Иисуса, он дает читателю возможность знать цель данной притчи: «Сказал также им притчу о том, что должно всегда молиться и не унывать» (Лк. 18:1). Также полезно рассматривать соседние притчи, так как они часто имеют общий смысл. В Мф. 24-25 Иисус рассказал несколько притч. Но все эти притчи преследуют лишь одну цель – чтобы люди были готовы к Его второму пришествию.

Далее, необходимо определить сколько точек соприкосновения встречается в данной притче. Имеется в виду, сколько элементов в притче имеет символическое значение? Иногда у притчи есть только одна точка соприкосновения, например, у притчи о добром самаритянине. В этом случае причта целиком учит только одному – что мы должны помогать нуждающимся, даже если они наши враги. Детали в этой притче, такие, как дорога в Иерусалим, разбойники, гостиница и т.д., ничего не символизируют. Исключением из этого правила в данном случае может служить упоминание о левите и священнике, которые, скорее всего, представляют пустую религиозность, которую не интересуют нужды человека.

В некоторых других притчах встречается больше одной точки соприкосновения. В притче о сеятеле и семенах есть один главный смысл – как люди принимают Божье Слово. Но в отличие от предыдущего примера почти все элементы в данной притче имеют символическое значение. Семена – это слово Божье, типы почвы – это сердца людей и т.д.

Поднюк предупреждает, что неправильное соотношение деталей в притче может привести к серьезным богословским заблуждениям.[18] Например, некоторые ранние толкователи полагали, что если Иисус является лозой, то Он сотворен Богом, поскольку лоза – это часть творения. Далее, Пелагий заметил, что блудный сын вернулся к своему отцу без помощи посредников. Значит ли это, что человек может сам обратиться к Господу без посредника?

Тиселтон обращает наше внимание на следующее особое свойство притч.[19] В Своих притчах Иисус ищет общий язык со Своими слушателями. Он говорит о винограднике, брачном пире, лове рыб, сеятеле и т.п. Слушатель хорошо знаком с этими вещами, потому что они касаются его интересов и потребностей. Но Иисус строит Свои притчи так, чтобы ввести в них новые элементы или применения, которых читатель вовсе не ожидает.

Например, в Лк. 18:9-17 оправдывается не фарисей (религиозный герой того времени), а мытарь (враг народа). Иисус, говоря на языке Своих слушателей, тем не менее передает им нужный урок для жизни в контексте притчи. Это явление наблюдается и в притчах других людей. Вспомним о притче, рассказанной Нафаном Давиду (2 Цар. 12:1-10). Давид был полностью согласен с осуждением человека в притче, но, в конце концов, понял, что речь шла о нем самом.

Также, каждая притча может иметь больше одного применения в зависимости от слушателей. Когда рассказывается притча, каждый слушатель отождествляет себя с одним из персонажей рассказа. Например, в притче о фарисее и мытаре (Лк. 18) один слушатель может иметь больше общего с

---

[18]Поднюк С. Методы изучения Библии. – С. 25.

[19]См. Thiselton A. The New Hermeneutic // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 85 и далее.

фарисеем, а другой – с мытарем. Но каждый получает личное слово от Господа в ходе рассказа: одному слово утешения, а другому слово обличения. Таким образом текст «проговаривает» читателю. Соответственно, жанр «повествование» тоже так действует, так как в нем есть разные действующие лица, с любым из которых читатель может отождествиться согласно своему положению и нуждам.[20]

5. Поэзия

Очень широко распространен в Писании жанр «поэзии». Он находится преимущественно в псалмах, но также встречается в литературе «мудрости», пророчестве, апокалипсисе и даже не редко бывает в посланиях. В отличие от других видов поэзии, еврейская поэзия базируется не на рифме, а на параллелизме. Параллелизм означает, что две соседних строки почти одинаковой длины (т.е. количества слов) имеют между собой одну из следующих связей: синонимическую, антитетическую или синтетическую.

Термин синонимический параллелизм относится к такому явлению, когда две соседние строки в тексте передают тот же самый смысл, но в каждой из них он выражается разными словами. Например:

> «Он привязывает к виноградной лозе осленка своего
> и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей;
> моет в вине одежду свою
> и в крови гроздов одеяние свое» (Быт. 49:11).

В приведенном в пример стихе выражения «к виноградной лозе» и «к лозе лучшего винограда» идентичны по значению. Подобным образом относятся друг к другу «осленок свой» и «сын ослицы своей». Также «вино» и «кровь гроздов» одинаковы по значению и «одежда» равняется «одеянию».

Вот пример из Нового Завета, где «начаток» равняется «корню» и «целое» – «ветвям»:

> «Если начаток свят, то и целое;
> и если корень свят, то и ветви» (Рим. 11:16).

Последний пример синонимического параллелизма взят из Пр. 29:18, где слова «откровение» и «закон» служат синонимами:

> «Без откровения свыше народ необуздан,
> а соблюдающий закон блажен».

Вторым главным видом параллелизма является антитетический параллелизм, в котором вторая строка выражает смысл, противоположный первой. В выражении:

> «Сын мудрый радует отца,
> а сын глупый – огорчение для его матери» (Пр. 10:1)

[20]Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – C. 40.

противопоставляются мудрый и глупый сыновья. В том же стихе есть пример и синонимического параллелизма. Слова «отца» и «матери» – синонимы, указывающие на родителей. Антитетический параллелизм тоже встречается в Пр. 3:33:

> «Проклятие Господне на доме нечестивого,
> а жилище благочестивых Он благословляет».

И еще один пример:

> «Иные колесницами, иные конями,
> а мы именем Господа Бога нашего хвалимся» (Пс. 19:8).

Последний главный вид параллелизма – это синтетический параллелизм. Здесь между строками наблюдается определенный прогресс или развитие. Например:

> «И пошлю огонь в стены Газы,
> и пожрет чертоги ее» (Амос 1:7).

Вследствие того, что Бог пошлет огонь в стены Газы, ее чертоги сгорят. Другой пример:

> «Призову достопоклоняемого Господа
> и от врагов моих спасусь» (Пс. 17:4).

Вследствие того, что Давид призовет Господа, он спасется от своих врагов. При синтетическом параллелизме можно отмечать разные типы развития, в том числе последствие, усиление, кульминация и другие.

Хотя параллелизм встречается во всех частях Священного Писания и переплетается с другими жанрами, он особо характерен псалмам. Есть несколько видов псалмов, которые были классифицированы в XX веке немецким богословом Германом Гункелом:[21]

1. Гимны хвалы: напр. Псалом 102
2. Общественный плачь: напр. Псалом 43
3. Индивидуальные благодарения: напр. Псалом 17
4. Индивидуальный плачь: напр. Псалом 3
5. Царственные псалмы: напр. Псалом 44
6. Духовные песни: напр. Псалом 49
7. Смешанные псалмы: напр. Псалом 99
8. Другие (литургия при входе, песни о Торе, благословения)

Рассмотрим детально структуру только двух видов – псалмов хвалы и псалмов плача. Цели псалмов хвалы состоят в прославлении Бога, размышлении о Нем и укреплении веры. Также они способствуют выражению эмоций и личного переживания, как со стороны писателя, так и со стороны читателей.

---

[21]См. Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press, 1996 – C. 400-2.

Что касается псалмов плача, они тоже способствуют выражению эмоций и личного переживания и писателя, и читателей. Псалмы плача обычно следуют определенному порядку. Писатель обращается к Богу за помощью, излагая свою жалобу или просьбу перед Ним. Потом он либо признает свои грехи, как причину данного бедствия, либо утверждает свою невиновность. Далее писатель часто проклинает своих врагов. Затем он выражает свою уверенность в Божьем вмешательстве. Наконец, он заранее благодарит и прославляет Бога за ожидаемую от Него помощь.

6. Мудрость

Следующий жанр называется мудростью. Этот жанр встречается преимущественно в книгах Притч Соломоновых, Екклесиаста и Песни Песней. Но жанр «мудрость» также находится и в других книгах Ветхого и Нового Заветов. Многие думают, что послание Иакова входит и в жанр послания, и в жанр мудрости. Главнейшим представителем данного жанра является книга Притч Соломоновых. Здесь надо остановиться и дать пояснение, что слово «притча» в данном контексте имеет иное значение по сравнению со словом «притча» в случае притч Иисуса. Это разные жанры и во многом отличаются друг от друга. Поэтому надо принимать во внимание, что причти Соломоновы и причти Иисуса входят в совершенно разные категории по жанру.

Каковы составляющие элементы Притч Соломоновых? Наблюдается следующий порядок. Во-первых, представлена тема, а затем идет комментарий на эту тему, который состоит в оценке поступка или описании его последствий. Посмотрим на примеры. В Пр. 28:19 говорится: «Кто возделывает землю свою, тот будет насыщаться хлебом». Тема данной притчи – усердная работа. Ее последствия – она приводит к процветанию. Другой пример: «Быть лицеприятным – нехорошо» (Пр. 28:21). Тема лицеприятие. Оценка – оно нехорошо.

Еще обратим внимание на другие особенности Притч Соломоновых. Во-первых, они короткие. Данные притчи написаны в поэтическом стиле «параллелизм» и дают практические советы о том, как достигать в жизни настоящего успеха.

Несколько советов по поводу толкования жанра мудрости. Слова «мудрость», «знание», «понимание» и «рассудительность» следует считать синонимами, использованными не для указания на разные оттенки их значения, а ради поэтического стиля. В толковании Притч, как и в толковании Библии вообще, надо сосредоточивать внимание на главном смысле или теме притчи. Далее, очень полезно сравнивать рассматриваемую притчу с другими притчами, сходными по теме, хоть и разбросанными по всей книге Притч Соломоновых, чтобы расширить свое понимание данной темы.

Самый дискуссионный вопрос в связи с истолкованием притч заключается в том, почему в жизни мы не всегда видим исполнение того, что обещано в притчах? Например, книга Притчи обещает процветание для тех, кто усердно работает (Пр. 28:19). Но не всегда так бывает в жизни. Дело в том, что притчи всегда исполняются точно так, как написано. Но на конечный результат могут влиять другие факторы. Жизнь довольно сложна и цель притчи – это не детализировать все возможные результаты при всех возможных условиях. Цель притчи состоит в соотношении лишь одного

момента с другим. В данном случае усердная работа всегда приводит к процветанию, если на результат не будут влиять другие факторы.

Классифицируют притчи по следующим категориям. Есть «наставление от отца», как в Пр. 4:1 – «Слушайте, дети, наставление отца, и внимайте, чтобы научиться разуму». Далее, некоторые притчи входят в классификацию «речь с цифрами». Например Пр. 30:18-19: «Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю: пути орла на небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути мужчины к девице». В других притчах идет сравнение между вещами. В Пр. 30:33 говорится: «Потому что, как сбивание молока производит масло, толчок в нос производит кровь, так и возбуждение гнева производит ссору». Особый вид сравнения описывает, как одно состояние лучшее другого. В Пр. 28:6 говорится: «Лучше бедный, ходящий в своей непорочности, нежели тот, кто извращает пути свои, хотя он и богат».

В некоторых притчах речь идет о том, что является мерзостью перед Богом. Читаем Пр. 15:8: «Жертва нечестивых – мерзость пред Господом, а молитва праведных благоугодна Ему». Другой вид притчи: когда описывается, как можно достигать блаженства. Читаем Пр. 14:21: «Кто презирает ближнего своего, тот грешит; а кто милосерд к бедным, тот блажен». Как во всех языках, так и в еврейском есть пословицы. Пример – Суд. 8:21 «Потому что по человеку и сила его».

Акростих – это когда строки начинаются с букв, которые следуют в алфавитном порядке. Хороший, но вовсе не единственный пример находится в Пр. 31:10-31. В притчах часто идет противопоставление под названием «пары». Рассмотрим Пр. 10:4-5: «Ленивая рука делает бедным, а рука прилежных обогащает. Собирающий во время лета – сын разумный, спящий же во время жатвы – сын беспутный». В причтах встречаются и парадоксы. Например: «Не отвечай глупому по глупости его, чтобы и тебе не сделаться подобным ему; но отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих» (Пр. 26:4-5).

Наряду с притчами Соломоновыми находятся в Писании и другие представители жанра «мудрости». Их можно разделить на короткие и более длинные формы. Одной из коротких форм является загадка. Самсон рассказал следующую загадку: «Из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое» (Суд. 14:14). Мудрость в Библии также дается через аллегории и сказки. Известный пример аллегории находится в Иез. 17-ой главе. Другой пример встречается в 4 Цар. 14:9. Более длинные изречения мудрости включают в себя поэзию о мудрости (Иов 28, Пр. 9), повествование о мудрости (Пр. 7:6-23; кн. Еккл.) и поэтический диалог (кн. Иова).

Все вышеупомянутые виды мудрости преследуют несколько целей. Они ободряют людей искать мудрость и ценить ее. Также отмечается, что литература мудрости часто бросает вызов традиционному мышлению. Следовательно, они могут подвергать критике то, что люди обычно ценят или как они обычно решают проблемы. Они побуждают читателя переоценить и переосмыслить свою жизнь.

7. Пророчество

Жанр «пророчество» разделяется на две главные категории: речь о спасении и объявление суда. Следовательно, пророчеству характерно либо поднимать дух страдающих надеждой будущего избавления, либо обличать надменный дух, который противостоит Богу. Что касается речи о спасении, то такое пророчество обычно имеет следующую структуру. Вначале идет

слово утешения адресату, затем обещание Божьего вмешательства в ситуацию. Затем Бог говорит о том, по какой причине Он собирается вмешаться.

Приведем пример. В Ис. 43:5-7 слово утешения таково: «Не бойся, ибо Я с тобою». Затем идет обещание Божьего вмешательства: «От востока приведу племя твое и от запада соберу тебя. Северу скажу: "отдай"; и югу: "не удерживай». Наконец, Бог объясняет, почему Он будет действовать: «Веди сыновей Моих издалека и дочерей Моих от концов земли, каждого кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил», то есть Израиль – это Его люди, сотворенные для Его славы.

Особо острым вопросом по поводу истолкования ветхозаветных обещаний является их применение, то есть, среди кого эти Божьи обещания и обетования Ветхого Завета будут исполняться? С одной стороны некоторые говорят, что Божьи обещания, находящиеся в Ветхом Завете, будут исполняться в израильском народе, в частности, обещание будущего славного земного царства. Другие же думают, что царство получит не Израиль, а Церковь, поскольку сейчас Церковь – это Божий народ. Решение этого вопроса, конечно, важно для правильного применения ветхозаветных обетований. Углубленное рассмотрение этого вопроса дается в главе 11, «Применимость ветхозаветных обещаний к Церкви».

Второй главный вид пророчества – это объявление суда. Здесь также встречается определенная структура. Вначале Бог дает пророку поручение говорить от Его имени. Затем идет вступительная формула: «так говорить Господь» или подобные слова. Далее, Бог через пророка обличает Свой народ в грехе. Наконец, описано его наказание.

Последим за вышеописанной структурой в 3 Цар. 21:17-19. Бог поручает пророку его миссию следующими словами: «И было слово Господне к Илии Фесвитянину: встань, пойди навстречу Ахаву, царю Израильскому, который в Самарии, вот, он теперь в винограднике Навуфея, куда пришел, чтобы взять его во владение; и скажи ему». Затем формула: «так говорит Господь». Обвинение: «Ты убил, и еще вступаешь в наследство?». Наконец, наказание: «и скажи ему: «Так говорит Господь: на том месте, где псы лизали кровь Навуфея, псы будут лизать и твою кровь».

Другой пример, взятый из 4 Цар. 1:3-4. Пророк получает поручение: «Тогда Ангел Господень сказал Илии Фесвитянину: встань, пойди навстречу посланным от царя Самарийского и скажи им». А затем идет не формула, а обличение: «Разве нет Бога в Израиле, что вы идете вопрошать Веельзевула, божество Аккаронское?». Теперь формула: «За это так говорит Господь», и объявление наказания: «С постели, на которую ты лег, не сойдешь с нее, но умрешь».

Само собой разумеется, что посредством объявления суда Бог призывает согрешивших к покаянию и предупреждает о последствиях непослушания. Поэтому через данный тип пророчества видно, что грех имеет последствия. Но мы также учитываем, что при покаянии Божий суд будет отменен.

Стоит рассмотреть особый феномен под названием «пророческая перспектива». Здесь имеется в виду, что пророчество может исполниться постепенно или поэтапно. Например, пророк может что-то говорить о грядущем Мессии, но это предсказание может исполниться частично во время Его первого пришествия, а частично – во время Его второго пришествия. Этот феномен можно сравнить с тем, как человек, стоящий перед горами, видит все вершины так, как будто бы они все рядом друг с другом. Но в действительности они расположены очень далеко друг от друга.

Подобным образом пророк может описать различные события, как будто бы они будут происходить одновременно, но на самом деле между ними может стоять большой отрезок времени. Вот что означает выражение «пророческая перспектива».

Как пример этому рассмотрим Ис. 42:1-4. Выделены курсивом те места, которые относятся к первому пришествию Иисуса, т.е. времени Его земного служения. Обычным шрифтом написаны те слова, которые, скорее всего, относятся к Его второму пришествию и установлению Его земного царства.

> *«Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него*, и возвестит народам суд; *не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит*; будет производить суд по истине; не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова».

Подобный пример находится в Зах. 9:9-10

> *«Ликуй от радости, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной.* Тогда истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушен будет бранный лук; и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли».

Также рассмотрим Дан. 11. В первой части этой главы точно описан сирийский правитель Антиох Епифан, который во II веке до Р.Х. напал на Израиль и преследовал Божий народ. А начиная с 36-го стиха описан другой человек, который сделает даже больше мерзости, чем Антиох сделал в свое время. Обычно считается, что здесь речь идет об антихристе. Но пророк не проводит разделяющей линии между этими лицами, а говорит о них, как об одном человеке.

Можно видеть пророческую перспективу и в 19-ой главе Исаии, где в стихах 1-17 предсказывается Божий суд над Египтом, который уже сбылся в древности, а с 18-го стиха вдруг говорится о будущем восстановлении Египта во время тысячелетнего царства Христа. Подобным образом есть в Захарии гл. 8 указание благословение и прославление Израиля и в то время, и в эсхатологический период времени.

Хотя в вышеперечисленных примерах пророческой перспективы различные части данного пророчества исполняются лишь через долгий период времени, есть и случаи, когда между исполнениями стоит довольно короткий период. Например, в пророчестве Самуила Саулу, записанном в 1 Цар. 10:2-8, элементы этого предсказания сбылись постепенно, но в течение всего лишь нескольких лет.

По общему мнению встречаются в Ис. 14:3-20 и Иез. 28:1-19 случаи пророческой перспективы другого типа. Здесь, с одной стороны, описывается Божий вердикт на царя Вавилона и начальствующего Тира. А с другой стороны, в некоторых стихах рассказывается история о падении сатаны. Этот пример отличается от предыдущих тем, что здесь не описываются два события, которые состоятся в будущем. Здесь говорится как о будущем суде человеческих царей, так и о прошлом падении херувима. Эти события

отличаются не только по времени, но и по месту: одно состоится на земле, а другое состоялось на небе.

Подобно тому, как некоторое пророчество может исполниться постепенно или поэтапно, бывают случаи, когда одно пророчество целиком исполняется дважды. Если считать, например, что в каком-то виде Илия придет до второго пришествия Христа (Мал. 3:1), то надо считать, что слова Малахии исполнятся дважды: один раз во время Иоанна Крестителя (Мф. 11:10), а второй раз – в будущем. Другой пример: Соломон, сын Давида, в свое время построил храм (3 Цар. 8:20), но часто думается, что эти слова относятся и к служению Мессии, великого Сына Давида (3 Цар. 5:5). Наконец, многими считается, что предсказание, данное в Ис. 7:14-16, имеет два исполнения: одно в девушке, жившей во время Исаии, а другое – в деве Марии.[22] Подробное обсуждение этого отрывка будет предлагаться в 3-м томе этой серии в главе «Доктрина о Христе: человечность».

8. Апокалипсис

Последний жанр для нашего рассмотрения называется апокалипсисом. Подобно пророчеству, апокалипсис тоже касается будущих событий, но он по нескольким параметрам отличается от пророчества. Апокалипсис характеризуется следующими: во-первых, в апокалипсисе Бог открывает Себя пророку преимущественно посредством ведения. Часто ангел сопровождает пророка и объясняет ему происходящее в ведении.

Естественно, в ведении пророк видит много символов, которые часто нам трудно истолковать. Символизм бывает не только в предметах, но и в цифрах. Также апокалипсису свойственна поэтическая структура. Далее, хотя пророчество обычно относится к вопросам Божьего народа того времени и путям их решения, апокалипсис имеет дело с окончательным решением космического конфликта, то есть с тем, как решится борьба между Богом и сатаной. Поскольку в конце победителем оказывается Бог, то жанр «апокалипсис» делает упор на Божьем владычестве.[23]

Апокалипсис также отличается от пророчества следующим образом. В пророческих книгах Бог старается через пророка ввести реформу. Но в апокалипсисе надежды на реформу нет. Старый порядок уйдет и все будет по-новому. Отмечается, что апокалипсис пишется во время кризиса. Это можно понять, так как во время кризиса Божий народ особо нуждается в слове утешения и надежды на будущее.

Наконец, в апокалипсисе подчеркивается Божья трансцендентность. Имеется в виду, что Бог прямо и лично вторгается в человеческую историю сверхъестественным образом, чтобы осуществить Свои цели. В этом отмечается еще одно отличие: в пророчестве Бог совершает Свою работу более имманентным образом, т.е. посредством естественных процессов или людей.

Жанр апокалипсиса встречается в основном в книге Откровения, в последней части книги Даниила, в книге Захарии главах 1-6 и в книге Иезекииля главах 37-48. Зачем нужен апокалипсис? Чем он полезен? Во-первых, в свете того, что апокалипсис обычно пишется во время кризиса,

---

[22]Случаи сына Давида и рождения от девы также можно назвать случаями «типологического исполнения пророчество», которое обсуждается в главе 12, «Употребление Ветхого Завета в Новом Завете».

[23]См. Osborne, с. 221 и далее.

можно заключить, что апокалипсис может отвечать на возражение относительно Божьего невмешательства во время страданий. Когда люди в кризисе, они задаются вопросом, где же Бог? Почему Он ничего не делает? Апокалипсис напоминает о том, что в конце концов Бог спасет Своих от всякой беды. Во-вторых, поскольку апокалипсис обещает Божьему народу славное будущее, он может служить источником ободрения, чтобы Божий народ оставался верным во время трудностей.

Закончим это обсуждение несколькими советами касательно толкования книги Откровения.[24] Во-первых, учитываем, что книга Откровения содержит в себе несколько жанров, в том числе послание (особенно в начале и конце), апокалипсис и даже повествование, поскольку в течение книги идет сюжет. Трудным моментом в толковании Откровения является вопрос рекапитуляции. Представляют ли печати, трубы и чаши те же самые события? Или события, описанные ими, будут происходить последовательно одни за другими? Последний момент касается толкования символов в этой книге. Рекомендуется искать соответствующие символы в Ветхом Завете, а также в межзаветной литературе, с которой люди новозаветного времени также были знакомы.

Д. Контекстуальный анализ

Контекстуальный анализ помогает определить как материал, окружающий рассматриваемый нами отрывок, влияет на его истолкование. Дело в том, что исследуемый отрывок находится в определенном разделе данной библейской книги и играет определенную роль в развитии темы этого раздела. В дополнение к этому раздел, содержащий данный отрывок, в свою очередь выполняет определенную функцию в развитии общей темы всей книги. Выходит, что мы не можем полностью понять значение исследуемого отрывка, пока не определим все взаимосвязи между отрывком, разделом и книгой.

Контекстуальный анализ отрывка проводится следующим образом. Во-первых, обязательно надо составить план всей книги, в которой находится отрывок, поставив перед собой следующие цели: (1) определить главную тему книги и (2) определить, как каждый раздел раскрывает главную тему книги и ведет к осуществлению цели ее написания. Во-вторых, надо определить взаимоотношения отрывка и всей книги, то есть выяснить, какой вклад исследуемый нами отрывок вносит в осуществление общей цели данной книги. В-третьих, надо определить взаимоотношения отрывка и раздела, в котором отрывок находится, то есть выяснить, каким образом отрывок помогает в раскрытии главной темы данного раздела. Наконец, определяются взаимоотношения отрывка и ближайшего контекста. А это значит, что мы выясняем, как материал, расположенный до и после исследуемого отрывка, влияет на наше понимание его содержания.

Возьмем для примера составление плана книги Послание к Римлянам. Прочитав послание, можно легко согласиться с тем, что главная тема книги – это Божья праведность. Павел написал это послание для того, чтобы читатели узнали путь к праведности перед Богом. В первой части книги Павел показывает, что Божья праведность требует, чтобы люди получили возмездие за свои грехи – осуждение (гл. 1-3а). Во второй части Павел показывает, что

[24]См. Michaels J. R. Interpreting the Book of Revelation // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – С. 50 и далее.

Бог оправдывает грешника через жертву Иисуса Христа, оставаясь при этом праведным (гл. 3б-5). Далее, Павел говорит о том, что Бог делает нас праведными в нашем поведении через процесс освящения (гл. 6-8).

Затем создается впечатление, что Павел отклоняется от темы послания, подняв вопрос о судьбе Израиля (гл. 9-11). Но в действительности Павел и здесь говорит по теме, поскольку люди могут обвинить Бога в неверности из-за того, что в настоящее время Его обетования Израилю не выполняются. Но в главах 9-11 Павел объясняет, почему у Израиля так получается и, тем самым, защищает Божью праведность. В последней части послания Павел дает практические советы о том, как поступать правильно в повседневной жизни (гл. 12-16).

Рассмотрим пример того, как определить взаимоотношения отрывка и книги. Мы уже разобрались в том, что главная тема Послания к Римлянам – это Божья праведность, и что все разделы в этой книге продвигают и раскрывают эту тему. Если нас интересует разбор отрывка Рим. 13:1-7, то обязательно надо истолковывать его в свете всей книги. Тема самого отрывка – это отношение верующего человека к государственной власти. Но отрывок находится в разделе, посвященном вопросу праведности на практике. Значит, наше отношение к государственной власти является одним из аспектов нашей жизни в праведности. И поскольку главной темой книги является Божья праведность, то можно заключить, что правильное отношение к государственной власти со стороны верующего отображает Божью праведность в его жизни.

Теперь рассмотрим, как контекст раздела влияет на истолкование отрывка, находящегося в нем. Возьмем, к примеру, маленький отрывок 1 Кор. 12:1-3, где обсуждается вопрос распознания Духа Божьего и ложного духа. Отрывок входит в раздел, посвященный теме духовных даров (гл. 12-14). Связь между разделом и отрывком очевидна. Для того, чтобы узнать, какие духовные проявления действительно от Бога, надо уметь отличать Дух Божий от других духов.

Но давайте еще глубже рассмотрим влияние контекста на толкование данного отрывка. Если разобьем раздел «духовные дары» на подразделы, то заметим, что 12-ая глава посвящена вопросу единства в разнообразии. В этот подраздел входит следующие отрывки «один дух – много даров» (ст. 4-11) и «одно тело – много членов» (ст. 12:12-31). В этих отрывках видна тема «единство в разнообразии». Но как насчет 1 Кор. 12:1-3? Если внимательно прочтем данный отрывок, то обнаружим, что и здесь есть указание на тему «единство в разнообразии», поскольку здесь говорится о единстве между Лицами Троицы: Дух Святой никогда не говорит против Иисуса.

Теперь разберемся во взаимоотношениях между отрывком и непосредственно окружающим (ближайшим) контекстом. Снова приведем пример из 1-го Послания к Коринфянам. Нам известно, что тема 13-ой главы – это любовь. Но в свете материала, окружающего 13-ую главу, наше понимание Божьей любви еще больше обогащается. Непосредственно до и после данного места Писания речь идет о духовных дарах. Следовательно, в данной главе показана правильная мотивация для поисков и проявления даров – это любовь. Мы хотим изобиловать духовными дарами не ради самих даров, но для того, чтобы лучше служить другим в силе Духа Святого и, тем самым, проявлять Божью любовь на высшем уровне.

Е. Разбор ключевых слов

1. Терминология

Приступим к исследованию ключевых слов. Само собой разумеется, что точное определение слов в отрывке является одним из важнейших факторов в правильном истолковании всего отрывка. Дело в том, что конкретное слово может нести в себе больше, чем одно значение. В связи с этим полезно отличать омонимы от полисемических слов, то есть слов, имеющих более одного значения. Омонимы – это слова, имеющие одинаковое звучание и написание, но не связанные друг с другом по значению. Хорошим примером этого являются русские слова «мир» и «мир». Они пишутся одинаково, но на самом деле являются разными словами. Одно имеет значение «планета Земля», а другое - «покой». Омонимы – это не одно слово с двумя значениями, а два отличающихся друг от друга слова.

Термин «полисемическое слово» относится к тем случаям, когда у одного слова есть разные значения, которые имеют между собой общие черты. Хорошим примером является греческое слово κόσμος (*космос*), которое обычно переводится на русский язык словом «мир» в смысле «планета Земля». А в библейском употреблении у слова κόσμος (*космос*) есть три значения: (1) мир как планета, (2) мир как люди, живущие на этой планете и (3) мир как греховный образ жизни, который ведут люди на этой планете. В этом случае мы имеем дело не с тремя отдельными словами κόσμος (*космос*), а с одним словом, имеющим три связанных друг с другом значения.

Приведем из Библии пример омонима. Слово אָוָה (*ава*) означает «желание». А идентичное по форме слово אָוֹת (*ава*) обозначает «знак». Поскольку значения этих слов не имеют между собой никакой смысловой связи, лучше считать эти слова омонимами. Другой пример: слово מָשַׁל (*машал*) означает «править». А идентичное по форме слово מָשָׁל (*машал*) обозначает «притчу». Есть еще третий омоним מָשַׁל (*машал*), означающий «быть подобным».

Давайте рассмотрим пример полисемии. У греческого слова σάρξ (*саркс*), которое обычно переводится словом «плоть», есть минимум шесть значений: мясо, человек, наследие, человеческое суждение, человеческая слабость и греховная природа человека. Форма σάρξ (*саркс*) представляет собой не шесть разных слов, а одно слово в силу того, что можно видеть определенную связь между значениями этого слова.

2. Поиски значения

а) Выбор слов для исследования

Теперь изучим методологию обнаружения значения ключевых слов в тексте. Первым делом надо определить, какие слова в данном отрывке ключевые, поскольку нам не хватит времени детально изучить значение каждого слова. В выборе ключевых слов помогут нам следующие моменты, перечисленные по порядку важности. Желательно проводить подробный анализ слов, которые: (1) сильно влияют на учение данного места Писания, (2) не имеют ясного значения, (3) повторяются в контексте, (4) часто употребляются автором, (5) имеют различные значения, сильно

отличающиеся друг от друга, (6) редко встречаются в Библии и (7) имеют много синонимов.[25]

б) Определение слова в оригинале

Второй шаг состоит в идентификации греческого или еврейского слова, соответствующего интересующему нас слову в русском переводе. Дело в том, что Бог открыл Себя посредством древних языков: греческого и еврейского. Поэтому, чтобы получить точное понимание тех слов, которые мы исследуем, обязательно надо обращаться к оригинальному языку, на котором Библия была впервые написана.

Обнаружив греческое или еврейское слово, стоящее за переводом, мы должны определить его значение. Для достижения этой цели надо руководствоваться следующими критериями. Значение слова определяется на основании: (1) семантического поля слова, (2) контекста, в котором оно находится, (3) авторского употребления данного слова и (4) богословских соображений, связанных со значением слова. Начнем с рассмотрения первого критерия.

в) Определение «семантического поля» слова

Необходимо определить так называемое семантическое поле данного слова. Семантическое поле – это все возможные значения данного слова. Поскольку эти различные значения частично совпадают, образуется между значениями взаимосвязанная структура, которая называется «семантическим полем». Значение исследуемого нами слова, которое лучше всего подходит к нашему отрывку, находится где-то на этом «поле».

Чтобы узнать семантическое поле слова (то есть все возможные значения слова), желательно обратиться к специальным словарям греческого языка Нового Завета и еврейского языка Ветхого Завета. Стандартными словарями греческого языка Нового Завета, написанными на английском языке и обозначаемыми следующими сокращениями, являются: BDAG (Bauer, Danker, Arndt, Gingrich,), TDNT (Theological Dictionary of the New Testament) и DNTT (Dictionary of New Testament Theology).

Преимущество данных версий заключается в том, что они анализируют употребление слов в Новом Завете в Септуагинте, в классическом греческом языке и у отцов Церкви. Здесь необходимо подчеркнуть ключевой момент: новозаветные слова определяются на основании их *употребления* во время написания Нового Завета. Поэтому, самый лучший способ для обнаружения значения слова – рассмотреть, как это слово было употреблено в других местах в Новом Завете.

Исследование употребления данного слова в Септуагинте и у отцов Церкви тоже полезно, потому что Септуагинта была написана около 300 лет до написания Нового Завета, а большинство отцов Церкви писали свои труды в первых веках нашей эры. Исследование употребления слов в эре классического греческого языка менее полезно, потому что такие писатели относятся к IV или V векам до написания Нового Завета. Дело в том, что с течением времени значение слов часто изменяется. К сожалению, в данный

[25]См. McKnight S. Interpreting the Synoptic Gospels // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker, 1988. – С. 107-8.

момент нет на русском языке таких ресурсов, которые бы детально рассматривали значение новозаветных слов.

Есть еще один способ для определения семантического поля новозаветных слов. С помощью симфонии можно найти все места Писания, где данное слово встречается и определить его значение на основании употребления данного слова в этих местах. Хотя хорошего греко-русского словаря Нового Завета пока нет, к нашему счастью греческая симфония Нового Завета на русском языке есть, что позволяет русскоязычному исследователю проводить анализ ключевых слов на основании их употребления. Но поскольку симфонии Септуагинты, трудов отцов Церкви и классических авторов на русском языке нет, сделать подобное исследование с помощью перечисленных ресурсах невозможно.

Стандартные словари еврейского языка Ветхого Завета тоже написаны на английском языке и обозначаются следующими сокращениями: BDB (Brown, Driver Briggs),[26] NIDOTT (New International Dictionary of Old Testament Theology) и TWOT (Theological Wordbook of the Old Testament). Преимущество данных версий в том, что они анализируют употребление слов в Ветхом Завете, как они переводятся в Септуагинте и значение подобных слов на родственных еврейскому языках.

Есть еще один способ для определения семантического поля ветхозаветных слов. С помощью симфонии можно найти все места Писания, где данное слово встречается, и определить значение на основании его употребления в этих местах. Симфония еврейских слов Ветхого Завета есть на русском языке, например, в компьютерной программе Bible Works. Но без специального словаря еврейских слов Ветхого Завета невозможно исследовать употребление интересующих нас слов в Септуагинте или на родственных еврейскому языках.

Определив семантическое поле исследуемого нами слова, мы используем эти знания для определения значения данного слова в исследуемом отрывке. Дело в том, что то значение, которое мы будем приписывать исследуемому нами слову, обязательно должно войти в число всех возможных значений этого слова, то есть находиться на его «семантическом поле». Плюс к этому, представление об общем размахе значения данного слова может иногда помочь нам словить некий нюанс или оттенок значения, которое это слово носит в исследуемом отрывке. Рассмотрим примеры этого феномена.

Ездра 7:10 повествует нам, что Ездра серьезно изучал Божье Слово: «Потому что Ездра расположил сердце свое к тому, чтобы изучать закон Господень и исполнять [его], и учить в Израиле закону и правде». Слово «изучать» – это перевод слова דָּרַשׁ (*дараш*). Рассматривая семантическое поля слова דָּרַשׁ (*дараш*) обнаруживаем, что его основное значение – это «искать». Вполне возможно, что, используя это слово, автор книги Ездры дает нам знать, что Ездра смотрел на изучение Божьего Слова как на длительный процесс усовершенствования точного и верного понимания Божьей истины, находящейся в нем. Ездра не просто «изучал» Божье Слово, он «искал» его значение. Это мнение подтверждается тем, что есть и другие слова, означающие «изучать», которые автор данной книги мог бы использовать, как, например, לָמַד (*ламад*) или בִּין (*бин*).

[26]Некоторые предпочитают Koehler L. Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.

Возьмем еще один пример такого подхода. Рассмотрим термин עָוֹן (*аон*).[27] Он встречается в Ветхом Завете 316 раз и переводится разными словами: беззаконие, грех, неправда, вина. Его основное значение – «искривить». Такое употребление встречается в Пс. 37:7, где Давид сказал: «Я согбен и совсем поник, весь день сетуя хожу». Здесь עָוֹן (*аон*) переводится «согбён». У Давида было какое-то искривление тела из-за того душевного состояния, в котором он был. Итак, в свете рассмотрения семантического поля мы получаем определенное прозрение в природе греха: он «искривляет» или «извращает» путь и природу человека.

г) Определение значения слова на основании авторского употребления

Следующий шаг в этом процессе – это определить значение слова в свете того, как автор данного отрывка обычно употребляет рассматриваемое нами слово. С помощью симфонии можно найти все места Писания, где автор использует это слово. Рассмотрев эти случаи, можно определить, предпочитает ли автор некоторое употребление этого слова другим или есть ли у этого автора специальное употребление слова, свойственное только ему.

Рассмотрим примеры, как разные авторы употребляют слова или выражения по-разному. Фраза «принять Духа Святого» встречается несколько раз в Новом Завете и иногда указывает на возрождение, а иногда – на крещение Духом Святым. Но рассмотрев вопрос подробнее, обнаруживаем, что Павел и Иоанн пишут эту фразу для описания возрождения, а в писаниях Луки она всегда описывает крещение Духом Святым. В этом случае правильное истолкование данного выражения зависит от того, кто написал его.

Еще интересный пример: значение фразы «жизнь вечная» тоже зависит от автора. В синоптических Евангелиях она всегда относится к продолжительности, то есть к жизни без конца. А у Иоанна иногда она означает жизнь без конца, но чаще указывает на жизнь очень высокого качества – жизнь в Боге.

д) Определение значения слова на основании контекста

Следующий шаг в этом процессе – это узнать, какое значение данного слова лучше всего подходит к контексту, то есть лучше всего сохраняет смысл, переданный другими словами в данном контексте. Приведем пример из Ин. 15:2, где читаем: «Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает». Интересно, что слово αἴρω (*айро*), которое переводится здесь словом «отсекать», также несет в себе значение «поднимать». Что Иоанн имел в виду? Бог поднимает, то есть поддерживает не приносящую плода ветвь или отсекает ее? Судя по контексту, в котором речь идет о сравнении приносящих плод ветвей с извергнутыми ветвями, лучше всего подходит значение «отсекать».

Толкователи Библии уже давно заметили, что некоторая неясность возникает относительно взаимоотношений между словом и его контекстом. Утверждается, что значение слова зависит от контекста, в котором оно находится, в частности, от смысла, переданного в данном предложении.

[27]Эриксон, М. Е. Христианское богословие. – С.П.: Санкт-Петербургский университет, 1999. – С. 592.

Значение предложения же зависит от смысла абзаца, в котором оно находится. А значение абзаца, в свою очередь, зависит от смысла раздела, а раздел – от всего труда. Другими словами, во всех этих случаях значение текста зависит от контекста.

С другой стороны, сам труд состоит из разделов. Без разделов у труда не было бы никакого содержания. Подобным образом разделы состоят из абзацев, абзацы из предложений, а предложения из слов. Поэтому следует сказать, что значение контекста зависит от текста. Значит, с одной стороны правильно говорить, что значение слова зависит от контекста, в котором оно находится. Но с другой стороны, значение контекста зависит от значения слов, из которых он состоит. Здесь мы сталкиваемся с серьезной проблемой в толковании текста: с чего начать? Определяем ли мы контекст на основании значения слов, из которых он состоит, или определяем ли мы значения слов на основании контекста, в котором они находятся?

Для разрешения этого вопроса принято говорить, что мы начинаем с контекста для определения слов. Начинаем с контекста, потому что, скорее всего, в контексте есть слова, значения которых уже ясны. Эти слова, значения которых мы уже знаем, составляют предварительный контекст для определения неясных слов в предложении. Значит, мы можем истолковывать то или иное неясное слово в свете слов, значения которых нам уже известны.

Определив значение раньше неясного слова, мы приобретаем лучшее понимание всего контекста, так как значение этого ранее неясного слова влияет на понимание всего контекста. Лучшее понимание контекста позволяет нам уточнить значения других неясных слов в контексте. А определение значения других неясных слов снова приводит к лучшему пониманию всего контекста. Таким образом, сравнивая текст с контекстом, мы постепенно улучшаем и совершенствуем наше понимание целого. Наше понимание текста постепенно повышается, подобно движению по спирали. Такой феномен называется «герменевтической спиралью».

е) Определение значения слова на основании богословского контекста

После поисков значения интересующего нас слова в свете его семантического поля, контекста и авторского употребления, надо также учитывать так называемый «богословский контекст» данного отрывка. То есть, мы ищем ответ на вопрос: какое значение или значения данного слова выдвигают учение, которое соответствует общему библейскому учению о данной теме?

Например, в Рим. 8:8 говорится: «Посему живущие по плоти Богу угодить не могут». Здесь мы встречаем слово σάρξ (*саркс*), у которого есть много значений, в том числе значение «тело» и значение «греховная природа». С логической точки зрения и то, и другое значение имеют смысл. Но что Павел имел в виду: жить по желаниям тела или жить по желаниям греховной природы? В свете всебиблейского учения о грехе второй вариант лучше, поскольку Библия, в общем, не говорит о теле, как об источнике греха.

Итак, с помощью вышеприведенных моментов, то есть семантического поля, контекста, авторского употребления и богословского контекста, мы можем определить, что в нашем отрывке означает исследуемое нами слово. Эти четыре сферы являются руководящими принципами для определения значения слова.

ж) Другие вспомогательные подходы

Можно еще уточнить наше понимание данного слова, сравнивая его с синонимами. Имеется в виду, что когда библейский автор выбрал некое слово для передачи своих мыслей, он мог бы выбрать и другое слово, подобное по значению, т.е. синоним выбранному им слову. Мы можем задаться вопросом, почему автор предпочел одно слово другому? Например, в Мф. 14:2 Матфей пишет слово παῖς (*пайс*) для описания слуги Ирода. Но на греческом языке есть несколько слов для описания слуги. Почему Матфей написал παῖς (*пайс*), а не δοῦλος (*дулос*) или σώμα (*сома*)?

Как пример, рассмотрим Иак. 5:13. Иаков написал: «Злостраждет ли кто из вас, пусть молится. Весел ли кто, пусть поет». Слово «поет» – по-гречески ψάλλω (*псалло*). Но есть и другие слова со значением «петь», а именно ᾄδω (*адо*) и ὑμνέω (*хумнео*). Может быть Иаков предпочел слово ψάλλω (*псалло*) благодаря тому, что из этого слова происходит слово «псалом». Прочитав слово ψάλλω (*псалло*), читатели Послания Иакова сразу бы думали о Давиде, авторе большинства псалмов. Намек на Давида полезен и тем, что сам стих Иак. 5:13 описывает образ жизни Давида. Когда он страдал, он молился. Когда все было у него хорошо, он пел Господу. Напоминание о Давиде может вдохновить читателей подражать примеру Давида и обращаться к Богу во всех случаях в жизни: то ли радостных, то ли печальных.

Поэтому признаем, что автор может предпочесть то или иное слово его синониму для того, чтобы подчеркнуть какой-то оттенок значения выбранного им слова. Но также нельзя упускать из вида и то, что во многих случаях его выбор слова может быть чисто стилистическим, сообразным его стилю написания. В таких случаях нельзя усматривать в выборе слова какой-то особый оттенок значения. Синонимы греческих словам можно узнать с помощью словарей Louw-Nida и Vines, оба из которых на английском языке.

Пролить свет на значение рассматриваемого нами слова так же могут и значения однокоренных слов. Дело в том, что почти для каждого слова, например, существительного, есть соответствующий глагол, прилагательное, наречие и т.д. Но в этом отношении надо быть осторожным, потому что значение однокоренных слов может не всегда точно совпадает со значением рассматриваемого нами слова. Этот подход особо приемлем тогда, когда слово редко встречается и, следовательно, невозможно определить его значение на основании употребления данного слова.

Есть еще некоторые способы для уточнения значения рассматриваемого нами слова. Можно узнать, как данное слово переводилось в древних переводах Нового или Ветхого Заветов. Тем самым проясняется, как ранние переводчики поняли значение данного слова. Также можно сравнивать значение слова со значениями соответствующих слов на родственных языках. Последний подход особо полезен тогда, когда данное слово встречается очень редко во всей древней литературе и, следовательно, очень трудно определить его значение на основании употребления данного слова.

3. Совершаемые ошибки

В поисках значения слова часто допускаются некоторые ошибки. Рассмотрим некоторые из них. Во-первых, самое часто встречаемое значение слова не обязательно относится к рассматриваемому нами тексту. Имеется в виду, что если мы обнаруживаем, что в 90% случаев некое слово

употребляется в одном значении, то это не обязательно означает, что данное слово имеет именно это значение в стихе, который мы рассматриваем. Конечно, признаем, что вероятнее всего, самое часто встречаемое значение относится и к нашему случаю, но ошибочно заключать, что это всегда так.[28]

Нельзя опираться на этимологию или устарелое значение слова. Этимологическое значение – это исходное значение слова, когда оно было впервые создано. Дело в том, что значение слов изменяется с течением времени. Рассмотрим пример из русского языка. Сегодня выражение «красное платье» указывает на цвет платья. А несколько столетий тому назад слово «красный» означало «красивый». В то время фраза «красное платье» означала «красивое платье».

По поводу библейских терминов надо учитывать, что то значение, которое относилось к слову, скажем, в период времени за 500 лет до Р. Х., может уже не относиться к нему во время написания Нового Завета. Например, слово γλωσσόκομον (этимологически означающее «держать язык») однажды относилось к коробке, в которой хранили мундштук к музыкальному инструменту. А в новозаветное время оно указывало на любой ящик, в том числе и на кошелек (см. Ин. 13:29).[29] Другой пример: первоначальное значение слова ὑπηρέτης – это гребец. А в Новом Завете – это помощник, слуга (см. Деян. 13:5).[30]

В связи с этим стоит отметить, что значение слова не всегда соответствует значению составляющих его частей. Например, слово ἐγκαλέω (*энкалэо*) состоит из двух частей, предлог ἐγ (форма предлога ἐν), означающий «в» и глагол καλέω (*калэо*) – позвать. Но глагол ἐγκαλέω означает не «позвать в», а «обличать».[31] Но здесь надо сделать оговорку. Иногда необходимо обращаться к этимологии, устарелому значению слова или составляющим частям слова в тех случаях, когда слово редко встречается и, следовательно, нельзя определить его значение на основании употребления этого слова.[32]

Далее, зная, что с течением времени значение слова изменяется, нельзя приписывать слову более современное значение. Например, есть греческое слово δύναμις (*дунамис*), которое обозначает «силу». Из этого слова происходит русское слово «динамит». Но, конечно, новозаветные писатели, не зная о динамите, не имели в виду, что Божья сила подобна динамиту. Слово δύναμις (*дунамис*) просто означает «силу». В Еф. 1:14 написано, что Дух Святой – это залог (ἀρραβών) наследия нашего. Но нельзя приписывать слову ἀρραβών его значение в современном греческом языке – «обручальное кольцо». Также в 1 Кор. 12:28 нельзя переводить κυβέρνησις («управление») современным значением «летчик».[33]

Еще одна часто встречаемая ошибка – когда толкователь приписывает слову больше одного значения. К каждому слову в тексте относится лишь одно значение. Но бывают исключения, особенно в более поэтических произведениях, например в писаниях Иоанна. В Ин. 1:5 читаем: «И свет во

---

[28]McKnight, с. 111.
[29]Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1989. – С. 131.
[30]Там же, с. 133.
[31]Там же, с. 131.
[32]Greenlee J. H. A Concise Exegetical Grammar of New Testament Greek // Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 79.
[33]Cotterell, с. 134.

тьме светит, и тьма не объяла его». Слово «объяла» - καταλαβάνω (*каталабано*), которое имеет значения «понимать» и «преодолеть». Вполне возможно, что Иоанна имел в виду и то, и другое, то есть тьма не понимает света, а также она не может его преодолеть.[34]

Наконец, надо осторожно поступать по отношению к библейским терминам, которые также используются в качестве технических богословских терминов, потому что их употребление в богословской литературе может отличаться от их употребления в Библии. Например, слово «святость» вместе с его однокоренными формами в богословских обсуждениях обычно используется в отношении состояния нашей духовной жизни. А слово «святость» в Новом Завете иногда указывает на наше духовное состояние, а иногда указывает на наше положение перед Богом во Христе. Поэтому, нельзя предполагать, что каждый раз, когда встречается слово «святость» или его однокоренные формы в Новом Завете, речь обязательно идет о нашем поведении или духовном состоянии.

4. Символическое значение

До сих пор мы обсуждали те случаи, когда слова употребляются в своем буквальном смысле. Но есть в Божьем Слове немало случаев, когда то или иное слово несет в себе не буквальное, а переносное или символическое значение. В связи с этим начнем с рассмотрения разных видов образной речи.[35] Первая из них, которую мы рассмотрим, называется сравнением. При сравнении мы приписываем одному предмету черты, характерные другому предмету. При сравнении мы встречаем слова «как» или «подобно». Читаем Иер. 23:29: «Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?»

Следующая – это притча, которая представляет собой длинное сравнение. Здесь предмет сравнивается не с каким-то одним другим словом, а с целым рассказом о чем-нибудь. Притчи Иисуса входят в эту категорию и часто начинаются со слов: «царство небесное подобно».

Очень часто встречаемая образная речь – это метафора. Метафора – это сравнение без употребления слов «как» или «подобно». Но даже без слов «как» или «подобно» обычно ясно, что слово употребляется в переносном смысле. Например, когда Иисус сказал: «Я дверь овцам», Он говорил символически. Но с другой стороны иногда возникает неясность, употребляет ли автор слово в буквальном смысле или как метафору? Например, давно обсуждается вопрос, связанный с высказыванием Иисуса: «Сие есть Мое тело». Говорил ли Он буквально или символически? Такие вопросы часто разрешаются на основании не лекционных, а богословских соображений.

Другой важный момент – это вопрос количества точек соприкосновения. Имеется в виду, какие характеристики, свойственные метафоре, относятся и к предмету, описываемому ею? Другими словами, когда Иисус сказал: «Я дверь овцам» (Ин. 10:7), какие характеристики, свойственные двери, относятся и к Иисусу? Снова, этот вопрос обычно разрешается не лекционными, а богословскими соображениями.

Чтобы уточнить наше понимание метафоры, можно исследовать ее с помощью следующего подхода. Каждой метафоре характерны три элемента:

---

[34]Burge M. Interpreting the Fourth Gospel / Guides to New Testament Exegesis // Grand Rapids, Michigan: Baker, 1988. – C. 156.
[35]Osborne, с. 100 и далее.

тема, образ и точки соприкосновения. Тема – это то, о чем идет речь в данном сравнении, то есть то, что описывается посредством метафоры. Образ – это сама метафора, использованная для описания темы. Мы уже определили понятие «точки соприкосновения».

Бывает, что один или больше одного из этих элементов пропускается или подразумевается. Читаем Кол. 1:18 «Он есть глава тела, Церкви». В этом случае мы видим две темы – Христос и Церковь; и два образа, описывающих их – глава и тело. Но третий момент пропущен. Не говорится, в каком смысле слово «глава» описывает Иисуса, или как слово «тело» описывает Церковь. В следующем примере, «берегитесь закваски фарисейской» (Мк. 8:15), упоминается только второй элемент. Не говорится о том, с чем надо сравнивать образ, то есть закваску. Подразумевается, что Иисус имел в виду учение фарисеев. Также пропущен третий момент: каким образом учение фарисеев похоже на закваску.

Образная речь, сходная с метафорой – это аллегория. Аллегория является длинной метафорой. А это значит, что целый рассказ является символом чего-то другого и разные элементы в рассказе могут иметь под собой символическое значение. Например, Суд. 9:8 и далее – это аллегория.

Следующая – это образная речь под названием «антропоморфизм». Это когда человеческие черты приписываются Богу. Например, говорится в Пс. 8:4: «Когда взираю я на небеса Твои - дело Твоих перстов». Но мы знаем из учения Иисуса, что Бог есть дух (Ин. 4:24), не имеющий физического тела. Выходит, что правильно принять данное высказывание в переносном смысле.

Персонификация – это когда человеческие черты приписываются вещам. Хороший пример встречается в Ис. 55:12: «Итак вы выйдете с веселием и будете провожаемы с миром; горы и холмы будут петь пред вами песнь, и все дерева в поле рукоплескать вам». Пение гор и рукоплескание деревьев символизируют радость в Божьем царстве.

Ирония – это сарказм. Автор подразумевает противоположность тому, что было сказано. Когда Мелхола, жена Давида, сказала мужу: «Как отличился сегодня царь Израилев» (2 Цар. 6:20), она имела в виду, что Давид посрамил себя. Часто считается, что следующие слова Павла, адресованные церкви в Коринфе, были сказаны не с целью похвалить ее, а чтобы обличить путем сарказма. Павел написал: «Вы уже пресытились, вы уже обогатились, вы стали царствовать без нас. О, если бы вы и в самом деле царствовали, чтобы и нам с вами царствовать!» (1 Кор. 4:8).

Синекдоха – это когда одна часть представляет собой целое. Например, слово «Кремль» символизирует все российское правительство. Библейский пример этому можно увидеть в 1 Пар. 17:12: «и утвержу престол его на веки», где слово «престол» представляет все царство. В Новом Завете не редко бывают случаи, когда слово «закон» служит в качестве синекдохи, представляющей весь Ветхий Завет. Взглянем на Ин. 12:34: «Народ отвечал Ему: мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек». Нам известно, что закон Моисея, то есть Пятикнижие, не говорит, что Христос пребывает вовек. Такая информация находится в других частях Ветхого Завета. Еще пример: «Мне вверено благовестие для необрезанных, как Петру для обрезанных» (Гал. 2:7). Слово «обрезанные» – это символ еврейского народа.

Термин «эллипсис» указывают на такое явление, когда у некоего предложения нет всех нужных членов. В Еф. 5:22 пропускается глагол в предложении «Жены своим мужьям, как Господу». Подразумевается по контексту, что глагол «повиноваться» относится и к 21-ому, и к 22-ому стихам.

Гендиадис – это повторение смысла для поэтической цели, которое касается последовательных слов. Например, в Быт. 19:24 говорится о «сере и огоне», Павел использует повторение в выражении «блаженного упования и явления славы» (Тит. 2:13).

Давайте рассмотрим еще один вид образной речи. Апостроф – это обращение к отсутствующим. Например, после смерти Авессалома Давид взывал: «Сын мой Авессалом! Авессалом, сын мой, сын мой!» (2 Цар. 19:4).

Апозиопезис – это незаконченное предложение или заявление для выражения глубоких эмоций. Такое явление встречается в Быт. 3:22: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно...». Видим, что Бог очень не хотел, чтобы Адам и Ева ели от дерева жизни в греховном состоянии.

Замена возможно оскорбительного заявления на более подходящие слова называется эвфемизмом. Пример этого встречается в Суд. 3:24, где говорится о Еглоне, царе Моавитском: «Верно он для нужды в прохладной комнате». Считается, что это более уважительный способ говорить о том, что царь пошел в туалет. Далее, когда говорится о половых отношениях между Адамом и Евой, употребляется эвфемизм: «Адам познал Еву, жену свою» (Быт. 4:1).

Также приводится в пример следующий случай, когда жена Иова сказала своему мужу: «Похули Бога и умри». Слово, переведенное русским словом «похули» – это בָּרַךְ (*барак*), которое означает «благослови». Считается, что писатель книги Иова использовал эвфемизм, когда он заменил слово «похули», сказанное женой Иова, словом בָּרַךְ (*барак*), то есть «благослови». Но русский перевод переводит בָּרַךְ (*барак*) по смыслу и восстанавливает оригинальную речь жены Иова: «похули».

Рассмотрим литоту. Это преуменьшение или умаление чего-нибудь для того, чтобы увеличить другое по сравнению с ним. Например, Авраам говорит о себе: «Вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел» (Быт. 18:27). Здесь он умаляет себя перед Богом, чтобы смириться перед Ним и увеличить Его. Другой пример: когда Авраам торговался с Ефроном по поводу покупки земли, Ефром преуменьшил цену данного участка для выражения уважения к Аврааму (Быт. 23:10-11). Но, скорее всего, он все-таки хотел получить нормальную сумму за свою землю. Авраам, поняв это, предложил ему соответствующую цену.

Гипербола – это высказывание, преувеличенное для того, чтобы произвести более сильное впечатление. Следовательно, гиперболу нельзя принимать или применять в буквальном смысле. Например, Иисус сказал «И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый» (Мк. 9:43). Такое выражение показывает, что вопрос серьезный, но Иисус не ожидает, чтобы мы отсекали часть нашего тела.

Еще один вид образной речи называется эпизюхисом. Это повторение ключевого слова для ударения на смысле сказанного. Известное изречение Иисуса входит в эту категорию: «И говорит ему: истинно, истинно говорю вам» (Ин. 1:51). И еще пример – восклицание ангелов перед Божьим троном: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!» (Ис. 6:3).

Изучив разные виды образной речи давайте подумаем о том, почему все они использовались? Дело в том, что когда мы употребляем слово в необычном смысле, это заставляет читателя смотреть на обсужденный

предмет с новой точки зрения, что может приводить к новому прозрению в рассматриваемом вопросе.

Есть еще одно выражение, имеющее не буквальное, а символическое значение – это идиомы. У каждого народа есть свои идиомы и они, обычно, понятны только этому народу, а для иностранцев звучат странно. Идиома – это «свойственное только данному языку неразложимое словосочетание, значение которого не совпадает со значением составляющих его слов, взятых в отдельности».[36]

Рассмотрим примеры из библейского текста. Еврейское выражение גִּבּוֹר חַיִל (*гибор хайил*) буквально означает «могучий воин силы». И на самом деле иногда эта фраза имеет именно такое значение, как в примере с войском Израиля (2 Пар. 25:6; 17:16-17; 13:3) и с человеком Нееманом (4 Цар. 5:1). Но иногда фраза גִּבּוֹר חַיִל (*гибор хайил*) относится не к воинам, а к богатым (Вооз в Руфь 2:1; Кис? в 1 Цар. 9:1) или способным людям (Иеровоам в 3 Цар. 11:28).

Еще одна еврейская идиома – это אֲנָשִׁים רֵיקִים (*анашим рэйким*), что буквально означает «пустые люди». Но в культурной среде древнего израильского народа понималась эта фраза символически. Она относилась к хулиганам или террористам (Суд. 9:4; 11:3). Поскольку толкователь Библии не принадлежит к древней культуре библейских времен, то как он может распознавать идиомы в библейском тексте? Лучший путь – это обратиться к хорошему греческому или еврейскому библейскому словарю или комментарию.

Последнее, что хотелось бы сказать относительно символизма в тексте: он встречается не только в словах, но и в других вещах. Например, есть символические числа (666), имена (Ис. 8), цвета (Откр. 6), металлы (Дан. 2), драгоценные камни (Откр. 21) и т.д.

Ж. Разбор синтаксиса

Неотъемлемая часть экзегетического разбора отрывка – это анализ его синтаксических особенностей. Важно не только значение ключевых слов, но и их взаимоотношения между собой в тексте. Приступим к изучению синтаксиса.

1. Морфология

Первая часть синтаксического анализа касается морфологии. Нам известно, что каждое слово относится к определенной части речи. В русском языке имеются такие части речи, как имя существительное, имя прилагательное, глагол (в различных формах), наречие, местоимение и союз. Свойствен еврейскому и греческому языкам, но отсутствующий в русском языке – это артикль, который указывает на определенность предмета.

Нам известно, что части речи склоняются и спрягаются, то есть изменяют свою форму в зависимости от того, какую роль данное слово выполняет в предложении. Слова видоизменяются по числу, лицу, падежу, роду, времени, залогу и т.д. Такие особенности имеют огромное значение при переводе и толковании текста, потому что как на еврейском, так и на греческом языках есть много употреблений каждого падежа, каждого времени и т.д. Толкователю приходится выбирать одно из этих употреблений

[36]http://poiskslov.com

каждый раз, когда он сталкивается с какой-либо морфологической формой в тексте.

С точки зрения морфологии даже простой стих Писания, как 2 Пар. 18:18, богат значением. Так выглядит 2 Пар. 18:18 на еврейском языке:

רָאִיתִי אֶת־יהוה יוֹשֵׁב עַל־כִּסְאוֹ וְכָל־צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמְדִים עַל־יְמִינוֹ וּשְׂמֹאלוֹ

> *«я видел Господа, седящего на престоле Своем, и все воинство небесное стояло по правую и по левую руку Его».*

Выделим лишь пять из многочисленных синтаксических особенностей, встречающихся в данном стихе.

רָאִיתִי = глагол перфект
יוֹשֵׁב = причастие без артикля
הַשָּׁמַיִם = существительное с артиклем
הַשָּׁמַיִם = существительное в множественном числе
הַשָּׁמַיִם = существительное в родительном падеже

Для тщательного анализа этого стиха необходимо определить, какое из многочисленных употреблений в еврейском языке времени, артикля, числа, падежа и т.д. относятся к каждому слову в данном стихе.[37]

2. Отношения между словами

Далее, наряду с изучением морфологии, следует исследовать и отношения между словами в тексте. Такой анализ влечет за собой определение членов предложения в рассматриваемом нами стихе. Как известно, каждое слово играет какую-то роль в постановке предложения. Соответствуют этим ролям следующие названия членов предложения: подлежащее, сказуемое, определение, дополнение (прямое, косвенное) и обстоятельство. Анализ такого типа заставляет толкователя внимательно читать текст и позволяет ознакомиться с взаимосвязями между словами в нем.

Разберем 2 Пар. 18:18 по членам предложения:

- я = подлежащее
- видел = сказуемое
- Господа = прямое дополнение
- сидящего = определение, отвечающее на вопрос: «какой Господь?»
- на престоле = обстоятельство, отвечающее на вопрос: «где?»
- Своем = определение, отвечающее на вопрос: «чей престол?»
- и = союз, соединяющий предложения
- все = определение, отвечающее на вопрос: «какое воинство или сколько их?»
- воинство = подлежащее
- небесное = определение, отвечающее на вопрос: «какое воинство?»
- стояло = сказуемое

[37]Я планирую выпустить книги «Синтаксис греческого языка Нового Завета» и «Синтаксис еврейского языка Ветхого Завета», в которых будет детально обсужден разбор морфологических особенностей текста.

- по правую и по левую руку = обстоятельство, отвечающее на вопрос: «где?»
- Его = определение, отвечающее на вопрос: «чьи руки?»

3. Порядок слов

Третий аспект синтаксического анализа заключается в определении порядка слов предложения, что указывает на ударение в нем. В устной речи ударение указано интонацией. Например, следующее предложение может иметь как минимум три значения в зависимости от того, на какое слово падает ударение:

> Предложение «Он идет в церковь?» означает, что именно этот человек, а не кто-то другой идет в церковь.
>
> Предложение «Он идет в церковь?» подчеркивает способ передвижения – он идет пешком.
>
> Предложение «Он идет в церковь?» делает акцент на том, куда именно он идет.

В письменной форме ударение указано порядком слов. Как на еврейском, так и на греческом языках есть особые правила для определения ударения в предложении.

4. Отношения между предложениями

Последний аспект синтаксиса – это определение отношений между предложениями. Дело в том, что каждый текст состоит из предложений, которые взаимосвязаны друг с другом определенным образом. Обнаружение этих взаимосвязей является ключом к пониманию аргументации и хода мышления автора данного текста.

Для выяснения этих взаимосвязей, будем использовать следующий метод.[38] Во-первых, надо разбить отрывок по предложениям, включая и придаточные предложения. Затем надо определить, к какому другому предложению относится данное предложение или, иными словами, с каким другим предложением данное предложение взаимосвязано. Затем мы определяем, какие именно отношения имеются между данными предложениями. Приведем пример. Разобьем отрывок Евр. 5:11-12 по предложениям. Предложение определяем по наличию подлежащего и сказуемого, учитывая при этом и те безличные предложения, у которых нет подлежащего. Итак, выделяем следующие предложения, которые составляют данный отрывок:

1. о сем надлежало бы нам говорить много
2. но трудно истолковать
3. потому что вы сделались неспособны слушать
4. ибо, [судя] по времени, вам надлежало быть учителями

[38]Ср. Schreiner, с. 98 и далее.

5. но вас снова нужно учить первым началам слова Божия
6. и для вас нужно молоко
7. а не (нужна) твердая пища

Переходим к соотношению предложений друг с другом и определению их взаимоотношений. Но до этого полезно узнать, какие синтаксические связи между предложениями имеются в Писании.

Встречаются следующие взаимосвязи между предложениями в Библии:

1. «Простым соединением» называется связка, в которой два предложения описывают какую-то логическую или хронологическую последовательность. Между такими предложениями обычно ставится союз «и» (4 Цар. 21:3-4).
2. «Разделением» называется связка, в которой дается выбор между вариантами. Между такими предложениями обычно ставится союз «или» или «либо» (1 Кор. 4:21).
3. «Развитием» называется связка, в которой второе предложение описывает следующий шаг в каком-то процессе (Рим. 8:30).
4. «Противопоставлением» называется связка, в которой между предложениями идет контраст. Между такими предложениями обычно ставится союз «а» или «но» (Гал. 1:12; Быт. 17:5; Быт. 48:19).
5. «Повторением» называется связка, в которой второе предложение повторяет смысл первого (Рим. 9:1; Пс. 1:1; Откр. 19:7).
6. «Изъяснением» называется связка, в которой второе предложение дает большее описание определенного слова, находящегося в первом предложении (1 Ин. 5:1; 1 Кор. 10:4).
7. «Пояснением» называется связка, в которой второе предложение дает большее описание смысла первого предложения в целом (Быт. 27:36).
8. «Временем» называется связка, в которой одно предложение указывает на время, в которое происходит действие, описанное в другом предложении (Мк. 15:20; Мк. 1:32; Быт. 24:19).
9. «Местом» называется связка, в которой одно предложение указывает на место, в котором происходит действие, описанное в другом предложении (2 Кор. 3:17; Мф. 18:20; Руфь 1:16).
10. «Сравнением» называется связка, в которой предметы или лица в соседних предложениях сравниваются друг с другом (Ин. 3:14; Быт. 41:13; Суд. 7:12).
11. «Образом действия» называется связка, в которой одно предложение описывает, каким образом совершается действие, описанное в другом предложении (Кол. 1:29; 1 Кор. 2:14).
12. «Причиной-следствием» называется связка, в которой одно предложение дает причину, по которой происходит действие, описанное в другом предложении (Гал. 2:12; Быт. 6:13).
13. «Целью-средством» называется связка, в которой одно предложение описывает цель, на которую направлено действие, описанное в другом предложении (1 Кор. 9:23; 2 Цар. 21:3; 3 Цар. 18:42; Мк. 4:11-12; Лк. 5:32; 1 Кор. 1:27-28; Евр. 12:10).
14. «Средством-результатом» называется связка, в которой одно предложение показывает результат, который выходит из действия,

описанного в другом предложении (Рим. 12:20; 3 Цар. 21:13; Рим. 6:18).

15. «Основой-заключением» называется связка, в которой одно предложение дает основу, на которой основано заключение, описанное в другом предложении (Деян. 2:15; Лк. 7:47).
16. «Основой-поощрением» называется связка, в которой одно предложение дает основу, на которой основано поощрение, описанное в другом предложении (1 Кор. 9:24; Исх. 12:11; Мф. 1:20; Откр. 22:10).
17. «Уступкой-неожиданностью» называется связка, в которой в одном предложении описываются условия, при которых некое действие будет происходить, а в другом выражается удивление тому, что все произошло не так, как ожидалось. Обычно такая конструкция начинается со слова «хотя» (Исх. 3:5; Пс. 94:8-9; Иов 10:6-7; 2 Кор. 8:9; 10:3, 10).
18. В связке «вопрос-ответ» в одном предложении задается вопрос, а в другом – дается ответ (Рим. 4:3; Рим. 6:1).
19. «Исключением» называется связка, в которой одно предложение описывает условие, в случае невыполнения которого не может происходить действие, описанное в другом предложении (Быт. 43:3).
20. «Ограничением» называется связка, в которой одно предложение описывает обстоятельства, которые препятствуют осуществлению действия, описанного в другом предложении (Числ. 13:28-29; 1 Цар. 18:17).
21. Иногда предложение просто указывает на переход на новую тему или на новый эпизод в повествовании (1 Кор. 12:1).
22. Есть еще одна связка, называемая «именующей». Дело в том, что иногда одно предложение может выступать в роли члена другого предложения: либо в качестве подлежащего (1 Кор. 2:9; 1 Цар. 23:13), либо как прямое дополнение, либо в качестве другого члена предложения.
23. «Введением-главной частью» называется связка, в которой одно предложение вводит в тему, обсуждаемую в последующем контексте (1 Кор. 7:1; Иер. 51:14; Мф. 22:2 и далее; Мк. 12:26).
24. «Фоном-главной частью» называется связка, в которой одно предложение дает исторический фон, на котором происходит действие, описанное в другом предложении (Быт. 1:2-3; 1 Цар. 17:41; Деян. 13:5; Кол. 3:4).
25. «Обстоятельствами–откликом» называется связка, в которой одно предложение описывает обстоятельства, на которые действующее лицо в другом предложении откликается (Ин. 2:11; Мф. 23:37).
26. «Условием-следствием» называется связка, в которой одно предложение дает условие, а другое описывает последствия, следующие за выполнением этого условия (Лк. 16:31; Исх. 40:37; Суд. 8:19; Мк. 8:34; 8:38; 2 Кор. 11:20; Кол. 3:1).

Рассмотрим подробнее характер условных частей сложносоставного предложения. Для правильного толкования условных частей важно ознакомиться с несколькими правилами. Во-первых, перестановка (обратный ход) условных частей сложносоставного предложения не обязательно верен. То есть, если мы сделаем протазис аподозисом, а аподозис – протазисом, то

утверждение может быть неверным. Например, утверждение «если вы Христовы, то вы семя Авраамово» (Гал. 3:29) не обязательно означает, что «если вы семя Авраамово, то вы Христовы».

Второе правило: отрицание протазиса сложносоставного предложения не обязательно приводит к отрицанию аподозиса. Например, заявление «если кто епископства желает, доброго дела желает» (1 Тим. 3:1) не обязательно означает, что «если кто епископства не желает, то доброго дела не желает». Другой пример того же правила: заявление «если поступаете с лицеприятием, то грех делаете» (Иак. 2:9) не обязательно означает, что «если не поступаете с лицеприятием, то грех не делаете».

Перейдем к обсуждению различных видов или классов условных сложносоставных предложений. Термин «первый класс» описывает те сложносоставные предложения, в которых говорящий предполагает, что протазис верен хотя бы ради аргумента. Рассмотрим пример. Иисус сказал: «И если Я [силою] веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею [силою] изгоняют?» и «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12:27-28). Во втором предложении Иисус верил и знал, что Он действительно изгоняет бесов Духом Божьим. В первом предложении Иисус утверждает ради аргумента, что Он силою веельзевула изгоняет бесов, но это на самом деле не было так. Он как бы говорит: «Допустим ради аргумента, что Я силою веельзевула изгоняет бесов». Значит и первое, и второе предложения входят в первую классификацию условных сложносоставных предложений.

Другим примером может быть ситуация, когда сатана искушал Иисуса, используя при этом следующее условное сложносоставное предложение: «Если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом» (Лк. 4:3). Здесь цель сатаны не в том, чтобы подтвердилась божественность Христа, а в том, чтобы ввести в ум Христа сомнение о Его божественном статусе. Поэтому, его заявление является гипотетическим: «Допустим, что Ты Сын Божий, ну покажи тогда Свою силу!».

Во втором классе условных сложносоставных предложений говорящий предполагает, что протазис не верен хотя бы ради аргумента. Например, когда Иисус сказал: «Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне» (Ин. 5:46), Он прекрасно знал, что Его аудитория не верила в Моисея. Другим примером будет написанное Павлом: «Ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2:8). Но Павел знал, что враги Иисуса не познали, что они сделали.

У третьего класса условных сложносоставных предложений есть несколько вариантов. Первый вариант – это когда протазис описывает ситуацию, исполнение которой ожидается в будущем. Например, женщина говорила об Иисусе: «Если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею» (Мк. 5:28). Очевидно, что она ожидала результата от своего действия.

Второй вариант третьего класса условных сложносоставных предложений – это когда есть логическая связь между протазисом и аподозисом. То есть, утверждается, что если протазис верен, то логически следует, что и аподозис верен. Например, Иисус сказал: «Кто ходит днем, тот не спотыкается» (Ин. 11:9). Но надо отметить, что вероятность исполнения протазиса не комментируется. Может быть кто-нибудь будет ходить днем, а может и нет.

Третий класс условных сложносоставных предложений включает в себя и третий вариант. Это когда данное сложносоставное предложение описывает гипотетическую ситуацию, исполнение которого сомнительно. Например,

Павел написал: «И если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к сражению?» (1 Кор. 14:8). Вряд ли труба будет издавать неопределенный звук. Но ради аргумента Павел это предполагает. Иногда этот тип условного сложносоставного предложения называется четвертым классом.

По поводу общего определения синтаксических связей между предложениями возникает вопрос: «Как определить какой именно из вышеперечисленных вариантов для определения синтаксических связей подходит к рассматриваемому нами предложению»? Здесь необходимо учесть три момента. Во-первых, наличие между предложениями союзов часто указывает на тип связки. Например, союз γάρ (*гар*), то есть «ибо», обычно указывает на причину. Союз δε (*дэ*), то есть «но, а», обычно указывает на противопоставление и т.д. Во-вторых, можно определить отношения между предложениями на основании контекста. Зададим себе вопрос: «Какой из вышеперечисленных вариантов лучше всего подходит к данному контексту?» В-третьих, принимаем во внимание богословские соображения. Дело в том, что если один вариант приводит к истолкованию, расходящемуся с всебиблейским учением, то он на богословском основании отвергается.

Произведя обзор разных синтаксических связей, возвратимся к разбору Евр. 5:11-12.

1. о сем надлежало бы нам говорить много
2. но трудно истолковать
3. потому что вы сделались неспособны слушать
4. ибо, [судя] по времени, вам надлежало быть учителями
5. но вас снова нужно учить первым началам слова Божия
6. и для вас нужно молоко
7. а не (нужна) твердая пища

Предложение «о сем надлежало бы нам говорить много» относится к предыдущему предложению (не показанному выше). Точнее, оно дает дополнительную информацию о человеке Мелхиседеке. Значит, данное предложение *изъясняет*, кто Мелхиседек. Что касается предложения «но трудно истолковать» – оно относится к предложению «о сем надлежало бы нам говорить много» в смысле *ограничения*. Имеется в виду, что можно много говорит о Мелхиседеке, но мы ограничены тем, что его трудно истолковать. К чему относится предложение «потому что вы сделались неспособны слушать»? Оно связано с предложением «но трудно истолковать» в плане *причины-следствия*. Первое предложение отвечает на вопрос: «Почему трудно его истолковать»?

Между предложениями «ибо, [судя] по времени, вам надлежало быть учителями» и «но вас снова нужно учить первым началам слова Божия» имеются отношения *уступка-неожиданность*. Можно так перевести: «Хотя, судя по времени, вам надлежало быть учителями, неожиданно получается, что вас снова нужно учить первым началам слова Божия». Предложение «но вас снова нужно учить первым началам слова Божия» относится к предложению «потому что вы сделались неспособны слушать» в плане *причины-следствия*. Второе предложение отвечает на вопрос: «Почему вас снова нужно учить первым началам слова Божия?» Предложения «и для вас нужно молоко» и «но вас снова нужно учить первым началам слова Божия» связаны друг с другом в плане *повторения*. Они говорят о том же самом, но разными словами. Последнее предложение «а не (нужна) твердая пища»

относится к предложению «и для вас нужно молоко» в плане *противопоставления*.

Нам следует ознакомиться и с дополнительными правилами для разбора синтаксических связей между предложениями. Во-первых, бывает, что логически может подходить более, чем один только вид синтаксической связи между предложениями. Например, можно описать отношения между предложениями «а если дети, то и наследники» (Рим. 8:17) двояко. Слова «если» и «то» говорят об отношениях *условие-следствие*. Но можно тоже смотреть на это как на отношения *основа-заключение*, то есть на основании того, что мы дети, мы приходим к выводу, что мы и наследники. Данный вопрос разрешается не синтаксическими, а контекстуальными моментами. Сомневается ли Павел в данном контексте, что его читатели дети Божьи, или нет? Если да, то лучше походит отношение *условие-следствие*. А если Павел уже уверен в их статусе, то тогда его цель – это сделать утверждение, что дети также являются наследниками и, следовательно, более уместно отношение *основа-заключение*.

Приведем другой пример. Можно описать отношения между предложениями «когда заходило солнце, приносили к Нему» (Мк. 1:32) двумя способами: либо как *время*, либо как *фон-главная часть*. В этом примере не обязательно выбрать один из предложенных двух вариантов, так как оба они подходят и по смыслу не отличаются.

Во-вторых, одно предложение может относиться к целой группе предложений. Посмотрим на следующий пример (1 Кор. 2:6 и 13):

1. Мудрость же мы проповедуем между совершенными…
2. ...что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным.

Предложение «мудрость же мы проповедуем между совершенными...» относится к следующим трем предложениям, взятым вместе, в плане *образа действия*. Значит, последние три предложения описывают, каким образом Павел проповедует мудрость между совершенными.

3. Риторические особенности текста

Писатель может передать информацию не только посредством слов, выбранных им, но и через способ изложения своего материала. Мы будем обсуждать такой подход к передаче информации под рубрикой «риторические особенности».

1. Повторение

Первое из них – это повторение. Дело в том, что автор может повторить разные элементы в своем произведении и, тем самым, сделать ударение или передать другой смысл. Во-первых, могут повторяться слова. Рассмотрим несколько примеров. В 1 Кор. 13 слово «любовь» повторяется девять раз. Вот почему 13-ая глава названа «главой любви». В Еф. 1:3 Павел поэтически трижды повторяет слово «благословенный», используя его в форме прилагательного, причастия и существительного: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах».

В Библии можно увидеть повторение и в структуре, по которой материал изложен в тексте.[39] Ярким примером служат первые три главы книги Откровения. В каждом обращении к церквям Малой Азии упоминаются семь пунктов:

1. Обращение к ангелу церкви
2. Представление
3. Похвала церкви
4. Обличение церкви
5. Предупреждение церкви
6. Призыв слушать Духа
7. Обещание

В свете этого интересно отметить, что в отношении Сардийской и Лаодикийской церквей нет слов похвалы от Иисуса. А с другой стороны, нет никакого облечения в адрес Филадельфийской и Смирнской церквей.

Может повториться то или иное изречение. В книге Судей дважды встречается выражение «каждый делал то, что ему казалось справедливым» (17:6; 21:25), что подчеркивает печальное духовное состояние тогдашнего Израиля и, скорее всего, указывает на главную причину их упадка. Повторяются и предметы или субстанции. Например, в истории о Самсоне несколько раз упоминается об огне, в истории о Моисее – о воде, в истории об Иакове – о камнях. Но также надо принимать во внимание, что повторение этого типа может быть лишь случайным явлением в тексте. Если так, то нельзя приписывать такому повторению особенное значение.

Встречается и повторение тем. В книге Бытие три раза повторяется тема «бездетная жена» (Быт. гл. 16, 25, 30). Четыре раза встречается тема «первородный теряет свое наследство» (Быт. гл. 21, 25-27, 37-42, 48). Отмечается и повторение событий. Три раза ослица остановилась на дороге при Валааме (Числ. 22). Три раза военные, посланные царем, принуждали Илию спуститься с горы (4 Цар. 1).

Стоит обращать особенное внимание и на такой вид повторения, как хиазм, который часто встречается в Библии. Термин «хиазм» описывает такое явление, когда темы повторяются по следующей структуре. В начале хиазма речь идет о теме «А», затем о теме «Б», а затем о теме «В». Потом речь возвращается к теме «Б» и заканчивается на теме «А». Образуется следующая картина:

А
Б
В
$Б^1$
$А^1$

Рассмотрим на примерах. Хиазмом можно считать главу 11 книги Числ. В начале главы люди жалуются на то, что у них нет мяса (11:4–10а). Затем Моисей жалуется на то, что работа у него слишком тяжела (11:10б–15). В середине главы Бог отвечает и обещает помочь (11:16–24а). Но первым делом Бог отвечает на просьбу Моисея, дав ему помощников, то есть происходит

[39]Osborne, с. 36.

возвращение к теме «Б» (11:24б–30). А в конце Бог отвечает на просьбу народа, дав им мясо, что соответствует теме «А» (11:31–34).

А = мясо
Б = работа
В = обращение к Богу
$Б^1$ = работа
$А^1$ = мясо

Другой хороший пример находится в Ис. 6:10, но структура здесь немного иная.[40]

А: огрубело сердце народа
Б: ушами с трудом слышат
В: очи свои сомкнули
$В^1$: да не узрят очами
$Б^1$: не услышат ушами
$А^1$: не уразумеют сердцем

Хиазмы бывают из двух элементов. Тема «А» касается Авеля, а тема «Б» – Каина (Быт. 4:2):

А: И был Авель пастырь овец
Б: а Каин был земледелец
$Б^1$: Каин принес от плодов земли дар Господу
$А^1$: и Авель также принес от первородных стада своего

Что касается значения хиазма, то помимо того, что это – поэтический прием, надо также принимать во внимание и следующие его особенности. Во-первых, надо смотреть на хиазм, как на один контекст. Значит, при анализе отрывка, содержащего хиазм, нельзя разбивать хиазм и брать только одну часть для анализа. Лучше брать весь хиазм. Во-вторых, считается, что часто центральный момент хиазма находится под ударением.

Последний тип повторения для нашего рассмотрения – это так называемое «*инклюсио*». Термин «*инклюсио*» относится к тем случаям, когда отрывок начинается и заканчивается теми же самыми словами или выражением. В Ис. 11:1-10, например, отрывок начинается и заканчивается фразой «корня Иессеева»:

> «И произойдет отрасль от *корня Иессеева*, и ветвь произрастет от корня его; и почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума,… И будет в тот день: к *корню Иессееву*, который станет, как знамя для народов, обратятся язычники, - и покой его будет слава».

Далее, притча о лозе и ветвях начинается и заканчивается упоминанием о Боге-Отце:

> «Я есмь истинная виноградная лоза, а *Отец Мой* - виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже

[40]Osborne, с. 39.

очищены через слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас…. Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам. Тем прославится *Отец Мой*, если вы принесете много плода и будете Моими учениками».

Правила для *инклюсио* сходны с правилом для хиазма: надо смотреть на *инклюсио*, как на один контекст. Значит, при анализе отрывка, содержащего *инклюсио*, нельзя разбивать *инклюсио* и брать только одну часть для анализа. Лучше брать все *инклюсио*.

2. Сравнение

Другая риторическая особенность, встречаемая в Писании – это сравнение. Простой пример находится в Фил. 2:5, где чувствования верующего сравнивается с чувствованиями Христа: «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе».

Более развитое сравнение можно найти в 3 Цар. 22:10-23. В стихах 10-18 описываться разговор Ахава с пророками, а в 19-23 – разговор Бога с ангелами. При сравнении этих историй можно наблюдать несколько интересных особенностей. Во-первых, и Ахав, и Бог сидят на своих престолах. Даже употребляется для описания престолов то же самое еврейское слово כִּסֵּא (*кэсэй*). Во-вторых, Ахав окружен пророками, а Бог – ангелами. В-третьих, как Ахав, так и Бог задают вопрос относительно города Рамофа Галаадского. Также, в обоих случаях совет одного окружающего отличился от советов других. Михей, в отличие от других, посоветовал Ахаву не идти на войну. По поводу совещания на небе один дух, в отличие от других, предложил прийти и обмануть Ахава.

Можем ли мы на основании данного сравнения заключить, что поскольку Михей отличился от других пророков, будучи истинным пророком, то дух, который собирался обмануть Ахава, отличился от других ангелов, будучи злым? Такое заключение поможет нам решить сложный богословский вопрос, возникший относительно данного отрывка. Ахава обманул не Божий ангел, а злой дух. Получается, что Бог просто допустил тот обман, которого искал Ахав.

3. Противопоставление

Третья риторическая особенность – противопоставление. С богословской точки зрения самый важный пример противопоставления приводится в Рим. 5. Противопоставляются то, что передается человечеству через Адама, тому, что передается верующим людям через Христа. В Адаме – смерть, а в Иисусе – жизнь. В Адаме – осуждение, а в Иисусе – оправдание.

Изобилуют случаями противопоставления и писания Иоанна. В его произведениях свет противопоставляется тьме, небесное – земному, дети Божьи – детям дьявола, истина – неправде.[41]

В 1 Кор. 2:6-3:4 и далее, Павел противопоставляет разные этапы развития в духовной жизни. Есть зрелые и молодые во Христе; есть духовные, душевные и плотские; есть те, кому нужно молоко, и те, кто готов к твердой пище. Отрывок из Фил. 2:6-11 представляет собой яркий и драматический пример противопоставления. Здесь написано, что Божий Сын

[41]Там же, с. 38.

спустился с неба на землю и умер на кресте. Другими словами, Он спустился из самого высокого места в самое низкое. А затем Он был снова вознесен на небеса, то есть из самого низкого места в самое высокое.

Еще один пример противопоставления – сравнение поведения Иисуса, когда Он был на суде, с поведением Петра, когда он отрекся от Иисуса (Ин. 18). В отличие от смелости и верности Иисуса, Петр продемонстрировал трусость и неверность.[42]

4. Поэтический параллелизм

Четвертый вид в связи с анализом риторических особенностей относится к поэтическому параллелизму. Поскольку этот вид риторических особенностей уже был раскрыт в разделе, где обсуждался жанр поэзии, то читатель может обратиться к данному разделу для подробного рассмотрения вопроса.

5. Развитие

Пятым видом риторических особенностей является развитие. Этот вид отличается от синтетического параллелизма тем, что развитие находится не в параллельных строках в поэзии, а в прозе, и часто включает в себя больше одного стиха. Классический пример этого можно видеть в Рим. 5:3-5, где Павел перечисляет стадии развития результатов переживания скорби:

- от скорби происходит терпение,
- от терпения опытность,
- от опытности надежда,
- а надежда не постыжает…

Можно заметить подобное развитие с 11-ой по 14-ую главы книги Левит. В Лев. 11 за определенное нарушение церемониальной чистоты человек исключен из собрания на одни день. А в Лев. 12 человек исключен из собрания на несколько недель. Наконец, в Лев. 13-14 человек исключен из собрания на всю жизнь.

Рассмотрим пример развития, который распространен по всей книге Судей.[43] Сначала надо отметить, что на протяжении всей книги повторяется определенный цикл событий:

1. Сыны Израилевы стали делать злое пред очами Господа.
2. Затем Господ предал их в руки врагов.
3. Затем Израиль служил своим врагам столько лет.
4. Впоследствии возопили к Господу сыны Израилевы.
5. В ответ на их молитву Господь воздвигнул им судей.
6. Дух Господень сошел на судью.
7. В силе Духа Святого судья спас народ.
8. Наконец, земля покоилась определенное количество лет.

[42]Там же.
[43]Block D. I. Judges, Ruth // Clendenin E.R. New American Bible Commentary. – Nashville, TN: Broadman, 1999.

Сравним, как этот цикл происходил во время действия разных судей Израиля. Шесть главных судей: Гофониил, Аод, Девора, Гедеон, Иеффай и Самсон. Интересно отметить, что не все элементы цикла упоминаются при каждом судье. При Гофониле упоминаются все восемь. При Аоде – только семь. При Деворе и Гедеоне – шесть с половиной. При Иеффае – лишь пять. При Самсоне – четыре с половиной.

Предполагается, что сама структура книги Судей, где все более и более моментов в цикле постепенно пропускаются, указывает на то духовное падение Израиля, которое описывается в ходе самого повествования. Автор тем самым стилистически ставит упор на печальном состоянии тогдашнего Израиля.

6. Игра слов

Рассмотрим «игру слов». Под этим мы имеем в виду, что автор использует слова подобного звучания или правописания для поэтической и поучительной цели. В Ис. 5:7, например, можно заметить созвучие между словами «правосудие» (מִשְׁפָּט - *мишпа)* и «кровопролитие» (מִשְׂפָּה - *миспа),* между словами «правда» (צְדָקָה - *цэдака*) и «вопль» (צְדָעָה - *цэдаа*). Созвучие встречается и в Иер. 1:11-12 между словами «миндальное дерево» (שָׁקֵד- *шакэйд*) и «бодрствую» (שֹׁקֵד - *шокэйд*). Иногда игра слов заметна даже в переводе, как в примере из 2 Кор. 9:8. Русские слова «всегда», «во всем» и «всякое» переводят греческие слова παντί (*панти*), πάντοτε (*пантотэ*) и πᾶσαν (*пасан*). В категорию «игра слов» так же входит и акростих, который состоит в том, что первые буквы первых слов каждой строки идут в алфавитном порядке. Такое явление встречается в Пс. 118 и в Пр. 31:10-31.[44]

7. Диатриба

Феномен «диатриба» относится к тем случаям, в которых говорящий дискутирует с воображаемым оппонентом. Павел часто использует такой прием для того, чтобы самому задать те вопросы, которые, как он предполагал, будут возникать у его читателей.[45] Например:

> - Итак, какое преимущество [быть] Иудеем, или какая польза от обрезания? (Рим. 3:1)
> - Что же скажем? Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? (Рим. 6:1)

И. Богословский контекст

Термин «богословский контекст» относится к такому типу анализа, при котором темы, найденные в ходе экзегетического исследования текста, рассматриваются в свете всебиблейского учения о них. В каждом отрывке находятся разные поучительные моменты. Нас интересует выявление того, что вся Библия говорит о каждом из них.

Такой подход к анализу текста имеет несколько общих черт с методом, называемым «канонической критикой», выдвинутым Бревардом Чайлдсом.

---

[44]Osborne, с. 180.

[45]Хабаров О. Реферат по экзегезе Рим. 1:13-17. – М.: Евангельская Теологическая Семинария, 2008.

Но в методе Чайлдса есть слабая сторона, которая заключается в том, что он обходит вопрос историчности библейского материала и считает достаточным работать с текстом лишь в его каноническом контексте, без учета его исторической достоверности.

Исследование богословского контекста также согласовывается с общепринятым подходом к истолкованию Писания под названием «аналогия веры». Этот подход, выдвинутый реформаторами Церкви, предполагает, что для правильного толкования текста надо сравнивать исследуемый текст с другими текстами, посвященными той же теме.[46] Также стоит принимать во внимание совет Дука: «Библия – это больше, чем антологии книг; это – книга сама, в которой все части скоординированы».[47]

В чем польза рассмотрение богословского контекста? Во-первых, такое исследование может расширять наше понимание данной темы. Чем больше мы знаем о теме с помощью других мест Писания, тем лучше мы будем понимать то, что сказано о ней в исследуемом нами отрывке. Во-вторых, рассмотрение богословского контекста служит проверкой правильности предварительных выводов, к которым мы пришли во время экзегетического анализа текста. Следовательно, в свете всебиблейского учения мы можем исправить ошибки в нашем истолковании, если оно противоречит общему библейскому учению.

Давайте взглянем на этапы анализа богословского контекста. Первый шаг в исследовании богословского контекста заключается в распознавании этических и богословских тем, находящихся в рассматриваемом нами месте Писания. Поскольку эту задачу мы уже выполнили в связи с обзорным прочтением отрывка, мы можем взять нужную нам информацию из этого исследования.

Возьмем для примера маленький отрывок Лк. 2:36-38, где речь идет об Анне, которая встретила младенца Иисуса. Из данного текста можно выделить следующие темы: она выполняет служение пророчицы, является вдовой, которая очень посвящена Господу и в итоге она объявляет приход Мессии Иисуса. Определив тематический материал в тексте, мы хотим отличить первичные от вторичных тем. В Лк. 2:36-38 эта задача не представляет для нас большую проблему. Хотя темы «пророчица», «вдова» и «посвящение Господу» важны, но в данном контексте первое место занимает ее объявление Иисуса Мессией.

Такое различение тем имеет важное значение, так как при анализе богословского контекста особенное внимание уделяется первичной теме. Также рекомендуется обращать внимание на темы, в которых читатель может попасть в заблуждение. Например, в Фил. 2:9-10 написано: «…дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца». Сравним это со сказанным Павлом в Рим. 10:13: «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется». Значит ли это, что все, в конце концов, исповедав Иисуса Господом, будут спасены? Проведение всебиблейского обзора данного вопроса показывает, что это не так. Поэтому, при истолковании Фил. 2:9-10 необходимо учитывать всебиблейское учение о спасении.

---

[46]Dyck E. Canon as Context for Interpretation // Dyck E. The Act of Bible Reading. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – C. 44.
[47]Там же.

Следующий этап – это обнаружить все, что автор данного отрывка говорит об исследуемых нами темах. Если мы исследуем тему «мессианство Иисуса» в Лук. 2:36-38, то нас интересует все, что Лука говорит об этом и в Евангелии от Луки, и в Деяниях Апостолов. Далее, узнав учение Луки, мы ищем ответ на вопрос о том, чему о мессианстве Иисуса учит вся Библия. Результаты данного исследования действительно прольют свет на понимание и истолкование отрывка Лк. 2:36-38.

Еще надо принимать к сведению так называемое прогрессирующее откровение. Этот термин относится к такому явлению, когда библейские темы и доктрины развиваются, проясняются и уточняются на протяжении всего библейского канона. Другими словами, Бог не открыл сразу всю Свою истину Моисею в Пятикнижии. Бог поэтапно открывал доктрину на протяжении всего библейского канона.

Поэтому полезно узнать, где именно в этом процессе прогрессирующего откровения находится рассматриваемый нами отрывок, чтобы сравнивать то, что Бог открыл на этом этапе с тем, что Он открыл ранее и позже. Но так же следует уточнить еще один момент. Развитие библейских тем не означает, что поздние откровения противоречат предыдущим. Они только раскрывают или дополняют прежде сказанное.

Приведем пример прогрессирующего откровения в учении о Мессии. В ранних библейских книгах, таких, как книги Царств, Мессия является царем Израиля. Саул, например, нес название «мессия», равно как и Давид. Но дальше через пророков Бог открыл, что Мессия – это не только царь Израиля, но и царь всего мира. В свое время к удивлению всех Иисус открыл, что Мессия представляет собой и спасителя от грехов. Наконец, в Евангелии от Иоанна и Посланиях Апостолов подчеркивается, что Мессия – это Сам Бог во плоти.

Возьмем другой пример. Бог постепенно открывал существование и действия сатаны и бесов. В книге Бытие, например, все, что было известно о силе зла, так это то, что существовал какой-то злой змей в Едемском саду. Дальше, в книге Царств мы встречаем «злого духа от Господа», что открывает нам, что хоть злые духи и существуют, они не равны Богу, а находятся под Его властью. В книгах Исаии и Иезекииля становится известным, что сатана является падшим херувимом. В книге Даниила мы обнаруживаем существование целой бесовской иерархии. В книге Захарии и в книге Иова (которая вошла в канон Ветхого Завета позже других книг) впервые встречается имя «сатана». Наконец, мы получаем более полную картину данного вопроса в Новом Завете.

Но по поводу прогрессирующего откровения возникает вопрос: «Если Божье откровение находится в более полной форме только в конце канона, то почему вообще нужно читать ранние библейские книги?» Дело в том, что бывают случаи, когда поздние авторы пропускают материал в своем изложении той или иной доктрины. Они могут это делать по той причине, что такая информация была уже известна их аудитории. Следовательно, для того, чтобы охватить все библейское учение по исследуемой теме, надо собирать все библейские данные на эту тему от начала до конца.

Приведем пример этого феномена. В Ветхом Завете человек представлен как единое целое. В Ветхом Завете не наблюдается четкого разграничения духа, души и тела. Но в Новом Завете говорится о двух или трех конкретных составляющих человеческой сущности. Следует считать новозаветное представление человека более развитым по сравнению с ветхозаветным. Но, тем не менее, нельзя не учитывать ветхозаветный акцент на целостность

человека. Учитывая всебиблейское откровение по этому поводу, приходим к выводу, что у человека действительно есть отдельные составные части, но они тесно взаимосвязаны друг с другом до такой степени, что человек, лишенный одного из этих компонентов, не будет полноценным человеком.

Стоит вкратце упомянуть и о другом взгляде на прогрессирующее откровение, принадлежащем богослову по имени Валтер Кайзер. Кайзер согласен, что развитие темы в ходе библейского канона не означает противоречия, а только раскрытие. Но он отвергает предположение, что поздние тексты дополняют ранние. Кайзер считает, что Божье откровение на все темы находится полностью в Пятикнижии, но в скрытой форме. Постепенно эти скрытые темы раскрываются в течение библейского канона. Но его взгляд все еще обсуждается.

К. Применение текста

Особо сложным вопросом в области герменевтики является применение Писания к сегодняшнему дню. Что означают библейские истины для нас сегодня? Как Божье Слово относится к живущим в современном мире людям? Дело в том, что Библия была написана в определенном историческом контексте людям, жившим в древнем мире. Гордон Фи комментирует:

> «Божья воля не была такова, чтобы дать нам серию безвременных, несвязанных с культурой богословских постановлений, в которую мы должны верить, или повелений, которые мы должны соблюдать. Но Ему было угодно говорить Свое вечное Слово таким образом: в конкретных исторических обстоятельствах и в литературных жанрах каждого вида».[48]

Когда мы проводим экзегетический анализ текста, мы обнаруживаем лишь то, что текст означал для людей того времени. Но как насчет людей, живущих сегодня? Что текст означает для нас? Должны ли мы, например, соблюдать субботу (Исх. 20:8), удерживаться от свинины (Лев. 11:7), продавать все наши имущества (Мф. 19:21), омывать ноги друг другу (Ин. 13:14)?

Вопрос применения Писания возник еще в Ранней Церкви. Апостолы обсуждали между собой, как Ветхий Завет относится к верующим из язычников? Обсудив вопрос, они решили: «Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого» (Деян. 15:28). Та же самая задача стоит перед сегодняшней Церковью – определить, как Библия относится к нам сегодня.

Вопрос применения обычно возникает из-за следующего. Во-первых, к кому относятся обетования, данные людям в библейские времена? Во-вторых, кто должен соблюдать заповеди, предписанные в библейском тексте? В-третьих, как насчет подражания приведенным в пример людям, описанным в Библии?

Неминуемым шагом в деле применения Писания является идентификация всеобщего принципа, стоящего за рассматриваемым нами библейским текстом. Под этим мы имеем в виду, что все заповеди, предписанные в Библии, все обетования, данные Богом, все примеры действий, совершенных библейскими героями, представляют собой

[48] Fee, Gospel and Spirit, c. 33.

выражения всеобщих божественных принципов в конкретных исторических обстоятельствах. Все библейские заповеди и все Божьи обетования, находящиеся в Библии, были адресованы не нам с вами напрямую, а людям, жившим в библейские времена. Поэтому необходимо извлекать из этих текстов Писания те неизменяющиеся принципы, которые всегда относятся ко всем людям.

Например, от начала до конца Библия свидетельствует о том, что Божья воля в освящении Его народа, чтобы он был святым. Это – всеобщий библейский принцип. Но этот принцип находит свое выражение или осуществляется по-разному в разных этапах развития Божьего плана. В Ветхом Завете «освящение» состояло в церемониальной чистоте и удерживании от проступков, запрещенных законом Моисея. А в Новом Завете, в котором доступно людям чудо возрождения, «освящение» выражается не только в удерживании от внешних проступков, но и в чистых намерениях и чистом мышлении (см. Мф. 5). Но в Новом Завете освящение не включает в себя соблюдение церемониальной чистоты. Здесь видно, что один библейский принцип может найти себе разные способы выражения в разные времена при разных условиях.

Для того, чтобы определить, какой всеобщий принцип стоит за рассматриваемой нами заповедью или рассматриваемым нами обетованием, нам необходимо задать себе вопрос: «Почему Бог это пообещал или потребовал?». Ответ на этот вопрос можно выяснить двумя способами. Во-первых, в самом тексте Писания или в его ближайшем контексте часто дается какая-то причина, служащая основой для этой заповеди или этого обетования. Например, в Мал. 3:10 предписано: «Принесите все десятины в дом хранилища» и сразу дается причина: «чтобы в доме Моем была пища». Значит, в Мал. 3:10 Бог потребовал десятины для поддержания храмового служения. Из этого вытекает всеобщий принцип: Бог заинтересован в поддерживании служения и служителей, обеспечивая это через пожертвования от Своего народа. Далее, для подтверждения нашего понимания этого принципа надо сравнить наш вывод с всебиблейским учением на этот счет. По поводу десятин нам известно, что во всей Библии мы наблюдаем тот же порядок: Бог обеспечивает служение через пожертвования со стороны Его народа (см. Мф. 10:10-11; 1 Тим. 5:17-18; 1 Кор. 9:6-14).

Определив принцип, стоящий за текстом, важно узнать, каким образом этот принцип выражался или осуществлялся в разные периоды библейского канона и при разных условиях.[49] Здесь мы ищем ответ на очень важный вопрос: «Было ли только одно, неизменяющееся выражение этого принципа по всему Божьему Слову или существовало разнообразие и «гибкость» в его применении?» Что касается десятин, то эта система существовала до закона Моисея (Быт. 28:22), была утверждена законом (Лев. 27:30), осталась в силе при пророках (Мал. 3:10) и при Иисусе (Мф. 23:23). Но в учении апостолов упоминания о десятинах нет, хотя писатели Нового Завета не редко затрагивали тему поддерживания Церкви и служителей. Складывается мнение, что при апостолах принцип пожертвований нашел другое выражение: добровольное приношение по сердцу дающего (2 Кор. 9:6-8).[50] Такое выражение встречается и при строении скинии в пустыне (Исх. 25:2).

[49] Erickson, Evangelical Interpretation, с. 70; Fee, Gospel and Spirit, с. 13 и далее.

[50] Но надо учитывать, что в 2 Кор. Павел собирает деньги не для регулярного поддержания церковного служения, а для особенной нужды Иерусалимской церкви.

Но с другой стороны, когда мы определяем и применяем принцип, стоящий за Лев. 18:22: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость», рисуется иная картина. По поводу установления правильных половых отношений свидетельство Библии от начала до конца одно: запрещаются блуд, прелюбодеяние и гомосексуализм (Рим. 1:26-27; 1 Кор. 6:9). Значит, принцип «правильные половые отношения» всегда выражается тем же самым образом. Следовательно, не законно все, что делается вне брака, являющегося союзом только мужчины и женщины.

Также Кайзер (с другими) учит, что если причина, данная как основа для какого-то повеления касается Божьей природы или Его порядка для творения, то предписанное поведение обязательно соблюдать всем всегда.[51] Например, когда Иаков заповедует, что человек должен быть «медлен на гнев», то он обосновывает это Божьей праведностью: «Ибо гнев человека не творит правды Божией» (Иак. 1:19-20). Значит никакой «гибкости» не может быть в выполнении или применении такого типа поведения. Надо поступать именно так, как написано.

Возвращаясь к вопросу брака, следует сделать важное уточнение. В Ветхом Завете разрешалось многоженство, а в Новом Завете – нет. Здесь мы имеем дело не с «гибкостью» в выражении принципа брака, а с развитием в Божьем плане. В Ветхом Завете мужчинам было тяжелее довольствоваться одной женой из-за их несдержанности по плоти. А в Новом Завете стандарт повышен, потому что Святой Дух пребывает внутри верующего человека. То же самое наблюдается и в деле развода. Иисус и апостолы больше ограничили свободу человека в этом вопросе, потому что старый порядок (Втор. 24:1) был уступкой со стороны Бога «по жестокосердию» человека (Мф. 19:8). Поэтому, когда наблюдается разнообразие или «гибкость» в применении того или иного принципа, необходимо убедиться в том, что данные действия не являются развитием Божьего плана от низкого стандарта к более высокому.

Наконец, обязательно надо принимать во внимание исторические обстоятельства, в которых данная заповедь или данное обетование были даны. Мы учитываем наличие особенных исторических обстоятельств, которые могут влиять на применение данного текста. Взглянем на место Писания Втор. 22:8, где говорится, что надо построить перила около кровли, чтобы люди не упали оттуда. Но надо принять к сведению, что люди того времени использовали крыши в качестве открытой комнаты. Значит была реальная опасность в том, что кто-нибудь может оттуда упасть. Но в наши дни мы так крышей не пользуемся. Но сам принцип остается в силе – защищать своих гостей, но конкретное применение принципа в древнем Израиле нас не касается.

Подобное объяснение можно отвести и к заповеди Иисуса относительно омовения ног (Ин. 13:14-15). В то время данное действие было по настоящему необходимым, так как люди ходили в сандалиях. Но в наши дни ноги уже чисты и такое действие не служит ни для какой практической цели. Может быть, в наши дни лучше искать более подходящий к культуре способ для выражения принципа смирения и уважения друг к другу. По поводу 1 Тим. 5:23: «Впредь пей не [одну] воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов» можно сказать, что принципом здесь является забота о здоровье. А применение данного принципа в этом стихе именно таким образом обусловлено и состоянием Тимофея в тот момент, и

[51]Kaiser W. Legitimate Hermeneutics // Geisler N. ed. Inerrancy – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 143.

имеющимися в наличии медицинскими средствами. Но данный Тимофею конкретный совет не является универсальным советом для всех на все времена.

Ключевой момент в исследовании исторической стороны вопроса – это узнать, отличалась ли предписанная в Библии практика от того, что практиковалось в тогдашнем обществе? Например, в Втор. 18:14 Бог запретил обращаться к оккультизму. Ведь в то время такая практика была общепринята. Значит, библейская практика отличилась от общественной. Если библейская практика отличалась от общественной, то трудно утверждать, что данная практика была лишь временной или была уступкой, сделанной с целью не обижать людей в мире или нарушать общественные нормы. Следовательно, этот запрет касается всех навсегда.

Но с другой стороны, наличие совпадения общественных норм и библейской практики не обязательно означает, что такая практика была временной, а не универсальной. Данный случай может быть случайным совпадением универсальной библейской практики и общественных норм. Например, Библия заповедует детям повиноваться своим родителям. Но в то время, когда Павел написал это повеление, уже был такой порядок и в обществе. Значит ли это, что данная заповедь относилась только к времени Павла? Вряд ли. Здесь мы видим пример случайного совпадения универсальной библейской практики и общественных норм.

Также рекомендуется, чтобы мы принимали к сведению и то, как данная практика воспринимается в современном обществе. Вполне возможно, что практика, которая имела одно значение в древности, будет иметь другое, даже противоположенное значение в наше время.[52] Но в этом отношении надо поступать осторожно. Поднюк дает следующий мудрый совет:

> «В данном случае очень велика опасность заставить библейскую заповедь угождать современным культурным понятиям. Бывают обстоятельства, когда выражение данного Богом принципа заставит христиан очень отличаться в поведении от нехристиан (Рим. 12:2), хотя это и не является самоцелью. Критерием того, следует ли применять поведенческую заповедь в нашей культуре, должно быть не соответствие ее нравам современного общества, а то, выражает ли она точно и адекватно данный Богом принцип».[53]

Подводя итоги, перечислим вопросы, ответы на которые могут обеспечить нас правильным определением применения исследуемого отрывка к нам сегодня.

1. Какой принцип лежит в основе этого обетования, этой заповеди и этой практики? Другими словами, почему это надо?
2. Выражается или соблюдается ли этот принцип по всей Библии одинаково, или есть некая «гибкость» в его применении?
3. Наблюдается ли в этом принципе некое развитие от низкого к более высокому стандарту?
4. Основано ли предписанное поведение на Божьей природе или Его общем порядке для творения?

---

[52]Erickson, Evangelical Interpretation, с. 75-76; Fee, Gospel and Spirit, с. 13.
[53]Поднюк С. Методы изучения Библии. - С. 55.

5. Существовали ли особенные исторические обстоятельства, обуславливающие применение этого принципа в данном случае?
6. Отличалась ли предписанная библейская практика от тогдашних общественных норм?
7. Будут ли люди в нашем обществе воспринимать эту практику в правильном смысле или нет?

Приведем несколько примеров того, как эти вопросы могут помочь в решении применения библейских текстов на практике. Рассмотрим одно обетование, одну заповедь и один библейский пример.

1. Книга Иисуса Навина 1:3

Будем исследовать Божье обетование, находящееся в Иис. Нав. 1:3 с точки зрения его применения к нам сегодня. Читаем: «Всякое место, на которое ступят стопы ног ваших, Я даю вам, как Я сказал Моисею». Вопрос в том, могут ли верующие люди сегодня ожидать обладать всем, где ступят их ноги? Ведь не сказал ли апостол Павел: «Все обетования Божии в Нем "да" и в Нем "аминь", - в славу Божию, через нас» (2 Кор. 1:20)? Применяются ли к нам сами слова, сказанные здесь или лишь принцип, стоящий за ними?

Если зададим себе вопрос: «Почему Бог дал это обещание?», то ответ будет очевиден. Его народ собирался завоевать Ханаан и Бог пообещал ему победу. Но если говорим о принципе, стоящим за данным обещанием, то трудно сказать, что он состоит всего лишь в победе на войне или в политической сфере. По всей Библии Бог обещает Своему народу победу, но она проявляется в разных формах в разные периоды времени. В Ветхом Завете победа носила более физический и политический характер, а в Новом Завете – более духовный характер (2 Кор. 2:14). Только во время Второго пришествия Иисуса победа снова представится физической и политической (Откр. 19). Следовательно, наблюдается некое разнообразие в исполнении этого принципа в зависимости от времени и ситуации.

Что касается наличия особенных исторических обстоятельств, которые могут влиять на применение стиха, то обетование о владении Палестиной было дано для исполнения Божьего обещания Аврааму и данное обещание было передано Иисусу Навину в его бытности лидером Божьего народа. Поэтому буквальное исполнение этого обетования ожидается только в контексте древнего Израиля.

Исходя из вышесказанного, приходим к выводу, что принцип, который относится ко всем, заключается в том, что Бог хочет дать Своему народу победу. Но касательно данного стиха можно сказать, что это обетование относится только к Иисусу Навину. Бог дает нам успех в разных сферах в разные времена. Политическая же победа придет для Церкви только при пришествии Христа.

2. Псалом 150:4

Исследуем библейское наставление, находящееся в Пс. 150:4 с точки зрения его применения к нам сегодня. Читаем: «Хвалите Его с тимпаном и ликами, хвалите Его на струнах и органе». Важно отметить, что слово, переведенное словом «ликами» – это еврейское слово מָחוֹל (*махол*), которое правильно переводится словом «танцами». Вопрос в том, должны ли

верующие люди сегодня танцевать перед Богом, делая это, как акт поклонения?

Ответ на вопрос, почему дается такое повеление, находится в стихах 2 и 6 того же псалма. Верующий в Бога должен хвалить Его «по множеству величия Его», то есть Бог велик и достоин великой хвалы. Следовательно, это поведение касается нашего отношения к Самому Богу. Соответственно, согласно 6-ому стиху: «Все дышащее да хвалит Господа!» Значит все и всё должно Его хвалить. Никто и ничто не исключается. Выходит, что приемлемо славить Бога всем, что у нас есть, в том числе и нашими ногами.

По поводу распространения и применения принципа прославления Бога в других местах Писания можно увидеть следующее: Библия полна наставлений и поощрений славить Бога и притом разными способами: голосом, руками, поклонами, танцами и музыкальными инструментами. И в самом деле, танцы упоминаются еще четыре раза в священном тексте (Пс. 149:3; 2 Цар. 6:14; Исх. 15:20; Деян. 3:8). Но когда речь идет о прославлении Бога, нельзя упускать из вида руководящий принцип, установленный Господом Иисусом, что все поклонение Богу должно быть в Духе и истине (Ин. 4:24), то есть под водительством Духа Святого. Примечательно и то, что в посланиях апостолов о танцах не говорится. Но также учитываем, что в посланиях тема прославления редко поднимается вообще.

С исторической точки зрения следует упомянуть, что танцы были обычным выражением радости и торжества в древней еврейской культуре. По поводу восприятия такой практики в сегодняшнем мире надо признать, что танцы считаются сейчас не столько выражением радости, сколько романтическим делом.

Вывод таков. Принцип, который относится ко всем, заключается в том, что надо прославлять Бога и притом с энтузиазмом. Но касательно танцев, являющихся одним из составляющих полного выражения поклонения Богу, можно сказать, что они приемлемы и в сегодняшней Церкви с условием, что это делается не по плоти, а в Духе.

3. Книга Деяний Апостолов 4:32

Исследуем стих Деян. 4:32 с точки зрения его применения к нам сегодня. Там встречаем пример общественной жизни Ранней Церкви. В Ранней Церкви «никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее». Вопрос в том, должны ли верующие люди сегодня следовать этому примеру и раздавать все свои имущества между собой, как сделала Ранняя Церковь в Иерусалиме?

Почему Ранняя Церковь так поступала? Во-первых, их вера в Иисуса побудила в них такую любовь, что они хотели как можно больше общаться друг с другом. В этом контексте мы видим, что они проводили много времени вместе, принимали еду вместе, молились вместе и т.д. Поэтому общее имущество было лишь еще одним выражением их совместной жизни во Христе. Но интересно отметить, что хотя принципы «тесное общение» и «любовь к братьям и сестрам» встречаются по всему Новому Завету, только здесь они были выражены в таком виде. Также важно отметить, что такой порядок нигде не *предписан* в Божьем Слове. В других местах Нового Завета свидетельствуется о том, что в Ранней Церкви были и богатые, и бедные люди, хотя верующие всегда были ободряемы делиться с нуждающимися среди них.

Что касается исторической стороны вопроса, то можно предположить, что люди, жившие тогда в Палестине, беднели и, следовательно, была нужна такая система гуманитарной поддержки. Также достойно внимания то, что такое поведение отличалось от того, что существовало в еврейском обществе того времени.

Что сказать в заключение? Такие всеобщие библейские принципы, как «тесное общение», «братская любовь» и «поддержка нуждающихся» всегда приемлемы. Но ввиду того, что Новый Завет не настаивает на разделении со всеми всего имущества, то и нельзя относиться к примеру Ранней Церкви как к закону. Но сказав это, следует отметить, что ничто не мешает верующим, желающим ближе общаться между собой, добровольно применять эту практику.

Л. Выводы

Главная цель, которую мы преследуем при исследовании текста – это обнаружить и выразить как можно точнее и вернее намерение автора. Намерение автора, как было сказано ранее, состоит в тех мыслях или том понимании, вложенном в текст автором, которое он хотел передать читателю посредством слов, написанных им. Для достижения этой цели мы руководствуемся грамматико-историческим методом для анализа Писания. С помощью этого подхода мы проникаем в мир библейских писателей, исследуя их историю и культуру, значение ключевых слов, синтаксические особенности текста и т.д.

По окончании такого анализа мы будем иметь ту информацию, которая поможет гораздо лучше узнать и определить намерение человеческих авторов Священного Писания. И поскольку намерение человеческих авторов и божественного Автора совпадают, обнаружив намерение человеческих авторов, мы обнаружили и ту истину, которую Бог вложил в текст. Но знать то, что священный текст означал для людей, для которых он прежде всего был написан, не достаточно. Нам необходимо извлекать из текста те универсальные принципы, которые относятся ко всем людям всех времен, и применять эти принципы к жизни верующего человека в наши дни.

Библиография

Верклер Г. Герменевтика. – Бакер, 1981. – 173 с.

Поднюк С. Методы изучения Библии. – 141 с.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – С.П.: Логос, 1994.

Хабаров О. Реферат по экзегезе Рим. 1:13-17. – М.: Евангельская Теологическая Семинария, 2008.

Эриксон, М. Е. Христианское богословие. – С.П.: Санкт-Петербургский университет, 1999. – 1088 с.

Arndt W., Gingrich F. W., Danker F. W. Bauer, W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Burge G. M. Interpreting the Fourth Gospel // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992.

Block D. I. Judges, Ruth // Clendenin E. R. New American Bible Commentary. – Nashville, TN: Broadman, 1999.

Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press, 1996. – 588 c.

Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1989. – 332 c.

Dyck E. Canon as Context for Interpretation // Dyck E. The Act of Bible Reading. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – C. 33-64.

Erickson M. Evangelical Interpretation. – Grand Rapids, MI: Baker, 1993. – 125 c.

Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – 143 c.

Fee G. New Testament Exegesis. – Philadelphia, PA: Westminster, 2002. – 128 c.

Fee G., Stuart D. How to Read the Bible for All It's Worth. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – 213 c.

Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Greenlee J. H. A Concise Exegetical Grammar of New Testament Greek // Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1986.

Kaiser W. Legitimate Hermeneutics // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 117-47.

Klein W. W., Blomberg C., Hubbard R. L. Introduction to Biblical Interpretation. – Nashville, TN: Thomas Nelson, 2004. – 505 c.

Marshall I. H. Biblical Inspiration. – Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982. – 123 c.

Michaels J. R. Interpreting the Book of Revelation // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992.

McKnight S. Interpreting the Synoptic Gospels // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.

Osborne G. The Hermeneutical Spiral. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1991. – 726 c.

Reeves R. Reading the Genres of Scripture // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 263-74.

Schreiner T. R. Interpreting the Pauline Epistles // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990.

Scott J. J. Jewish Backgrounds of the NT. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Steinmetz D. C. The Superiority of Precritical Exegesis // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 65-77.

Stuart D. Old Testament Exegesis. – Philadelphia, PA: Westminster, 1984. – 124 c.

Thiselton A. The New Hermeneutic // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 78-107.

Thiselton A. C. Reader-Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 79-114.

Vanhoozer K. J. Is There a Meaning in This Text*?* The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998. – 496 c.

Vanhoozer K. J. The Semantics of Biblical Literature // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 53-104.

Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988. – 298 c.

---

http://poiskslov.com/

http://en.wikipedia.org/wiki/Carchemish

Глава 9. Экзегетический разбор Фил. 2:1-11

В этой главе представлен пример экзегезы, проведенной согласно принципам грамматико-исторического метода, обсужденного в предыдущей главе.

А. Определение текста Фил. 2:1-11

1 Итак, если [есть] какое утешение во Христе, если [есть] какая отрада любви, если [есть] какое общение духа, если [есть] какое милосердие и сострадательность, 2 то дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единодушны и единомысленны; 3 ничего [не делайте] по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. 4 Не о себе [только] каждый заботься, но каждый и о других. 5 Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: 6 Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; 7 но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; 8 смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. 9 Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, 10 дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, 11 и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца. (Синодальный перевод)

1. Объем отрывка

Следует выделить Фил. 2:1-11 для отдельного разбора в силу того, что данный отрывок представляет собой целый контекст и касается одной главной темы. До этого отрывка Павел описывает свое состояние в римской тюрьме и ободряет церковь в Филиппах вместе с ним переносить страдание. А затем, в начале данного отрывка, тема переходит к обсуждению смирения и бескорыстия в подражании примеру Христа. А после данного отрывка тема снова изменяется на общее наставление и поощрение к верности Богу. Поэтому, можно выделить Фил. 2:1-11 для отдельного рассмотрения.

2. Текстуальные варианты (разночтения)

В данном отрывке находится немало разночтений. Сосредоточимся на самых существенных разночтениях, которые больше всего влияют на перевод отрывка.

Во втором стихе встречаются два варианта для слова «единомысленны».

τὸ ἓν φρονοῦντες: $\mathfrak{P}^{46}$, $\aleph^{2}$, B, D, F, G, 075, 0278, 1739, sy, it, $\mathfrak{M}$, vg^{ms}
τὸ ἓν αὐτο φρονοῦντες: $\aleph^{*}$, A, C, I, ψ, 33, 82, 1241, 2464, f, vg^{ms}

(Примечание: когда звездочка появляется рядом с обозначением рукописи (напр. $\aleph^{*}$) – это означает, что такой вариант находится в самом тексте данного манускрипта и датируется соответственно. А буква «с» или цифры, расположенные рядом с обозначением рукописи (напр. $\aleph^{c}$ $\aleph^{1}$ $\aleph^{2}$) указывают на то, что данный вариант находится не в самом тексте, а было написано на полях манускрипта. Поскольку нам неизвестно, кто

написал эту «поправку» или когда, то трудно оценить качество этого свидетельства.)

Первый вариант дословно переводится: «думая об одном», а второй: «думая о том же самом». С точки зрения внешнего критерия, хотя у второго варианта есть поддержка из немалого количества старых александрийских манускриптов, первый вариант тоже пользуется такой поддержкой и, в дополнение к этому, поддерживается лучшими западными рукописями и представителями византийской семьи. Это значит, что поддерживают его три текстуальные семьи. С точки зрения внутреннего критерия предпочитается самый короткий вариант. Поэтому, лучший вариант – это исключить слово αὐτο.

В начале пятого стиха несколько манускриптов включает слово γάρ, то есть «ибо», а другие пропускают его.

1) γάρ: $\mathfrak{P}^{46}$, $\aleph^{2}$, D, F, G, 075, 0278, 1739, 1881, sy^{h}, lat, $\mathfrak{M}$
2) пропустить: $\aleph^{*}$, A, B, C, Y, 33, 81, 1241, 2464, t, vg^{ms}, co, Or, Aug

Поддержка со стороны внешнего критерия у обоих вариантов почти равнозначна. Второй вариант пользуется поддержкой большинства александрийских рукописей, но первый вариант имеет хорошую поддержку трех текстуальных семьей. Поэтому, вопрос решается рассмотрением внутреннего критерия. Второй вариант – короче, а следовательно будет правдоподобным предположить, что переписчик добавил слово γάρ, чтобы сделать переход между предложениями более гладким.[1]

В седьмом стихе нам приходится выбрать между словом «человек» в единственном числе, то есть ἀνθρώπου, и словом «человек» во множественном числе, то есть ἀνθρώπων.

1) ἀνθρώπου: $\mathfrak{P}^{46}$, t, syp^{pal}, sa, bo, Mcion, Cyp, Ambr
2) ἀνθρώπων: ℵ, A, B, C, F, G, I, Y, 048, 075, 0278, 0282

Правильно ли читать «подобным человеку» или «подобным человекам»? Вариант в единственном числе пользуется поддержкой ранних переводов, ранних отцов и одного папируса. Но все же на стороне второго варианта есть другие крупные александрийские рукописи. С точки зрения внутреннего критерия, будет правдоподобным предположить, что переписчик изменил оригинальное слово ἀνθρώπων в ἀνθρώπου, чтобы было соответствие использованным здесь же словам «раб» и «человек», которые стоят в единственном числе.[2]

В ст. 9 встречается интересный случай. В первом варианте артикль стоит перед словом «имя», а во втором его нет.

1) τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα: $\mathfrak{P}^{46}$, ℵ, A, B, C, 33, 629, 1175, 1739
2) ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα: D, F, G, Y, 075, 0278, 1881, $\mathfrak{M}$

[1]Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London и New York: United Bible Societies, 1994. – C. 545.
[2]Там же.

На русский язык оба варианта переводятся: «имя выше всякого имени». Александрийская семья, безусловно, поддерживает первый вариант, а западная и византийская – второй. С точки зрения внутреннего критерия второй вариант лучше, так как он короче и более необычен. Дело в том, что обычно перед существительным, которое определяется прилагательным с артиклем, ставится артикль. Но с другой стороны присутствие артикля лучше походит к контексту, поскольку здесь речь идет о том, что Бог-Отец дал Иисусу особое имя, что лучше выражается присутствием артикля. Выходит, что первый вариант предпочтителен.[3]

Последний пример для нашего рассмотрения – это выбор между словом ἐξομολογόμαι, то есть «исповедовать», стоящем в сослагательном наклонении, и словом ἐξομολογόμαι в будущем времени.

1) ἐξομολογήσηται: $\mathfrak{P}^{46}$, ℵ, A, B, F^{c}, 104, 323, 2495, 629, Cl
2) ἐξομολογήσεται: A, C, D, F, G, K, L, P, Ψ (?), 075, 0278, 6, 33, 81, 365, 1175, 1241, 1739, 1881

Сослагательное наклонение читается: «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено... и всякий язык исповедал», а будущее время читается: «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено... и всякий язык будет исповедовать».

Внешний критерий разделен между вариантами. Второй вариант имеет большее количество александрийских манускриптов и также несколько из западной семьи, но первый вариант поддерживают самые старые александрийские манускрипты III и IV веков. С точки зрения внутреннего критерия можно предположить, что переписчик изменил будущее время в сослагательное наклонение, потому что глагол ἐξομολογόμαι стоит в цепочке с глаголом κάμψῃ (преклонилось), который тоже стоит в сослагательном наклонении. Но с другой стороны данная фраза является цитатой из Ис. 45:23 (Септуагинта), где оба глагола стоят в будущем времени. Возможно, переписчик изменил сослагательное наклонение в будущее время благодаря влиянию Септуагинты. Примем свидетельство самых старых александрийских манускриптов и будем читать сослагательное наклонение «исповедовал».[4]

Б. Обзорное прочтение Фил. 2:1-11

В этой части работы наша цель – провести обзорное прочтение текста из Фил. 2:1-11. Будем стараться пересказать собственными словами исторические, богословские и этические моменты, находящиеся в данном отрывке без пропуска материала, добавления материала или перепутывания материала по категориям.

1. История

Какие исторические факты упомянуты в данном тексте? Этот отрывок рассказывает о предвечном состоянии Христа. До Его прихода на землю Христос существовал в божественной славе. Далее, этот отрывок рассказывает о воплощении Иисуса, что Он стал человеком. Этот отрывок

[3]Там же.
[4]Там же.

также рассказывает о смерти Иисуса. Он был распят на кресте. Наконец, этот отрывок рассказывает о возвеличивании и прославлении Иисуса Христа. В результате Его смерти Бог возвеличил и прославил Его.

2. Доктрина (Учение)

Какие доктринальные моменты обнаруживаются здесь? Этот отрывок учит о характере христианской жизни, которая характеризуется утешением, любовью, общением, радостью, единством, бескорыстием. Этот отрывок учит о божественности Христа. Христос – это Божий образ, равен Богу-Отцу. Этот отрывок учит и о человечности Христа. Его воплощение выражается тем, что Он взял образ раба, был подобен человеку, стал по виду, как человек. Этот отрывок учит о характере Христа. Он добровольно уничижил и смирил Себя, чтобы исполнить Божью волю. Этот отрывок учит о Божьем вознаграждении за смирение и служение. Иисус смирил Себя и подчинился Богу-Отцу. В результате Его смирения и послушания Бог-Отец возвеличил и прославил Его. Этот отрывок учит о власти и славе Иисуса. Бог поставил все под ноги Его. Вся вселенная будет Ему починяться. Этот отрывок учит о конечном результате Божьего плана. В конце концов Бог-Отец через прославление Своего Сына будет Сам прославляться.

3. Этика (Поведение)

Какие этические моменты можно здесь увидеть? Павел поощряет церковь в Филиппах ходить в единстве друг с другом. Это единство должно проявляться и в гармоничных взаимоотношениях, и в единогласии. Павел поощряет церковь в Филиппах к смирению и бескорыстию. Им не следует искать только лишь своего блага, но также блага своего брата. Надо проявлять внимание и заботу и о других людях. Павел поощряет церковь в Филиппах подражать примеру Иисуса в смирении и служении другим.

В. Историко-культурный анализ Фил. 2:1-11

1. История написания книги

а) Автор:

Автор данного послания – это известный великий апостол Павел, о жизни и служении которого можно много говорить. Но здесь подчеркнем только один момент из жизни Павла, который больше всего проливает свет на истолкование рассматриваемого отрывка. Нам известно, что когда Павел писал Послание к Филиппийцам, он находился в тюрьме. Интересно отметить, что в рассматриваемом нами отрывке Павел делает большой упор на смирение и служение. И в то же время он и сам являлся примером такого поведения. Он был готов страдать за Господа ради Евангелия и вследствие этого оказался в очень униженном положении, то есть в тюрьме. Это означает, что Павел представляет собой пример того, о чем он пишет в этом отрывке.

б) Адресат

Нам интересно знать больше об адресате, то есть о филиппийской церкви.[5] В свете светской истории нам известно, что город был назван в честь Филиппа, отца Александра Македонского. Город пользовался очень выгодным и престижным положением в Римской империи. В добавление к этому, филиппийская церковь была первой церковью, открытой в Македонии и во всей Европе. Также, исходя из библейского повествования, при открытии филиппийской церкви Бог сотворил много чудес. Далее, прочитав содержание послания, бросается в глаза то, что у Павла была особенная любовь к этой церкви.

Но как данные сведения об адресате помогут нам в разборе отрывка Фил. 2:1-11? В свете вышесказанного справедливо предполагать, что высокое положение и города, и церкви могло привести к состоянию высокомерия и презрения слабых. Может быть, именно по этой причине Павлу пришлось особенно наставлять филиппийскую церковь о смирении и служении другим.

в) Дата

Павел написал данное послание примерно в 60 г. н.э.

2. Исторические моменты в тексте

а) Люди

Интересно отметить, что в данном отрывке помимо автора и адресата упоминаются еще только два других лицах: Христос и Бог-Отец. Христос, конечно, – это Вечный Божий Сын, Второе Лицо Святой Троицы, Который воплотился, умер за грехи всего мира, воскрес и сейчас находится в небесной славе. Бог-Отец – это Первое Лицо Святой Троицы, Инициатор Божьего плана спасения.

В данном отрывке подчеркиваются личные взаимоотношения между Отцом и Сыном и Их сотрудничество в деле спасения. Много открывается об Их взаимоотношениях в данном отрывке – Их равенство в божестве, добровольное подчинение Иисуса Богу-Отцу, возвеличивание Иисуса Богом-Отцом, прославление Бога-Отца через Иисуса.

б) События

В данном отрывке записано несколько событий. Описывается воплощение Божьего Сына, о котором все Евангелисты (кроме Марка) так же написали в своих трудах (см. Мф. 1-2, Лк. 1-2, Ин. 1). По библейской истории Мария, будучи девой, зачала Ребенка, Который родился и был назван Иисусом. Это сверхъестественное зачатие было предсказано даже в Ветхом Завете (см. Ис. 7:14).

Также упоминается крестная смерть Иисуса. Распятие было одним из видов смертной казни, часто употребляемой язычниками в древности. При распятии приговоренный подвергался мучительной смерти. Обычно приговоренного били до распятия, затем он нес свой крест до места казни. Ему давали обезболивающий препарат до времени распятия, затем пригвождали ко кресту в таком положении, чтобы, если приговоренный не

[5]Guthrie D. New Testament Introduction. – Downers Grove IL: Intervarsity, 1990. – С. 541 и далее.

приподнимал себя пригвожденными руками, ему было тяжело дышать, что причиняло мучительную боль. Так он висел на кресте до смерти от удушья. Иногда у приговоренного перебивали колени, чтобы ускорить этот процесс.[6]

Последнее историческое событие – это возвеличивание Христа. Библия многократно говорит о том, что Иисус воссел одесную Бога-Отца, выше всей власти (Пс. 2; Еф. 1:20-22; Деян. 2:33; 7:55; Евр. 1:3; 2:9; Кол. 3:1 и др.). На этом месте Он ходатайствует о нас (Рим. 8:34).

3. Географические моменты в тексте

В Фил. 2:1-11 не отмечены особые географические моменты.

4. Культурные моменты в тексте

В данном тексте не обнаружены особые культурные моменты.

5. Литературный контекст

а) Зависимость от других канонических книг

Последний аспект историко-культурного анализа – это литературный контекст. Мы должны рассмотреть вопрос о том, заимствовал ли апостол Павел материалы у других источников? Сразу бросается в глаза цитата из Ис. 45:23. В оригинальном контексте читаем: «Мною клянусь... что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык». Как рассмотрение оригинального контекста данной цитаты поможет нам лучше понять исследуемый нами отрывок?

Во-первых, в ветхозаветном контексте речь идет о Боге – перед Ним все будут преклоняться. А в Фил. 2:1-11 Павел приписывает эти слова Иисусу Христу – перед Ним все будут преклоняться. Выходит, что здесь Павел говорит об Иисусе как о Боге, тем самым подтверждая божественность Христа.

Во-вторых, при рассмотрении цитаты в ее оригинальном контексте, мы обнаруживаем и другой важный момент. Когда мы читаем в Фил. 2:10-11, что все будут преклоняться перед Иисусом и исповедовать, что Иисус – Господь, создается впечатление, что в конце все будут спасены, потому что все будут признавать Его Господом. Но если продолжим читать цитату в оригинальном контексте, то умозаключение такого типа опровергается. Прочтем Ис 45:24: «к Нему придут и устыдятся все, враждовавшие против Него». Это значит, что не все признают Иисуса добровольно. Верующие добровольно признают, что Он Господь, а неверующие сделают это под принуждением. Итак, в свете ветхозаветного контекста нельзя предполагать, что Фил. 2:1-11 учит о спасении всех людей в конце времени.

Также обязательно надо учесть, как данный отрывок из Исаии цитируется в других местах Писания. Павел ссылается на Ис. 45:23 в Рим. 14:11, где речь идет о том, что каждый человек будет отчитываться перед Богом.

Также предполагается, что в Фил. 2:6 Павел косвенно ссылается на Быт. 3, то есть на историю о грехопадении человека. Здесь можно провести

[6]Easton M. G. Easton's Bible Dictionary. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1996, c1897.

сравнение Адама с Христом. Сказано об Адаме, что он был создан по Божьему образу. Однако, он не был доволен своим статусом, а искал повышения, то есть хотел стать богом. Иисус же, будучи в Божьем образе даже в высшем смысле, так как Он – Бог Сам, в противовес тому, что Адам сделал, искал не повышения, а смирил Себя и уничижил Себя.[7]

б) Зависимость от другой древней литературы

Наконец, по общепринятому мнению, Фил. 2:5-10 является литературным произведением, написанным до написания Послания к Филиппийцам, а затем внесенным в Фил. гл. 2. Стихи 5-10 имеют все признаки поэзии, что особенно видно в греческом тексте.

В ответ на вопрос, откуда Павел взял это стихотворение или гимн, предполагаются разные теории.[8] Возможно, что Павел сам сочинил его. Другие предполагают, что Павел заимствовал гимн у гностиков и адаптировал его для христиан. Еще предполагается, что подобный гимн евреи пели в честь Божьего слуги, о котором говорится в Ис. 52 и 53, а Павел адаптировал его для христиан. Согласно другому мнению, гимн был написан когда-то евреями в честь Божьей премудрости, описанной в 8-ой главы Притч, которую раввины отождествили с Самим Богом. Еще одна теория: евреи написали гимн в честь типичного страдающего праведника, которыми изобилует Ветхий Завет, а Павел адаптировал его для христиан. Другая теория гласит, что не Павел, а другой человек после него внес этот гимн в данный отрывок.

Наконец, многие разделяют следующее мнение: Павел заимствовал ранний христианский гимн, который пели в Церкви. Если этот вариант правилен, то это имеет огромное значение относительно веры Ранней Церкви в божественность Иисуса. Либералы утверждают, что Ранняя Церковь не считала Иисуса Богом, а учение об этом появилось только во время апостола Павла. Но если Павел заимствовал гимн у Ранней Церкви, существующей до его обращения к Иисусу, то это служит сильным свидетельством о том, что Церковь всегда считала Иисуса Богом. По этому поводу комментатор Ричар Мелик пишет следующее: «Если эти стихи происходят из гимна... то они выражают глубокое понимание богословия, в частности очень развитую христиологию».[9]

Г. Рассмотрение жанра Фил. 2:1-11

Давайте рассмотрим отрывок Фил. 2:1-11 с точки зрения жанра. Поскольку Фил. 2:1-11 находится в жанре «послание», мы будем ограничивать наше обсуждение тем, что касается только этого жанра. В этом отрывке есть и элементы поэзии, в частности параллелизм, но параллелизм будет рассматриваться позже в связи с риторическими особенностями отрывка.

---

[7]O'Brien P. T. The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. – С. 197.

[8]Guthrie, c. 559; O'Brien, Philippians; Melick R. R. Philippians, Colissians, Philemon // Dockery D. New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1991. – С. 96-9

[9]Melick, c. 97.

1. Послание как «примененное богословие»

Уже было сказано, что послание – это примененное богословие. Как это понятие относится к данному отрывку? Другими словами, какую практическую цель Павел преследовал в этом отрывке и как он использовал христианскую доктрину для достижения своей цели? Во-первых, надо выяснить, к какому действию Павел побуждает филиппийскую церковь. В стихах 1-5 Павел ободряет церковь ходить в смирении и служить друг другу. Для богословского обоснования своего наставления Павел ссылается на доктрину о Христе, в частности, на Его божественность и Его уничижение. Другими словами, хотя Иисус – Бог, Он смирил Себя и стал человеком. Итак, последователи Иисуса должны подражать Его примеру смирения. Вот как богословие служит основой для правильного поведения. Это – примененное богословие.

Павел хочет добиться еще одного. В стихах 12-13 он ободряет церковь подчиняться Иисусу. Для богословского обоснования своего наставления Павел снова ссылается на доктрину о Христе, в частности, на Его возвеличивание (ст. 9-11). Поскольку Иисус возвышен над всем, необходимо подчиняться Ему. Снова богословие служит основой для правильного поведения.

Но так как цель Павла – это побуждать Филиппийцев к послушанию, то нельзя ожидать в данном отрывке полного изложения доктрины о Христе. Для того, чтобы узнать все библейское учение о Христе, надо провести так называемый богословский анализ, то есть исследовать всю Библию для изучения данной темы.

2. Аргументация автора

Вышеупомянутые моменты можно больше понять, если провести анализ аргументации автора. В данном случае нас интересует, какие конкретные аргументы Павел использовал для обоснования своего наставления. Главное утверждение, точнее наставление, в данном отрывке находится в стихах 3-4: церковь должна находиться в единстве, смирении, бескорыстии и служить друг другу.

Теперь рассмотрим, как Павел обосновывает свое наставление, то есть какие причины он выдвигает для принятия его учения. Первый и главный довод – это пример Иисуса. Павел говорит о божественности, уничижении, добровольном подчинении и смирении Иисуса для того, чтобы мотивировать церковь поступать соответственно. Поскольку Иисус – наш Господь и мы Его ученики, то обращение к примеру Иисуса – это обращение к власти. Такой подход к аргументации называется *этос*.

Далее, Павел дает еще одну причину для принятия его наставления. В конце 1-ой главы Павел говорил о своем страдании за Господа. А в начале 2-ой главы он предоставляет верующим Филиппийской церкви возможность оказать ему утешение в его страдании посредством послушания его наставлениям. Такой подход к аргументации называется *патос*, то есть обращение к чувствам.

Наконец, Павел обращается к логике, то есть он использует подход *логос*. Описав, как Бог вознаградил Иисуса за Его смиренное служение, Павел намекает на то, что и верующие могут ожидать от Господа награду за смирение и служение. Такая логическая связь между награждением Иисуса и

будущим награждением верующего может служить еще одним толчком, чтобы заручиться послушанием церкви.

3. Реальный случай?

Последний момент в рассмотрении жанра «послание» состоит в решении вопроса, было ли такое отношение, то есть надменность и презрение, реальной проблемой в филиппийской церкви в то время или же Павел говорит в более общем смысле, чтобы предотвратить такое поведение в будущем? Наверняка, такая проблема была на самом деле. К такому выводу приходим в свете того, что, во-первых, и в другом месте этого послания подчеркивается нужда в гармоничных отношениях (см. 4:2) и, во-вторых, Павел посвящает много стихов этой теме: около 10% всего содержания Послания к Филиппийцам входит в отрывок Фил. 2:1-11.

Д. Рассмотрение контекстуального анализа Фил. 2:1-11

1. План книги

Тема Послания к Филиппийцам: Жизнь по Евангелию

1. Приветствие (1:1-2)
2. Влияние Евангелия (1:3-11)
    - А. Добрые дела, совершенные церковью (1:3-8)
    - Б. Заверение о будущем совершенстве во Христе (1:6)
    - В. Молитва за дальнейший духовный рост (1:9-11)
3. Распространение Евангелия (1:12-26)
    - А. Перед лицом сопротивления (1:12-14)
    - Б. Перед лицом конкуренции в служении (1:15-18)
    - В. Несмотря на личную жертву (1:19-26)
4. Ответ на Евангелие (1:27-2:18)
    - А. Терпение в страдании (1:27-30)
    - Б. *Смирение в служении* (2:1-11)
        1. Призыв к единству и бескорыстию (2:1-4)
        2. Пример Иисуса (2:5-8)
        3. Вознаграждение за смирение и служение (2:9-11)
    - В. Прогресс в освящении (2:12-18)
5. Сотрудники в работе по распространению Евангелия (2:19-30)
    - А. Забота Тимофея о церкви (2:19-24)
    - Б. Храбрость Епафродита (2:25-30)
6. Угрозы евангельской истине (3:1-19)
    - А. Законничество (3:1-7)
    - Б. Описание истинной праведности (3:8-16)
    - В. Злоупотребление благодатью (3:17-19)
7. Надежда Евангелия (3:20-4:9)
    - А. Дает вечную перспективу на жизнь (3:20-4:3)
    - Б. Дает мир и радость в среде проблем (4:4-9)
8. Поддержка от Евангелия (4:10-20)
    - А. Довольство Павла во всякой ситуации (4:10-13)
    - Б. Признание Павлом поддержки со стороны Филиппийцев (4:14-16)
    - В. Ожидание Павла, что Бог благословит взаимно (4:17-19)
9. Прощание (4:21-23)

2. Комментарии на план

а) Отношения отрывка и всей книги

Хотя не совсем очевидны ни главная тема, ни организующая структура этого послания, тем не менее тема «жизнь по Евангелию» лучше всего охватывает главную мысль автора. Слово «Евангелие» (благовествование) встречается в этом послании чаще (по пропорции стихов), чем в любой другой новозаветной книге. В связи с жизнью по Евангелию можно выделить семь главных разделов: влияние Евангелия, распространение Евангелия, ответ на Евангелие, сотрудники в работе по распространению Евангелия, угрозы евангельской истине, надежда Евангелия и поддержка от Евангелия. Объединяет все части послания понятие «Евангелие».

Каким образом выявление главной темы послания помогает нам в истолковании отрывка Фил. 2:1-11, главной темой которого является смирение и служение другим? В свете того, что послание посвящено теме «жизнь по Евангелию», можно утверждать, что смиренный образ жизни и служение другим – это уместный образ жизни для исповедующих Евангелие.

б) Отношения отрывка и раздела «ответ на Евангелие»

Рассматриваемый нами отрывок находится в контексте, говорящем о подходящем ответе на евангельскую весть. В ответ на Евангелие верующий должен быть готовым страдать с терпением, служить со смирением и продвигаться в деле освящения. Тот факт, что смирение в служении является частью нашего ответа на Евангелие, подчеркивает его важность. Есть противоречие в исповедании евангельской веры и одновременном отказе от служения другим.

Рассмотрим исследуемый нами отрывок в сравнении с другими отрывками, находящимися в данном разделе. Данный раздел учит, что подходящий ответ на Евангелие состоит в терпении в страдании, смирении в служении и прогрессе в освящении. Какие взаимоотношения имеются между этими пунктами? Сравнивая их, можно сказать, что они касаются различных областей нашей жизни, в частности: (1) нашего поведения перед преследующим нас миром (терпение в страдании), (2) нашего поведения в отношении других святых (смирение в служении) и (3) нашего личного поведения перед Богом (прогресс в освящении).

В этих трех моментах также отмечается христоцентричность, так как Иисус упоминается в связи с каждым из них: мы страдаем за Него (1:29), подражаем Его примеру в смирении (2:5) и растем в святости в предвкушении Его пришествия (2:16). Выходит, что Иисус является источником вдохновения во всех этих областях нашей духовной жизни.

в) Отношения отрывка и ближайшего контекста

До исследуемого нами отрывка Павел поощряет верующих жить «достойно благовествования Христова» (1:27). Это поощрение, наверное, относится и к нашему отрывку в 2-ой главе (сравните подобные поощрения в 1:27 и 2:2). Это значит, что слова «единство», «смирение» и «бескорыстие» описывают жизнь, соответствующую Евангелию.

Также в предыдущем контексте Павел упоминает о своем страдании за Евангелие. В начале 2-ой главе он приглашает Филиппийцев облегчить его страдание и стать источником утешения для него через установление и сохранение им смиренных и бескорыстных взаимоотношений между собой (смотрите слово «поэтому» в 2:1).

После нашего отрывка Павел поощряет верующих подчиняться Иисусу (2:12-14). Это наставление связано с исследуемым нами отрывком тем, что в конце его Павел говорит о возвеличивании Иисуса, что в итоге все будут поклоняться и подчиняться Ему (2:9-11). Преимущество верующему человеку заключается в том, что он может делать это прямо сейчас, добровольно, а не позже под принуждением.

Е. Разбор ключевых слов в Фил. 2:1-11

1. Слово «образ»

Рассмотрим значение слова «образ», которое описывает Иисуса во фразах «будучи образом Божиим... приняв образ раба».

а) Обращение к оригинальному языку

Обращаясь к оригинальному языку обнаруживаем, что за словом «образ» в русском переводе стоит греческое слово μορφή (*морфэ*). Итак, будем искать значение не русского слова «образ», а греческого слова μορφή.

б) Определение значения слова в свете его «семантического поля»

Обратимся к греческому словарю, чтобы узнать употребление данного слова в тот период времени, когда Павел использовал его в своем послании к Филиппийцам. Тогда слову μορφή давалось лишь одно значение - «форма, внешний вид» и это касалось, обычно, телесного (физического) образа.[10] Нас интересует вопрос, может ли данное слово указывать не только на внешние сходство, но и на внутренние сходство (то есть на природу чего-нибудь или кого-нибудь)?

В Новом Завете, помимо Фил. 2:6-7, μορφή находится только в Мк. 16:12, где оно относится к внешнему виду определенного объекта: «После сего явился в ином образе (μορφή)». В Септуагинте μορφή встречается 8 раз и в каждом случае указывает на внешний вид.[11]

Но греки, в классический период, понимали это слово слегка по-другому. У греков μορφή в основном означало внешний вид чего-нибудь или кого-нибудь. Но в то же время они считали, что внешняя форма отображает внутреннее качество чего-нибудь или кого-нибудь. Поэтому для них слово μορφή могло указывать как на внешность, так и (хотя бы косвенно) на внутреннее состояние.[12] Но в то же время надо помнить, что в течение

---

[10]Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 659. (сокращение для этого ресурса – это BDAG)

[11]O'Brien, Philippians, с. 207.

[12]O'Brien, Philippians, с. 207; Braumann G. *Morphe* // Brown C. The New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – Т. 1. – С. 705-8.

времени значение слова может измениться. Поэтому мы прибегаем к устаревшим значениям слова только при крайней необходимости.

в) Определение значения слова в свете рассмотрения контекста

Теперь обратимся к контексту для определения значения слова μορφή в исследуемом нами отрывке. Замечаем, что слово употребляется и в отношении божественности, и в отношении человечности Иисуса. Также замечаем, что в контексте утверждаются полная божественность и полная человечность Христа. В частности, касательно Его божественности написано, что Иисус «равен» Богу-Отцу и касательно Его человечности написано, что Он умер как человек.

Значит, на основании контекста следует ожидать, что слово μορφή не будет относиться всего лишь к какому-нибудь внешнему сходству между Иисусом и Богом-Отцом, или между Иисусом и человеком, а к Его полному участию в Божьей природе и природе человеческой.[13] (Важно отметить, что в этой дискуссии по отношению к сходству между Отцом и Сыном мы используем слово «внешний» не в смысле «физический», а в смысле «поверхностный», т.е. не касающийся сущности или природы).

г) Определение значения слова в свете богословия

В свете того, что Библия учит о полной божественности Христа, нельзя истолковывать данное слово в том смысле, что Иисус просто «похож» на Бога, но не разделяет с Ним общей сущности. Но даже если мы определяем слово μορφή как «внешнее подобие», то это не обязательно приводит к тому, что Он не обладает божественной природой. Иисус может обладать и тем, и другим. Поэтому, любой из предложенных значений слова μορφή может согласоваться с библейским учением о божественности Христа.

д) Определение значения слова в свете употребления автором

Поскольку Павел употребляет данное слово только один раз, стоит посмотреть на то, как он употребляет однокоренные слову μορφή слова:

- «имеющие вид (μόρφωσις) благочестия» (2 Тим. 3:5);
- «сообразуясь (συμμορφίζω) смерти Его» (Фил. 3:10);
- «имеющий в законе образец (μόρφωσις) ведения и истины» (Рим. 2:20);
- «доколе не изобразится (μορφόω) в вас Христос» (Гал. 4:19);
- «оно будет сообразно (σύμμορφος) славному телу Его» (Фил. 3:21);
- «не сообразуйтесь (μεταμορφόω) с веком сим» (Рим. 12:2);
- «преображаемся (μεταμορφόω) в тот же образ» (2 Кор. 3:18).

Из этих примеров очевидно, что Павел употреблял однокоренные формы слова μορφή не только для описания внешности, но и для описания внутренности или сущности чего-нибудь.

е) Уточнение значения слова в свете рассмотрения синонимов

[13]O'Brien, Philippians, c. 207; Braumann, c. 705-8; BDAG, c. 659; Melick, c. 101.

Также проливают свет на данный вопрос значения синонимов, которые Павел смог бы употребить вместо слова μορφή:[14]

- σχῆμα = более касается внешности;
- εἶδος = более касается внешности;
- φύσις = природа;
- ὑπόστασις = сущность.

Кажется, что для контекста Фил. 2:1-11 Павел искал слово, которое могло бы указывать и на внешний вид, и на внутреннюю сущность. Другие синонимы более относятся либо к одному аспекту, либо к другому. Почему-то Павлу было выгодно выбрать слово более «гибкого» значения.

ж) Выводы

Приходим к выводу, что в Фил. 2:6-7 слово μορφή, хотя оно обычно указывает на внешность, указывает на внутреннее состояние или сущность Божьего Сына. Он образ Бога и образ раба (т.е. человека) не только внешне, но и по природе.

2. Слово «став»

Будем исследовать значение слова «стать», которое описывает Иисуса во фразе «по виду став как человек». Возникает вопрос, если Иисус – настоящий человек, имеющий человеческую природу, то почему сказано о Нем, что он «*по виду* стал как человек»?

а) Обращение к оригинальному языку

Обращаясь к оригинальному языку обнаруживаем, что слово «стать» – это перевод греческого слова εὑρίσκω (*хиуриско*). Итак, будем искать значение греческого слова εὑρίσκω.

б) Определение значения слова в свете его «семантического поля»

Обратимся к греческому словарю, чтобы узнать употребление данного слова в то время, когда Павел использовал его в своем послании к Филиппийцам. В словаре слову εὑρίσκω отводятся следующие значения:[15]

- находить (случайно или преднамеренно);
- обнаруживать через размышление или наблюдение;
- достигать состояния.

Последнее значение стоит уточнить, так как оно ближе всего подходит к синодальному переводу «стать». Словарем отмечается, что εὑρίσκω имеет значение «достигать состояния» обычно в активном залоге.[16] Но εὑρίσκω в

[14]Louw J. P., Nida E. A. Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains. – 2nd ed. – New York: United Bible, 1989. – electronic ed., Logos Library System, Oak Harbor, WA. – C. 586.
[15]BDAG, c. 411.
[16]Там же.

Фил. 2:7 стоит в страдательном залоге. Поэтому перевод εὑρίσκω словом «стать» в данном отрывке не является обычным.

в) Определение значения слова в свете рассмотрения контекста

Теперь обратимся к контексту для определения значения слова εὑρίσκω в исследуемом нами отрывке. Замечаем, что слово употребляется в отношении человечности Иисуса. Также замечаем, что в контексте утверждается полная человечность Христа, в частности, Он умер как человек. Это значит, что на основании контекста будет неправильно заключить, что фраза «став по виду как человек» указывает лишь на какие-то общие черты между Иисусом и человечеством.

Но другое значение слова, «находить», лучше подходит к контексту. Перевод «был найден по виду как человек» подтверждает учение о подлинности человечности Христа. Это означает, что людям, жившим в Его время, Иисус казался настоящим человеком. Они, грубо говоря, «нашли Его настоящим человеком». Люди, живущие рядом с кем-нибудь много лет, способны отличать настоящего человека от ненастоящего. Следовательно, таким переводом подтверждается подлинность Его человечности.[17]

г) Определение значения слова в свете богословия

Если посмотрим на всебиблейское учение о природе Христа, то оно тоже подтверждает Его полную человечность. Поэтому, в Фил. 2:7 слово εὑρίσκω не может означать, что Иисус меньше человека по природе или лишен каких-либо нормальных человеческих качеств. Итак, лучше не использовать такое значение для определения слова εὑρίσκω в данном контексте.

д) Определение значения слова в свете употребления автором

Глядя на писания Павла, мы обнаруживаем разные употребления данного слова:

- находить (Рим. 10:20; 2 Кор. 2:13; 9:4; 12:20; 2 Тим. 1:17);
- приобретать (2 Тим. 1:18; Евр. 4:16; 11:5);
- быть в состоянии (1 Кор. 4:2; 15:15; Гал. 2:17);
- обнаруживать (Рим. 7:21);
- достигать (Рим. 4:1; Евр. 12:17);
- иметь своим результатом (Рим. 7:10);
- считаться (2 Кор. 11:12);
- ассоциироваться (Фил. 3:9).

Павел, в отличие от указанного в словаре значения данного слова, не редко употребляет εὑρίσκω в смысле «быть в состоянии» даже тогда, когда данное слово стоит в страдательном залоге (1 Кор. 4:2; 15:15; Гал. 2:17), что может служить подтверждением Синодального перевода.

е) Уточнение значения слова в свете рассмотрения синонимов

[17]Greenlee J. H. An Exegetical Summary of Philippians. – Dallas TX: Summer Institute of Linguistics, 1992. – electronic ed., Logos Library System, Oak Harbor, WA.

Важно отметить, что есть другие, более часто употребляемые слова, которые указывают на состояние или сущность чего-нибудь:[18]

- εἰμι = быть;
- γίνομαι = становиться;
- ὑπαρχω = быть в состоянии.

Если бы Павел хотел ясно и конкретно утверждать, что Иисус существовал только «по виду» как человек, но не был таким на самом деле, то он смог бы употребить одно из вышеуказанных синонимов. Павел, скорее всего, выбрал слово εὑρίσκω для того, чтобы избегать такого недопонимания.

ж) Выводы

Судя по всему, этот стих учит, что Иисус «был найден» по виду как человек. Иными словами, людям, жившим в Его время, Иисус казался настоящим человеком. Употребляется фраза «по виду» по той причине, что люди оценили или определили природу Иисуса на основании Его внешнего вида и поведения. Это естественно, так как люди не способны воспринимать сущность кого-нибудь напрямую, а только через наблюдение. Если Иисус окружающими «был найден» человеком, то это сильно подтверждает подлинность Его человечности.[19]

3. Слово «подобным»

Исследуем значение слова «подобный», которое встречается во фразе «сделавшись подобным человекам». Вопрос возникает: если Иисус – настоящий человек, имеющий человеческую природу, то почему сказано о Нем, что он стал «подобный человекам»?

а) Обращение к оригинальному языку

Обращаясь к оригинальному языку обнаруживаем, что слово «подобный» – это перевод греческого слово ὁμοίομα (*хомойома*), которое на самом деле не прилагательное, а существительное «подобие». Итак, будем искать значение греческого слова ὁμοίομα.

б) Определение значения слова в свете его «семантического поля»

Обратимся к греческому словарю, чтобы узнать употребление данного слова в то время, когда Павел использовал его в своем послании к Филиппийцам.[20] По словарю слову ὁμοίομα отводятся следующие определения:

- общее переживание, общий опыт;
- общая форма, общий вид.

[18]Louw, с. 149-50.
[19]Greenlee, Philippians; BDAG, с. 412.
[20]BDAG, с. 709.

Согласно этим значениям кажется, что Иисус разделяет с человеком лишь несколько общих черт, но Он не человек в полном смысле этого слова.

Слово ὁμοίωμα встречается только 1 раз в Новом Завете (вне посланий Павла), а именно, в Откр. 9:7: «По виду своему саранча была подобна коням, приготовленным на войну».

в) Определение значения слова в свете рассмотрения контекста

Теперь обратимся к контексту для определения значения слова ὁμοίωμα в исследуемом нами отрывке. Отмечаем, что слово употребляется в отношении человечности Иисуса. Также замечаем, что в контексте утверждается полная человечность Христа, в частности, что Он умер как человек.[21] Значит, на основании контекста будет неправильно заключить, что слово ὁμοίωμα указывает лишь на какие-нибудь общие черты между Иисусом и человечеством. Поэтому, желательно объяснить значение данного слова таким образом, чтобы не нарушить учение о подлинности человечности Христа.

г) Определение значения слова в свете богословия

Если посмотрим на библейское учение о природе Христа, то оно тоже подтверждает Его полную человечность. Поэтому, в Фил. 2:7 слово ὁμοίωμα не может означать, что Иисус или меньше человека по природе, или лишен каких-либо обычных человеческих качеств. Поэтому, желательно объяснить значение данного слова таким образом, чтобы не нарушить библейское учение о природе Христа.

д) Определение значения слова в свете употребления автором

Рассмотрим употребление слова ὁμοίωμα апостолом Павлом. Помимо Фил. 2:7, он употребляет данное слово всего 4 раза. Первое значение, в котором Павел употребляет его, – «подобное переживание», например, что верующие участвуют в смерти Иисуса (Рим. 6:5), и что все люди участвуют в грехе Адама (Рим. 5:14).

Второе значение у Павла – «подобный вид» или «подобная форма». Например, идолы представляют собой какое-нибудь божество (Рим. 1:23) или в Рим. 8:3 Павел пишет, что Иисус подобен грешному человеку. Рим. 8:3 открывает для нас более полное значение ὁμοίωμα: Иисус подобен человеку не в том, что Он лишен каких-либо обычных человеческих качеств, а в том, что Он подлинный человек, но без греха. Наряду с этим предполагается еще одно объяснение подобия Иисуса человеку: Иисус отличается от обычных людей тем, что Он обладает и божественной природой. Значит, Он не меньше человека по природе, а больше него, будучи и человеком, и Богом.

е) Уточнение значения слова в свете рассмотрения синонимов

Существуют разные синонимы слову ὁμοίωμα*,* которые тоже указывают на какое-то подобие или сходство между предметами или лицами:[22]

---

[21]Beyreuther T. E., Finkenrath G. *Homoioma //* Brown C. The New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – C. 500-8.

[22]Louw, c. 617-20.

- παρομοιάζω: очень похоже;
- παραπλήσιος; παραπλησίως: почти одинаково;
- συμφωνέω: достаточно похоже;
- ὁμοιότης может указать полное участие, напр. когда Иисус был искушаемым, как мы (Евр. 4:15).

Рассмотрев значения синонимов, мы не можем увидеть какую-нибудь особую причину, объясняющую, почему Павел предпочел слово ὁμοίωμα его синонимам.

ж) Выводы

Бесспорно, что в Фил. 2:7 Павел утверждает, что Иисус был «подобным» человеку. Но как совмести описание Иисуса, как «подобного человеку», с учением, что Иисус настоящий человек?

Предполагаются два ответа. Во-первых, в Рим. 8:3 Павел говорит, что Бог «послал Сына Своего в подобии плоти греховной». По аналогии с этим Павел может иметь в виду и здесь, что Иисус подобен человеку во всем, кроме греха.[23] Во-вторых, можно утверждать, что Иисус является подобным человеку не в том смысле, что Он меньше нас по человечности, но в том смысле, что Он больше нас, будучи и Богом, и человеком.

4. Случаи образной речи в Фил. 2:1-11

Раб - метафора, указывающая на смиренное положение, которое Иисус занял тогда, когда Он стал человеком

Колено, язык - синекдохи, указывающие на всего человека в акте поклонения Иисусу.

Ж. Разбор синтаксиса Фил. 2:1-11

Применим наши знания о синтаксисе к толкованию отрывка Фил. 2:1-11. Но при этом ограничим наше рассмотрение синтаксиса следующими аспектами: морфологические особенности, порядок слов и отношения между предложениями. Притом мы не будем исследовать все случаи, встречающиеся в данном отрывке, а проведем это исследование более выборочно.

1. Морфологические особенности[24]

В пятом стихе слово φρονεῖτε (*фронэйтэ*), «должны быть те же чувствования», стоит в повелительном наклонении настоящего времени, что указывает на общее правило для жизни. Имеется в виду, что верующий должен всегда иметь такие чувствования, или точнее, такой склад ума, который и во Христе.

В шестом стихе предлог ἐν (эн), переведенный творительным падежом «Божьим образом», скорее всего, несет в себе значение «в соответствии с».

[23]BDAG, с. 707; Greenlee, Philippians. O'Brien, Philippians, с. 225.
[24]См. Веспетал Т. Синтаксис греческого языка Нового Завета.

Это означает, что Иисус существует в соответствии с Божьим образом. Такое понимание подчеркивает, что Христос одной природы с Отцом, но не идентичен Ему по личности. Они – отдельные личности.

Также замечаем, что слово μορφή (*морфэй*), «образ», стоит без артикля. Слово без артикля часто описывает качество, и в данном случае качество Иисуса в Божьем образе. Слово θεοῦ (*теу*), «Бога», стоит в родительном падеже, который можно определить как генитив качества. При таком употреблении данного падежа слово в родительном переводится прилагательным, в этом случае словами «Божий» или «божественный».

Слово ὑπάρχων (*хупархон*), «будучи», ключевое для истолкования шестого стиха. Оно является наречным причастием уступки, которое переводится с помощью слова «хотя». В этом свете можно перевести текст (используя более дословный перевод с греческого): «Хотя он существовал в Божьем образе, Он не считал равенство Богу тем, чем надо пользоваться». Но есть еще один логичный вариант. Если это – наречное причастие причины, то выходит вообще другой смысл: «По той причине, что он существовал в божественном образе, Он не считал равенство Богу тем, чем надо пользоваться». Скорее всего, первый вариант подходит лучше, так как в данном тексте целью Павла было сделать акцент на смирении Христа.

Перейдем к седьмому стиху. Глагол εκένωσεν (*экэносэн*), переведенный «уничижил», стоит в активном залоге, что говорит о том, что Иисус добровольно уничижил Себя, совершив поступок смирения. Никто не заставлял Его подчиниться Божьему плану.

Также в седьмом стихе встречается причастие λαβῶν (*лабон*), «приняв», в аористе, что обычно означает, что это действие предшествовало действию главного глагола. Тогда получается, что Иисус взял на Себя образ раба до того, как он уничижил Себя. Но есть правило, согласно которому причастие в аористе иногда может относиться к тому же самому времени, в котором происходит действие главного глагола, если: (1) главный глагол также в аористе, (2) причастие следует за глаголом и (3) глагол отображает то же самое действие. Согласно этому употреблению причастия, Иисус уничижил Себя в то же время, в которое Он взял на Себя образ раба. То же самое правило относится в том же стихе и к причастию γενόμενος (*гэномэнос*), «сделавшись».

Теперь рассмотрим причастие λαβῶν (*лабон*), «приняв», под другим углом. Оно является наречным причастием средства, которое описывает, каким образом осуществляется действие главного глагола. Это означает, что Иисус уничижил Себя посредством того, что Он взял на Себя образ раба, то есть стал человеком. Другими словами, уничижение Иисуса состоит в Его воплощении. То же самое правило относится в том же стихе и к причастию γενόμενος (*гэномэнос*), «сделавшись».

Снова в седьмом стихе встречается причастие в аористе, слово εὑρηθείς (*эурэйтэйс*), что означает «был найден». В этом случае причастие в аористе предшествует главному глаголу в предложении, что обычно указывает на то, что действие, описанное причастием, предшествует действию главного глагола. Получается, что после того, как Иисус был найден по виду как человек, Он смирил Себя. Выходит, что Его смирение состоит в Его смерти.

Глагол ἐταπείνωσεν (*этапейносэн*), то есть «смирил», стоит в аористе, что, скорее, указывает на конкретное действие или событие в жизни Иисуса, чем на Его постоянный образ жизни. Это значит, что Он особенно смирил Себя посредством одного конкретного события – через Свою смерть. По поводу употребления в этом стихе наречного причастия γενόμενος

(*гэномэнос*), «быв», этим словом выясняется, каким образом Иисус «смирил Себя» – Он был послушен до смерти.

Также стоит рассмотреть употребление родительного падежа в словосочетании θανάτου σταυροῦ (*танату стауру*), «смерти крестной». Есть два варианта толкования: либо слово «крест» указывает на место казни Иисуса, либо на средство Его казни.

В девятом стихе присутствие артикля перед словом θεός (*тэос*), «Бог», имеет значение, поскольку артикль не всегда ставится перед божественными титулами. Но скорее всего артикль присутствует здесь для указания на то, что имеется в виду Бог-Отец в отличие от Божьего Сына.

Будет так же интересно определить значение аориста в глаголах ὑπερύψωσεν (*хуперупсосэн*), «превознес», и ἐχαρίσατο (*эхарисато*), «дал». Скорее всего имеется в виду, что было конкретное время, когда Бог-Отец превознес Христа и дал Ему имя выше всех, а именно во время Его вознесения или возвеличивания. Артикль перед словом ὄνομα (*онома*), «имя», так же имеет важное значение. Его присутствие указывает на то, что имеется в виду уже известное имя – имя Иисуса.

В связи с фразой ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ, «пред именем Иисуса преклонилось всякое колено», обсуждается вопрос о том, Кто в этом случае принимает поклонение: Бог-Отец или Иисус? В защиту мнения, что поклоняются Богу-Отцу, отмечается следующее. Предмет поклонения обычно стоит после предлога πρός (*прос*), управляемого либо дательным, либо винительным падежом. Но в данном стихе встречается предлог ἐν (*эн*), что необычно для указания на предмет поклонения. Это может означать, что имеется в виду не поклонение «имени Иисуса», а что все будут поклоняться Богу-Отцу во имя Иисуса. Но с другой стороны, по контексту кажется, что поклонение Иисусу – это естественное следствие Его превознесения. Итак, скорее всего Павел имел в виду именно универсальное поклонение Иисусу.

В 11-м стихе слово κύριος (*куриос*), «Господь», стоит без артикля, но все же считается определенным в силу того, что в данном предложении оно выступает в роли именного сказуемого. Именное сказуемое, предшествующее подлежащему в безглагольном предложении, может быть использовано без артикля и быть при этом определенным.

Также интересно отметить, что артикль отсутствует и перед всеми словами во фразе εἰς δόξαν θεοῦ πατρός «в славу Бога Отца». Дело в том, что существительные в предложной группе может быть определенными без артикля. Вот почему нет артикля перед словом δόξαν (*доксан*), «славу». Что касается отсутствия артикля перед словами θεοῦ (*теу*), «Бога», и πατρός (*патрос*), «Отца», артикль часто пропускается при сочетании существительного с последующим за ним словом в родительном падеже, но притом оба существительных определены. Это случается тогда, когда данная фраза часто встречается на разговорном языке. Можно предположить, что в первом веке фраза «слава Бога Отца» была часто встречаемой фразой.

2. Порядок слов[25]

Другой аспект синтаксического анализа – это анализ порядка слов. В пятом стихе мы замечаем, что предложение начинается с дополнения τοῦτο (*туто*), «это». Дополнение, расположенное до глагола, находится под ударением. Тем самым Павел подчеркивает, что следующее наставление

[25]Там же.

действительно описывает правильное отношение верующего к другим людям.

В шестом стихе дополнение ἁρπαγμόν (*харпагмон*), «хищение», тоже предшествует глаголу. Таким образом Павел делает упор на то, что Иисус действительно занимал место рядом с Отцом в небесной славе.

В седьмом стихе встречается еще один случай, когда дополнение стоит до глагола: словосочетание ἑαυτόν ἐκένωσεν (*эаутон экэносен*), «Себя уничижил». Здесь подчеркивается, что уничижение Божьего Сына осуществилось добровольно с Его стороны. Никто не уничижил Его.

3. Отношения между предложениями

Выделим для исследования всего лишь несколько примеров синтаксических связей между предложениями в данном отрывке.

1) то дополните мою радость
2) имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единодушны и единомысленны

Между этими предложениями наблюдаются отношения «образ действия». Павел объясняет, каким образом церковь может дополнить его радость: через хождение в единстве. Это предположение опирается на то, что после повеления «то дополните мою радость» ожидается указание на то, как именно это можно осуществить.

1) существующий в Божьем образе,
2) не почитал равенство Богу тем, чем надо пользоваться

Мы определяем связь между этими предложениями как «уступка-неожиданность». Можно перефразировать: «Хотя Он существовал в Божьем образе, Он не почитал равенство Богу тем, чем надо пользоваться». Такой вариант лучше всего походит к контексту, который говорит о смирении и добровольном подчинении Божьего Сына. Смирение Христа удивляет нас. Не ожидается, что Существующий в Божьем образе оставил бы Свою небесную славу, стал бы человеком и умер бы за человечество. Поэтому, отношения «уступка-неожиданность» кажутся наиболее подходящим вариантом.

1) но уничижил Себя
2) приняв образ раба

Уместно считать, что вышеуказанные предложения относятся друг к другу в плане «образ действия», то есть второе предложение указывает на то, каким образом Божий Сын уничижил Себя: Он стал человеком. Выбор такого варианта опирается на то, что с богословской точки зрения необходимо объяснить уничижение Божьего Сына таким образом, чтобы не нарушить доктрину о Его полной божественности. Если уничижение Божьего Сына состояло в том, что Он оставил Свою божественность, то Он перестал бы быть Богом. Расположение фразы «приняв образ раба» после фразы «но уничижил Себя» наводит на мысль, что Павел тем самым объясняет, каким образом Иисус уничижил Себя.

1) Он смирил Себя

2) быв послушным до смерти, и смерти крестной

Можно соотнести эти предложения друг с другом в плане «образ действия», то есть второе предложение указывает на то, каким образом Божий Сын смирил Себя: через крестную смерть. В подтверждение этому предположению можно говорить о том, что Иисус подвергнулся унизительной смерти распятием и добровольно был послушен Тому, Кому Он был «равен». Такой поступок являются глубоким выражением смирения.

1) Он уничижил Себя
2) Он смирил Себя

Между этими предложениями имеются отношения «развитие». В контексте указано, что «уничижение» Иисуса состояло в Его воплощении, а Его «смирение» – в Его смерти. Смерть Божьего Сына представляет собой более глубокий поступок смирения, чем Его воплощение. Итак, мы видим в этом случае развитие.

3. Риторические особенности в Фил. 2:1-11

В этой части исследуем отрывок Фил. 2:1-11 с точки зрения риторических особенностей.

1. Повторение

Мы видим повторение во фразах «приняв образ раба», «сделавшись подобным человекам» и «найден по виду как человек».[26] Повторение здесь заключается в том, что все эти фразы указывают на воплощение Божьего Сына. Но, тем не менее, у каждой фразы есть свой особой оттенок значения. Когда говорится о воплощении, как об образе раба, то подчеркивается смирение Христа. Когда говорится о воплощении, как о подобии человекам, ставится ударение на степень воплощения: Иисус стал подобным человеку во всем, кроме греха. Когда говорится о воплощении, как о том, что Иисуса нашли по виду как человека, дается подтверждение Его человечности, то есть окружающие люди «нашли» Его настоящим человеком.

2. Развитие

Посмотрим на примеры развития. В ст. 7 написано, что Иисус «уничижил Себя» посредством Своего воплощения. Затем же в ст. 8 говорится, что Он «смирил Себя» посредством Своей смерти. Воплощение – это первый шаг в смирении Иисуса, а второй и более существенный шаг – это Его смерть. Развитие смысла смирения продолжается в ст. 8: Иисус не только умер, а подвергнулся мучительной и унизительной смерти на кресте.[27]

[26]Hawthorne G. F. Philippians // Martin R. P. ed. Word Biblical Commentary. – Waco, TX: Word, 1983. – Electronic edition, Logos Bible Software. – С. 118 и далее; Greenlee, Philippians.
[27]Greenlee, Philippians.

3. Сравнение

Что касается сравнения, в 5-м стихе 2-ой главы отношение верующего к смирению и служению сравнивается с тем, как к этому относился Иисус. Поэтому написано: «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе». Это означает, что Павел представляет Христа, как пример поведения, рекомендуемого в предыдущих стихах.

4. Противопоставление

Можно сравнить то положение, до которого Иисус снизошел, с тем, чем Он пользовался на небесах: равенством Богу Отцу в небесной славе. Здесь виден литературный прием «противопоставление» и притом противопоставление в очень драматическом плане. Иисус сошел от самого высокого положения до самого низкого («смерти крестной»).

Затем противопоставление приводится в обратном направлении. Бог превознес Иисуса и дал Ему имя выше всех имен. Это значит, что Иисус был превознесен из самого низкого положения до самого высокого.

Можно видеть противопоставление и в следующем примере. С одной стороны, Христос «смирил Себя», но когда Он придет в Своей славе, все будут смиряться перед Ним. Итак, перед Тем, Кто смирил Себя, все народы и люди будут смиряться.

5. Поэтический параллелизм

В начале отрывка Павел часто использует поэтический прием «параллелизм». В первом же стихе следующие строки идут в синонимическом параллелизме:

если [есть] какое утешение во Христе
если [есть] какая отрада любви
если [есть] какое общение Духа
если [есть] какое милосердие и сострадательность

Особенно заметно в греческом тексте – это повтор фразы εἴ τις:

εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ
εἴ τις παραμύθιον ἀγάπης
εἴ τις κοινωνία πνεύματος
εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί

Общее между строками – это то, что поступая так, верующие в Филиппах могут облегчать страдание Павла, о котором речь идет в предыдущей главе.

Другой случай синонимического параллелизма следует за первым. В следующем стихе Павел снова использует поэтический прием для описания того, каким именно образом верующие в Филиппах могут оказывать ему утешение:

имейте одни мысли
имейте ту же любовь
будьте единодушны

единомысленны

Но в этом случае наблюдается не только синонимичность. Общее между строками – это призыв Павла к единству. Но строки отличаются друг от друга тем, чем это единство может выражаться.

В третьем и четверном стихах встречается антитетический параллелизм:

[не делайте] по любопрению или по тщеславию,
но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя.

Можно также говорить об этом, как о противопоставлении, но постановка предложений напоминает поэзию. Поэтому, лучше считать данный случай примером антитетического параллелизма. Параллелизм полезен в том, что выражение одного смысла дважды в противоположности углубляет понимание данного момента.

Сразу следует последний пример параллелизма, в частности антитетического:

не о себе [только] каждый заботься
но каждый и о других

Снова повторение смысла в противоположности проясняет смысл сказанного.

6. Игра слов

В данном отрывке не наблюдается игра слов.

И. Богословский контекст Фил. 2:1-11

1. Распознавание богословских и этических тем

Выделаются в данном отрывке следующие богословские и этические темы:

- Иисус, как пример смирения;
- Уничижение Христа;
- Возвеличивание Христа;
- Божественность Иисуса;
- Человечность Иисуса;
- Смирение приводит к возвеличиванию;
- Власть и величие Христа;
- Доктрина об универсализме?

2. Идентификация первичных и вторичных тем

В этом контексте Павел делает главный упор на тему «Христос, как пример смирения». Павел поощряет верующих в Филиппах относиться друг к другу в смирении (Фил. 2:1-4). Затем в Фил. 2:5-11 Павел обращается к Иисусу, как к примеру такого поведения. Хотя часто ссылаются на это место Писания с целью раскрытия библейского учения о божественной и

человеческой природах Христа, главная цель Павла здесь не богословская, а практическая: Иисус, как пример смирения.

Помимо разбора главной темы отрывка, будем рассматривать и тему, относительно которой может возникнуть некоторое недопонимание: это доктрина об универсализме.

3. Разбор темы «пример Иисуса в смирении и служении»

а) Учение Павла

В Рим. 15:2-3 Павел снова говорит о смирении Христа, как о примере для верующего: «Каждый из нас должен угождать ближнему, во благо, к назиданию. Ибо и Христос не Себе угождал». Тема «смирение Христа» также встречается в 2 Кор. 8:9: «Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою».

б) Всебиблейское учение

Заходя за пределы учения Павла, обнаруживаем, что Иисус Сам говорил о Своем смиренном характере: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29). Иисус также говорит о Своем смирении в Ин. 13:14-15: «Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример». Даже в Ветхом Завете смирение Мессии упоминается: «(Он) предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис. 53:12).

в) Прогрессирующее откровение

По поводу развития данной темы в ходе библейского канона можно заключить, что идея о смиренном Мессии последовательна по всей Библии. Единственное изменение заключается в том, что в Новом Завете мы обнаруживаем, что Мессия – это Иисус из Назарета.

4. Разбор темы «доктрина об универсализме»

Может возникнуть некоторое недопонимание в связи с заявлением, что «пред именем Иисуса преклонится всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык будет исповедать, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца». Поскольку согласно Рим. 10:9 те, кто исповедует Иисуса Господом, спасены, некоторые могут прийти к заключению, что все в конце будут спасены. Также заметим, что это исповедание «в славу Бога Отца», что тоже может указать на спасение людей.

а) Учение Павла

Есть и другие места в писаниях Павла, создающие подобное впечатление, что все будут спасены. Еф. 1:10 гласит, что Божий план – это соединить «все небесное и земное под главою Христом». Также читаем в Кол. 1:20: «чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровью креста Его, и земное и небесное». Но важно отметить, что во всех местах, где якобы поддерживается учение об универсализме,

контекст говорит и об условиях для спасения. В Еф. 1:13 говорится, что человек, уверовав, «запечатан Духом». Кол. 1:23 предупреждает, что мы спасены «если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не отпадаете от надежды благовествования». В добавление к этому, Павел ясно учит о вечном осуждении неверующих (см. 2 Фес. 1:9).

б) Всебиблейское учение

В поддержку доктрины об универсализме, люди могут ссылаться и на слова Иисуса, где Он сказал, что Он «всех привлечет к Себе» (Ин. 12:32). Но в Евангелии от Иоанна спасение также имеет условие: «верующие» получают вечную жизнь (Ин. 3:16). К тому же в обоих заветах речь идет о том, что неверующие люди подвергнутся вечному наказанию (Мф. 7:13; Откр. 20:15; Ис. 66:24). Такие места напрямую противоречат учению об универсализме.

Также следует учесть, что Фил. 2:10-11 – это цитата, взятая из Ис. 45:23. Читая цитату в ветхозаветном контексте, мы обнаруживаем, что в Ветхом Завете не ожидалось, что универсальное поклонение Господу осуществится добровольно со стороны всех людей. Там написано: «К Нему придут и устыдятся все, враждовавшие против Него».

г) Прогрессирующее откровение

Развитие учения об «универсализме» или его опровержения в Писании не замечаются. Библейское свидетельство на этот счет от начала и до конца одно.

К. Заключение

1. Перевод

Итак, если [есть] какое утешение во Христе, если [есть] какая отрада любви, если [есть] какое общение духа, если [есть] какое милосердие и сострадательность, то дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единодушны и единомысленны; ничего [не делайте] по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе [только] каждый заботься, но каждый и о других. В вас должен быть тот склад ума, какой и во Христе Иисусе. Он, существующий в Божьем образе, не счел равенство Богу тем, чем надо пользоваться. Но Он уничижил Себя, приняв образа раба, сделавшись в подобии человекам. Будучи найденным по виду как человек, Он смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, чтобы во имя Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца.

2. Вступление

Этот отрывок был написан апостолом Павлом из римской тюрьмы для церкви в Филиппах около 60-го года по Р.Х. На истолкование данного отрывка могут пролить свет следующие сведения о жизни автора и адресата. Тот факт, что Павел написал данное послание, находясь в римской тюрьме, открывает нам, что Павел не только пишет о смирении, но и является

примером такого поведения. Он был готов сидеть в тюрьме ради Евангелия, подвергаясь соответствующему унижению и неудобству.

Что касается адресата, то нам известно, что церковь в Филиппах занимала очень престижное положение как в римской империи, так и среди церквей первого века. Вполне возможно, что такое положение могло привести к надменности со стороны членов данной церкви. Может быть, по этой причине Павел наставляет церковь на тему смирения.

В этом отрывке Павел делает главный упор на тему «Христос, как пример смирения». В первой части этого отрывка Павел поощряет верующих в Филиппах относиться друг к другу в смирении (Фил. 2:1-4). Затем во второй части (Фил. 2:5-11) Павел обращается к Иисусу, как к примеру такого поведения.

В общем плане Послания к Филиппийцам данный отрывок играет важную роль. Послания к Филиппийцам можно назвать «жизнью по Евангелию» и раздел, в котором находится исследуемый нами отрывок, можно назвать «ответом на Евангелие». Соответственно, наш смиренный образ жизни составляет одну из частей нашего отклика на Божий дар спасения, данный нам через Евангелие.

3. Разбор по стихам

Ст. 1-2: Павел начинает отрывок с просьбы к церкви в Филиппах, чтобы она служила ему источником утешения в его страдании за Иисуса, что соединяет данный отрывок с предыдущим контекстом (см. 1:30). Для этой цели он использует поэтический прием «синонимический параллелизм», в котором он выражает тот же самый смысл четырьмя способами. Сначала Павел говорит о том, что во Христе есть любовь и утешение:

если [есть] какое утешение во Христе
если [есть] какая отрада любви
если [есть] какое общение Духа
если [есть] какое милосердие и сострадательность

затем он говорит, как церковь в Филиппах может обеспечить его этим утешением:

имейте одни мысли
имейте ту же любовь
будьте единодушны
будьте единомысленны

В этих стихах мы встречаем один из двух доводов, использованных Павлом для побуждения церкви ходить в смирении и служить друг другу. Посредством такого поведения они обеспечивали бы Павлу утешение в его страдании. Такой вид аргументации называется *pathos* и состоит в обращении к чувствам читателей. Употребление поэтического приема усиливает убедительность его побуждения.

Ст. 3-4: В следующих двух стихах Павел продолжает побуждать церковь к правильным действиям в сфере взаимоотношений между ее членами. Для этой цели он использует другой поэтический прием под названием «антитетический параллелизм». Здесь один смысл повторяется два раза в

противоположности, чтобы сделать смысл более ясным и предложение более убедительным.

> [не делайте] по любопрению или по тщеславию,
> но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя.
>
> не о себе [только] каждый заботься,
> но каждый и о других

Итак, Павел призывает церковь не только к единству (ст. 1-2), но и к смирению и бескорыстию (ст. 3-4).

Ст. 5: Теперь мы встречаем второй довод для побуждения церкви к единству, смирению и бескорыстию – это пример Иисуса. Такой вид аргументации называется *этос* и состоит в обращении к авторитету, в данном случае к жизни Иисуса. Но количество материала, посвященное примеру Иисуса (ст. 6-11) открывает, что Павел скорее всего пользуется моментом, чтобы говорить не только о смирении Христа, но и о великой тайне Его воплощения, страдания и прославления. Многие думают, что поэтический стиль ст. 6-11 говорит о том, что Павел заимствовал ранний христианский гимн для описания смирения Божьего Сына, что может показать, что в Ранней Церкви уже существовало очень развитое понимание божественности Христа.

Ст. 6: В этом стихе особенное внимание уделяется описанию природы Христа. Он существует ἐν μορφῇ θεοῦ, «в образе Бога». Слово μορφή (*морфэй*) может указывать не только на какие-либо внешние сходства, но и на сходство по внутреннему состоянию или сущности. Это наблюдение, наряду с тем, что Иисус пользовался «равенством Богу», подтверждает доктрину о полной божественности Иисуса.

Но смирение Иисуса проявлено тем, что Он не почитал равенство Богу, которым Он пользовался, ἁρπαγμός (*харпагмос*). Это слово переводится в Синодальном переводе словом «хищением», но лучше перевести его «выгодой» или «то, чем надо пользоваться».[28] Также следует отметить, что причастие ὑπαρχών (*хупархон*) – это наречное причастие типа «уступка», что еще больше подчеркивает смирение Спасителя. Переводим: «Хотя Он существовал в Божьем образе, Он не почитал равенство Богу тем, чем надо пользоваться».

Ст. 7: Здесь мы встречаем глагол «уничижил» в активном залоге, что, вместе с возвратным местоимением «Себя», говорит о добровольном подчинении Иисуса воле Своего Отца. Если бы уничижение Иисуса не было добровольным, а принужденным, то было бы невозможно говорить о нем, как о смирении.

Дальше, и в 7-м, и в 8-м стихах открывается то, каким образом Иисус уничижил Себя. Он «принял образ раба», «сделался в подобии человекам» и «был найденным по виду как человек», то есть унижение Иисуса состояло в Его воплощении. Но некоторые могут возразить, что Иисус не смирил Себя до такой степени, что Он стал настоящим человеком, так как Он просто был «подобным человеку». Такое выражение объясняется одним из двух способов: (1) либо Иисус «подобен человеку» в том смысле, что Он подлинный человек, но без греха (ср. Рим. 8:3), либо (2) Иисус «подобен человеку» в том смысле, что Он не только подлинный человек, но и Бог.

---

[28] O'Brien, с. 216.

Ст. 8: Подобное недопонимание по поводу человечности Иисуса может возникнуть в связи с фразой «став по виду как человек» (Синодальный перевод). Но «став» – это не наилучший перевод слова εὑρίσκω. Его обычное значение – это «находить» или, в страдательном залоге (как в данном тексте), «был найден». Поэтому, Павел имел в виду, что Иисус «был найден» по виду как человек. Это означает, что людям, жившим в Его время, Иисус казался настоящим человеком. Люди, живущие рядом с кем-либо много лет, способны отличать настоящего человека от ненастоящего. Тот факт, что Иисус окружающими «был найден» человеком, сильно подтверждает подлинность Его человечности.

Но смирение Иисуса не выразилось лишь в Его воплощении. Иисус еще более смирил Себя посредством Своей смерти и при этом посредством самой ужасной и унизительной смерти: крестной смерти.

Ст. 9: Этот стих представляет собой поворот в размышлении Павла по поводу смирения Христа. Здесь открывается, что смирение Иисуса – это не конец истории. Своим результатом оно имело Его вознаграждение и возвеличивание Отцом. Поэтому, в этом отрывке мы видим великое противопоставление в двух направлениях: Иисус сошел с самого высокого положения до самого низкого, а потом был вознесен из самого низкого положения до самого высокого.

Также стоит отметить, что Бог-Отец является действующим лицом в этом стихе. Другими словами, Иисус не возвеличил Себя, а Бог-Отец. Подобным образом, верующему, смиряющему себя ради Бога и других, не надо заботиться о своем вознаграждении. Как Апостол Петр говорит: «Смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время» (1 Пет. 5:6).

Ст. 10-11: Здесь замечаем, что в конце всего вознаграждение Христа соответствует Его героическому действию: перед Тем, Кто смирил Себя, все народы и люди будут смиряться.

Стихи 10-11 содержат цитату из Ветхого Завета. В Ис. 45:23 читаем: «Мною клянусь... что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык». Но в ветхозаветном контексте речь идет о поклонении Богу. Это значит, что Иисус достоин такого поклонения, которого достоин Сам Бог. Выходит, что Иисус Христос – это Бог.

Некоторое недопонимание может возникнуть в связи с заявлением, что «пред именем Иисуса преклонится всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык будет исповедовать, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца». Поскольку согласно Рим. 10:9 те, кто исповедует Иисуса Господом, спасены, некоторые могут прийти к выводу, что все люди в конце будут спасены. Также заметим, что это исповедание «в славу Бога Отца», что тоже может указать на спасение людей.

Но снова прочтем цитату в ее ветхозаветном контексте. Читая Ис. 45:24, мы обнаруживаем, что в Ветхом Завете не ожидалось, что универсальное поклонение Господу осуществится добровольно со стороны всех людей. Там написано, что «к Нему придут и устыдятся все, враждовавшие против Него». Верующие будут преклоняться пред именем Иисуса добровольно, а неверующие – под принуждением. В этом случае признание неверующими господства Иисуса не приведет их к спасению.

4. Заключение

Главная тема данного отрывка – это пример Иисуса в смирении и служении. Не только данный отрывок, но и вся Библия побуждает нас идти по стопам Иисуса и подражать Его примеру смирения. В своем послании к Римлянам Павел пишет: «Каждый из нас должен угождать ближнему, во благо, к назиданию. Ибо и Христос не Себе угождал» (Рим. 15:2-3). Подобным образом Иисус говорит о Себе: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29) и «Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример» (Ин. 13:14-15). Смирение Миссии даже предсказано в Ветхом Завете: «(Он) предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис. 53:12). Таким образом, вся Библия подтверждает учение о смирении Иисуса.

Л. Применение

Как было указано в главе «Грамматико-исторический анализ», существует ряд вопросов, ответы на которые способствуют нам применить библейскую истину, находящуюся в исследуемом нами отрывке, к сегодняшней церкви. Будем отвечать на эти вопросы в отношении главной темы Фил. 2:1-11, то есть призыва к смирению и служению, с целью выяснить ее актуальность для нас сегодня.

> Какой принцип лежит в основе этого обещания, этой заповеди, этой практики? Другими словами, для чего это надо?

Судя по контексту отрывка, принцип «смирение и служение» играет важную роль в нашем «ответе на Евангелие». В ответ на то, что мы спасены Христом, уместно ходить в смирении и служить друг другу.

> Выражается или соблюдается ли этот принцип по всей Библии одинаково или есть ли некая «гибкость» в его применении?

Учитывая все библейское учение о смирении и служении некая «гибкость» в ее применении наблюдается. Например, Иисус проявил такие качества тогда, когда Он омыл ноги ученикам. Но в свете культурных особенностей того времени справедливо заключить, что такое выражение смирения и служения более походило к тому времени, когда омытие ног было необходимой частью личной гигиены. Но в сегодняшний день такая практика не служит никакой практической цели. Поэтому, хотя сам принцип «смирение и служение» всегда уместен, в разные времена он может выражаться по-разному.

> Основано ли предписанное поведение на Божьей природе или Его общем порядке для творения?

Да. Как Павел ясно показал в данном отрывке, качества смирения и служения были проявлены Самим Христом и Павел побуждает верующих подражать Его примеру.

Наблюдается ли в этом принципе некое развитие от низкого к более высокому стандарту?

В ходе библейского канона учение о необходимости и характере смирения и служения не изменяется и не развивается. В их обычном смысле они всегда приемлемы для всех поколений Божьего народа.

Существовали ли особенные исторические обстоятельства, обуславливающие применение этого принципа в данном случае?

Как было сказано выше в данной главе, высокое положение города Филиппы и филиппийской церкви могло привести к отношениям высокомерия и призрению слабых со стороны живущих там верующих. Но при этом не исключено, что побуждение к смирению и служению относится и к другим верующим, в частности, к верующим сегодня.

Отличалась ли предписанная библейская практика от тогдашних общественных норм?

Можно смело утверждать, что в светском обществе смирение и служение другим редко ценятся. Обычный порядок вещей таков, что люди хотят добиваться своего и стремятся к достижению личной славы.

Будут ли люди в нашем обществе воспринимать эту практику в правильном смысле или нет?

Хотя люди в обществе, в основном, не практикуют смирение и служение, они, тем не менее, уважают тех, которые так живут. Поэтому, такой образ жизни будет правильно понят людьми этого мира.

В заключении скажем, что принципы «смирения и служения другим» применяются ко всем верующим всегда. Но при этом принимаем во внимание, что в разных культурах эти качества на практике могут выражаться по-разному.

Библиография

Веспетал Т. Синтаксис греческого языка Нового Завета.

Aland K. Novum Testamentum Graece. – Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1993.

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Beyreuther T. E., Finkenrath G. *Homoioma //* Brown C. The New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – C. 500-8

Braumann G. *Morphe* // Brown C. The New International Dictionary of New Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan. – C. 705-8

Greenlee J. H. An Exegetical Summary of Philippians. – Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1992. – electronic ed., Logos Library System, Oak Harbor, WA.

Guthrie D. New Testament Introduction. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1990.

Hawthorne G. F. Philippians // Martin R. P. ed. Word Biblical Commentary. – Waco, TX: Word, 1983. – Electronic edition, Logos Bible Software.

Louw J. P., Nida E. A. Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains. – 2nd ed. – New York: United Bible, 1989. – electronic ed., Logos Library System, Oak Harbor, WA.

Melick R. R. Philippians, Colissians, Philemon // Dockery D. New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1991.

Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. – 2nd ed. – London; New York: United Bible Societies, 1994.

O'Brien P. T. The Epistle to the Philippians: a Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

Osborne G. The Hermeneutical Spiral. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1991. – 415 c.

Schreiner T. R. Interpreting the Pauline Epistles // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990.

IV. Отношения между заветами

Глава 10. Применимость закона Моисея к Церкви

Давно обсуждается вопрос о том, необходимо ли новозаветным верующим соблюдать ветхозаветный закон или же только учение Нового Завета? Какими стандартами должен верующий человек руководствоваться в моральной жизни? Имеет ли Ветхий Завет место в формировании христианской этики? Постараемся ответить на эти важные вопросы в свете Священного Писания.

А. Библейский обзор

1. Ветхозаветное учение о законе

Концепция «закон» восходит к самому началу человеческой истории. В Едемском саду Бог установил закон, запретив Адаму и Еве есть от дерева познания добра и зла (Быт. 2:17). Цель данной заповеди заключалась в том, чтобы проверить веру Адама и Евы, от которых ожидалось полное доверие Богу, а так же дать им возможность выразить любовь к Нему путем послушания. Значит в этом случае закон был установлен как способ общения в контексте личных взаимоотношений между Богом и Его творением.

Примечательно, что кроме запрета относительно дерева познания добра и зла другого закона или другой заповеди Бог не давал. Но, тем не менее, у человека имелось определенное понимание Божьего стандарта правильного поведения (может быть полученное от самого акта вкушения запретного плода?), за которое человек был ответствен перед Богом. Вследствие нарушения этого «ненаписанного закона» Каин был изгнан от Божьего присутствия (Быт. 4:14) и древний мир погиб от потопа во времена Ноя (Быт. 6:5).

Кроме вышеупомянутых людей Библия свидетельствует и о других, которые в свое время угождали Богу. Енох «ходил» с Ним (Быт. 5:22), то же говорится и о Ное (Быт. 6:8).[1] В дополнение к этому о Ное написано, что он был «человек праведный и непорочный в роде своем» (Быт. 6:8). Слова «праведный» (צַדִּיק) и «непорочный» (תָּמִים) подразумевают под собой соответствие определенному стандарту. Интересно и то, как Бог оценил поведение Авраама: «Авраам послушался гласа Моего и соблюдал поручение Мое, заповеди Мои, уставы Мои и законы Мои» (Быт. 26:5, перевод с еврейского). Такие слова, как «заповеди», «уставы» и «законы» часто встречаются в связи с законом Моисея (напр. 3 Цар. 2:3) и подразумевают под собой не только соблюдение тех личных повелений, которые Бог дал Аврааму, но и целый образ жизни в соответствии с Божьим стандартом.[2]

Восприятие этого «ненаписанного закона» находило свое выражение (хотя далеко не совершенное) в формировании законодательных кодексов

[1]Schreiner T. R. The Commands of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – С. 70-2.

[2]Кеил и Делич полагают, что в Быт. 26:5 имеется в виду, что Авраам просто выполнил все, что Бог поручил ему сделать. Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody, MA: Hendrickson, 1996. – Т. 1. – С. 173.

древних народов, которые, в некоторых аспектах, уподобляются закону Моисея. Особенно отмечаются шумерские законы и законы Вавилона при Хаммурапи.[3] Они касаются таких ветхозаветных тем, как жертвоприношения, памятники, очищение, десятины, обрезание, вопрошение Бога, священные праздники, священство, клятвы, брачные обычаи, наследство первенца, старейшины, убийства и т.п. Но между языческими и ветхозаветными законами были и существенные различия. Первые, например, в основном защищали интересы богатых, а последние относились ко всем одинаково, не пренебрегая бедными.

Хотя Божий закон в той или иной форме и существовал от начала истории, он нашел свое лучшее выражение в законе Моисея, средоточием которого является Десять заповедей (Исх. 20:2-17; Втор. 5: 6-21). Моисеев закон включил в себя не только моральные (нравственные) законы, но и правила для правления обществом и ритуальные (церемониальные) постановления. В Осии 6:6 отмечается противопоставление между нравственным и церемониальным аспектами закона: «Ибо Я милости хочу (нравственный закон), а не жертвы (церемониальный закон), и Боговедения (нравственный закон) более, нежели всесожжений (церемониальный закон)». И хотя вышеупомянутые категории верно описывают содержание закона, в его самой структуре такое устроение не указано. Все виды заповедей смешаны между собою по всему закону. Даже в число Десяти заповедей входит церемониальное постановление относительно соблюдения субботы (Исх. 20:8).

Само слово «закон» – это תּוֹרָה (*тора*), которое в своем основном значении обозначает «наставление». На этих основаниях многие считают, что закон Моисея имел не только законодательную, но и поучительную цель. Но в то же время надо учитывать, что в ветхозаветном контексте закон Моисея употреблялся практически только в качестве закона и очень редко как учение, служащее для познания Бога. В связи с этим значительно то, что синонимами слову תּוֹרָה (*тора*) являются такие слова, как מִצְוָה (*мицва* - заповедь), מִשְׁפָּט (*мишпат* - суд), חֻקָּה (*хука* - устав), עֵדוּת (*эдут* - свидетельство), פִּקּוּד (*пикуд* - постановление) и דָּבָר (*дабар* - слово). Все они, кроме последнего, носят юридический характер. В дополнение к этому со словом תּוֹרָה (*тора*) ассоциируются такие глаголы, как «исполнять» (Иис. Нав. 22:5), «соблюдать» (1 Пар. 22:12), «поступать» (Втор. 27:26) и «слушать» (Ис. 42:24).[4] Снова подчеркивается юридический аспект Торы. Наконец, в Септуагинте слово תּוֹרָה переводится не каким-либо словом, означающим «наставление», а словом νόμος (*номос*), которое означает «закон».[5]

Совершенно правильно отмечается, что закон Моисея был дан в контексте Божьего завета с Израилем.[6] Задолго до установления закона

---

[3]См. обсуждение в Harrison R. K. Law in the Old Testament // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – Т. 3. – С. 78-84. Для сравнения этих древних кодексов с законом Моисея смотрите Приложение Д.

[4]Schreiner, с. 66-67.

[5]Moo D. J. The Law of Christ as the Fulfillment of the Law of Moses: A Modified Lutheran View // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – С. 336.

[6]Такое понимание особенно выдвигалось писателем Э. П. Сандерсом (Westerholm S. Israel's Law and the Church's Faith. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – С. 47), но он неправильно применял свое учение к Новому Завету говоря, что в подобии

Моисея Бог уже заключил завет с Авраамом и его потомками (Быт. 17:7). В верности Своему завету (Исх. 2:24) Бог избавил Свой народ из египетского рабства, о чем Он упоминает перед установлением закона (Исх. 20:2).[7] Поэтому ошибочно считать, что соблюдение закона было Божьим требованием для вхождения в завет с Ним. Израиль получил этот статус даром по Божьей благодати. Соблюдение закона даже не служило для сохранения этого завета. Ведь в своей истории Израиль неоднократно нарушил свой завет с Богом, но Бог, хотя временами и применял должное наказание, не оставлял Израиля, а оставался верным Своему завету с ним.[8]

На основании вышесказанного многие комментаторы отрицают, что Ветхий Завет учил спасению по делам. Шнейдер пишет: «Его благодатная, искупительная работа предшествует любым заповедям. Необходимо истолковывать закон в контексте благодати».[9] Спринкел утверждает: «Законничество, которое требует соблюдения закона, как способа получения спасения, не является учением Ветхого Завета».[10] Подобно комментирует Мойтер: «Благодать предшествует закону. Закон Божий – это не система заслуг, по которой неспасенные ищут, как заслужить божественное боговоление, а образ жизни, данный Искупителем искупленным, чтобы они могли знать, как жить для Него».[11]

Даже структура Торы свидетельствует о ее заветных отношениях. Давно известно, что структура Торы уподобляется древнему завету между сюзереном и его вассалами, который называется сюзеренно-вассальными отношениями.[12] Дело в том, что после завоевания некой территории сюзерен обещал завоеванным поддержку и защиту, а также диктовал им условия для их жизни под его властью. Все элементы сюзеренно-вассальных отношений наблюдаются и в Божьем завете с Израилем. А это значит, что неправильно думать о Божьем завете с Израилем, как о каком-то соглашении или договоренности между ними. Правильным будет усматривать в этом завете Божье господство над Его искупленным народом.

В то же время следует упомянуть и о том, что в отличие от сюзеренно-вассальных отношений, Божьи заповеди были даны не по произволу сюзерена. Божие заповеди отображают Его святой характер. Соблюдение закона приравнивается подражанию Богу, как написано: «Святы будьте, ибо свят Я Господь» (Лев. 19:2).[13] Мойтер сравнивает отображение Божьего характера в законе с отображением Его образа в человеке: «Человечество представляет собой живой образ Бога. Закон же – это написанный, воспринятый образ Бога».[14]

ветхозаветной системе, в Новом Завете сохранение заветных отношений с Богом так же зависит от личного послушания верующего.

[7]Schreiner, с. 73.

[8]Здесь, кончено, принимаем во внимание, что отступники от завета индивидуально потеряли свои отношения с Богом. Но в целом Его завет с народом оставался в силе.

[9]Schreiner, с. 73.

[10]Sprinkle J. M. Law // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed.). Baker reference library; Logos Library System. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996. – С. 469.

[11]Motyer J. A. Concept of Law // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – С. 675.

[12]Zuck R. B. A Biblical Theology of the Old Testament (electronic ed.). – Chicago: Moody Press, 1991. – С. 36.

[13]Motyer, с. 675.

[14]Там же.

Хотя закон Моисея был дан в контексте Божьего завета с Израилем, он все же нес в себе универсальный характер. Интересно отметить, что язычникам, присоединившимся к израильскому народу, приходилось соблюдать весь закон так же, как его соблюдал и Израиль (Числ. 15:15-16; сравните с Лев. 17:8-15; 18:26). Также, в Писании говорится о том, что Бог наказывал языческий мир за нарушение того, что Он через закон требовал от Израиля (Лев. 18:24-27; Пс. 118:118-119; Пр. 14:34; Ис. 24:5-6). Здесь видно совпадение и взаимосвязь между «ненаписанным законом», который известен всем людям, и «написанным законом», данным израильскому народу.

Часто думается, что закон представляет собой некое бремя, которое человеку приходится нести. Но в Ветхом Завете закон не так воспринимался. По словам псалмопевца закон «лучше тысяч золота и серебра» (Пс. 118:72) и приводит к миру (Пс. 118:165), свободе (Пс. 118:45) и утешению (Пс. 118:92). Псалмопевец любил закон и размышлял о нем весь день (Пс. 118:97).[15] Размышляющий о законе имеет доступ к животворящим водам, приносит «плод свой во время свое» и достигает успеха «во всем» (Пс. 1:2-3). Ведь Бог, избавив Израиль от рабства в Египте, не привел бы его к новому рабству под законом (Исх. 20:2).[16]

Но хотя Ветхий Завет говорит много полезного о законе, история Израиля показывает, что Божий народ, в общем, не соблюдал его. Начиная даже с Синая, где он сделал золотого тельца, Израиль отступал от Бога. Такое отклонение от закона характеризовало его историю на протяжении всего ветхозаветного периода. Остаток Израиля, вернувшись с вавилонского плена, дал следующую оценку поведения Божьего народа:

> «Ты напоминал им обратиться к закону Твоему, но они упорствовали и не слушали заповедей Твоих, и отклонялись от уставов Твоих, которыми жил бы человек, если бы исполнял их, и хребет [свой] сделали упорным, и шею свою держали упруго, и не слушали. Ожидая их [обращения], Ты медлил многие годы и напоминал им Духом Твоим чрез пророков Твоих, но они не слушали. И Ты предал их в руки иноземных народов» (Неем. 9:29-30).

Бог предвидел этот результат и предупредил Моисея: «Станет народ сей блудно ходить вслед чужих богов той земли, в которую он вступает, и оставит Меня, и нарушит завет Мой, который Я поставил с ним» (Втор. 31:16). Предваряя духовную неудачу Израиля, Бог обеспечил его возможностью получить прощение грехов через систему жертвоприношения. Через исповедание проступков и приношение соответствующих жертв Божьему народу было доступно опущение грехов перед Богом.

Однако, даже при этом сам Ветхий Завет свидетельствует о несостоятельности закона Моисея произвести святой народ. То, чего у Израиля не хватило – это обрезанного сердца. Только после внутреннего изменения сердца Божий народ стал бы святым народом. Об этом Бог «мечтал»: «О, если бы сердце их было у них таково, чтобы бояться Меня и соблюдать все заповеди Мои во все дни, дабы хорошо было им и сынам их вовек!» (Втор. 5:29) и это Он обещал: «Обрежет Господь Бог твой сердце

---

[15]Motyer, c. 674; VanGemeren W. A. The Law is the Perfection of Righteousness in Jesus Christ: A Reformed Perspective // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – C. 27.

[16]Motyer, c. 675.

твое и сердце потомства твоего, чтобы ты любил Господа Бога твоего от всего сердца твоего и от всей души твоей» (Втор. 30:6). Пророки тоже предвидели дни духовного обновления Израиля.[17] Бог через Иезекииля предсказал:

> «Дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иез. 11:19-20).

> «И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять» (Иез. 36:25-27).

Подобно этому, Бог через Иеремию говорил об установлении нового завета (Иер. 31:31-34):

> «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: "познайте Господа", ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не воспомяну более».

Именно в этом свете надо понимать написанное во Втор. 30:11-14, где создается впечатление, что Израилю было под силу соблюдать закон:

> «Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе, чтобы можно [было] говорить: "кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?" и не за морем она, чтобы можно [было] говорить: "кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?" но весьма близко к тебе слово сие: [оно] в устах твоих и в сердце твоем, чтобы исполнять его».

При толковании этого места надо принимать во внимание, во-первых, что оно находится в контексте, говорящем о будущем отступлении Израиля от Бога (гл. 30-32). Создается некое противоречие, если, с одной стороны, говорить о неизбежном отступлении от Бога, а с другой стороны, говорить о способности Израиля соблюдать закон. Также в ближайшем контексте речь идет о времени уже после периода отступления и политического

[17]Schreiner, с. 78.

восстановления Израиля (30:1-5), при котором Бог совершит в нем духовное обновление (30:6-8). В истории Израиля такой период еще никогда не наступал и поэтому следует считать, что Моисей здесь предрекает о будущем духовном состоянии Израиля.[18]

Подводя итоги, следует сказать, что закон играл важную, если не центральную роль даже еще до дней Моисея для осуществления Божьего плана в Ветхом Завете. Помимо изначального запрета не есть от дерева познания добра и зла, у человека существовало и внутреннее ощущение Божьего стандарта правильного поведения, за которое человек был ответствен перед Богом и за нарушение которого Бог наказывал древний мир. Его универсальный моральный стандарт в итоге лучше всего был выражен в законе Моисея, который был дан в контексте Божьего завета с израильским народом. Наряду с заповедями и постановлениями, Бог обеспечил Свой народ способом получения прощения грехов через жертвоприношения. Но, тем не менее, Израиль постоянно отступал от своего завета с Богом и нарушал Его заповеди. Поэтому Ветхий Завет заканчивается ожиданием изменения в Божьем плане освящения Его народа, который заключался в преображении человеческого сердца и введении нового завета с ним.

2. Учение о законе в Евангелиях

Когда мы рассматриваем отношение к закону в начале первого века по Р.Х., мы видим иную картину по сравнению с тем, как закон был представлен в Ветхом Завете. Закон понимается не столько как руководство для святой жизни в контексте завета благодати, сколько средство для личного оправдания перед Богом. Наблюдаются случаи, когда люди спрашивают Иисуса, что они должны *делать*, чтобы «наследовать жизнь вечную» (Мк. 10:17) или «творить дела Божии» (Ин. 6:28). Брат блудного сына жалуется на то, что он не получает воздаяние по своим делам (Лк. 15:29).[19] В ответ на это недопонимание у Божьего народа Иисус рассказал притчу о фарисее, который оправдывал себя перед Богом, и мытаре, который полагался на Божью милость. Лишь последний получил оправдание (см. Лк. 18:9-14).[20]

Через фарисеев того времени в Израиле господствовал дух законничества, при котором людям нужно было соблюдать не только закон, но и другие требования, предписанные фарисеями, которые «ограждали» закон, чтобы никто даже не приближался к нарушению его. Этими «дополнительными требованиями» изобилует иудейский талмуд, написанный в VI веке по Р.Х., но тенденция к такому требовательному отношению к закону существовала уже в I веке. В Новом Завете это особенно видно через отношение фарисеев к субботе (Мф. 12:1-7; Лк. 13:14; Ин. 5:10).

Подводя итоги ситуации того времени, Иисус упрекнул фарисеев следующими словами, говоря, что они «связывают бремена тяжелые и

---

[18]Strickland, W. The Inauguration of the Law of Christ with the Gospel of Christ: A Dispensationalist View // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – С. 250. Апостол Павел так же понимал этот текст, когда применил данное место Писания к проповеди Евангелия (см. Рим. 10:6-8).

[19]Scott J. Julias. Jewish Backgrounds of the NT. Baker 1995. – С. 275-6.

[20]Sprinkle, с. 469-70. Но в то же время Никелсбург отмечает, что в межзаветной литературе все еще оставалось осознание греховности человека и его нужды в прощении от Бога (см. Тобит 3:2-5; Пс. Сол. 3:1-10; 4:5-7). Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis: Fortress Press, 2003. – С. 42 и далее.

неудобоносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их» (Мф. 23:4). Некоторые считают, что «труждающиеся и обремененные», о которых Иисус говорил в Мф. 11:29, – это те, которые старались служить Богу под игом фарисеев.[21] Иисус же обещал избавление от такой тирании, говоря: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11:28-30).

В отношении Иисуса к «игу» фарисеев открывается еще одна сторона Его учения не только о законе, но и о Писании вообще. Он считал незаконным использовать любое добавление к закону в качестве авторитетного источника для руководства в духовной жизни. Под этим Он имел ввиду их предания. Нам неизвестно, когда начался процесс накопления преданий у иудеев, но до III века, когда была написана Мишна, эта система уже была очень высокоразвита. Однако, Новый Завет свидетельствует о наличии предания в религиозной жизни иудеев и в I веке. Реакция Иисуса на употребление предания в любом качестве была отрицательной. Понятно, почему Иисус возражал на отклонение от Божьей заповеди о почитании родителей ради предания (Мк. 7:9-13), но даже в кажущемся незначительном случае, а именно, омовении рук перед едой, Иисус выступил против придания, как руководящего стандарта (Мк. 7:1-8). Он подытоживает: «Ибо вы, оставив заповедь Божию, держитесь предания человеческого, омовения кружек и чаш, и *делаете многое другое, сему подобное*» (Мк. 7:8).

Всем известно, что Иисус Сам соблюдал закон Моисея и этому учил Своих учеников. Ключевое место Писания в этом отношении находится в Мф. 5:17-20. Читаем:

> «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном. Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное».

Дальше, в той же главе, в стихах 21-48, Иисус дает Свои комментарии на несколько заповедей, содержащихся в Божьем законе. В каждом случае Он обостряет или углубляет данную заповедь, указывая на высший стандарт морали, чем тот, который предписан в законе Моисея.[22] В стихах 21-48 Иисус поясняет то, что Он имел ввиду в стихах 17-20.

---

[21]Другие же относят слово «иго» к самому закону Моисея (ср. Деян. 15:10-11).

[22]Некоторые считают, что в Мф. 5:21-48 Иисус не комментирует сам закон, а исправляет искажения закона, введенные фарисеями. Но эта точка зрения опровергается тем, что во всех моментах, затронутых здесь, Иисус прямо цитирует конкретные места из закона Моисея кроме фразы «и ненавидь врага твоего» в стихе 43, которая может быть добавлением со стороны фарисеев или отображением ветхозаветного учения об отношениях Израиля к своим врагам среди языческих народов.

Первая цель Иисуса в этом отрывке состоит в объявлении того, что Он пришел не нарушить закона, а исполнить его (ст. 17-18). Он подчеркивает эту мысль словами: «Не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все». В свете того, что по всему Евангелию Матфей говорит об Иисусе, как об исполнении Ветхого Завета, то закономерно смотреть и на Мф. 5:17-18 под этим же углом, считая, что Сам Иисус исполнил закон Своим непорочным поведением. Не случайно Он упомянул не только о «законе», но и о «пророках». Значит, Он исполняет закон в том же смысле, как Он исполняет пророков – через Свои жизнь и поведение.

Также интересно отметить, что при Своем водном крещении Иисус уверил Иоанна Крестителя в закономерности этого действия словами (записанными только Матфеем): «ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф. 3:15), используя те же самые слова πληρόω (*плэроо*) «исполнить» и δικαιοσύνη (*дикайосунэ*) «правда», которые встречаются в Мф. 5:17-20. Значительно и то, что Он сказал, что пришел не «соблюдать» закон, а «исполнить» его. Через Его совершенное соблюдение закона цель и предназначение закона «исполнились» в Нем, как в своем церемониальном, так и в своем нравственном аспекте. Иисус является «воплощением» закона. Значит, последующее применение закона к Божьему народу должно осуществиться в контексте отношений с Ним.[23]

Вторая цель Иисуса в этом контексте заключается в том, чтобы показать продолжение смысла ветхозаветного закона в Новом Завете (ст. 19). Он говорил: «Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном». Нам известно, что Иисус родился во время действия закона (Лк. 2:21-24) и поэтому жил в полном соответствии с ним.[24] Но в то же время, когда Он жил по закону, Он также намекал на будущее изменение в нем. В Мф. 5:21-48 Он говорил об углублении и интенсификации закона, чтобы он касался не только внешнего поведения, но и внутренних отношений, не только дела справедливости, но и дела милосердия.[25] Поэтому от Своих учеников Иисус ожидал моральной жизни на высшем уровне, чем она должна была быть при законе Моисея.[26]

---

[23]Schreiner, c. 97-99; Moo D. J. The Law of Christ as the Fulfillment of the Law of Moses: A Modified Lutheran View // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – C. 353.

[24]Когда мы изучаем отношение Иисуса к закону, надо всегда принимать к сведению то, что Он жил в переходный период истории между Ветхим и Новым Заветами. Поэтому не все, что Он говорил о законе, относится к верующим сегодня. Например, в случаях приношения жертв (Мф. 5:24) и платежа десятин (Мф. 23:23) Матфей «просто записывает то, что Иисус сказал Своим современникам, которые жили под Ветхим Заветом» (Schreiner T. R. The Commands of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – C. 96-7).

[25]Конечно признаем, что в Ветхом Завете также обращается внимание на внутреннее состояние человека (Исх. 20:17) и любовь к другим (Лев. 19:18). Но бесспорно, что в Ветхом Завете акцент делается на внешнее поведение и справедливость. Плюс к этому, Голдингей полагает, что более характерно Ветхому Завету говорить о том, что нельзя делать, а Новому Завету – что надо делать (Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – C. 103).

[26]Доглас Му даже стесняется говорить об «углублении» закона здесь. Он считает, что в Мф. 5 Иисус уже заменяет старый закон Своим новым (Moo D. J. The Law of Christ

Вдобавок к этому, Иисус проявил Свою власть, чтобы изменить закон и в других отношениях: Он является «Господом субботы» (Лк. 6:5), может отклоняться от платежа дидрахм (Мф. 17:24-27)[27] и «объявляет чистой всякую пищу» (Мк. 7:19 – перевод Кассиана). Суть и значение стихов 17-19 хорошо суммируются Бломбергом, когда он пишет:

> «Весь Ветхий Завет остается нормативным и актуальным для последователей Иисуса (2 Тим. 3:16), но невозможно его правильно интерпретировать до тех пор, пока не станет понятным, как он был исполнен во Христе. Каждый текст Ветхого Завета должны рассматриваться в свете личности и служения Иисуса, а так же тех изменений, которые были внесены в него через новый завет, который Он открыл».[28]

Итак, хотя суть закона в смысле правильного морального поведения переносится из Ветхого Завета в Новый Завет, тем не менее, во Христе выражение Божьего нравственного стандарта подвергается изменению. Иисус выше Моисея, что было показано во время Его преображения, когда было сказано о Нем в присутствии Моисея самого: «Его (Иисуса) слушайте» (Мф. 17:5).

В силу Своего властного положения Иисус смог сказать по отношению к закону: «Вы слышали, что сказано древним… А Я говорю вам» (Мф. 5:21 и далее). На это изменение в установленном ранее Богом порядке указывает и апостол Иоанн: «Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:17). Таким образом исполняются слова Христа, сказанные Своим ученикам, что «всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. 13:52). Ученики Христа находят пользу в законе Моисея («старое»), но применяют его в свете его исполнения во Христе («новое»).

В связи с этим стоит взглянуть на Мф. 11:11-13. Там Иисус сказал о Своем предшественнике: «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя». Значит, выше Моисея стоит не только Иисус, но и Его предшественник Иоанн. Иоанн обладает этим статусом ввиду того, что он находился в переходный момент истории Божьего народа, когда Ветхий Завет уходил, а Новый Завет вступал в силу. Божий новый порядок настолько превосходит старый, что даже «меньший в Царстве Небесном (то есть в Новом Завете) больше его (то есть Иоанна Крестителя)».

Вследствие этого роль закона у Божьего народа не будет таковой, каковой она была, ибо «все пророки и закон прорекли до Иоанна, с сего времени Царствие Божие благовествуется» (Лк. 16:16). Но, тем не менее, для закона отводится место, как указано в параллельном месте в Евангелии от Луки, где сразу после приведенного выше изречения Иисуса написано: «Но

---

as the Fulfillment of the Law of Moses: A Modified Lutheran View // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – C. 349).

[27]Schreiner, c. 97.

[28]Blomberg, C. Matthew // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992. – C. 103-4.

скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк. 16:17).[29]

Третья цель Иисуса в Мф. 5:17-20 кроется в стихе 20: «Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное». Всем известно, что фарисеи изо всех сил старались соблюдать закон в каждой детали. Но здесь Иисус открыл, что для вхождения в Божье царство требуется совершенное послушание (Мф. 5:48). Если человек не исполняет не только закон Моисея, но и углубленный вариант, предлагаемый Иисусом, то он «подлежит суду» (ст. 22), «подлежит геенне огненной» (ст. 22), «ввергается в темницу» (ст. 25) и «ввергается в геенну» (ст. 29-30).

Значит, у смертного человека нет надежды на спасение через закон. Но: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф. 5:3-6).[30] Значит, спасение дается не тем, которые ищут праведность через закон, а смиренным, уповающим на Божью милость (Лк. 18:10-14).

Нельзя упускать из вида возможно самое значительное заявление Иисуса по поводу закона, которое находится в Мк. 12:28-31. В ответ на вопрос: «Какая первая из всех заповедей?», Иисус ответил:

> «Первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею, - вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет».

Иисус находит сердцевину закона, его суть, в процитированных в данном отрывке текстов из Втор. 6:4-5 и Лев. 19:18. И, тем самым, Он дает закону правильную ориентацию, должное направление.

Эта ориентация на милосердное отношение к другим нашла выражение и в служении Иисуса, которое часто было противопоставляемо более нечувствительному отношению к духовности, бывшему у фарисеев. Когда фарисеи возражали на то, что Иисус есть и пьет с мытарями и грешниками, Он ответил: «пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9:13). Теми же словами Иисус ответил, когда фарисеи предъявили претензии ученикам, срывающим колосья на субботу (Мф. 12:1-7).

Также вспомним об известном случае, когда Иисус простил женщину, взятую в прелюбодеянии (Ин. 8:1-11).[31] Взгляд Иисуса на закон также проливает свет на его разговор с кем-то «из начальствующих» (Лк. 18:18-25), который заповеди «сохранил от юности». Повеление Иисуса «все, что имеешь, продай и раздай нищим» продемонстрировало, что он не любил Бога больше всего, то есть всем сердцам.

Последнее, что хотелось бы рассмотреть касательно отношения Иисуса к закону заключается в том, что, по мнению многих, в Мф. 23:23 Иисус

---

[29]Gerstner J. H. Law in the New Testament // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia: In 4 Vols. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – T. 3. – C. 89.

[30]Schreiner, c. 97.

[31]Признаем, что наилучшие древние греческие манускрипты не содержат этой истории. Но многие считают, что Ин. 8:1-11 все таки содержит достоверное историческое повествование.

признал разделение закона по категориям (т.е. «церемониальной» и «нравственной»[32]):

> «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина (церемониальный закон), и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру (нравственный закон); сие надлежало делать, и того не оставлять».

Но здесь надо учитывать, что, хотя логически можно разделить заповеди по их содержанию на «церемониальные», «гражданские» или «нравственные», структура, по которой они изложены в Священном Тексте, не поддерживает этого разделения. Также, как правило, Писание говорит о законе, как об одном целом.

Итак, Иисус Христос, пришедший на землю в переходное время в истории Божьего народа, с одной стороны, поддерживал тогдашнюю систему, соблюдая закон Моисея, а с другой стороны, объявил Себя выше Моисея, проявив Себя, как имеющего власть изменять закон. Как Исполнитель закона Он становится его воплощением и совершенным выражением. Значит все будущие попытки исполнить Божий закон будут осуществляться в контексте отношений с Ним. Иисус также дал знать, что придут некоторые изменения в установленном ранее Богом порядке для Его народа, особенно в отношении того, как должно будет проявлять любовь. Наконец, Иисус показал невозможность человеку оправдаться перед Богом по делам закона, выступая против господствующего в то время понимания о праведности через личное послушание.

3. Учение о законе в Деяниях и Посланиях

Изучая книгу Деяний Апостолов мы видим на практике воплощение учения Иисуса о законе в жизни Церкви первого века. Первые ученики продолжали практиковать обычаи израильского народа и соблюдать постановления, предписанные в законе Моисея. Верующие «каждый день единодушно пребывали в храме» (Деян. 2:46), Петр и Иоанн ходили в храм «в час молитвы девятый» (Деян. 3:1), Петр «никогда не ел ничего скверного или нечистого» (Деян. 10:14) и Иаков свидетельствовал, что верующие среди иудеев были «ревнители закона» (Деян. 21:20). Некоторые из них даже не общались с язычниками, требовали обрезания (Деян. 11:2-3) и даже удивлялись, что Бог может спасать и язычников (Деян. 11:18).[33] Похоже, что первые ученики были настолько поглощены своей культурой, что не смогли воспринять новое отношение к закону, которое Иисус начал вводить.

Отношение Церкви к закону начало изменяться по-настоящему при служении апостола Павла. Из библейской истории мы видим, что он был первым, кто начал говорить о недостатках в системе закона (Деян. 13:39).[34]

---

[32]Приверженцы разделения закона по категориям предлагают к вышеперечисленным добавить и третью, а именно – «гражданский закон», который состоит из правил правления страной.

[33]Апостол Павел свидетельствовал о том, что даже Петр и Варнава отказались кушать вместе с христианами из язычников (Гал. 2:11-14).

[34]В Деян. 15:10-11 написано, что к мнению Павла присоединился Петр, может быть в свете своего опыта в доме Корнилия, говоря по этому поводу следующее: «Что же вы

Он ставил верующих-язычников на один ряд с верующими из иудеев и не требовал их обрезания (Деян. 15:1-2). Служение Павла создало такой скандал среди иудеев, что они сплетничали о нем, говоря, что он учил «всех Иудеев, живущих между язычниками… отступлению от Моисея… чтобы они не обрезывали детей своих и не поступали по обычаям» (Деян. 21:21).

Правда и то, что Павел время от времени сам соблюдал иудейские обычаи (Деян. 18:18; 20:16) и уступил Иакову, согласившись очиститься с некоторыми мужчинами, имеющими на себе обет (Деян. 21:23-24).[35] Перед иудеями в Риме он утверждал, что не сделал «ничего против народа или отеческих обычаев» (Деян. 28:17). Но все эти случаи следует понимать в свете миссионерской стратегии Павла, согласно которой он старался не обижать иудеев ради их обращения к вере в Мессию Иисуса.[36] В Деян. 16:1-3 указано, что он обрезал Тимофея, мать которого была Иудеянкой, но сделал это не ради закона, а «ради Иудеев, находившихся в тех местах».[37]

Но решающим моментом для определения функции закона в жизни Церкви, хотя бы для обращенных язычников, было проведение Иерусалимского собора, состоявшегося около 45 г. по Р.Х. Там обсуждался вопрос соблюдения язычниками закона Моисея. Решение собора было таковым:

> «Апостолы и пресвитеры и братия - находящимся в Антиохии, Сирии и Киликии братьям из язычников: радоваться. Поелику мы услышали, что некоторые, вышедшие от нас, смутили вас [своими] речами и поколебали ваши души,[38] чего мы им не поручали, то мы, собравшись, единодушно рассудили, избрав мужей, послать их к вам с возлюбленными нашими Варнавою и Павлом, человеками, предавшими души свои за имя Господа нашего Иисуса Христа. Итак мы послали Иуду и Силу, которые изъяснят вам то же и словесно. Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины, и блуда.[39] Соблюдая сие, хорошо сделаете. Будьте здравы» (Деян. 15:23-29).

Из сказанного совершенно ясно, что соблюдение закона от верующих-язычников не требовалось.

ныне искушаете Бога, [желая] возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?» (Schreiner, с. 82).

[35]В связи с этим можно упомянуть о еще одном случае (Деян. 23:1-5), когда Павел, упрекнув первосвященника, извинился перед ним, потому что «написано: начальствующего в народе твоем не злословь» (Исх. 22:28). Но этот случай, скорее всего, отображает не столько желание Павла не обижать иудеев, сколько его уважение к моральному принципу, содержащемуся в этом повелении.

[36]Gerstner, с. 89.

[37]Павел сам так говорит о своем отношении к закону (1 Кор. 9:19-22).

[38]Слова «говоря, что должно обрезываться и соблюдать закон», имеющиеся в Синодальном переводе, отсутствуют во всех наилучших греческих манускриптах Деян. 15:24. Но этот смысл подразумевается в свете написанного в Деян. 15:5: «Но встали некоторые из толка фарисейского, уверовавшие, и говорили, что надо обрезывать их и требовать соблюдать Закон Моисеев» (перевод Кассиана).

[39]Слова «и не делать другим того, чего себе не хотите» тоже отсутствуют во всех наилучших греческих манускриптах.

Расходятся мнения по поводу того, почему верующим-язычникам были запрещены «идоложертвенное и кровь, и удавленина, и блуд».[40] Некоторые усматривают в этих запретах связь с идолопоклонством и храмовыми ритуалами у язычников, в которых верующим, конечно, нельзя участвовать. Другие же думают, что такие постановления отображают Божий порядок, относящийся ко всем людям, который был еще до закона, во дни Ноя. Еще одни считают, что здесь проводится параллель с правилами, описанными в Лев. 17:8 и далее, которые касались язычников, живших в Израиле в ветхозаветное время.[41]

Можно добавить еще одну причину. Такое поведение верующих-язычников ставило бы препятствия для общения между ними и иудейскими верующими, для которых подобные действия были отвратительны.[42] Та же самая причина может относиться и к свидетельству верующих-язычников среди неверующих иудеев. Примечательно, что позже Иаков упомянул об этих запретах в контексте дискуссии об иудейских верующих, которые были «ревнители закона» (Деян. 21:20-25).

В Соборных Посланиях конкретно упоминается о законе только в Послании Иакова и при этом полная фраза «закон Моисея» не встречается. Апостол Иоанн много говорит о «заповедях», но на первый взгляд не совсем ясно, относит ли он это к Божьим заповедям Ветхого Завета или к послушанию Христу. В свете написанного в 1 Ин. 3:23, скорее всего, в большинстве случаев (если не исключительно), он говорит о послушании Христу. Там он точно определяет, что имеется в виду под словом «заповедь»: «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам». В 1 Ин. 2:4-5 «заповеди» тоже приравниваются к послушанию Христу. Там проводится следующую параллель: «Кто говорит: "я познал Его", но *заповедей Его не соблюдает*, тот лжец, и нет в нем истины; а кто *соблюдает слово Его*, в том истинно любовь Божия совершилась». В свете 6-го стиха предельно ясно, что местоимение «Его» в этом контексте относится к Христу.

Учение Иакова о законе более развито. Он говорит о «законе свободы» (1:25; 2:12), «совершенном законе» (1:25) и «царском законе» (2:8).[43] Важно отметить, что в 1-ой главе Иаков заменяет термин «слово» терминами «совершенный закон, закон свободы»:

> «Будьте же исполнители *слова*, а не слышатели только, обманывающие самих себя. Ибо, кто слушает *слово* и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале… Но кто вникнет в *закон* совершенный, [закон] свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела…» (Иак. 1:22-25).

Предыдущий контекст проясняет, что под термином «слово» Иаков имеет в виду Евангелие: «Родил Он нас словом истины» (1:18) и «примите

---

[40]Peterson D. G. The Acts of the Apostles // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009. – С. 434-6.

[41]Но другие отмечают, что эти правила не очень хорошо совпадают с запретами в Деян. 15:29.

[42]Polhill J. B. Acts // The New American Commentary. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995. – С. 331; Gerstner, с. 89.

[43]Schreiner, с. 95-6.

насаждаемое слово, могущее спасти ваши души» (1:21). Выходит, что Иаков отождествляет закон с Евангелием, но не закон Моисея, а «закон свободы».[44]

Можно говорить о Евангелии, как о «законе свободы», по двум причинам. Во-первых, есть этическая сторона Евангелия, которая выражается в послушании веры, и которая во многом обязана содержанию закона Моисея. Во-вторых, Евангелие дает «свободу», то есть избавление от рабства греха, способствующее послушанию. Это было предсказано Иеремией, как часть нового завета – закон, написанный на сердцах (Иер. 31:31-34).[45]

Далее, во второй главе Иаков снова поднимает вопрос закона, говоря о нем в 8-ом стихе как о «царском законе». Комментаторы правильно отмечают, что фраза «царский закон» не относится к заповеди «возлюби ближнего твоего, как себя самого», потому что в Писании слово «закон» никогда не употребляется в отношении одной заповеди, а в отношении закона целиком.[46] Выражение «царский закон», скорее означает «закон царства», то есть закон, установленный Иисусом для Его царства. Это напоминает учение Иисуса о законе, где Он как и принял, так и адаптировал закон Моисея для применения к Своим ученикам (Мф. 5:18 и далее). Но хотя заповедь любви не является самим «царским законом», она, тем не менее, «исполняет» его и те, кто поступает по ней, «хорошо делают». Первенство заповеди любви у Иакова тоже согласовывается с взглядом Иисуса на Божий закон (Мк. 12:28-31).

Дальше, во второй главе, Иаков показывает, что поступающие не по любви преступают закон и, вследствие этого, виновны в нарушении всего закона. Заметьте, что в стихах 9-11 Иаков не использует для описания закона определений «царский» или «свободы», потому что здесь он говорит о функции закона в осуждении согрешившего человека, ссылаясь на конкретные заповеди в законе Моисея. Закон Моисея не оправдывает, а осуждает.

Но согласно стихам 12-13 суд по «закону свободы» (т.е. по Евангелию) осуществляется по другому. На этом суде человек ищет оправдание не на основании своих дел, а уповает на «милость». Но для того, чтобы получить милость от Бога, надо быть готовым оказывать милость другим, что является одним из выражений «царского закона» любви. Снова, Иаков заимствует свое понимание данного вопроса у Иисуса, который учил необходимости в оказании милости другим со стороны тех, кто получил милость от Бога (Мф. 5:7; 6:14-15; 18:33–35).

Поэтому, соблюдение «царского закона» делается не с целью получения оправдания перед Богом на основании личного послушания, а как способ оказания милости другим со стороны тех, кто получил милость от Господа через Евангелие.

---

[44]Но правда и в том, что и Ветхий Завет, и раввины говорили о совершенстве закона Моисея (напр. Пс. 18:8) (см. Davids P. H. The Epistle of James // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – С. 99). Но в этом контексте сомнительно, что Иаков говорит здесь о законе Моисея в его чистой форме. Как мы увидим дальше, по всему своему посланию Иаков тесно следует учению Иисуса о законе. Поэтому, справедливо заключить, что под выражением «совершенный закон» Иаков имел в виду закон Моисея, адаптированный Иисусом для применения к Его царству.

[45]Schreiner, c. 96.

[46]Moo D. J. The Letter of James // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Apollos, 2000. – С. 111-2.

То, как в конце своего послания Иаков употребляет слово «закон», может служить подтверждением вышесказанного истолкования. В Иак. 4:11-12 написано: «Не злословьте друг друга, братья: кто злословит брата или судит брата своего, того злословит закон и судит закон; а если ты судишь закон, то ты не исполнитель закона, но судья. Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить; а ты кто, который судишь другого?». Основная мысль Иакова здесь такова: если человек обвиняет или судит другого, то он подразумевает под этим, что он достаточно хорошо понимает закон, чтобы быть судьей. Но если человек считает себя судьей, то он занимает положение по отношению к закону не как исполнитель, т.е. под ним, а как судья, т.е. над ним.

Но в свете дискуссии во 2-ой главе, трудно не усмотреть в этом отрывке еще один смысл. Снова мы видим сочетание тем «закон», «милость» и «суд». Те, кто хочет стоять на суде перед «законом свободы» (т.е. Евангелием), необходимо оказывать милость, т.е. не злословить и не судить других.

Послание к Евреям так же вносит очень важный вклад в рассмотрение вопроса применения закона к Церкви. Этого и следовало ожидать от данного послания, так как оно было направлено иудейским верующим с целью определить их отношение к Ветхому Завету. Непрерывная тема, которая проходит через все послание – это замена старого порядка новым. Иисус превосходит Ветхий Завет во всех отношениях: Он выше Моисея, Левия и всей ветхозаветной системы жертвоприношений.

Но главное для нашего рассмотрения заключается в том, что согласно учению Послания к Евреям, завет, который Бог заключил с Израилем, был заменен новым заветом, установленным во Христе. Комментируя данное через Иеремию обещание нового завета, автор послания заявляет: «Говоря "новый", показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр. 8:13). Также, в Евр. 12:18-24 говорится, что верующие сейчас не подходят к Синаю, а к Ходатаю нового завета Иисусу. Важно здесь отметить, что, как было показано выше, закон Моисея был дан в контексте Божьего завета с Израилем. Закон представлял собой одно из составляющих этого завета. Выходит, что если первый завет уходит, уходит с ним и старый закон.[47]

По поводу учения Послания к Евреям непосредственно о самом законе можно сказать, что оно, в основном, говорит о разных исторических постановлениях, которые тогда-то регулировали деятельность священников в Ветхом Завете (Евр. 7:5, 28; 8:4; 9:19, 22; 10:8). Но ближе к нашей теме – это Евр. 7:11-19, где читаем:

> «Итак, если бы совершенство достигалось посредством левитского священства, - ибо с ним сопряжен закон народа, - то какая бы еще нужда была восставать иному священнику по чину Мелхиседека, а не по чину Аарона именоваться? Потому что с переменою священства необходимо быть перемене и закона. Ибо Тот, о Котором говорится сие, принадлежал к иному колену, из которого никто не приступал к жертвеннику. Ибо известно, что Господь наш воссиял из колена Иудина, о котором Моисей ничего не сказал относительно священства. И это еще яснее видно [из того], что по подобию Мелхиседека восстает Священник иной, Который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей. Ибо

[47]Schreiner, c. 79-80; Moo, The Law of Christ, c. 323.

> засвидетельствовано: Ты священник вовек по чину Мелхиседека. Отменение же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немощи и бесполезности, ибо закон ничего не довел до совершенства; но вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу».

Здесь автор указывает на изменение в первосвященстве от Аарона к Мелхиседеку, который есть прообраз Христа. Но поскольку закон был дан через священническую линию левитов (т.е. Моисея и Аарона), изменение в священстве влечет за собой и изменение в законе (ст. 12). Это было необходимо в свете того, что «закон ничего не довел до совершенства» (ст. 19). Он был «тень будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр. 10:1).

Но говорят, что здесь имеется в виду не изменение морального закона Моисея, а просто его церемониальный аспект. Ведь главная тема этого послания состоит именно в несостоятельности старой системы жертвоприношения и в нужде в совершенной жертве, обеспеченной Христом. Для прояснения этого вопроса обратимся к Евр. 8:7-12, где речь идет о нравственном законе:

> «Ибо, если бы первый [завет] был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому. Но [пророк], укоряя их, говорит: вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в то время, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской, потому что они не пребыли в том завете Моем, и Я пренебрег их, говорит Господь. Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их; и буду их Богом, а они будут Моим народом. И не будет учить каждый ближнего своего и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что все, от малого до большого, будут знать Меня, потому что Я буду милостив к неправдам их, и грехов их и беззаконий их не воспомяну более».

Здесь опять замечаем, что первый завет считается недостаточным. Он заменяется новым.[48] Новый завет включает в себя и изменение закона, в частности в изменении его применения к участникам этого завета. Послушание станет возможным в силу того, что закон будет «написанным на сердцах», а так же будет личное познание Бога и личные взаимоотношения с Ним. Правда изменение в способе осуществления закона не обязательно означает, что содержание закона должно измениться. Признаем, что когда первые слушатели услышали слова «вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их», они думали о законе Моисея. О другом законе они не знали.

---

[48]Найт неправильно говорит, что еврейское слово חָדָשׁ (*хадаш* = новый) здесь лучше переводиться, как «обновленный». На основании данных в стандартном словаре «Brown, Driver, Briggs», данное слово обычно указывает на что-то совершенно новое, например, новый царь (Исх. 1:8), новый дом (Втор. 20:5), новая жена (Втор. 24:5), новая одежда (3 Цар. 11:29-30) и т.д. (Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000. – С. 294.)

Но в свете того, что Иисус исполнил старый закон и уже при Своем служении начал вводить некоторые изменения в него, то справедливо заключить, что в новом завете будет не только новое применение закона, но и некоторое изменение в его содержании. Может быть текст на это намекает, когда говорится не «Мой закон», то есть закон Моисея, а «законы Мои», т.е. Божие вечные моральные принципы, взятые из закона Моисея, которые найдут себе новый контекст в связи с жизнью во Христе. Но, тем не менее, этот новый закон будет иметь много общего с законом Моисея.

Поэтому Послание к Евреям показывает вторую причину, почему нельзя напрямую применять ветхозаветный закон к Церкви. Он не только был исполнен Иисусом, но и принадлежит другому завету, который уже не действует.

Последний взгляд на закон, который будем рассматривать, является и самым обсуждаемым – это учение Апостола Павла. При изучении его понимания закона бросается в глаза заявление Павла, что верующий во Христа человек уже не под законом (Рим. 6:14; Гал. 3:24-25; 5:18; 2 Кор. 3:11).[49] Павел учит, что для того, чтобы был прогресс в духовной жизни, избавление от закона даже необходимо (Рим. 6:14; 7:1-4; Гал. 2:19-20; 2 Кор. 3:6). Он сам, будучи евреем, считал себя свободным от закона Моисея (1 Кор. 9:19-22; Гал. 2:19). В этом отношении он ввел в понимание христианской веры радикально новый элемент. Если при Иерусалимском соборе апостолы решили, что закон не относится к верующим-язычникам, то Павел теперь своим примером показывает, что закон также не относится к верующим среди евреев.

Но здесь необходимо уточнить то, от какого «закона» верующий освобожден. Часто предполагают, что Павел имел в виду избавление лишь от церемониального закона. То есть, верующим уже не надо приносить жертвы или отмечать праздники, но им все же надлежит соблюдать нравственный закон Моисея. Отчасти это правда, так как Павел учил об отмене всех аспектов церемониального закона.[50]

Однако, его учение о законе не ограничено только этим. Павел присоединяется к общему библейскому взгляду, что все аспекты закона (и церемониальные, и нравственные) взаимосвязаны. Он, например, говорил, что если человек получает обрезание (часть церемониального закона), то он обязан исполнить весь закон (в том числе и нравственный) (Гал. 5:3; Рим. 2:25-27).[51] Итак, освобождение от закона влечет за собой не только отмену церемониального аспекта, но и освобождение от всего закона целиком. Ведь когда в Рим. 7:1-4 он учил, что надо умереть для закона, чтобы приносить плод Богу, он говорил о нравственном законе (см. 7:7).

---

[49]Шнейдер правильно говорит, что, в отличие от общепринятого мнения, термин «детоводитель» в Гал. 3:25 относится не к отдельным верующим, которых закон приводит к Христу через обличение в грехе, а к общему Божьему плану спасения. Закон господствовал во время старого завета, чтобы привести Божий народ целиком к Мессии. А теперь его функция у Божьего народа уже истощена (см. Schreiner, с. 82-3).

[50]Например, храм – это Церковь (1 Кор. 3:16), Пасха исполняется Христом (1 Кор. 5:7), обрезание производится в сердце (Кол. 2:11), никакая пища не запрещена (Рим. 14:2), соблюдение субботы не обязательно (Рим. 14:5). См. Schreiner, с. 93-5.

[51]В Иак. 2:10 наблюдается еще одно указание на единство закона: «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Scott, с. 327-8).

Некоторые возражают вышеприведенному мнению, говоря, что под выражением «не под законом» Павел имеет в виду не закон сам, а его искажение употребления фарисеями, которые требовали послушания закону для получения спасения, то есть получение оправдания перед Богом через закон. Но в каждом тексте посланий Павла, где речь идет о «законе», контекст подтверждает, что имеется в виду сам закон Моисея. Следующие места могут служить нам примерами: «закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет (т.е. закон Моисея)» (Гал. 3:17); «служение смертоносным буквам, начертанное на камнях (т.е. десять заповедей)» (2 Кор. 3:7). Также, Павел говорит о законе как о том, чему нужно было быть послушным (см. Рим. 4:15; 5:20; Гал. 3:10; 5:3), а такое утверждение не может относится к искажению закона.[52]

В добавление к этому, в Гал. 2:19 Павел «законом умер для закона». Маловероятно, что в одном и том же предложении слово «закон» может относиться и к закону Моисея, и к искажению закона. Также, в писаниях Павла мы никогда не встречаем сравнения тех, кто правильно понимает закон с тем, кто его понимает неправильно. Контраст всегда делается между тем, кто исполняет закон и тем, кто его не исполняет.[53] Наконец, когда Павел выступает против учения об оправдании через закон, он на это ясно и четко указывает в контексте (см. Гал. 2:16, 21; 5:4; Рим. 3:21-24; 10:3-4).[54]

Поэтому, ошибочно заключать, что когда Павел учил, что верующие не под законом, он имел виду лишь церемониальный аспект закона или оправдание через закон. По всем своим посланиям Павел использует слово «закон» в смысле закона Моисея во всех его аспектах. И если пересмотрим те места, где конкретно указано, что верующий избавлен от закона (Гал. 2:19-20; 3:25; 5:18; Рим. 7:1-4; 1 Кор. 9:19-22), только Гал. 3:25 относится к вопросу оправдания – все другие находятся в контекстах, говорящих об освящении верующего.

Даже 1 Кор. 9:19-22, которое на первый взгляд наводит на мысль о свободе лишь от соблюдения церемониального закона, на самом деле не органично этим. Когда Павел отвечает на предваряемое им возражение, что он «чужд закона», он не сказал, что он все же под нравственным аспектом закона Моисея. Он отвечает, что его моральное поведение определяется не законом Моисея, а законом Христа.

Но все же в этической системе Павла отводится место и для закона (но вовсе не в целях использования его для оправдания). Мы видим, что моральные принципы, на которых закон был основан, вместе с некоторыми конкретными заповедями переносятся в новый завет. Например, он ободряет послушание родителям (Еф. 6:2) и запрещает убийство (Рим. 1:29), прелюбодеяния (1 Кор. 6:9), кражу (Еф. 4:28), обман (Кол. 3:9) и желание чужого (Еф. 5:3).[55] Но у Павла эти постановления находятся в новом контексте. В Рим. 13:8-10 он говорит о пяти из Десяти заповедей и открывает, что они исполняются в тех, кто поступает по любви. Любовь же – это «исполнение закона» (ср. Гал. 5:14). Описание закона в контексте любви согласовывает учение Павла с учением Господа Иисуса (Мк. 12:29-31). Таким

[52]Schreiner, c. 68.
[53]Westerholm, c. 212.
[54]Moo, The Law of Christ, c. 332.
[55]См. Schreiner, c. 93-5.

образом, Павел признает, что Иисус «исполнил» закон[56] и передал его Своим ученикам в другой форме, которую Павел впервые назвал «законом Христа» (Гал. 6:2; 1 Кор. 9:21).

В связи с этим очень интересно заметить, что в своем обширном учении о моральной жизни верующего человека Павел относительно мало обращается к закону Моисея, как к стандарту для правильного поведения.[57] И в некоторых из этих случаев Павел просто берет принцип, содержащийся в этом повелении, применяя его к новым условиям. Со стороны Павла есть еще и другие обращения к Ветхому Завету для морального руководства, но эти обращения не к закону Моисея самому, а к пророкам или другим книгам.[58] Также, в новозаветных списках пороков не упоминается о законе, как об основе для этих запретов.[59] То же самое относится к спискам заповедей и добродетелей, определяющих правильное поведение верующего.[60] В связи с этим интересно заметить, что в Гал. 5:18-23 Павел противопоставляет дела плоти не требованиям закона, а плоду Духа.[61]

Значит, в установлении христианской этики Павел руководствуется не только (даже очень редко) законом Моисея, но и другими обоснованиями.[62] Помимо закона Моисея, адаптированного Христом, Павел основывает свою этику на принципе любви (Рим. 13:8-10; 1 Кор. 13:13; Гал. 5:6), водительстве Духа Святого (Гал. 5:16-18; Рим. 8:4 и 14), подражании Богу (1 Кор. 11:1; Еф. 4:32), союзе с Христом (Рим. 6:2 и 11; Кол. 2:20; 3:3), учении Иисуса (1 Кор. 7:10; Деян. 20:35) и учении апостолов (1 Кор. 14:37; 2 Фес. 3:14). В этих элементах состоит «закон Христа».[63]

Вестерхолм выдвигает интересную теорию, что употребление разных глаголов со словом «закон» может указывать на особенное применение закона к верующему человеку.[64] Когда речь идет о соблюдении заповедей

---

[56]Но надо отличить этот момент от того, что Павел написал в Рим. 10:4, где говорил, что Христос «конец закона к праведности». В контексте Рим. 10:4 речь идет не о вопросе освящения верующего, а о вопросе оправдания не через закон, а через Христа.

[57]См. 1 Тим. 5:18 и 1 Кор. 9:9 (Втор. 25:4); 1 Кор. 5:13 (Втор. 17:7); 1 Кор. 14:34 (?); Рим. 12:19 (Втор. 32:35); Еф. 6:2-3 (Исх. 20:12); 2 Кор. 13:1 (Втор. 19:15).

[58]Напр. 1 Кор. 1:31 и 2 Кор. 10:17 из Иер. 9:23-24; Еф. 4:26 из Зах. 8:16; Рим. 12:20 из Пр. 25:21-22; Еф. 4:27 из Пс. 4:5.

[59]См. Рим. 1:27; 1 Кор. 6:9-10; Гал. 5:19-21; Еф. 4:25 и далее; Кол. 3:5-9; 2 Тим. 3:2-5; Тит. 3:3; 1 Пет. 2:1; 1 Пет. 4:3.

[60]См. Рим. 12:9-21; Гал. 5:22-23; Еф. 4:2-3; Еф. 4:25 и далее; Фил. 2:3-4; Кол. 3:12 и далее; 1 Тим. 2:15
1 Тим. 5:10; 1 Тим. 6:11; 2 Тим. 2:22; Евр. 13:1-5; Иак. 3:17; 1 Пет. 2:17; 1 Пет. 3:8-9.

[61]Westerholm, c. 205.

[62]В этом отношении Голдингей правильно комментирует: «Хотя Павел иногда находит основу для своих повелений в Торе… он обычно не основывает свое моральные наставления на этом фундаменте» (Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – C. 103).

[63]Рован Греер делает интересное наблюдение, что у иудеев в первом веке и далее развилось понятие *халаки*, т.е. системы законодательства, основанной на детальном разборе закона Моисея. Результаты этого подхода видны в издании Мишны и Талмуда. Но в установлении христианской этики апостолы не так обращались с Ветхим Заветом (Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 128-30). Причина в том, что для них существовала более широкая основа для определения христианских норм, как указано выше.

[64]Westerholm, c. 203-5.

тем, кто под законом, употребляются такие глаголы, как τηρέω (хранить), φυλάσσω (соблюдать), ποιέω (делать) πράσσω (практиковать).[65] А когда дело касается соблюдения закона верующим, употребляются другие глаголы, а именно (ἀνα) πληρόω (исполнять) и τελέω (заканчивать, доводить до конца).[66] Считается, что верующий не «соблюдает» закон в строгом смысле этого слова, а «исполняет» его принципы в форме нового закона – закона Христа. Согласовывается с этим и учение Павел в Рим. 8:4, где написано: «чтобы оправдание (в смысле, «суть») закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по Духу».[67]

Вернемся к вопросу оправдания через закон. Как уже было сказано, Павел всей свой силой учил и защищал, что оправдание дается независимо от закона. Так он смотрел и на свой личный духовный опыт и отношения с Богом (Фил. 3:3-9). Павлу считал, что одна из главных целей закона – это приводить не к оправданию, но к осуждению, чтобы люди узнали о своем падшем состоянии и вине перед Богом (Рим. 3:20; 5:20; Гал. 3:19).

Согласно мнению, что закон был дан в контексте Божьего завета с Израилем, установленного по благодати, Павел мог ожидать, что иудеи будут искать праведность по вере, подражая примеру Авраама (Рим. 4:11-12). По этому поводу он также написал: «Ибо если по закону наследство, то уже не по обетованию; но Аврааму Бог даровал [оное] по обетованию» (Гал. 3:18).[68] Но вместо этого, иудеи пытались достигнуть праведности через личное послушание (Рим. 10:1-4).[69] Хотя вхождение в заветные отношения с Богом в Ветхом Завете было Божьим даром, Рим. 10:5 создает впечатление, что через соблюдение закона люди потенциально смогли достигать этого статуса перед Богом без благодати: «Исполнивший его человек жив будет им» (ср. Гал. 3:12). Но Бог уже предупредил Свой ветхозаветный народ, что он непременно отступит от Него (Втор. 31:29 и далее), что подразумевает под собой, что путь дел не будет успешным.[70] Однако израильтяне, в основном, «усиливаясь

---

[65]См. Иак. 2:10; Гал. 5:3; 6:13; Рим. 2:26; Деян. 7:35.

[66]См. Иак. 2:8; Рим. 8:4; 13:8, 10; Гал. 5:14; 6:2.

[67]Надо учитывать здесь и два кажущихся исключения из этого правила. В Рим. 2:27 написано, что язычники могут «исполнять» (τελέω) закон, но здесь мы имеем дело с гипотетическим случаем. Также, в Деян. 21:24 Иаков говорит о Павле как о том, кто «соблюдает» (φυλάσσω) закон. Но по контексту ясно, что это было ради иудеев, которых Иаков не хотел обижать.

[68]Schreiner, с. 68. Принимая к сведению вышеуказанные места, можно избежать часто встречаемого недопонимания, что Павел вообще отрицал, что закон был дан в контексте завета, как предполагает Щоерс (см. Westerholm, с. 45-6).

[69]Когда говорится, что иудеи «не разумели праведности Божией», это не обязательно означает, что им было вообще неизвестно, что оправдание можно получить через веру. Слово, переведенное здесь как «разуметь» - это ἀγνοέω (*агноэо*), которое можно перевести не только «не знать», а «не обращать внимание» или «не понимать» (см. Arndt W., Danker F. W., Bauer, W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian literature. – 3rd ed. – Chicago: University of Chicago, 2000. – С. 13). Если бы они не смогли знать об этом, то Бог не мог бы обличить их в неверии.

[70]В свете этого надо заключить, что библейское свидетельство о том, что кто-нибудь был «непорочным» по закону (Фил. 3:6; Лк. 1:6) не означает достижение оправдания на основании добрых дел, но соблюдение всех внешних постановлений закона, в том числе и приношения жертв за совершенные грехи. Но как было показано выше в связи с истолкованием Лк. 18:18-23, правильное положение человека по отношению к закону не определяет состояние его сердца. Без сомнения, Павел, Захария и Елисавета были в свое время богобоязненными людьми. Но дальнейшее исследование открывает, что у Захарии была слабая сторона (Лк. 1:18-20) и что

поставить собственную праведность, не покорились праведности Божией» (Рим. 10:3), т.е. праведности по вере.

До сих пор все, что мы говорили об учении относительно закона у Павла, соответствует общему библейскому учению на этот счет. Но Павел вводит в вопрос закона еще одну сторону, свойственную только ему. Павел считает закон не только несостоятельным для оправдания человека, но и препятствием в деле освящения. На это мы намекали раньше, говоря, что человек должен избавиться от закона, чтобы иметь прогресс в духовной жизни (Рим. 6:14; 7:1-4; Гал. 2:19-20; 2 Кор. 3:6). Павел поясняет этот момент в Послании к Римлянам в 7-ой главе. Там он уверяет нас, что закон сам свят и духовен. Но проблема в том, что человек в своем падшем состоянии не может его соблюдать (ст. 7-23).[71] Природа греха такова, что когда приходит заповедь, он производит в человеке бунт против нее. Вот почему Павел написал: «Сила греха - закон» (1 Кор. 15:56).[72]

Почему же возрожденному человеку нужно избавление от закона (Рим. 6:14; 7:1-4; Гал. 2:19-20), если закон хорош? Каким образом прямое применение закона Моисея к верующему человеку может препятствовать его духовному росту? По этому поводу Томас Шнейдер выдвигает интересную теорию.[73] Будем опираться на его теорию с некоторыми изменениями.

Шнейдер предполагает, что закон Моисея был неотъемлемой частью Божьего завета с Израилем и что все элементы этого завета нельзя отделить друг от друга. Согласно этому завету закон определял образ жизни находящихся в нем, а прощение грехов обеспечивалось системой жертвоприношения. Также, по этой системе язычники занимали низшее положение, чем естественные потомки Авраама. Закон установил различие между язычниками и израильтянами. Наконец, вступительным шагом в присоединении к этому завету было обрезание. Вот почему Павел написал: «Еще свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон» (Гал. 5:3).

Интересно, как эта теория помогает объяснить вопрос того, почему Павел усмотрел в отказе Петра кушать с язычниками отрицание учения об оправдании по вере (Гал. 2:11-16). Шнейдер полагает, что если человек входит в эти старые заветные отношения с Богом, то он должно соблюдать все аспекты этого завета и пользоваться только теми благами, которые этот завет обеспечивает. На взгляд Павла, если Петр отказывается кушать с язычниками, то он возвращается к старому завету, соблюдая одно из его постановлений.[74] Если же он возвращается к старому завету, то он лишается прощения грехов через Христа (см. Гал. 5:4), так как старый завет обеспечивает прощение только через систему жертвоприношения, которое теперь не действует после жертвы Христа Иисуса. Выходит, что человеку,

---

Павел считал свою праведность от закона «тщетою» (Фил. 3:7-9). См. Stein R. H. Luke // The New American Commentary. – Nashville: Broadman & Holman, 1992. – С. 74.

[71]Обычно считают, что Рим. 7:7-13 описывает состояние неверующего человека.

[72]Но при этом учитываем, что любой закон посредством угрозы наказания может хотя бы частично ограничивать греховное действие человека. Скорее всего, Павел именно это имеет в виду в 1 Тим. 1:8-10 (ср. Рим. 13:1-7). Schreiner, с. 89.

[73]Schreiner, с. 85-7.

[74]Здесь надо брать во внимание, что закон не запрещал иудеям кушать с язычниками. Проблема была в том, что язычники могли подать некошерную пищу.

находящемуся под старым заветом, остается всего лишь один путь к оправданию – через совершенное соблюдение закона.

Поэтому, упрек Павла состоял не только в том, что Петр своим поведением нарушает единство церкви, но и в том, что он ставит под угрозу само Евангелие. Этот случай напоминает учение Павла, находящееся в Еф. 2:11-16. Там указано, что устранение закона приводит к соединению язычников и евреев в Церкви.

Теория Шнейдера может помочь нам в решении вопроса о вредном влиянии прямого применения закона Моисея на освящение верующего. Если Шнейдер прав, что человек, находящийся под старым заветом, может пользоваться только теми благами, которые он обеспечивает, то такой человек лишается не только прощения через Христа, но и дара Духа Святого, который дается только верующим в Иисуса в контексте нового завета (Иез. 36:26-27; Ин. 14:17; Гал. 4:6; Рим. 5:5).

Значит, что в контексте старого завете (в том числе и закона Моисея) Дух Святой не проявляет Своей освящающей силы (хотя бы в той же мере), как Он проявляет ее в контексте нового завета и закона Христа. Закон же бессилен, чтобы способствовать послушанию человека (Рим. 8:3; Гал. 3:21).[75] Он является частью «служения смерти», который уступает жизни по Духу в Божьем плане (2 Кор. 3:7-8, 17-18). Поэтому, вполне понятно, почему Павел упрек святых в Галатии, вернувшихся к закону, словами: «Так ли вы несмысленны, что, начав Духом, теперь оканчиваете плотью?» (Гал. 3:3).

Итак, послания Павла показывают третью причину, почему нельзя применять ветхозаветный закон к Церкви напрямую. Он не только был исполнен Иисусом (по Евангелиям) и принадлежит к другому завету (по Посланию к Евреям), но и может препятствовать освящению верующего и его духовному росту.

Подводя итоги, мы видим в книге Деяний и посланиях Апостолов продолжение и развитие учения Иисуса о законе. Кажется, что в Церкви первого века в начале существовала склонность к сохранению прежнего отношения к закону. Но в то же время иудейские верующие не потребовали от язычников соблюдения закона и Иаков описывал закон более в соответствии с учением Иисуса.

Но существенное изменение в применении закона к Церкви ввели Послание к Евреям и учение Апостола Павла. Послание к Евреям заявляет, что старый завет, а с ним закон Моисея, уже ушли и были заменены новым заветом и законом, «написанным на сердцах». Павел подчеркивает, что никто не может оправдаться по закону и что закон в своей старой форме даже ставит препятствие духовному росту верующего. Но, тем не менее, суть закона, то есть его вечные моральные принципы, все же переносятся к новому закону – закону Христа.

4. Выводы

Каковыми, тогда, должны быть отношения верующего человека с законом Моисея? В нашем обзоре библейского учения на этот счет мы обнаружили следующее. Закон в смысле морального стандарта,

[75]Джордж Найт глубоко ошибается, когда говорит, что у закона Моисея есть «скрытая сила», которая высвобождается во Христе (Knight George A. F. Law and Grace: Must a Christian keep the Law of Moses? – Philadelphia, PA: Westminster, 1962. – С. 118).

определяющего правильное поведение, существует от начала творения и всегда будет иметь место в Божьем плане. Во время старого завета Божий нравственный стандарт нашел свое выражение в законе Моисея. Он был дан в контексте Божьего завета с Израилем и определял для него, как нужно жить перед Богом в этом завете. В некоторых отношениях закон Моисея совпадает с законами, имеющимися у языческих народов, что свидетельствует об остатке моральной чувствительности у людей в общем, которую Новый Завет называет «совестью» (Рим. 2:14-16).

Но Бог предупредил Израиль, что он нарушит закон и отступит от Него. Поэтому, Он пообещал ему будущее духовное обновление, при котором Его законы будут написаны на сердцах. Это духовное обновление пришло через Иисуса Христа, который Своей жизнью исполнил закон и, тем самым, стал его «воплощением». Уже во время Своего земного служения Он начал вводить некоторые изменения в закон Моисея, отменяя некоторые постановления, и усиливая другие. В добавление к этому, Он дал направление закону, установив любовь к Богу и к ближнему как главный принцип закона. Апостолы, вслед за Господом Иисусом, подчеркивали первенство любви в Божьем плане и признали переход моральных принципов, содержащихся в законе Моисея, к Божьему порядку для верующих, живущих в новом завете.

Апостол Павел предупредил верующих не искать оправдания перед Богом через добрые дела или соблюдение закона. Он также учил, что закон Моисея может стать препятствием духовному росту и освящению верующего, если тот живет под ним. Он предлагал верующим жить по закону Христа, который состоит в принципе любви, водительстве Духа Святого, учении и примере Иисуса и апостолов, а так же тех в моральных принципах, на которых был основан закон Моисея.

Поэтому, для установления христианской этики и принятия решений по поводу правильного поведения рекомендуется следующее. Руководящий принцип для распознания Божьей воли в любой ситуации – это принцип любви. Об этом свидетельствуют не только учение Иисуса и апостолов, но и закон Моисея. Любовь определяется учением Господа Иисуса и Его учеников, которые включают в свое учение ветхозаветные принципы правильного поведения. Но при этом любовь обеспечивает библейские повеления должным направлением и контекстом для их выполнения. Наконец, верующий человек также узнает, как применять эти принципы и повеления к конкретной ситуации при помощи Святого Духа, пребывающего в его сердце, который также усиливает его для исполнения Божьей воли.[76]

Наконец, что касается истолкования постановлений и повелений, предписанных законом Моисея, надо, во-первых, определить, что эти заповеди означали для тех, кто жил под старым заветом и как они применялись к ним. Но по поводу их применения к Церкви, надо искать в Новом Завете соответствующий материал, проясняющий, как именно моральные принципы, заложенные в этих заповедях старого завета, осуществляются в новозаветном контексте.

---

[76]Хансен предваряет возражение, что упор на любовь может привести к так называемой ситуационной этике, и отвечает, что христианская концепция любви не произвольна или субъективна, а определена познанием Христа. Hansen, G. W. The Letter to the Philippians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009. – С. 60). Точнее, можно сказать, что она определена учением Нового Завета.

Это можно сравнить с тем, когда отрывается старый компьютерный файл в новом приложении или в новом формате. Хотя главные черты старого файла сохраняются, часто бывают изменения в шрифте, в объеме материала или в его расположении на странице. Подобным образом, для того, чтобы узнавать, как надо правильно применять ветхозаветные повеления к Церкви, надо «открывать» этот материал в формате Нового Завета.

Б. Исторический обзор

В течение церковной истории сформировались в основном три главных взгляда на отношения закона Моисея с Церковью: (1) лютеранский взгляд, (2) так называемая «заветная теология» и (3) взгляд диспенсациализма.

1. Лютеранский взгляд

Лютеране разделяют содержание Библии на две категории.[77] Каждое место Писания относится либо к Божьему закону, либо к Евангелию. Если в некоем отрывке требуется выполнение некоей заповеди, то это место принадлежит к закону. Если же место Писания обещает грешнику спасение, то оно принадлежит к Евангелию. Характер Божьего закона, содержащегося в Библии, таков: для получения оправдания перед Богом он требует совершенного соблюдения всех постановлений. Евангелие же предлагает спасение путем незаслуженной Божьей благодати по отношению к грешнику. Далее, закон открывает греховность человека. Он дает всем знать об их падшем состоянии. А с другой стороны Евангелие объявляет Божье прощение раскаявшемуся грешнику. Закон также объявляет Божье наказание за грех и предупреждает о грядущем суде. А Евангелие оправдывает человека через веру в Иисуса Христа.

Хорошая иллюстрация этого принципа встречается в 2 Цар. 12:13, где написано: «И сказал Давид Нафану: согрешил я пред Господом. И сказал Нафан Давиду: и Господь снял [с тебя] грех твой; ты не умрешь». Ответ Давида на упрек пророка: «согрешил я пред Господом», показывает силу закона для обличения человека. А затем проявляется Божья благодать через прощение: «и Господь снял [с тебя] грех твой; ты не умрешь». Подобное сравнение находится в Деян. 2:37-38, где при проповеди Петра люди «умилились сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи братия?». Затем Петр приводит их к спасению: «Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа».

Какую же роль играет Божий закон для верующих в Иисуса сегодня? Лютеране отвечают, что с одной стороны закон Церкви не нужен, так как мы уже оправданы Христом и не нуждаемся в оправдании через соблюдение закона (1 Тим. 1:9). Но с другой стороны закон полезен в практической христианской жизни, так как он показывает нам, как жить свято перед Господом (Рим. 7:14-24).[78] Прочтем мнение Мюллера об этом: «По духу верующий праведен, не имеет никакого греха и не нуждается в Законе. По плоти он все еще имеет грех... так что по плоти мы должны иметь Закон».[79]

---

[77]Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 470-7.
[78]Там же, с. 563.
[79]Там же.

Наконец, лютеранское богословие предлагает ответ на вопрос, какую именно пользу приносит закон в отношении освящения верующего человека. Он полезен для удержания плотских похотей (Рим. 8:7; 1 Кор. 9:27), для осознания греха (Рим. 7:7, 13; Гал. 5:19-21) и для руководства в моральной жизни (Гал. 5:22-25). Согласно лютеранскому учению, «верующий демонстрирует свою веру, исполняя закон в любви».[80]

Сравнивая лютеранский взгляд с библейскими данными, мы наблюдаем его сильные и слабые стороны. С одной стороны, лютеране правильно делает акцент на получении оправдания независимо от закона и на функции закона в обличении и осуждении неверующего. Но когда они разделяют всю Библию по категориям «Закон» и «Евангелие», они упускают из вида, что надо читать библейский материал в свете того, в каком завете он находится. Божие заповеди, находящиеся в старом завете, имеют лишь косвенное применение по отношению к Церкви, а новозаветное учение применятся к ней более напрямую. Также их учение о роли закона в жизни верующего лишается ясного понимания «закона Христа», о чем Библия открыто свидетельствует. Следовательно, они недостаточно проясняют, в каком смысле закон может служить для верующего «руководством в моральной жизни».

2. Заветная теология

Рассмотрим более развитый взгляд на роль закона в жизни Церкви – «заветную теологию».[81] В Церкви давно бытует мнение, что закон Моисея (хотя бы в его нравственном аспекте) относится к Церкви и должен соблюдаться ею. Такое понимание сейчас носит название «заветной теологии». Возможно, самым известным сторонником этого подхода был великий французский реформатор Жан Кальвин.

Суть данного учения заключается в том, что завет, который Бог заключил с Израилем, продолжает действовать сейчас в Церкви. Это – всего лишь один непрерывный завет между Богом и Его народом, основанный на Его благодати. Закон Моисея не понимается, как соперничающий способ оправдаться перед Богом по делам, а как духовное руководство, объясняющее, как надо жить в заветных отношениях с Богом, установленных благодатью.

Далее, считается, что из-за своего неверия, непослушания и отвержения Мессии Иисуса, Израиль потерял свой статус Божьего народа и ушел из завета с Ним. Божий народ Нового Завета, то есть Церковь, заменил Израиль в этом единственном завете с Богом. Итак, согласно заветной теологии, Божьим народом является только Церковь и все, что было написано в Ветхом Завете, теперь принадлежит ей, то ли ветхозаветный закон, то ли ветхозаветные обещания.

Но уточняется, что закон состоит из трех частей, в частности: церемониальной, гражданской и нравственной. Церемониальный закон – это иудейские праздники, храмовой ритуал, система жертвоприношения, священство и тому подобное. Считается, что такие аспекты закона исполнились в Иисусе Христе и, следовательно, Церкви не надо соблюдать таких практик. Гражданский закон относится к управлению страной Израиля. Но так как Церковь не занимается государственной деятельностью, то этот аспект закона тоже к Церкви не относится. Остается нравственный закон. В

---

[80]Bray, c. 200-1.

[81]Более подробное описание заветной теологии предлагается в следующей главе.

него входят заповеди, касающиеся морального поведения человека, то есть его личных отношений с Богом и с другими людьми. Согласно заветной теологии Церковь соблюдает именно этот аспект закона.

В пользу своей позиции сторонники заветной теологии выдвигают следующие доводы.[82] Во-первых, говорится, что закон Моисея основан на Божьей природе, которая не изменяется. Значит, закон Ветхого Завета, как выражение Божьей природы, не может изменяться или отменяться.

Надо согласиться, что Бог по Своей природе не подвергается изменению и что Его закон является выражением Его природы. Но ошибочно заключать, что закон Моисея является совершенным выражением Божьей природы. Через нагорную проповедь Иисус показал, что есть еще высшая этическая норма, чем то, что было выражено в ветхозаветной системе. Закон Христа – это даже более точное отображение Божьего святого характера, чем закон Моисея. Уэйн Стрикланд пишет: «Божие моральные стандарты не изменяются, но их конкретные выражения могут изменяться».[83]

Приверженцы заветной теологии считают, что фраза «закон Христа» относится не к изменению в содержании закона, а просто к изменению в способе его осуществления. Нравственный закон Моисея остается в силе, но он исполняется с помощью Святого Духа.[84] Но проведенное нами выше исследование вопроса «закона Христа» открыло, что при Своем земном служении Иисус уже начал изменять закон, что Иерусалимский собор не требовал от язычников соблюдения закона и что Павел чаще обращался не к закону Моисея, а к другим основам для установления христианской этики. Такие наблюдения не соответствуют утверждению, что нравственный закон Моисея остается в силе.

Также утверждается, что в некоторых местах Писания указано, что Бог наказывает языческий мир за нарушение закона (см. Лев. 18:24-27; Пс. 118:118-119; Пр. 14:34; Ис. 24:5). Значит, соблюдение закона относится не только к Израилю, но и ко всем. Но здесь упускается из вида, что хотя Бог потребовал морального поведения и от язычников, они в основном не знали о законе Моисея, а руководствовались совестью. Значит, есть разные выражения Божьего морального стандарта. Выходит, что Бог может выражать Свой моральный стандарт для Церкви и другим способом – посредством закона Христа.

Ссылаются и на Пс. 118:151-152, где написано, что Божий закон Ветхого Завета вечен. Если он вечен, то он относится ко всем людям всегда. В ответ на это утверждение скажем, что согласно Евр. 8:13 ветхий завет уже прошел. Подразумевается, что закон, который составляет часть старого завета, тоже прошел. Также в Своем учении Сам Иисус отменил аспекты закона. Значит лучше понять, что закон «вечен» по отношению к тому времени и завету, для которого он был назначен, то есть к времени Ветхого Завета. Также стоит принять к сведению, что так как аспекты морального закона Моисея переносятся в закон Христа, то можно в этом смысле говорить о вечном пребывании закона.

Еще утверждается, что Иисус Сам соблюдал закон и так учил других. Но надо учитывать, что Иисус жил в то время, когда закон все еще был в силе.[85]

---

[82]Моменты взяты из книги: Five Views on Law and Gospel / под ред. Stanley Gundry. – Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1993.
[83]Strickland, с. 272.
[84]VanGemeren, с. 14.
[85]Moo, The Law of Christ, с. 323.

Новый Завет начался лишь после Его смерти и воскресения (Лк. 22:20). Иногда Иисус говорил с точки зрения Ветхого Завета, а иногда с точки зрения Нового Завета, поскольку Он жил в переходное время между заветами. Также Иисус говорил больше о послушании Ему Самому, чем о послушании закону. Его учение – это наш новый стандарт.

Далее, утверждается, что в Мф. 5:17-19 Иисус учил, что нравственный закон Ветхого Завета все еще действует по отношению к Его ученикам. В своей нагорной проповеди Иисус глубже открыл значение закона и его применение к новозаветным верующим. Также замечается, что согласно Мф. 5:19 исполняют закон не только Иисус, но и Его ученики. Но когда мы рассмотрели это место Писания, мы увидели, что оно указывает на исполнение закона Иисусом и на его изменение и адаптацию к новым условиям в Его царстве, то есть на первые шаги в развитии «закона Христа».

Также замечается, что Новый Завет ссылается на закон Ветхого Завета для определения правильного поведения для новозаветных верующих. В Новом Завете, на самом деле, можно найти прямые цитаты или косвенные ссылки на Десять заповеди. Ведь верующие соблюдают Божьи заповеди (см. 1 Кор. 7:19; 1 Ин. 2:3-5; 1 Ин. 2:7-8; 1 Ин. 5:2-3; 2 Ин. 5; Откр. 12:17; Откр. 14:12) и исполняют закон (Иак. 4:11-12).

Но как уже было доказано, писатели Нового Завета относительно мало обращаются к закону Ветхого Завета для установления морального стандарта для Церкви. Они чаще обращаются к другим основам для определения этических норм: к принципу любви, водительству Святого Духа, союзу верующего с Христом, учению и примеру Иисуса и апостолов. Поскольку Иисус и апостолы включают в свое учение некоторые аспекты закона Моисея, то нас не удивляет, что в Новом Завете упоминается о Десяти заповедях. Также, в Новом Завете «заповеди» относяться не столько к закону Моисея, сколько к послушанию Христу. Что касается Послания Иакова, то нельзя отождествлять «закон свободы» с законом Моисея (см. выше).

Ссылаются и на учение Павла, где он сказал, что закон свят и духовен (Рим. 7:12-14). Если закон имеет такие хорошие качества, то он нужен для верующих и сегодня. Но надо также принимать к сведению, что в этом отрывке вопрос стоит не о качестве закона, а о его применении к верующим. Тогда и церемониальный закон тоже свят, но он уже не в силе.

Павел также учил, что Евангелием закон не отменен, а утвержден (Рим. 3:31). Однако, истина в том, что в этом контексте говорится, что закон утвержден не в его способности освящать верующего, а в его способности осуждать грешника.

Далее, Павел согласен с законом и находит в нем «удовольствие» (Рим. 7:22). Но с другой стороны этот стих находится в контексте, показывающем, что закон не может освящать человека, а что человек нуждается в избавлении от него, чтобы иметь прогресс в духовной жизни.

Наконец, в 2 Тим. 3:16-17 Павел говорит о Писании (т.е. о Ветхом Завете), что оно «полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен». Но эти слова Павла не противоречат его общему учению о законе Моисея, поскольку нравственные принципы, заложенные в законе, переносятся в закон Христа. Также, Ветхий Завет содержит не только Тору, но и другой назидательный материал: книги пророков, псалмы, притчи и т.д. В свете общего учения Павла трудно представить, что под словами «Писание полезно» Павел имел в виду соблюдение закона Моисея.

Люди могут возражать, что отмена закона Моисея в жизни верующего человека может приводить к моральной упадке и распущенности. Но Вестерхолм обращает наше внимание на то, что и самого Павла обвиняли по этой же причине (Рим. 3:8; 6:1 и 15; Гал. 2:17; 5:13).[86] Следовательно, если, прочитав учение Павла о законе, возникает вопрос о том, как может происходить освящение верующего, то это означает, что мы правильно истолковали учение Павла о законе. У слушателей Павла возникал тот же самый вопрос. И в написанном выше материале было уже показано, как Павел отвечает на это возражение.

3. Диспенсациализм

Система, противоположная заветной теологии – это диспенсациализм.[87] Он появился в XIX веке и был основан человеком по имени Джон Дарби. Его теория была популяризована человеком по имени Чарлс Скофилд, который издал широко распространенную Библию с комментариями, описывающими этот взгляд. Приверженцы диспенсациализма верят, что на протяжении человеческой истории Бог заключал различные заветы с разными группами людей. Выходит, что Божий завет с Израилем отличается от Его завета с Церковью. Следовательно, есть два Божьих народа – Израиль и Церковь.

Вместо термина «завет» в системе диспенсациализма встречается термин «диспенсация», который означает период времени, в которое имеются определенные условия для определения Божьих отношений с людьми. Диспенсации таковы: диспенсация невиновности (до грехопадения), диспенсация совести (от Адама до Ноя), диспенсация человеческого правительства (от Ноя до Авраама), диспенсация обетования (от Авраама до Моисея), диспенсация закона (от Моисея до Христа), диспенсация благодати (от первого до второго пришествия Христа), диспенсация тысячелетнего царства Христа (от второго пришествия до дня суда).

Приверженцы диспенсациализма считают, что нравственный закон Моисея не относится к Церкви, так как он является частью другой диспенсации, диспенсации закона. Как ветхозаветные обещания, так и ветхозаветный закон принадлежат только Израилю. У Церкви есть другой закон, «закон Христа». Закон Христа состоит в учении и примере Иисуса, учении апостолов, принципе любви и руководстве Святого Духа в жизни верующего. Церковь соблюдает закон Ветхого Завета только тогда, когда он повторяется или утверждается в Новом Завете.

Для оценки системы диспенсациализма следует сказать, что она правильно определяет отношения закона Моисея с Церковью и его применение к верующим в Иисуса Христа. Здесь отображается библейское понимание «закона Христа». Слабые стороны диспенсациализма есть, но они касаются других аспектов этого вероучения, а не его понимания закона. Они будут обсуждены в следующей главе.

Библиография

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

[86]Westerholm, c. 198-9.
[87]Более подробное описание диспенсациализма предлагается в следующей главе.

Arndt W., Danker F. W., Bauer, W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago, 2000.

Blomberg C. Matthew // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992.

Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – 588 c.

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

Davids P. H. The Epistle of James // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

Dieter M. E. The Wesleyan View // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987.

Gerstner J. H. Law in the New Testament // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – T. 3. – C. 86-91.

Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – 287 c.

Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 107-204

Hansen, G. W. The Letter to the Philippians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009.

Harrison R. K. Law in the Old Testament // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – T. 3. – C. 76-85.

Heokema A. A. The Reformed Perspective // Five Views on Sanctification. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 237 p.

Kaiser W. C. The Law as God's Gracious Guidance for the Promotion of Holiness // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – C. 177-199.

Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody, MA: Hendrickson, 1996.

Knight G. A. F. Law and Grace: Must a Christian keep the Law of Moses? – Philadelphia, PA: Westminster, 1962. – 124 c.

Moo D. J. The Law of Christ as the Fulfillment of the Law of Moses: A Modified Lutheran View // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – C. 319-376.

Moo D. J. The Letter of James // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Apollos, 2000. – C. 111-2.

Motyer J. A. Concept of Law // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. – C. 674-6.

Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Peterson D. G. The Acts of the Apostles // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Nottingham, England: Eerdmans, 2009.

Polhill J. B. Acts // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995.

Schreiner T. R. The Commands of God // Hafemann S. J., House P. R. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. – C. 66-101.

Scott J. Jewish Backgrounds of the NT. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Sprinkle J. M. Law // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed.). – Baker reference library; Logos Library System. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996. – C. 467-70.

Stein R. H. Luke // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992.

Strickland W. The Inauguration of the Law of Christ with the Gospel of Christ: A Dispensationalist View // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – C. 229-279.

VanGemeren W. A. The Law is the Perfection of Righteousness in Jesus Christ: A Reformed Perspective // Gundry S. Five Views on Law and Gospel. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993. – C. 13-58

Westerholm S. Israel's Law and the Church's Faith. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – 222 c.

Zuck R. B. A Biblical Theology of the Old Testament (electronic ed.). – Chicago, IL: Moody Press, 1991.

Глава 11. Применимость ветхозаветных обещаний к Церкви

Рассмотрев отношения Церкви с Божьим законом, мы готовы перейти к обсуждению темы, связанной с применимостью ветхозаветных обетований к Церкви. Ветхий Завет полон Божьих обещаний, данных в свое время Израилю. Может ли сегодня Церковь ожидать исполнения этих обещаний или они относятся только к Божьему ветхозаветному народу Израилю?

В связи с этим возникает еще более широкий богословский вопрос об отношениях Церкви с Израилем. Кто на самом деле является Божьим народом? Какую роль будет играть Израиль в будущих Божьих планах? В данной главе мы постараемся выяснить библейское учение по этому поводу, что поспособствует правильному истолкованию ветхозаветных обетований, особенно в области отношения их к Церкви.

А. Ветхозаветное учение о Божьем народе и обещанном ему

История Божьего народа по правду начинается с Авраама и Божьего завета с ним. Ключевыми местами для рассмотрения данной темы являются Быт. 12:1-3 и 15:1-8:

> «И сказал Господь Авраму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные».

> «Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен; и поставлю завет Мой между Мною и тобою, и весьма, весьма размножу тебя… Я - вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Аврамом, но будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов; и весьма, весьма распложу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя; и поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя; и дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом».

Детализируем Божье обещание Аврааму. Оно включает в себя: (1) благословение, (2) прославленное имя, (3) множество потомков (и народов), (4) наследование земли Ханаанской, (5) распространение благословения на все народы и (6) особые (заветные) отношения с Богом. К тому же, Божий завет с ним будет вечным. Божьи обещания Аврааму начали исполняться в потомках Иакова (т.е. Израиля), с которым Бог подтвердил эти обетования (Быт. 26:3-4).

Примечательно, что включение язычников в Божий народ в истории Израиля началось очень рано. Бог позволял язычникам справлять праздник Пасхи с Израилем (Исх. 12:48-49; Числ. 9:14) и Моисей предложил Рагуилу Мадианитянину полное участие в будущих благословениях Божьего народа (Числ. 10:29-32). Потомки Рагуила на самом деле обитали с Израилем и вместе с ним стали наследниками земли Ханаана (Суд. 1:16). В своей песне

Моисей обращался к язычникам с приглашением: «Веселитесь… с народом Его» (Втор. 32:43). Позже в истории Израиля мы наблюдаем случай с Руфью, которая присоединилась к Божьему народу несмотря на проклятие, которым Моавитяне были исключены из собрания Израиля (Втор. 23:3).

Особый статус Израиля перед Богом больше всего подчеркивается в книге Второзакония. С первой главы данной книги мы видим указания на Божье избрание Израиля и Его намерение исполнить Его обещания ему. Бог сделал Израиль «народом Его удела» (Втор. 4:20; ср. Втор. 27:9) не за его заслуги, а ради Авраама, Исаака и Иакова (Втор. 4:37; 9:4-5), семя которых Он избрал «из всех народов» (Втор. 10:15; ср. Втор. 14:2).

Неотъемлемая часть исполнения Божьего плана для Израиля состояла в наследовании земли Ханаана. Во Втор. 1:8 читаем: «Пойдите, возьмите в наследие землю, которую Господь с клятвою обещал дать отцам вашим, Аврааму, Исааку и Иакову, им и потомству их». Важно отметить, что обещание владения землей будет иметь силу доколе «небо будет над землею» (Втор. 11:21). Даже когда Израиль согрешит, Бог сказал, что при его покаянии Он восстановит его на земле обетования (Втор. 30:3-5). Другими словами, даже при отступлении со стороны Израиля Бог будет оставаться верным Своему завету с ним:

> «И тогда как они будут в земле врагов их, - Я не презрю их и не возгнушаюсь ими до того, чтоб истребить их, чтоб разрушить завет Мой с ними, ибо Я Господь, Бог их; вспомню для них завет с предками, которых вывел Я из земли Египетской пред глазами народов, чтоб быть их Богом. Я Господь» (Лев. 26:44-45).

Даже после периода отступления от Господа Самуил уверил Божий народ словами: «Господь же не оставит народа Своего ради великого имени Своего, ибо Господу угодно было избрать вас народом Своим» (1 Цар. 12:22).

Перейдем к периоду Давидовой династии в Израиле. В 2 Цар. 7:10-11 Бог подтвердил Свое обещание, что Израиль будет пребывать в земле обетования, что побуждает Давида восклицать: «Ты соделал народ Твой Израиля Своим собственным народом навек» (1 Пар. 17:22). К тому же, Бог дал Давиду особое слово, что его престол будет оставаться вечно (2 Цар. 7:16). Его обещание Давиду не отменится, даже если необходимо будет временное наказание его потомков (2 Цар. 7:14-15; 3 Цар. 11:39). Не только династии Давида, но и его столице Иерусалиму отведется особое место в Божьем плане (3 Цар. 11:13, 36). Также стоит отметить, что мы опять видим указание на включение язычников в благословения Израиля. При посвящении храма Соломон помолился:

> «Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля, придет из земли далекой ради имени Твоего… и придет он и помолится у храма сего, услышь с неба, с места обитания Твоего, и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник» (3 Цар. 8:41-43).

Не только в повествовательных, но и в поэтических отрывках речь идет о Божьем избрании Израиля и его славном будущем в Нем. Израиль – это «племя, которое Он избрал в наследие Себе» (Пс. 32:12). Бог «спасет Сион, создаст города Иудины» (Пс. 68:36). Он «вечно помнит завет Свой, слово, [которое] заповедал в тысячу родов, которое завещал Аврааму, и клятву Свою Исааку, и поставил то Иакову в закон и Израилю в завет вечный,

говоря: "тебе дам землю Ханаанскую в удел наследия вашего"» (Пс. 104:8-11). Бог дал Ханаан «в наследие Израилю, народу Своему» (Пс. 134:12).

В Иерусалиме Его «жилище» и пребывание Его «на Сионе» (Пс. 75:3). Господь «любит врата Сиона более всех селений Иакова» (Пс. 86:2). Там стоит «престолы суда, престолы дома Давидова» (Пс. 121:5). Об Иерусалиме псалмопевец также восклицал:

> «Ибо избрал Господь Сион, возжелал [его] в жилище Себе. "Это покой Мой на веки: здесь вселюсь, ибо Я возжелал его. Пищу его благословляя благословлю, нищих его насыщу хлебом; священников его облеку во спасение, и святые его радостью возрадуются. Там возращу рог Давиду, поставлю светильник помазаннику Моему"» (Пс. 131:13-17).

Даже когда жители Божьего града перенесут наказание за нарушение завета, Бог обещает его восстановление: «Ты восстанешь, умилосердишься над Сионом, ибо время помиловать его, – ибо пришло время» (Пс. 101:14).

Нам известно, что во время разделенного царства Израиль и Иудея забыли Бога, нарушили Его завет и отступили от Него. Но, тем не менее, всегда оставался у Божьего народа верный остаток. Например, во время отступления Израиля при Ахаве Бог утешил Илию словами: «Я оставил между Израильтянами семь тысяч [мужей]; всех сих колени не преклонялись пред Ваалом, и всех сих уста не лобызали его» (3 Цар. 19:18). При нападении на Иудею со стороны Ассирийских войск Бог снова сохранил остаток (4 Цар. 19:30-31). Бог был особо озабочен о защите Иудеи и Иерусалима ради Давида, слуги Его (4 Цар. 8:19; 19:34; 20:6).

Но постоянное наслаждение Божьим благословением и защитой было обусловлено послушанием:

> «В доме сем и в Иерусалиме, который Я избрал из всех колен Израилевых, Я полагаю имя Мое на век; и не дам впредь выступить ноге Израильтянина из земли, которую Я дал отцам их, если только они будут стараться поступать согласно со всем тем, что Я повелел им, и со всем законом, который заповедал им раб Мой Моисей» (4 Цар. 21:7-8).

Настало время, когда Израиль, а затем жители Иудеи, были изгнаны из земли обетования и династия Давида прекратилась.

Но Божьи обещания Израилю не потеряли своих сил: через пророков Бог обещал Своему народу восстановление. Интересно отметить, что почти все ветхозаветные пророки предрекли о будущем славном времени восстановления и процветания для Израиля. Приведем лишь несколько примеров:

> **Осия:** «"Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя!"... встрепенутся к Нему сыны с запада, встрепенутся из Египта, как птицы, и из земли Ассирийской, как голуби, и вселю их в домы их, говорит Господь» (11:8-11; также ср. Ос. 2:23; 3:1, 5; 6:11).
> **Амос:** «И водворю их на земле их, и они не будут более исторгаемы из земли своей, которую Я дал им, говорит Господь Бог твой» (9:15; также ср. Амос 3:2; 9:8-9).

Михей: «И сделаю хромлющее остатком и далеко рассеянное сильным народом, и Господь будет царствовать над ними на горе Сионе отныне и до века» (4:7; Также ср. Мих. 2:12-13; 4:1-13; 5:1-15; 7:11-20).

Исаия: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» (2:2).[1]

Иоиль: «И тогда возревнует Господь о земле Своей, и пощадит народ Свой. 19 И ответит Господь, и скажет народу Своему: вот, Я пошлю вам хлеб и вино и елей, и будете насыщаться ими, и более не отдам вас на поругание народам» (2:18-19, также ср. Иоиль 2:32; 3:1 и далее).

Авдий: «А на горе Сионе будет спасение, и будет она святынею; и дом Иакова получит во владение наследие свое» (17).

Софония: «В то время приведу вас и тогда же соберу вас, ибо сделаю вас именитыми и почетными между всеми народами земли, когда возвращу плен ваш перед глазами вашими, говорит Господь» (3:20; также ср. Соф. 3:12-20).

Иеремия: «Так говорит Господь, Который дал солнце для освещения днем, уставы луне и звездам для освещения ночью, Который возмущает море, так что волны его ревут; Господь Саваоф - имя Ему. Если сии уставы перестанут действовать предо Мною, говорит Господь, то и племя Израилево перестанет быть народом предо Мною навсегда» (Иер. 31:35-36).[2]

Иезекииль: «Освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом. А раб Мой Давид будет Царем над ними и Пастырем всех их, и они будут ходить в заповедях Моих, и уставы Мои будут соблюдать и выполнять их. И будут жить на земле, которую Я дал рабу Моему Иакову, на которой жили отцы их; там будут жить они и дети их, и дети детей их во веки; и раб Мой Давид будет князем у них вечно» (37:23-25).[3]

Очевидно, что восстановление и будущее процветание Израиля представляет собой одну из самых часто встречаемых тем в писаниях пророков. Данные пророчества дают надежду на то, что (1) всегда будет оставаться у Израиля остаток, (2) Израиль вернется на свою родину, (3) примирятся и объединятся Северное и Южное Царства, (4) Израиль поразит своих врагов, (5) Бог изольет на Свой народ Своего Духа, (6) Израиль станет послушным Богу народом, (7) над ним Давид (Мессия) будет царствовать, (8) царство Израиля и Мессии покроет всю землю, что приведет к всемирному покою и процветанию. К тому же, благословенное состояние Божьего народа будет длиться вечно: Иерусалим «не разрушится и не распадется вовеки» (Иер. 31:40).

---

[1]Также ср. Ис. 1:9; 6:13; 8:11-17; 10:20-22; 11:11-16; 12:1; 14:32; 17:5-6, 12-14; 28:5-6, 16-17, 21-22; 29:23.

[2]Также ср. Иер. 3:14, 18; 10:16; 12:14-17; 16:14-16; 23:3-8; 24:4-7; 27:22; 29:10-15; 30:3, 8-9. 17-24; 31:4-40; 32:15, 37, 40, 44; 33:6-13, 19-26; 46:27-28; 50:4-6, 11, 17-20, 33-34; 51:5, 49-51

[3]Также ср. Иез. 5:5; 11:17, 20; Иез. 16:60-63; 17:22-24; 20:33-37, 39-41; 24:13; 28:24; 28:25-26; 34:11-16, 25-30; 36:8-15, 22 и далее; 37:6-28; 39:25-28; 47:13-23.

Также очевидно, что обещанное Богом Израилю не полностью исполнилось во время его возвращения из вавилонского пленения. Даже беглый взгляд на ветхозаветную историю открывает, что в период второго храма духовное и политическое состояние Иудеи было несравнимо с тем славным будущим, о котором предсказали пророки. Плюс к этому, пророки, жившие во время второго храма, все еще говорили о будущем славном времени для Израиля:

> «Так говорит Господь: обращусь Я к Сиону и буду жить в Иерусалиме, и будет называться Иерусалим городом истины, и гора Господа Саваофа - горою святыни» (Зах. 8:3).
>
> «И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино» (Зах. 14:9).

Также важно учесть, что пророчества о восстановлении Израиля включают в себя и особое благословение для язычников. Бог поставит Мессию «в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме - из темницы» (Ис. 42:6-7). В эти дни язычники будут искать Господа вместе с Израилем. К Богу Израиля «придут народы от краев земли и скажут: "только ложь наследовали наши отцы, пустоту и то, в чем никакой нет пользы"» (Иер. 16:19). Также: «пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его» (Ис. 2:3). Наконец, Захария предрекает:

> «Так говорит Господь Саваоф: еще будут приходить народы и жители многих городов; и пойдут жители одного города к жителям другого и скажут: пойдем молиться лицу Господа и взыщем Господа Саваофа; [и каждый] [скажет]: пойду и я. И будут приходить многие племена и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа. Так говорит Господь Саваоф: будет в те дни, возьмутся десять человек из всех разноязычных народов, возьмутся за полу Иудея и будут говорить: мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог» (Зах. 8:20-23).
>
> «И прибегнут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом» (Зах. 2:11)

Б. Учение о Божьем народе и обещанном ему в межзаветный период

Хотя следующий материал не входит в число библейских свидетельств по этому вопросу, будет полезно взглянуть на развитие в межзаветный период понимания евреев о статусе язычников перед Богом.[4] В большинстве своем еврейская межзаветная литература смотрела на язычников отрицательно. Язычники находятся под силой сатаны, проводят распутный образ жизни, исключены из завета с Богом, поклоняются идолам и презирают иудеев, иногда их преследуя.

---

[4]Материал взят из Scott J. J. Jewish Backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 109-18, 335-51, и Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003. – С. 150-2.

Но, тем не менее, богобоязненным язычникам отводилось место в жизни Божьего ветхозаветного народа. Ведь Бог – это Бог всего. Он царствует над всеми. Следовательно, язычникам разрешали посетить внешний двор храма и тем, кто правильно поступал, было дано право общаться с евреями. Бывало, что некоторые язычники обращались в еврейскую веру и получали обрезание (так называемые «прозелиты»), а другие только поклонялись Богу Израиля без прохождения обряда обрезания (так называемые «чтители Бога»). Некоторые межзаветные книги даже дают благословение богобоязненным язычникам (см. *Sibylline oracles* 4:24-34, 162-70; Иосиф Флавий, *Против Апиона*, 2:39). В межзаветной литературе иногда даже говорится о включении язычников в Божье царство.

С эсхатологической точки зрения ожидалось, что в последние времена язычники будут противиться Израилю и будут воевать против него (см. *1 Еноха* 90:18-19; Филон, *О наградах и наказаниях* 16 [95-97]; *Псалмы Соломоновы* 17, *2 Баруха* 39:7-40:2; 70:2, 6-9; *2 Ездры* 12:32-33; 13:26-38). Но в грядущем веке язычники будут поклоняться Яхве, поступать по Его закону и приносить дары Израилю (см. *Завет Симеона* 7:1-2; (*1 Еноха* 90:30; *Sibylline oracles,* 3:702-31; *Псалмы Соломоновы,* 17:31).

Но не только евреи оказывали влияние на язычников, но и наоборот. У евреев набиралось сил движение эллинизма, согласно которому евреи стали адаптировать свою веру к философским соображениям и общественным обычаям греков. Влияние эллинизма имело место не только в диаспоре, но и на территории самой Палестины.

В. Учение Евангелий о Божьем народе и обещанном ему

Что говорит нам учение о Божьем народе, содержащееся в Евангелиях? С одной стороны, Бог сохраняет верность Своему ветхозаветному народу, предлагая ему спасение через Мессию Иисуса. Бог послал Израилю Спасителя, «воспомянув милость, как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века» (Лк. 1:54-55). Подобно этому, Захария восклицает, что Бог «сотворит милость с отцами нашими и помянет святой завет Свой, клятву, которою клялся Он Аврааму, отцу нашему, дать нам» (Лк. 1:72-73).

Иисус Сам признал, что был «послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15:24) и дал повеление посланным Им ученикам, сказав соответственно: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:5-6). В разговоре с женщиной из Самарии Иисус заявил, что «спасение от Иудеев» (Ин. 4:22)

Но в ответ на Божье приглашение к спасению Израиль отверг обещанного Мессию, приговорив Его к распятью (Лк. 23:1-25; Ин. 1:11). В некоторых из Своих притч Иисус предсказал Его отвержение Божьим ветхозаветным народом (Мф. 21:33-46; Лк. 14:16-24). Но эта история мало отличается от того, что Израиль делал всю свою историю. Иерусалим по обыкновению «избивает пророков и камнями побивает посланных» к нему (Лк. 13:35).

Вследствие отвержения Мессии большинством иудеев, израильский народ сам будет отвержен Богом. От Израиля «отнимется… Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф. 21:43; ср. Лк. 20:16). Сыны царства «извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12). Отвержение Мессии будет имеет не только духовные

последствия, но и политические. Израильский народ опять потеряет землю обетования, потому что он «не узнал времени посещения» его (Лк. 19:44).

Здесь видны перемены в Божьем отношении к Своему народу. Предсказывается замена Израиля народом, «приносящим плоды» царства. Эти перемены иллюстрированы образами заплат из небеленой ткани, приставленных к ветхой одежде и вина молодого, вливаемого в мехи ветхие (Мф. 9:16-17). Об этом Иоанн Креститель тоже объявил, уча, что физическое происхождение от Авраама не гарантирует включения в Божий народ (Мф. 3:9-10). Приход Мессии производит разделение в этническом Израиле между верующими и неверующими евреями (Мф. 3:12; Лк. 2:34-35). Своим поведением многие евреи во время Иисуса продемонстрировали, что они не дети Авраама, а дети дьявола (Ин. 8:33-39). Многие полагают, что в Мф. 21:19 Иисус сравнивает Израиль с бесплодной смоковницей, которую Он проклял словами: «Да не будет же впредь от тебя плода вовек».

С другой стороны, в Евангелиях имеется немало указаний на включение язычников в Божье царство. Даже при Его рождении было сказано о Господе Иисусе, что Он будет «светом к просвещению язычников» (Лк. 2:32) и Он Сам предрек, что Его служение будет направлено и к язычникам (Лк. 4:25-27; ср. Мф. 28:18-20). Удивившись верой римского сотника, Иисус восклицал: «Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф. 8:11). Хотя, как было отмечено выше, Иисус был послан сынам израильским, Он все же был готов служить и язычникам (Ин. 4:7-26) и даже похвалил веру женщины Хананеянки (Мф. 15:21-28). Наконец, Христос объявил, что Его план состоит в том, чтобы соединить всех верующих в Него в одном стаде (Ин. 10:16).

Несмотря на то, что Иисус объявил изменение в статусе как неверующего Израиля, так и верующих язычников, Он, тем не менее, сделал намек на будущее обращение этнического Израиля к Нему. В контексте Своего упрека Иерусалиму Иисус дал ему и слово надежды: «Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!» (Мф. 23:39). Вдобавок к этому, Он говорил о времени, когда «окончатся времена язычников» (Лк. 21:24).

Г. Учение Апостолов о Божьем народе и обещанном ему

Последняя часть нашего рассмотрения библейских данных по этой теме касается учения о Божьем народе, содержащегося в писаниях апостолов. Начнем с изучения книги Деяний Апостолов. В ней мы наблюдаем некоторую последовательность, которая была отмечено и в Евангелиях: благая весть провозглашается в первую очередь сынам Израиля. Петр объявил евреям в Иерусалиме: «Вы сыны пророков и завета, который завещевал Бог отцам вашим… Бог, воскресив Сына Своего Иисуса, к вам первым послал Его благословить вас, отвращая каждого от злых дел ваших» (Деян. 3:25-26). Обычной практикой Павла по приходу в ту или иную местность было сначала обращаться с Евангелием к евреям, жившим там (см. Деян. 13:26; 18:6).[5] Этим показывается сохранение Божьего завета с Израилем.

Но как было в дни Иисуса, так случилось и в дни апостолов. Евреи в большинстве своем отвергли Евангелие и как следствие этого, апостолы

[5]В своем Послании к Римлянам Павел даже установил принцип, что у Израиля отдается особенная честь, быть первым слышать благую весть (Рим. 1:16).

стали обращаться и к язычникам. После неудачной попытки обратить евреев в Антиохии Писидийской к вере, Павел заявил: «Вам первым надлежало быть проповедану слову Божию, но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам» (Деян. 13:46). После подобного опыта у евреев в Риме, Павел и там объявил: «Итак да будет вам известно, что спасение Божие послано язычникам: они и услышат» (Деян. 28:28). Хотя Ветхий Завет предсказал включение язычников в Божий народ (что признавал и Иерусалимский собой в Деян. 15:14-18), евреи того времени этого не поняли и не прияли (Деян. 22:21-22).

Последнее наблюдение из книги Деяний таково. В день Пятидесятницы Петр, объясняя толпе явление крещения Духом Святым, ссылался на вторую главу книги пророка Иоиля. Петр утверждал, что происходящее в этот день было исполнением данного пророчества (Деян. 2:16). Но это значит, что обещание излияния Духа исполнилось не в Израиле, как ожидалось, а в Церкви.

В посланиях Петра наблюдается интересный момент. Во второй главе его первого послания он проводит параллель между статусом Израиля в Ветхом Завете с тем, что в Новом Завете относится к Церкви. Взглянем на его учение:

> «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом. Ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится. Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень претыкания и камень соблазна, о который они претыкаются, не покоряясь слову, на что они и оставлены. Но вы - род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; [некогда] непомилованные, а ныне помилованы» (1 Пет. 2:4-10).

Заметим здесь, что Церковь является «домом духовным, священством святым». Она построена на краеугольном камне – Мессии Израиля Иисусе Христе. К нашему удивлению, Петр смотрит на это как на исполнение предсказанного об израильском народе в Ис. 28:16. А что касается естественных наследников этого обещания – они «преткнулись о камень претыкания». Теперь Церковь занимает место «рода избранного, царственного священства, народа святого, людей, взятых в удел». Она «ныне народ Божий». В этом отрывке Петр ясно и четко описывает те перемены в статусе Израиля и Церкви, о которых шла речь в Евангелиях.

Уделим особое внимание учению о Божьем народе, выдвигаемому апостолом Павлом. В своем понимании вопроса Павел большей частью опирается не на Божий завет с Израилем, а на Его завет с Авраамом. Он показывает, что истинные дети Авраама – это не его физические потомки, а те, кто подражает его вере (Гал. 3:3-29). Он учит, что «верующие суть сыны Авраама» (ст. 7) и «верующие благословляются с верным Авраамом» (ст. 9).

К тому же, Иисус, будучи подлинным наследником обетования Авраама (ст. 16), является источником этого благословения для всех, кто Ему

принадлежит: «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (ст. 29). Поэтому, Павел вправе называть Церковь «Израилем Божьим» (Гал. 6:16).[6] А что касается этнического Израиля, уповающего на закон – он приравнивается к Измаилу, находится в рабстве и «не будет наследником вместе с сыном свободной» (Гал. 4:21-31).

В Послании к Римлянам мы встречаем подобный порядок вещей. Истинное обрезание производится не в плоти, а в сердце и истинный Иудей «внутренно таков» (Рим. 2:28-29).[7] Как в Послании к Галатам, так и здесь: истинные потомки Авраама – это те, кто подражает его вере (Рим. 9:6-8), и благословение Авраама передается всем, кто имеет его веру, то ли обрезанным, то ли необрезанным (Рим. 4:9-12). Авраам представляет собой ту маслину, на которую привились «дикие ветви», т.е. верующие язычники, и из которой отломились «естественные ветви», т.е. неверующие евреи (Рим. 11:17).

Выходит, что Павел верит в объединение всех верующих в одном теле во Христе. Во Христе «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11; Гал. 3:28); «Все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13); «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его» (Рим. 10:12). Церкви в Ефесе Павел пишет:

> «Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2:14-16).

По поводу Божьих ветхозаветных обетований: во Христе они все «да» (2 Кор. 1:20). Но хотя Божий народ един, состоящий из верующих евреев и язычников, в Рим. 11 Павел открывает, что в конце нынешнего века, в верности Своему завету с естественными потомками Авраама, Бог обратит всю нацию Израиля к Себе. Читаем в стихах 25-27:

> «Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, - чтобы вы не мечтали о себе, - что ожесточение произошло в Израиле отчасти, [до времени], пока войдет полное [число] язычников; и так весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их».

Следовательно, Божье обетование Израилю исполняется в соответствии с ветхозаветным ожиданием, поскольку «дары и призвание Божие непреложны» (Рим. 11:29).

---

[6]Значимо то, что по учению Павла, когда язычник становится верующим во Христа, он уже не является язычником (см. 1 Кор. 12:2). Возможно, что в Еф. 4:17 Павел говорит о неверующих в целом, как о язычниках.

[7]Церкви в Филиппах Павел написал, что «обрезание - мы, служащие Богу духом и хвалящиеся Христом Иисусом» (Фил. 3:3). Интересно, что даже в Ветхом Завете Бог обличил Свой народ в том, что он был «необрезанным в сердце» (См. Иер. 4:4; 9:26; Лев. 26:41).

Обратимся к Посланию к Евреям. Цель данного послания заключается в том, чтобы предупредить верующих евреев не возвращаться обратно к ветхозаветной вере, а держаться веры в Иисуса Христа. По всему посланию Иисус представлен как Тот, Кто превосходит весь ветхозаветный порядок. Хотя Послание к Евреям не комментирует статус Израиля в качестве Божьего народа, оно предельно ясно учит, что старая система поклонения Богу уже ушла и была заменена верой в Миссию Иисуса. Имеет значение и то, что автор данного послания считает Божье обещание нового завета, провозглашенного Иеремией, исполняется в нынешнее время (Евр. 8:7-13). Другими словами, новый завет, обещанный Израилю в Иер. 31, действует сейчас в Церкви.

Что касается книги Откровения, то стоит упомянуть, что в первой части книги Израиль характеризуется врагом Божьего царства. Господь Иисус даже стеснялся говорить о неверующих евреях, преследующих Церковь, как об истинных евреях. Они συναγωγή τοῦ σατανᾶ, т.е. «синагога сатаны» (Откр. 2:9; 3:9). В Откр. 11:8 Иерусалим саркастически назван «Содомом и Египтом».

С другой стороны, все верующие входят в число тех, кто унаследует Божье царство и будет с Христом царствовать на земле (Откр. 5:9-10). Церковь также названа «царями и священниками Богу и Отцу» (Откр. 1:6). Но, тем не менее, написано о том, что дьявол, в лице антихриста, будет преследовать израильский народ (Откр. 12:13-15). Но Бог вмешается в это, чтобы сохранить Израиль (Откр. 12:13-16), что указывает на то, что Его планы для Израиля еще не подошли к концу.

Д. Итоги

Подводя итог библейскому учению, скажем следующее. Бог заключил завет с Авраамом, который включил в себя благословение как его физическим потомкам, так и через него всем народам. Это благословение влекло за собой наследование земли обетования, т.е. Ханаана. Вдобавок к этому, Бог заключил завет с Давидом и обещал ему вечное царство для его потомков. Хотя Израиль (и порой династия Давида) постоянно нарушали свои заветные отношения с Богом, Бог оставался верным и через пророков давал Израилю надежду о будущем времени процветания и духовного обновления.

Когда пришел Мессия Иисус, Он сосредоточил внимание на служении израильскому народу, предлагая ему Божье царство через покаяние и веру в Него. В книге Деяний мы видим, что Его апостолы продолжали эту практику. Но Израиль отверг и своего Мессию, и благую весть Евангелия о Нем. Иисус предварял то, что Его отвергнут и стал говорить о переменах в Божьем плане: Израиль потеряет Божье царство, а унаследуют его верующие во Христа, в том числе и язычников. Но в то же время Иисус сделал намек на будущее обращение Израиля к Себе по окончании «времени язычников».

В посланиях апостолов наблюдается то же самое направление. По словам Петра, Церковь теперь «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел». А те, кто раньше был назван, как Израиль, «преткнулись о камень претыкания». В свою очередь Павел учил, что истинные потомки Авраама и истинные Иудеи – это те, кто ходит по вере и имеет внутреннее обрезание. Далее, Павел учит, что Бог разрушил преграды между евреями и язычниками в Теле Христовом и создал одного нового человека – Церковь. Значит, во Христе «нет ни Еллина, ни Иудея». Плюс к

этому, автор Послания к Евреям сообщает, что старый завет был упразднен и заменен новым заветом. Этот новый завет и обещанное в нем исполняются сейчас в Церкви. Об этом свидетельствуют не только Послание к Евреям (Евр. 8:7-13), но и другие ключевые места Писания, как Деян. 2:16-18 и 15:14-18.

Но также важно учитывать, что некоторые ветхозаветные обещания о будущем процветании Израиля еще не исполнилось и их нельзя истолковывать символическим образом, как будто бы все они говорят о Церкви в нынешнее время или о вечности. Писание ясно открывает, что в последнее время Бог, будучи верен Своему завету с Авраамом и его естественными потомками, обратит весь Израиль, живущий в последнее время, к Себе через веру в Мессию. Поэтому, как Пейт мудро комментирует, неуместно говорить о «замещении» Израиля Церковью. С одной стороны: «То, что было обещано Израилю, уже исполнено в Церкви, особо по отношению к Духу и новому завету».[8] Но, с другой стороны: «Хотя Церковь простирается далеко за пределы Израиля, она не является постоянным замещением Израиля (см. Рим. 9-11, особенно 11:25-27)».[9]

Поэтому, занимаясь истолкованием ветхозаветных обещаний, следует поступать следующим образом. Надо уважать оригинальный ветхозаветный контекст и намерение ветхозаветного автора. А это значит, эти обещания принадлежат Израилю и исполнятся в нем. Но поскольку Церковь «привилась на маслину», т.е. включена в семя Авраама через веру, эти обещания также исполняются и в ней, как в их духовном, так и в их политическом аспектах.

Значит, Церковь сейчас пользуется духовными благословениями нового завета, которые Израиль унаследуют в последнее время в виде будущего массового обращения к Мессии и вытекающего из него духовного обновления. А по пришествию Христа Церковь вместе с новообращенным Израилем будет наслаждаться земным правлением во главе с Мессией Иисусом. Следующая таблица отражает это наглядным образом:

	Обетования даны Аврааму	Ветхий Завет	1-е пришествие Мессии	Новый Завет	2-е пришествие Мессии
Израиль	для физических потомков	Израиль – наследник обетований	Царство на время отнято от Израиля		Исполнение и духовных, и политических обетований в одном Теле
Церковь	для потомков по вере		Церковь «привилась на маслину»	Исполнение духовных обетований	

[8]Я сделал бы оговорку, что не все, что Бог обещал Своему народу в Ветхом Завете, уже исполнилось. Мы все еще ждем появления тысячелетнего царства Мессии и духовного обновления Израиля.

[9]Pate C. M. Church // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed.). – Baker reference library; Logos Library System. – Grand Rapids, MI: Baker, 1997. – С. 96.

Д. Исторический обзор вопроса

По поводу вопроса Божьего народа и исполнения ветхозаветных обещаний развились две главные точки зрения: учения «заветная теология» и «диспенсациализм». Исторические истоки и основные постулаты этих движений, вкратце затронутых в предыдущей главе, будут более подробно раскрыты здесь. В частности, мы рассмотрим то, как они понимают применение ветхозаветных обещаний к Церкви.

1. Позиция «заветной теологии»

а) Описание взгляда

Суть данного учения заключается в том, что существует всего лишь один непрерывный завет между Богом и человеком, основанный на Его благодати и восходящий к Адаму.[10] Хотя в Писании упоминается о разных заветах,[11] они все, по сути, являются одним продолжающимся и развивающим заветом между Богом и человеком. Как Робертсон написал: все заветы «соединяются в единых отношениях».[12] Единство и непрерывность этих заветов подчеркиваются тем, что о некоторых из них говорится, что они «вечны».[13] Хотя данное учение восходит к началу церковной истории, его самым известным сторонником является великий реформатор Жан Кальвин.

Рассмотрим это учение подробнее. До грехопадения Бог поставил определенное требование для человека касательно вкушения плода от дерева познания добра и зла. А после нарушения этого требования Бог установил с человеком завет по благодати, через который Он обещал спасение, обеспеченное семенем жены (Быт. 3:15). Этот благодатный завет между Богом и человеком продолжается по сей день и служит основой для всех последующих Божьих заветов. Традиционно сторонники заветной теологии называют отношения между Богом и человеком до грехопадения «заветом дел», а после – «заветом благодати».[14]

Приверженцы заветной теологии усматривают в Божьем завете с Ноем продолжение и раскрытие Его общего завета с человеком. Бог спасает семью Ноя от гибели, обещает, что больше не будет разрушать мир потопом и поручает Ною размножаться на земле, подобно тому, как Он уже предписывал делать это Адаму и Еве. Далее, Божье обещание Аврааму земли обетования напоминает о Едемском саде: Ханаан – это подобие нового Рая. Также, семя Авраама несет в себе ту же самую надежду, которая относилась к семени Евы: из него возникнет Избавитель.

---

[10]Последующий материал взят из книг: Robertson O. P. Covenants. – Norcross, GA: Great Commission Publishers, 1987; и Robertson O. P. The Christ of the Covenants. – Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishers, 1980.

[11]См. Ос. 6:7; Быт. 6:18; 15:18; Исх. 24:8; Пс. 88:4; Иер. 31:31; Лк. 22:20.

[12]Robertson, Christ of the Covenants, с. 26.

[13]Завет с Авраамом (Быт. 17:7; Пс. 104:8-10), завет с Давидом (2 Цар. 7:13, 16); новый завет (Иер. 32:40; Иез. 37:26). См. Robertson, Christ of the Covenants, с. 277; Robertson, Covenants, с. 102.

[14]Робертсон предпочитает названия «завет творения» и «завет искупления», включая в первый такие условия (помимо запрета о дереве добра и зла), как соблюдение субботы, брачные отношения и обязанность человека работать (Robertson, Christ of the Covenants, с. 57, 68).

В Синайском завете Бог поставил условия, при которых Его заветный народ смог пользоваться теми благами, которые были обещаны ему в Авраамовом завете. Но в Синайском завете целью Божьей никогда не было спасение по делам. Ведь Синайский завет был заключен с падшими людьми, неспособными спасти себя.

При заключении завета с Давидом Бог обещал воздвигнуть великого лидера, который будет служить посредником Божьих заветных благословений Его народу. Но нам известно, что Давидов завет не исполнился в тогдашней династии Давида, которая прекратилась, а имеет исполнение в мессианском Сыне Давида. Тот сейчас сидит на троне Давида на небе и царствует над Церковью.

Прекраснейшими заветными отношениями между Богом и человеком является «новый завет», о котором свидетельствует Ветхий Завет (Иер. 31:31-34; 32:36-41; Иез. 37:21-28). Он представляет собой кульминацию и исполнение всех предыдущих заветов между Богом и человеком. Все, что Бог когда-то обещал Своему народу во всех предыдущих заветах, осуществляется в новом завете. Например, в описании нового завета, находящемся в Иез. 37:21-28, упоминается об исполнении завета с Авраамом, об исполнении завета с Давидом и о полном освящении Божьего народа, что исполняет требования Синайского завета (ср. Иер. 31:31-34). Робертсон пишет по этому поводу: «В итоге, все обещания древних Божьих заветов с Его народом находят свое исполнение в новом завете».[15]

Но установление нового завета не привело к тому, что другие заветы, в частности Синайский завет, прекратились. Наоборот, они обновились.[16] Синайский завет, в частности нравственный закон Моисея, остается в силе. Но теперь обеспечены способы для его осуществления: закон, написанный в сердце Святым Духом. Новый завет вводит в Божий план еще один новый элемент: в него включены и язычники.

Этот новый завет вступил в силу при Иисусе. Он объявил о заключении этого завета во время первой Вечери Господней (Лк. 22:20). Для заключения этого завета было необходимо пролитие крови, которое Иисус совершил Своей смертью (Евр. 9:15-20). Получается, что все заветы находят свое исполнение во Христе. Он является Семенем жены, Семенем Авраама и Сыном Давида, через Которого передаются все благодатные благословения, обещанные во всех заветах. Он исполнил все условия, требуемые от Божьего народа во всех заветах. В Нем все Божьи обещания «Да» (2 Кор. 1:20).

В пользу утверждения со стороны заветной теологии о взаимосвязанности всех Божьих заветов, Робертсон приводит несколько примеров. Во-первых, первая Пасха, проведенная в Египте и ставшая впоследствии частью Синайского завета, осуществила то избавление, которое Бог обещал Аврааму (Быт. 15:13-14). Во-вторых, при заключении Синайского завета Бог упоминает об избавлении из Египта, сделанном в исполнении обещания Аврааму (Исх. 20:1). К тому же, Бог поручил Иисусу Навину завоевать именно ту землю, которую Он раньше дал Аврааму в наследство. Владение Израиля землей обетования зависело от соблюдения им закона (Втор. 28). Далее, связь между Синайским и Давидовом заветами показана в том, что Давид повелел своему наследнику Соломону соблюдать закон Моисея (1 Пар. 22:13), но Израиль, в конце концов, потерял свое царство из-за непослушания закону.

---

[15]Robertson, Covenants, c. 119

[16]Pannenberg W. Systematic theology. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998. – C. 473.

В писаниях апостолов видим еще другие указания на непрерывность «завета благодати». В учении Павла ветхозаветный обряд обрезания символически продолжается в обряде водного крещения (Кол. 2:12). На самом деле обрезание символизирует устранение греховной природы, которое осуществляется в новом завете (Кол. 2:11). Интересным случаем является то, что Павел считает обещание Духа Святого частью Божьего завета с Авраамом (Гал. 3:14; ср. Иез. 36:27). Кажется, что в течение времени завет с Авраамом «расширился», чтобы включить в себя обетования всех последующих заветов.

Наконец, взаимосвязанность и взаимозависимость заветов ясно показано в том, что во все периоды библейской истории повторяется одна определенная фраза: «Я буду их Богом, а они будут Моим народом».[17] Во время всех заветов, когда-то заключенных Богом с людьми, Его намерение одно – общение с человеком.

Согласно заветной теологии Робертсон предполагает, что благословения, обещанные Израилю в Ветхом Завете, теперь принадлежат Церкви. В частности, объединение Северного и Южного Царств Израиля (Иер. 50:4; Иез. 34:23) осуществится соединением всех верующих во Христе (Ин. 10:16).[18] Восстановление Израиля в земле обетования (Ханаане) исполнится в установлении нового неба и новой земли.[19] В ветхозаветных пророчествах Иерусалим символизирует Церковь (Евр. 12:22-23; Гал. 4:25-26). Значит, многие элементы, относящиеся к будущему физическому благополучию Израиля, типологически истолковываются по отношению к Церкви. Царство Христа – это духовное царство.[20]

Важно сказать, что помимо более «классической» заветной теологии, согласно которой Израилю не отводится никакое особое место в Божьем плане, существует и более умеренный вариант заветной теологии под названием «исторического примилленниализма». Согласно этому учению Божий народ – один и состоит только из Церкви. Но при этом учитывается учение Павла в Рим. 8:29 и Рим. гл. 11 о том, что в конце этого века весь Израиль уверует в Мессию Иисуса и войдет в Церковь. Выходит, что весь Израиль, живущий в последнее время, и все верующие язычники будут вместе в одном Божьем народе и будут вместе наследовать все Божие обетования.

б) Оценка взгляда

В заветной теологии наблюдаются и сильные, и слабые стороны. Она правильно определяет отношения между Израилем и Церковью в том смысле, что они составляют один Божий народ (см. Еф. 2:13-16; Рим. 11:17-18). Как было показано в нашем обзоре библейского учения, верующие во Христа являются истинными потомками Авраама и Церковь является наследницей благословения Авраама и царства Давида через Христа. Также было правильно сказано, что с течением времени Божьи заветы развиваются и

[17]См. Быт. 17:7; Исх. 6:6-7; 19:4; Лев. 11:45; Втор. 29:13; 4 Цар. 11:17; Иез. 34:24; Зах. 2:11; 8:8; Евр. 8:10; 2 Кор. 6:16.
[18]Robertson, Covenants, с. 107.
[19]Там же, с. 102-3.
[20]Bass C. B. Backgrounds to Dispensationalism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960. – С. 152.

находят свою кульминацию в новом завете, обещанном в Ветхом Завете и установленном Господом Иисусом для Церкви (Лк. 22:20).

Но здесь мы сталкиваемся с некоторыми проблемами. Во-первых, в этом учении упускается из вида библейское учение об изменении в законе Моисея, в частности его замену «законом Христа» (см. предыдущую главу). Во-вторых, приверженцы этой теории принимают не всерьез библейское свидетельство об особом месте в Божьем плане для физических потомков Авраама, т.е. Израиля, в котором ветхозаветные обещания также исполнятся.

Ошибочно считать, что Церковь заменила Израиль или все, что обещано Израилю в Ветхом Завете, типологически относится только к Церкви. В этом отношении умеренный вариант исторический примилленниализм имеет много преимуществ по сравнению с классическим взглядом. Сторонники этого учения, придерживаясь единства Божьего народа, тем не менее правильно отводят место Израилю в Божьем плане: в последние дни он обратится к Мессии Иисусу и будет наслаждаться всеми Божьими благословениями вместе с Церковью.

2. Позиция «диспенсациализма»

а) Описание взгляда

Система диспенсациализма появилась в XIX веке и была основана человеком по имени Джон Дарби, одним из лидеров христианской конфессии «Плимутские братья». Его теория была популяризована человеком по имени Чарльз Скоуфилд, который издал широко распространенную Библию с комментариями, описывающими этот взгляд.

Термин «диспенсациализм» происходит от слова «диспенсация». По пониманию Скоуфилда, термин «диспенсация» относится к «периоду времени, во время которого человек подвергается испытанию по отношению к определенному откровению Божьей воли».[21] Блэйсинг говорит о «диспенсации», как об «определенном образе, по которому Бог управляет отношениями человека с Собой или устраивает их».[22] Другими словами, периодически Бог изменяет Свои отношения с человеком, требуя новые условия и предлагая новые обещания. Приверженцы диспенсациализма верят, что на протяжении человеческой истории Бог заключал различные заветы с различными группами людей.

Первая диспенсация – это диспенсация невиновности, которая относится к времени до грехопадения. Вторая диспенсация – это диспенсация совести, которая действовала от Адама до Ноя. В то время людям было необходимо соблюдать закон совести. Третьей диспенсацией является диспенсация человеческого правительства, действующая от Ноя до Авраама, во время которой людям приходилось повиноваться государственным властям. Четвертая диспенсация – это диспенсация обетования, которая длилась от Авраама до Моисея. В этой диспенсации нужно было верить в Божьи обетования, как Авраам верил в данные ему Божьи обещания. Пятая диспенсация называется диспенсацией закона. Она действовала от Моисея до Христа. Участником этой диспенсации был Божий ветхозаветный народ

[21]Scofield C. I. Scofield Reference Bible. – New York: Oxford Univ. Press, 1917. – C. 5; взято из Bass, c. 19.
[22]Blaising C. A. Progressive Dispensationalism. – Wheaton, IL: Victory Books, 1993. – C. 11.

Израиль. От его требовалось соблюдать закон Моисея. Шестая диспенсация, диспенсация благодати, относится к Церкви и будет действовать до второго пришествия Христа. В ней спасение предлагается Божьей благодатью через веру во Христа.

Последняя диспенсация – это время тысячелетнего царства Христа, когда Иисус будет царствовать на земле.[23] Эта диспенсация, как пятая, тоже принадлежит Израилю. Хотя во время великой скорби большинство израильтян будет следовать за антихристом, будет остаток верных евреев (144 000), которые впоследствии признают Иисуса Мессией и унаследуют царство. По окончании скорби Христос вернется с неба с Церковью, чтобы царствовать на земле. Во время тысячелетнего царства будут восстановлены ветхозаветный закон, храмовой порядок, иудейские праздники и система жертвоприношения (для выражения благодарности, а не для искупления). Поскольку Церковь – это Божий небесный народ, она будет взята на небо во время скорби. Ее участие в тысячелетнем царстве осуществится в связи с ее личными отношениями с Царем Христом.[24]

Думается, что Богу было необходимо открыть разные диспенсации из-за того, что ни одна из них не венчается успехом. В каждой системе Богу не удалось установить Его царство среди людей или заручиться их послушанием.[25] По Скоуфилду даже Божий завет с Авраамом был неуспешен, так как когда пришел закон, Израиль отверг путь благодати, предлагаемый Авраамовым заветом.[26] Ранние диспенсациалисты даже утверждали, что шестая диспенсация, диспенсация благодати, тоже не будет удачной. Считалось, что Церковь находится в очень печальном духовном состоянии, что побудило лидеров Плимутских братьев отделиться от других христианских конфессий.[27]

Диспенсациалисты ищут подтверждение их раздробления библейской истории по диспенсациям как в Писании, так и в церковной истории.[28] Они опираются на употребление в Новом Завете слова ὁκοινομία (*окойномия*) в Еф. 1:10; 3:2, 9; Кол. 1:25, которое они приравнивают к диспенсации.[29] В Гал. гл. 3-4 тоже говорится о переходе от «времени закона» к «времени Христа». Ириней признал 4 завета между Богом и человеком, а Августин говорил о разных диспенсациях, каждая из которых длилась около 1000 лет.[30]

Диспенсациализм прошел и еще проходит определенное изменение.[31] Исходное учение диспенсациализма, выдвигаемое Дарби и Скоуфилдом, теперь называется «классическим диспенсациализмом». В 60-х годах последнего столетия некоторые диспенсациалисты сделали определенные «поправки» к системе и создали так называемый «ревизионный диспенсациализм». С 90-х годов происходит еще большее развитие данной

---

[23]Блэйсинг руководствуется более простой схемой, признавая только 4 диспенсации: патриархальную, Моисееву, Церковную, Сионистскую (Blaising, с. 118).
[24]См. Bass, с. 38-41, 131-9.
[25]Там же, с. 19.
[26]Robertson, The Christ of the Covenants, с. 211.
[27]Bass, с. 100-9.
[28]Blaising, с. 111-7.
[29]Но стоит упомянуть, что в этих контекстах слово ὀικονομία скорее означает просто «управление» в смысле осуществления своего служения.
[30]Но Басс правильно комментирует, что предложенные отцами Церкви «диспенсации» не соответствуют категориям Дарби, а просто отображают естественные разделения в библейской истории (Bass, с. 15-6).
[31]Blaising, с. 23.

теории, которое породило третий вид диспенсациализма: прогрессивный диспенсациализм. Рассмотрим каждый вид отдельно.

Классический диспенсациализм опирается на убеждение, что существует два вида человечества: земные люди и небесные.[32] Небесные люди – это все, кто в свое время соответствовал требованиям своей диспенсации и, тем самым, удостоился участия в воскресении мертвых и вечного пребывания с Богом на небесах. Церковь, которая принадлежит к шестой диспенсации, входит в число «небесных людей». Земные же люди – это те, кто будет жить вечно на земле в бессмертных телах по окончании тысячелетнего царства Христа. Они будут обитать на новой земле в Новом Иерусалиме. Что касается их взгляда на герменевтику, то Ветхий Завет, истолкованный в буквальном смысле, открывает Божий план для Его земного народа. А если истолковываем его типологически, то открывается Его план для Его небесного народа.[33]

Классический диспенсациализм также характеризуется убеждением, что шестая диспенсация представляет собой «вставную диспенсацию». Они верят, что если бы в конце пятой диспенсации Израиль приял Иисуса своим Мессией, то сразу открылась бы седьмая диспенсация, т.е. тысячелетнее царство. Значит, шестая диспенсация – «вставная» и обусловлена отвержением Мессии Израилем.

Классический диспенсациализм также учит, что «Божье Царство» отличается от «Небесного Царства», о котором говорит в своем Евангелии только Матфей. Божье Царство – это Божье личное правление всеми верующими в Него во всех диспенсациях. А Небесное Царство касается правления на земле Божьего народа. В Божьем Царстве могут участвовать верующие всех диспенсаций, а Небесное Царство предлагается только Израилю. Считается, что Иисус проповедовал иудеям Своего времени не Евангелие благодати, а Евангелие царства, т.е. приглашение наследовать мессианское царство («Небесное Царство») через веру в Него. Во время апостола Павла впервые проповедовалось Евангелие благодати. После восхищения Церкви опять будет проповедоваться Евангелие царства.[34]

Что касается Божьих заветов, то Синайский завет и завет Давида были заключены с Израилем, но есть разногласия относительно нового завета, предсказанного в Иер. 31.[35] Одни полагают, что новый завет только для Израиля, другие же считают, что имеются два новых завета: один для Израиля, а другой для Церкви. Еще некоторые верят, что хотя новый завет для Израиля, он может типологически относиться и к Церкви. Насчет завета с Авраамом, предполагается, что у него есть две линии потомков: физические и духовные, которые соответствуют Израилю и Церкви.

«Ревизионный» диспенсациализм предлагает следующие изменения в классическую форму этого учения.[36] Во-первых, отвергается разделение Божьего народа на небесных и земных людей. Все верующие будет наследовать вечную жизнь в одинаковой форме, либо вместе на небесах, либо

---

[32]Там же, с. 23-7.

[33]Но Эйс утверждает, что Дабри и Скоуфилд прибегали к типологическому истолкованию только с целью иллюстрации (Ice T. D. Dispensational Hermeneutics. – Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – С. 37).

[34]Bass, с. 30, 36.

[35]Blaising, с. 28.

[36]Там же, с. 31-42.

вместе на Новой земле. Все пройдут воскресение из мертвых. Но, тем не менее, будет сохраняться различие между Израилем и Церковью. Они остаются отдельными Божьими народами и Бог осуществляет Свой план для обоих отдельно. Также, в отличие от классического диспенсациализма, «ревизионисты» отвергают аллегорическое истолкование Ветхого Завета. Когда в Ветхом Завете говорится об Израиле, речь идет исключительно о нем.[37]

Ревизионисты также выступают против предположения, выдвигаемого некоторыми ранними диспенсациалистами, что в период пятой диспенсации, когда отношения Бога с человеком определялись законом Моисея, люди должны были приобрести спасение через соблюдение закона. Все нынешние диспенсациалисты согласны, что в любой диспенсации спасение всегда было предоставлено людям по благодати через веру.[38] По этому поводу Валвурд написал, что в разных диспенсациях предлагаются разные «правила для жизни», а «не пути к спасению».[39]

Далее, ревизионисты не отличают Божье Царство от Небесного Царства. Эти фразы используются в Новом Завете взаимозаменяемо. Вместо этого предлагаются разные понимания Божьего царства. Самая часто встречаемое понимание – это то, что у Бога есть «универсальное царство», которое касается Его всевластного положения над всей вселенной, и «посредническое царство», которое осуществляется через некого земного посредника, то ли Авраама, то ли Моисея, то ли Давида. В данный момент Божьего посреднического царства на земле нет. Оно ждет своего восстановления при пришествии Христа. Но некоторые ревизионисты готовы допускать, что Божье нынешнее правление Церковью можно назвать Его «духовным» или «тайным» царством, которое отличается от мессианского правления Сына Давида.

Остается рассмотреть последний вид диспенсациализма - «прогрессивный диспенсациализм». Это название происходит из убеждения, что каждая диспенсация продолжается и раскрывается в последующих диспенсациях, т.е. «прогрессирует».[40] Плюс к этому, прогрессивные диспенсациалисты открыты к современным подходам к истолкованию Писания и более готовы признавать типологическое истолкование Ветхого Завета.[41]

Такой взгляд резко отличается от позиции предыдущих диспенсациалистов, полагающих, что каждую диспенсацию обязательно надо рассматривать отдельно. В самом деле, приверженцы классического и ревизионного диспенсациализма считают прогрессивный диспенсациализм отклонением, даже искажением системы диспенсациализма.[42] В отличие от прогрессивного диспенсациализма многие более консервативные диспенсациалисты отрицают, что ветхозаветные обещания исполняются в

---

[37]Единственным исключением из этого правила является то, что некоторые предполагают, что новый завет, обещанный Израилю в Иер. 31, типологически (и предварительно) может исполниться в Церкви.

[38]Bass, с. 34-5.

[39]Walvoord J. F. Biblical Kingdoms Compared and Contrasted. – Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – С. 88.

[40]Blaising, с. 47.

[41]Там же, с. 36, 52.

[42]Ryrie C. Update on Dispensationalism. – Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – С. 20.

Новом Завете вообще. Они говорят, что ссылки на Ветхий Завет новозаветными авторами сделаны всего лишь с целью сравнения или иллюстрации. Но новозаветные писатели ни в коем случае не учили об исполнении ветхозаветных обещаний в Церкви.[43]

В поддержку позиции более консервативных диспенсациалистов Мастер выдвигает аргументы, поддерживающие мнение, что даже новый завет, предсказанный Иеремией, не исполняется в Церкви.[44] Во время первой Вечери Господней (Лк. 22:20) Иисус только провел «инаугурацию» нового завета, но новый завет не вступит в силу, пока Иисус снова не придет. Церковь отмечает Вечерю Господню сегодня всего лишь в ожидании будущего установления нового завета с Израилем. В 2 Кор. 3 Павел не учил, что новый завет уже действует. Он просто сравнивает свой стиль служения со стилем служения Моисея. Далее, Мастер доказывает, что если новый завет уже действует в Церкви, то почему Церковь еще не достигала совершенного послушания, как было обещано в словах пророков?

В том же направлении Ходжес обсуждает вопрос об исполнении предсказания Иоиля об излиянии Святого Духа (Иоиль 2:28-29; ср. Деян. 2:16-21).[45] Он утверждает, что пророчество Иоиля действительно исполнилось в день Пятидесятницы, но только частично и только по отношению к иудеям. Ведь все, кто получил Духа в этот день, были иудеями. Значит, это излияние Духа не было с целью установления Церкви. Петр думал, что все пророчество Иоиля вот-вот исполнится: и духовная часть, и эсхатологическая часть. Вот почему он обещал народу «время совершения всего» (Деян. 3:21). Но Бог, неведомо Петру, отложил исполнение эсхатологической части пророчества Иоиля на долгое время и ввел «время язычников».

Также в защиту консервативной позиции Прайс утверждает, что в Деян. 15:14-18, когда Иаков говорил об исполнении пророчества Амоса о воссоздании скинии Давида, он не имел в виду, что Церковь является скинией Давида. Иаков имел в виду, что подобно тому, что когда Давидово царство восстановится при пришествии Иисуса, язычники будут приняты без обращения к закону Моисея и Церковь может на этих основаниях так поступать с языческими верующими сейчас.[46]

Главное «яблоко раздора» между прогрессивным диспенсациализмом и другими видами диспенсациализма заключается в учении о том, что Божий завет с Давидом сейчас действует. Согласно прогрессивному диспенсациализму Иисус сейчас сидит на престоле Давида на небесах и царствует над Церковью в предвкушении Своего будущего правления землей во время тысячелетнего царства. Плюс к этому, Божий завет с Давидом влек за собой и то, что он становится посредником благословения Авраама Божьему народу. Эту роль посредника сейчас выполняет Мессия Иисус.

---

[43]См. Dyer C. H. Biblical Meaning of "Fulfillment." – Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 51-74.

[44]Master J. R. The New Covenant. – Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 99 и далее. Но как мы сказали раньше, некоторые ревизионные диспенсациалисты готовы допускать «предварительное» или «частичное» исполнение нового завета в Церкви.

[45]Hodges Z. C. A Dispensational Understanding of Acts 2. – Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 169-72.

[46]Price J. R. Prophetic Postponement in Daniel 9 and Other Texts. – Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 140.

Прогрессивные диспенсациалисты усматривают в проповеди Петра, записанной в Деян. 2:33-36, указание на нынешнее мессианское правление Иисуса:

> «Ибо Давид не восшел на небеса; но сам говорит: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих. Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли».

Классические и ревизионные диспенсациалисты же настаивают на том, что Давидово царство в нынешнее время отложено и восстановится только при втором пришествии Иисуса.[47] Считается, что при Своем рождении Иисус был объявлен Мессией (Лк. 2:11), но Он вступит в эту должность только во время Своего второго пришествия. Когда Петр объявил, что Бог соделал Его «Господом и Христом» (Деян. 2:36), он не имел в виду, что мессианское царство уже вступило в силу. Это – еще будущее явление. Однако, как было отмечено раньше, некоторые ревизионисты готовы допускать по отношению к Церкви существование «духовного» или «тайного» царства Мессии.[48]

Однако, прогрессивные диспенсациалисты не проводят разделяющей линии между царством Давида и «духовным царством». По их мнению, Божье царство, по сути, одно, но имеет два аспекта: духовный и политический, которые вступают в силу поэтапно или «прогрессивно».

Блейсинг выдвигает следующие моменты в поддержку того, что Иисус уже царствует с неба в качестве Миссии.[49] Во-первых, Петр соотносит «восставление» (2 Цар. 7:12) сына Давида на престоле его отца с «воскресением» Мессии Иисуса (Деян. 2:30-32). Значит, через Свое воскресение Иисус вступил в Свою должность, как Сын Давида. Также, в Деян. 2 по отношению к воскресению Иисуса Петр цитирует Пс. 109, который касается интронизации сына Давида. Название для Иисуса «первенец» тоже относится к Его наследованию Божьего царства (Евр. 1:6; ср. Евр. 1:8, где упоминается о троне Мессии). Далее, само название Христос, т.е. «Мессия», указывает на то, что Он сейчас занимает это положение. Наконец, Павел свидетельствует о том, что верующие люди сейчас находятся «в Царстве возлюбленного Сына» (Кол. 1:13).

Рассмотрим общий взгляд прогрессивного диспенсациализма на развитие Божьего плана.[50] Согласно данному учению, ключевым деятелем в Божьем плане является Авраам. Дело в том, что Бог обещал благословлять не только его физических потомков, но и через него все народы (Быт. 12:3). Значит, слово обещания: «Я благословлю тебя» (Быт. 12:2), содержащего в себе все благословения нового завета, применяется как к Израилю по плоти, так и к Церкви Христа. Этой надежде на включение язычников в благословение Авраама вторят ветхозаветные пророки (Ис. 49:6-8; 55:4-5).

Значит, верующие в Иисуса действительно наследуют Авраамово благословение. Те благословения Израиля, в которых Церковь может

---

[47]Ryrie, c. 22-3.

[48]Оно «тайное», потому что о нем не было никакого откровения в Ветхом Завете. Fruchtenbaum A. G. Israel and the Church. – Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 117.

[49]Blaising C. A. Progressive Dispensationalism. – Wheaton, IL: Victory Books, 1993. – C. 177 и далее.

[50]Так же, с. 47-54, 125 и далее.

участвовать, передаются ей в силу ее положения во Христе, в том числе через ее участие, как Его невесты, в тысячелетнем царстве Мессии.[51]

Но участие Церкви в благословении Авраама не приводит к тому, что Церковь заменила Израиль в Божьем плане. Божьи ветхозаветные обещания исполняются в Церкви всего лишь во «вступительном» смысле. Их «окончательное» исполнение относится к израильскому народу, физическим потомкам Авраама. По Божьей благодати Церкви дана возможность участвовать в благословениях, вправе принадлежащих Израилю.

Но хотя прогрессивные диспенсациалисты учат, что и иудеи, и язычники равно входят в царство Мессии, все диспенсациалисты всех видов согласны, что крайне важно хранить различие между этническими евреями и язычниками. Перед Богом эти две группы всегда сохраняют свой уникальный статус и Божьи обещания исполняются в них в разных смыслах.

В поддержку своего взгляда приверженцы диспенсациализма всех видов утверждают, что Новый Завет никогда не говорит о Церкви, как о «новом Израиле».[52] По всему Новому Завету слово «Израиль» всегда относится к физическим потомкам Авраама, Исаака и Иакова. Говорят, что в Гал. 6:16, где Павел желает не только Церкви мира и милости, но «и Израилю Божию», наличие союза καί, т.е. «и», свидетельствует о том, что в этом стихе Павел делает различие между Церковью и Израилем. Еф. 2:15, где говорится об «одном новом человеке», созданном из верующих иудеев и язычников, речь идет не о соединении Израиля и Церкви, а просто о соединении верующих иудеев и язычников в Церкви. Израиль остается отдельным и Божий план для него исполняется отдельно.

Особо обращается внимание на то, что в 1 Кор. 10:32 перечисляются все группы в отдельности друг от друга: «Не подавайте соблазна ни Иудеям, ни Еллинам, ни церкви Божией». Наконец, утверждается, что в Рим. 2:25-29 и 9:6 о верующих язычниках не говорится, как об иудеях, а кроме того, верующие иудеи отличаются от неверующих иудеев.

Также, все диспенсациалисты согласны с тем, что Бог временно отложил исполнение Своего плана для Израиля и что мы сейчас живем в этот период.[53] Иисус предложил тогдашнему Израилю Божье царство через покаяние, но тот отверг его. Иисус предвидел это отвержение и поэтому в Своей проповеди людям в Назарете Он не процитировал эсхатологической части Ис. 61:2 (Лк. 4:16-19). Отложение Божьего плана для Израиля тоже видно в пророчестве Даниила о семидесяти седминах, последняя из которых еще не исполнилась (Дан. 9:24-27). Но Бог обязан исполнить Свои обещания именно Израилю и, в конце концов, исполнит их по отношению к нему.

Вот еще некоторые доводы, выдвигаемые диспенсациалистами в пользу своей позиции. Во-первых, написано, что Божий завет с израильским народом вечен (Быт. 13:15; 17:7; 2 Цар. 7:16; 4 Цар. 21:7). Во-вторых, Иисус предсказал, что «окончатся времена язычников» и затем Бог снова обратит внимание на Свой ветхозаветный народ (Лк. 21:24). В-третьих, Иисус предсказал, что настанет время, когда Израиль воскликнет: «благословен Грядый во имя Господне!» (Мф. 23:39), т.е. Израиль признает Иисуса Мессией. Также, Павел учил, что призвание Божие непреложно (Рим. 11:29), что значит, что Его обещания все еще действуют по отношению к Израилю

[51]Johnson E. E. Prophetic Fulfillment: The Already and Not Yet // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 196.
[52]См. Fruchtenbaum, с. 118 и далее.
[53]См. Price, с. 133-66.

(слово непреложно можно перевести, как неотменяемо). И на основании этого состоится массовое обращение к Мессии Иисусу со стороны евреев (Рим. 11:25-27).[54]

Также можно учитывать и следующий момент. Для описания Своей Церкви Иисус выбрал слов ἐκκλησία (*экклэсия*). И это имеет значение, потому что в Септуагинте слово ἐκκλησία, как правило, не относится к Израилю. Если бы Иисус имел намерение, чтобы Церковь заменила Израиль, то для описания Церкви Он бы использовали слово συναγωγή (*сунагогэ*), которое в Септуагинте относится к Израилю. Наконец, ссылаются на слова Иисуса, что нужны новые мехи для молодого вина (Мк. 2:22). Это снова указывает на существование двух Божьих народов – а именно, старые мехи – Израиль и новые мехи – Церковь.

б) Оценка взгляда

Трудно не согласиться с тем, что согласно Писанию Бог сохранит Свой завет с израильским народом и, в конце концов, введет его в Свое царство. Невероятно, что после такой долгой и болезненной истории с Своим ветхозаветным народом, Бог полностью оставит его, тем самым нарушая Его завет с Авраамом. Также неправдоподобно предполагать, что все ветхозаветные обещания, данные Израилю, надо понимать исключительно в типологическом плане, как относящиеся только к Церкви. Плюс к этому, понимание о будущем восстановлении Израиля полностью согласуется с учением Павла, находящемся в Рим. гл. 11. Поэтому, справедливо ожидать вместе с диспенсациалистами будущего массового обращения всего живущего в последнее время израильского народа к Мессии Иисусу.

Также следует сказать, что более современные виды диспенсациализма ввели в эту систему некоторые нужные исправления. На основании Писания можно с уверенностью отвергнуть концепцию о разделении «Божьего Царства» и «Царства Небесного», так как в Библии эти фразы употребляются взаимозаменяемо, что признают и нынешние диспенсациалисты. Также неправильно разделять Божий народ на «небесных» и «земных» людей с разными опытами вечной жизни. Далее, хорошо, что сейчас отвергается учение о спасении в пятой диспенсации через закон Моисея. Также надо отвергнуть понимание того, что Бог открыл различные диспенсации по той причине, что все предыдущие были неудачны. Во время проведения библейского обзора и рассмотрения заветной теологии стало предельно ясно прогрессивное развитие Божьего плана во всех диспенсациях.

Особо ценный вклад в развитие этого движения внес прогрессивный диспенсациализм, когда настоял на том, что новый завет сегодня исполняется в Церкви (хотя бы частично). Даже беглый взгляд на вышеприведенные аргументы, отрицающие эту истину, показывают неправдоподобность этой позиции и попытка отрицать эту истину приводит к искажению в интерпретации некоторых ключевых мест Писания. Утверждение, что Иисус всего лишь провел «инаугурацию» (Лк. 22:20) нового завета и что Павел не

[54]Но «классические заветные богословы» предполагают другое толкование Рим. 11:25-27. Греческое слово οὐτως (оутос) в начале ст. 26 на самом деле переводится «так» или «таким образом». Следовательно, правильным истолкованием данных стихов будет то, что они описывают, *каким образом* весь Израиль спасется: посредством того, что полное число *язычников* войдет в Церковь. Выходит, что слово Израиль – это символ Церкви.

был на самом деле «служителем Нового Завета» (2 Кор. 3:6), противоречат прямому значению этих текстов. Утверждение, что Церковь отмечает Вечерю Господню всего лишь в ожидании будущего установления нового завета с Израилем – это абсурд. Также очевидно, что пророчество в Иоиль 2:28-29 исполнилось в Церкви: ведь почему Дух излился только на верующих в Иисуса евреев, т.е. на Церковь?

Прогрессивный диспенсациализм также правильно определил, что царство Мессии сейчас действует с неба в личности Иисуса Христа. В предыдущем разделе было приведено много убедительных доводов относительно этого. В добавление к уже сказанному, следует отметить, что в Деян. 15:14-18 Иаков основывает свое мнение о том, что язычников *сейчас* можно приветствовать в Церкви потому, что скиния Давида *сейчас* восстановлена во Христе. Получается, что во многих отношениях взгляд прогрессивного диспенсациализма нашел общий язык с позицией «исторического примилленниализма», описанной выше.

Но системе диспенсациализма в целом можно предъявить некоторые претензии. Во-первых, какой смысл в употреблении термина «диспенсация» и разделении библейской истории по этому принципу? Термин «завет» является более подходящим и соответствует той системе разделения, которая присуща Божьему Слову. На самом деле разделение по заветам и разделение по диспенсациям в большинстве уже совпадают.

Также можно оспорить утверждение, что во время тысячелетнего царства Мессии восстановится храмовой порядок, в том числе система жертвоприношения. Справедливо предположить, что Иисус исполнил все, что вошло в старый завет, в том числе и систему жертвоприношения. Единственное место Писания, которое может считаться доказательством данной теории – это Иезекииль главы 40-48. Но здесь мы имеем дело с символическим представлением последних времен, находящимся в жанре апокалипсиса. Неправильно основывать библейскую доктрину на таком месте без поддержки из других более поучительных по стилю мест Писания.

Другая критика в адрес диспенсациализма состоит в том, что не имеет смысла хранить различие между Израилем и Церковью после установления тысячелетнего царства Христа. Ведь обе группы будут царствовать с Христом, унаследуют все обетования Божьи, пройдут через воскресение мертвых и будут жить вечно на Новой земле. Чем они будут отличаться друг от друга? Если Бог уже соединил евреев и язычников в одном теле во Христе, то какое мы имеем право разделить их ради некой богословской системы?

Библиография:

Bass C. B. Backgrounds to Dispensationalism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960. – 155 с.

Blaising C. A. Progressive Dispensationalism. – Wheaton, IL: Victory Books, 1993. – 310 с.

Dyer C. H. Biblical Meaning of “Fulfillment” // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – С. 51-74.

Feinberg J., ed. Continuity and Discontinuity. – Westchester, IL: Crossway Books, 1988.

Fruchtenbaum A. G. Israel and the Church // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 113-32.

Hodges Z. C. A Dispensational Understanding of Acts 2 // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 167-82.

Ice T. D. Dispensational Hermeneutics // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 29-50.

Johnson E. E. Prophetic Fulfillment: The Already and Not Yet // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 183-202.

Master J. R. The New Covenant // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 93-112.

Nickelsburg W. E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003

Pannenberg W. Systematic Theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998.

Pate C. M. Church // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed.). – Baker reference library; Logos Library System. – Grand Rapids, MI: Baker, 1997. – C. 95-8.

Price J. R. Prophetic Postponement in Daniel 9 and Other Texts // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 133-66.

Robertson O. P. Covenants. – Norcross, GA: Great Commission Publishers, 1987. – 129 c.

Robertson O. P. The Christ of the Covenants. – Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishers, 1980. – 300 c.

Ryrie C. Update on Dispensationalism // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 15-28.

Scott J. J. Jewish Backgrounds of the New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Walvoord J. F. Biblical Kingdoms Compared and Contrasted // Willis W. R., Master J. R. Issues in Dispensationalism. – Chicago, IL: Moody Press, 1994. – C. 75-92.

Глава 12. Употребление Ветхого Завета в Новом Завете

Изобилие цитат и ссылок на Ветхий Завет, находящихся в Новом Завете, указывает на органическую связь между заветами. К тому же к Новому Завету переносятся ветхозаветные принципы и в нем исполняются ветхозаветные пророчества. В предыдущих главах мы обсудили применение ветхозаветных обетований и закона Моисея к новозаветной Церкви, а в данной главе будем исследовать употребление прямых цитат из Ветхого Завета, которые, кажется, иногда подвергались изменению по содержанию или были вырваны из своего оригинального контекста. Более того, создается впечатление, что новозаветные авторы порой приписывали ветхозаветным текстам значения, которые были чужды оригинальному контексту.

Также надо учитывать феномен прообразов, где ветхозаветный человек, предмет, событие или институт также представляют или символизируют другого, более важного человека, предмет, событие или институт, находящиеся в Новом Завете. В этом случае мы видим, что новозаветный автор обнаружил новое значение для ветхозаветного материала.

Для герменевтики эти вопросы очень значимы. Если новозаветные писатели нашли больше значения в тексте, чем дается посредством грамматико-исторического анализа, то лишаемся ли мы, руководствующиеся этим методом, некоторых важных библейских истин? Дуглас Му задается вопросом: «Если наши методы истолкования Ветхого Завета не соответствуют методологии апостолов, то откуда мы знаем, что они адекватны для истолкования Нового Завета?».[1]

А. Прообразы

1. Определение прообраза

Начнем наше исследование с темы прообразов или, как ее еще называют, «типологии». Прообраз – это когда ветхозаветный человек, предмет, событие или институт также представляют или символизируют собой другого, более важного человека, предмет, событие или институт, находящиеся в Новом Завете или более позже в Ветхом Завете.[2] Новый Завет изобилует примерами ветхозаветных прообразов, что подтверждает закономерность этого подхода к истолкованию Ветхого Завета. Приведем несколько примеров.[3]

Адам является прообразом Христа. В Адаме все наследуют грех и смерть, а в Иисусе все могут приобрести жизнь с избытком (Рим. 5:12-21). Вот почему Иисус назван «Последним Адамом» (1 Кор. 15:45). В Евр. 7 гл. Мелхиседек описан, как прообраз Иисуса, нашего великого первосвященника. Читая главы 9-10 Послания к Евреям, бросается в глаза то, что ветхозаветная система жертвоприношения относится к жертве Христа.

---

[1]Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – С. 185.

[2]Fritsch C. T. Biblical Typology // Bibliotheca Sacra. 1946-1947. № 103. С. 293; №104. С. 92 и 214.

[3]См. Fritsch, №104, с. 90-2, 97-8, 218-25; Kostenberger A. J. The Mystery Of Christ And The Church: Head And Body, “One Flesh” // Trinity Journal. 1991. № 12. С. 88; Ellis E. E. The New Testament’s Use of the Old Testament // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 57; Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press:1996. – С. 74.

Иисус является и жертвой, и священником, приносящим ее. В Мф. 11:13-14 Иисус говорит о пророке Илии, как о прообразе Иоанна Крестителя. В Рим. 2:29 Павел видит в обряде обрезания символ устранения греховной природы верующего человека.

Автор Послания к Евреям усматривает в субботе символ спасения через веру (Евр. 4:1-10). Седьмой день – это день отдыха для Бога от Своей работы, который символизирует поучение спасения не по делам, а через веру. Праздник Пасхи, во время которого вспоминается исход из Египта, относится и к искуплению через Агнца Иисуса (1 Кор. 5:7-8, см. Ин. 1:29; 1 Пет. 1:19). В Ин. 3:14 Иисус говорил о поднятом в пустыне медном змее, как о символе Своей жертвы за грехи. Павел усматривает в брачных отношениях символ отношений между Христом и Церковью (Еф. 5:31-32). Храм может представлять либо Христа (Мк. 14:58; Ин. 2:19-22), либо Церковь (1 Пет. 2:5; 1 Кор. 3:16). Израиль тоже может служить прообразом Церкви (1 Пет. 2:9). В Ин. 6-ой главе манна считается прообразом Христа, «хлеба жизни». В Лк. 11:29-30 Иона представляет собой символ смерти и воскресения Христа.

Справедливо усматривать в некоторых случаях примеры прообраза, даже если о них не говорится в Новом Завете. Например, «жертвоприношение Исаака» (Быт. 22) имеет много параллелей с жертвой Иисуса Христа и, по общему мнению, служит прообразом ее. Не только Пасхальный агнец, но и весь исход из Египта символизирует спасение во Христе. Существует достаточно сходств между Иисусом и Иосифом, чтобы считать последнего прообразом первого.

Также стоит рассмотреть виды типологии. Есть так называемая «горизонтальная типология», в которой явления в прошлом представляют собой будущие явления. То, о чем мы говорили до сих пор в этой главе, касается горизонтальной типологии. Вертикальная же типология описывает те прообразы, когда земные вещи представляют собой небесные. Явный пример второго вида типологии встречается в Послании к Евреям, где земной храм служит символом небесного.

Итак, как было сказано выше, наличие множества новозаветных примеров типологического истолкования Ветхого Завета подтверждает закономерность этого метода. Также можно говорить о пророческом характере Ветхого Завета. Ветхий Завет часто обращает наше внимание на исполнение Божьего плана в будущем. Значит, следует ожидать наличия в Ветхом Завете много символов этих событий будущего. Далее, необходимо принимать к сведению христоцентричность Библии. Следует ожидать, что в Ветхом Завете есть много указаний на грядущего Мессию и не только посредством пророчества, но и через прообразы.

Также, тот факт, что вся Библия едина, приводит к ожиданию предсказаний новозаветных событий в Ветхом Завете. Наконец, можно упомянуть о понятии *Heilsgeschichtliche,* которое является немецким термином, обозначающем «план спасения». Божий план спасения в обоих заветах один. Поэтому, можно ожидать предсказаний о Божьем плане спасения в Ветхом Завете в виде прообразов, которые исполняются в Новом Завете.[4]

[4]Fritsch, № 103, с. 420-1; Kaiser W. The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:8-10 // Journal of the Evangelical Theological Society. 1978. № 21. C. 11; Keener C. S. The IVP Bible Background Commentary. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1993.

2. Свойства прообразов

Но как можно распознавать истинный прообраз, находящийся в Ветхом Завете, и отличать его от других подобных феноменов? Давайте более подробно охарактеризуем феномен «прообраза». Как уже было сказано, прообраз – это исторический человек, предмет, событие или институт. Далее, данный человек, предмет, событие или институт также являются символом чего-нибудь, что появится позже. Важно отметить, что и прообраз, и его соответствующее исполнение приводят к одинаковым по сути результатам. Можно назвать этот феномен «параллельным результатом». Другими словами, по сравнению с его соответствующим прообразом исполнение имеет тот же или хотя бы подобный эффект или приносит ту же или подобную пользу. Проиллюстрируем это.

Ветхозаветная система жертвоприношения – это институт, который обеспечил Божий народ Ветхого Завета прощением грехов. Но в то же время ветхозаветная система жертвоприношения служила прообразом жертвы Иисуса Христа. Можно считать жертву Иисуса Христа исполнением ветхозаветной системы жертвоприношения в силу того, что она тоже, даже в большей мере, обеспечивает Божий народ прощением и спасением. То есть и та, и другая жертва дают одинаковый результат.[5] Другой пример: в Ветхом Завете люди, укушенные змеями, моги посмотреть на медного змея, сделанного Моисеем, чтобы получить исцеление. В Ин. 3:14 Иисус говорил о Себе, как об исполнении этого прообраза. Здесь снова видим параллельный результат. И в одном, и в другом случае посмотревший на поднятого получает исцеление.[6]

Еще одна характеристика прообраза заключается в том, что между прообразом и его исполнением будет много точек соприкосновений, т.е. много общих свойств. Например, можно считать Иосифа прообразом Иисуса. Проследим сходство между ними. Оба были отвержены своим народом. Иисус воскрес из мертвых, т.е. освободился от смерти. Подобно этому Иосиф был освобожден из заключения в темнице. Оба спасли свой народ – Иосиф от голода, а Иисус от греха. Далее, и Иосиф, и Иисус были особыми объектами любви своих отцов. Наконец, как Иосиф, так и Иисус простили своих врагов. Поэтому, можно заключить, что история Иосифа служит предсказанием жизни и служения Христа.

Наконец, желательно видеть в связи с прообразом какое-либо указание на Божью преднамеренность, т.е. указание на то, что Бог преднамеренно устроил ситуацию так, чтобы люди, оглядываясь назад на данный случай, могли видеть в нем символ, исполнившийся позже в библейском каноне. Например, очевидно, что Бог устроил порядок и события, связанные с первой Пасхой так, чтобы она служила предсказанием искупления во Христе. Значит, прообраз – это не просто случайное совпадение сходств между предметами, а выражение Божьего замысла.

Определив характер подлинного прообраза, надо учитывать и следующие моменты. Во-первых, в отличие от мнения богословов средневековья правильно считать, что прообраз находится не в каждом стихе. На самом деле он не очень часто встречается. Во-вторых, не все

---

[5]Fritsch, № 104, с. 214-5.

[6]George T. Galatians // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1994. – Electronic ed. Logos Library System, 2001. – C. 339.

характеристики, которые относятся к прообразу, относятся и к его исполнению. Например, мы принимаем, что Иосиф является прообразом Иисуса. Но не все, что входит в историю Иосифа, точно так же касается Иисуса. Тот факт, что у Иосифа были 11 братьев, скорее всего, ничего не означает по отношению к Иисусу, т.е. не символизирует что-либо в Его жизни. Далее, Иосиф носил особую разноцветную одежду. Скорее всего, этот момент тоже не имеет никакого отношения к Иисусу. Наконец, у Иосифа были два сына. Но по отношению к Иисусу эта деталь так же не имеет никакого значения.

Последний момент – нельзя искать в прообразе дополнительную информацию об исполнении. Например, история Иосифа не дает нам больше информации о жизни Иисуса, чем то, что уже открыто в Новом Завете. Мы ограничиваем наше знание истории Иисуса тем, что написано в Новом Завете. Детали в истории Иосифа, которые соответствуют моментам в истории Иисуса, могут служить лишь подтверждением того, что нам уже известно об Иисусе из Нового Завета.

3. Сравнение прообразов с другими феноменами

Для прояснения и уточнения понятия «прообраз» будем сравнивать его со следующими явлениями, встречающимися в Библии: аллегорией, пророчеством, применением библейских принципов и иллюстрацией.

Аллегория является вымышленной историей, рассказанной с целью научить моральному или богословскому уроку.[7] Известными примерами аллегорий являются рассказ Иисуса о добром самаритянине и притча Нафана в адрес Давида, когда он согрешил с Вирсавией. Аллегория отличается от типологии тем, что аллегория – это не история. Но термин «прообраз» относится к историческому предмету или личности.

Сравним прообраз с пророчеством (в смысле с предсказанием о будущих событиях). С момента изречения пророчества ожидается его исполнение. То есть с самого начала очевидно, что речь идет о будущем. Например, в Ис. 2:2 мы читаем пророчество о будущей славе Иерусалима: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор». В случае прообраза, в отличие от пророчества, исполнение не ожидается. Ведь когда появляется прообраз, вообще неизвестно, относится ли прообраз к чему-нибудь или кому-нибудь другому. Это становится известным только после появления исполнения. Только огладываясь назад, человек можно узнать прообраз. А в случае пророчества очевидно с самого начала, что речь идет о будущем, и ожидается его исполнение.[8]

Бывает смешивание пророчества и прообраза в виде «типологического толкования пророчества». Это означает, что может находиться в пророческом слове некий прообраз. Рассмотрим на примере отрывка из Амос 9:11, который является, по сути, пророчеством: «В тот день Я восстановлю скинию Давидову падшую, заделаю трещины в ней и разрушенное восстановлю, и устрою ее, как в дни древние». Там встречается фраза «скиния Давидова», которая в оригинальном контексте относится к Израилю перед началом

[7]Easton M.G. Easton's Bible Dictionary. – Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1996; Johnson R. M. Systematic Theology is the Hermeneutic // Conservative Theological Journal. 1997. №1. С. 226; Swanson J. New Nave's Topical Textbook. – Electronic edition. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1994.
[8]Fritsch, № 104, с. 214.

земного царства Мессии (см. Амос 9:12 и далее). Но, кажется, что в Деян. 15:14-19 Иаков относит эти слова к Церкви первого века. Значит, для Иакова «скиния Давидова» имеет типологическое значение.

Но, как Бок правильно отмечает, типологическое исполнение пророчества не исключает еще и другого будущего исполнения, может быть, в буквальном смысле.[9] Получается, что в данном случае «скиния Давидова» может относиться и к Церкви первого века, и к Израилю в будущем. Также могут быть случаи, когда типологическое толкование пророчества является первичным. Например, Божье предсказание о вражде между змеем и семенем Евы главным образом исполняется типологически в борьбе между сатаной и Божьим Сыном.

Следующее явление, которое важно отличать от прообраза – это применение библейских принципов. Библейский принцип является универсальным постановлением, которое относится ко всем. В Рим. 10:11 находится библейский принцип: «Ибо Писание говорит: всякий, верующий в Него, не постыдится». Принцип также встречается в 2 Кор. 13:1, где Павел, ссылаясь на Ветхий Завет, говорит: «В третий уже раз иду к вам. “При устах двух или трех свидетелей будет твердо всякое слово”».

Но чем отличается библейский принцип от прообраза? Во-первых, библейский принцип обычно выражен в некоей заповеди, обетовании или примере, а прообраз, как нам известно, является человеком, предметом, событием или институтом. Во-вторых, в отличие от прообраза, который обычно имеет только одно исполнение, библейский принцип имеет многократное применение.

Посмотрим на следующий пример. Каковы отношения Авраама с верующим в Иисуса человеком? Ошибочно считать Авраама прообразом верующего. Лучше считать это примером применения библейского принципа. Общий принцип для всех – это спасение верой. Авраам поверил Богу и его вера вменилась ему в праведность. И для верующего в Иисуса происходит то же самое. Значит, и в случае Авраама, и в случае верующего в Иисуса исполняется то же самое Божье обещание о праведности через веру.

Иногда трудно отличать прообраз от простой иллюстрации. Иллюстрация – это напоминание о подобном случае, произошедшем в прошлом. Иуда, например, использует Каина, Валаама и Корея в качестве примеров для описания поведения злых людей своего времени (Иуд. 11). Но в этом и подобных ему примерах нельзя принимать такое сравнение за прообраз.

Прообраз отличается от иллюстрации вопросом Божьей преднамеренности. Прообраз преднамеренно назначен Богом для представления другого, будущего предмета, события, личности или института. Но иллюстрация – это более случайное совпадение подобных событий, одно из которых может служить примером другого. Рассмотрим пример из 2 Пет. 2:1-5 в этом свете:

> «Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель. И многие последуют их разврату, и через них путь истины будет в поношении. И из любостяжания будут уловлять вас льстивыми словами; суд им давно

[9]Bock D. in Berding K, Lunde J., Gundry S. eds. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. – C. 119.

готов, и погибель их не дремлет. Ибо, если Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания; и если не пощадил первого мира, но в восьми душах сохранил семейство Ноя, проповедника правды, когда навел потоп на мир нечестивых»

Вряд ли Бог определил, чтобы люди, жившие во время Ноя (ст. 5), плохо поступали с целью того, чтобы они служили прообразами злых людей, о которых Петр здесь говорит. Петр просто использует их пример в качестве иллюстрации.

Другое отличие прообраза по сравнению с иллюстрацией заключается в том, что прообраз можно использовать в качестве доказательства некого аргумента. Например, в Гал. 4 Павел говорит о символическом значении сыновей Авраама – Исаака и Измаила. В этом отрывке Павел использует эту историю в качестве доказательства того, что Церковь является Божьим народом. Иллюстрация ничего не доказывает, а просто проясняет смысл сказанного.

Б. Изменение содержания ветхозаветных текстов

Когда мы сравниваем ветхозаветные цитаты в их оригинальном контексте с той формой, в которой они встречаются в новозаветном тексте, то не редко наблюдаем изменение их содержания. В Приложении Е приведены примеры этого явления из Библии. В общей сложности предполагается следующие общие правила для объяснения этого феномена.[10]

1. Вариант в Новом Завете может быть собственным переводом, сделанным автором с еврейского или арамейского текста на греческий язык.
2. Новозаветные авторы могли изменить ту версию Септуагинты, которую они использовали, чтобы ветхозаветный текст лучше соответствовал оригинальному еврейскому тексту.
3. Предполагается, что иногда отличие новозаветной цитаты от ветхозаветного оригинала может быть результатом сочетания разных ветхозаветных отрывков.
4. Также предполагается, что новозаветный автор взял только часть ветхозаветного текста, т.е. использовал неполную цитату.
5. Могут быть случаи, когда целью новозаветного автора было просто передать смысл текста посредством косвенной цитаты или парафразировки, а не дать точную цитату ветхозаветного текста.
6. Новозаветный автор мог изменить грамматические или морфологические моменты в ветхозаветном тексте, чтобы грамматически согласовать данную цитату с предложением в своем тексте.
7. Возможно, что новозаветный автор изменил текст с целью применения принципа, находящегося в ветхозаветной цитате, к своей ситуации или аудитории.
8. Могут быть случаи, когда новозаветный автор просто поясняет то, что подразумевается в ветхозаветном стихе.

[10]McKnight S. Introducing New Testament Interpretation, Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989. – Т. 1. – С. 166, 170.

9. Новозаветный автор, возможно, цитировал текст по памяти и, следовательно, сделал это не точно.
10. Иногда пределы ветхозаветной цитаты не ясны. Может быть то, что кажется частью цитаты, в действительности является словами новозаветного автора.
11. Возможно, новозаветный автор употребил неизвестные нам манускрипты еврейского текста или Септуагинты. Например, в Кумране ученые нашли еврейские тексты, которые, скорее всего, служили предками Септуагинты и при этом отличаются от нее.[11] Также, унификация еврейского текста состоялась в конце I века по Р.Х. в Ямнии. До этого момента могли так же употребляться и другие версии еврейских текстов.[12]
12. Возможно, что некое отличие ветхозаветного текста возникло из-за изменения новозаветного оригинала в ходе его переписывания.
13. Новозаветный автор мог взять ветхозаветную цитату не из самого Ветхого Завета, а из сборника гимнов или христианской литургии, в которых ветхозаветный текст не был точно процитирован.
14. Не все, кто цитирует Ветхий Завет в Новом Завете, были богодухновенными авторами (например, Стефан в Деян. 7). Иногда и неверующие люди цитируют Писание. Неточность такого типа не влияет на понятие богодухновенности Писания.
15. Новозаветный автор мог цитировать стих Писания со своей точки зрения истолкования этого текста.[13]
16. Новозаветный писатель мог не столько цитировать ветхозаветный текст, сколько использовать знакомые читателям слова для выражения своих мыслей.[14]
17. Может быть, цель автора в том, чтобы дать итоги ветхозаветному учению, содержащемуся в данном тексте.[15]
18. Поднюк говорит о «доскональном знании материала»: «Чем больше говорящий уверен в том, что понимает мысль автора, тем меньше он боится выразить эту мысль своими словами, хотя бы и несколько отличающимися от слов автора».[16]

В свете всего вышесказанного, не следует ожидать от новозаветных писателей точного цитирования ветхозаветных текстов в каждом отдельном случае. И даже в некоторых случаях, когда они точно процитировали их, те тексты, которыми сегодня обладаем мы, могут не соответствовать тем текстам, которые были использованы или переданы ими. К тому же, Бахнсен утверждает, что: «Методы переписывания не были настолько точны в то время, каковы они есть сегодня. Нет никаких причин для того, чтобы новозаветные цитаты обязательно были дословными… Новозаветные цитаты

[11]Wenham J. W. Christ and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1972. – С. 97.
[12]Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999. – С. 127.
[13]Ellis, с. 41.
[14]Bock D. in Berding K, с. 121.
[15]Так же.
[16]Поднюк С. Методы изучения Библии. – С. 14.

Ветхого Завета должны отображать ту степень точности, которая бы служила цели писателя».[17]

В связи с цитированием ветхозаветных текстов наблюдается некоторое сходство в том, как обращаются с Ветхим Заветом библейские писатели и раввины.[18] В частности, бывает тематическое группирование стихов для подтверждения определенного аргумента (напр. Евр. 1 гл.; Рим. 3:10-18; 9:12-20; 10:18-21; 15:8-12; Гал. 3:10-13),[19] при этом выбранные стихи иногда могут быть связанны одним ключевым словом, например «камнем» (1 Пет. 2:6-9). Другая общая черта – это текст с последующим за ним комментарием (Ин. 12:38-40; Рим. гл. 9-11). Свойственно Новому Завету, но отсутствует у раввинов – это слияние стихов, то есть соединение двух мест в одно (2 Кор. 6:16-18; Евр. 10:37-38). Но эти сходства *по форме* не обязательно влекут за собой то, что новозаветные писатели подражали *герменевтикой методологии* раввинов (см. обсуждение ниже).

В. Неконтекстуальные истолкования ветхозаветных текстов

Другой «больной» вопрос касательно употребления Ветхого Завета в Новом Завете заключается в его истолковании, которое не всегда соответствует тому ветхозаветному контексту, из которого рассматриваемый текст был взят. Для объяснения этого феномена предлагаются следующие теории. Рассмотрим каждую в отдельности.

1. *Sensus plenior* и каноническое истолкование Ветхого Завета

В этом разделе соединим обсуждение трех теорией для объяснения употребления Ветхого Завета новозаветными авторами, а именно *sensus plenior* и два вида канонического истолкования Ветхого Завета.

а) *Sensus plenior* и откровение от Духа

Sensus plenior – это латинское выражение, которое можно перевести, как «дополнительное значение». Сама фраза вошла в употребление в 1920-х годах и впервые использовалась католическим священником Андреем Фернандесом. Вслед за ним продвигал это понятие католический ученый Реймонд Браун.[20] Согласно этому пониманию, Бог вложил в библейский текст значение, которое самому библейскому писателю было неизвестно. Именно таким образом объясняется, почему новозаветное истолкование некоторых ветхозаветных текстов не соответствует оригинальному ветхозаветному контексту. В таких случаях новозаветный автор руководствовался этим «новым» значением.

Существуют разные понимания того, каким образом это новое или «дополнительное» значение обнаруживается. Одна теория гласит, что Бог открывает это новое значение Духом Святым. Предполагается, что так было в случае новозаветных писателей: Дух Святой открыл им это «тайное»

---

[17]Bahnsen G. The Inerrancy of the Autograph // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 171.
[18]Ellis, c. 42-3.
[19]Bray, c. 66.
[20]Riggs J. R. The “Fuller Meaning” of Scripture: A Hermeneutical Question for Evangelicals // Grace Theological Journal. 1986. № 7. C. 214.

значение. Соответствуют этой трактовке следующие места Писания, указывающие на действие Святого Духа в жизни новозаветных писателей: Мф. 13:11 (Мк. 4:11); Мф. 16:17; 1 Кор. 2:6-16; 2 Кор. 3:14-16; Еф. 3:3-10.[21]

Некоторые считают, что помимо особого откровения новозаветным писателям, Бог открывает это дополнительное значение и Церкви. Такой подход особо приемлем католическому богословию, так как на этих основаниях оно обосновывает и оправдывает много своеобразных доктрин, которые лишены ясной библейской поддержки. Католики верят, что так называемый магистериум Католической Церкви, который состоит изо всех католических епископов в главе с Римским Папой, имеет власть устанавливать христианские доктрины. Следовательно, если магистериум согласен по поводу истолкования некоего места Писания сообразно принципу *sensus plenior*, то это истолкование становится католической догмой и входит в авторитетное предание Католической Церкви. Больше узнать о католическом предании можно в главе 14, «Церковное предание».[22]

Такое понимание вопроса также открывает двери аллегорическому истолкованию текста. Если место Писания может иметь одно дополнительное значение, то что мешает нам предполагать, что оно может иметь еще несколько дополнительных значений. В свое время в средневековье появилось понятие *quadriga*, согласно которому у каждого места Писания имеется четыре значения: буквальное, аллегорическое, моральное и эсхатологическое. Больше об аллегорическом истолковании текста можно узнать в главе 13, «Аллегорическое истолкование Писания».

Но недостатки этого подхода очевидны. Получается, что истолкование текста ведется на чисто субъективной основе. В этой системе нет никаких объективных критериев, по которым может распознаваться истинность того или иного истолкования. Сколько людей, сколько будет и толкований. И при этом, каждый будет утверждать, что получил свое прозрение в Слове от Духа Святого. К тому же, история ясно показывает, как эта система привела к злоупотреблению властью со стороны католического духовенства. Никто не смог оспаривать их истолкование текста и вследствие этого они успели ввести в христианское вероучение много небиблейских доктрин.

Следовательно, нам нельзя искать в библейском тексте *sensus plenior*. Но, что касается обнаружения *sensus plenior* новозаветными писателями, то необходимо учитывать, что они написали свои труды под вдохновением Духа и именно Он давал им прозрение в Ветхом Завете. Далее будет уточнено, в чем именно заключалось это прозрение от Духа.

б) *Sensus plenior* в каноническом контексте

Предполагается еще один способ, которым может обнаружиться это дополнительное значение. Встречается утверждение, что более «полное» значение ветхозаветного текста может обнаружиться, когда он истолковывается в свете новозаветных событий, т.е. в свете всего

---

[21]Ellis, c. 57.

[22]Стоит отметить, что согласно католическому богословию дополнительное значение текста обнаруживается двумя способами: или через особое откровение от Духа Святого, или через рассмотрение отрывка в каноническом контексте, как описано ниже (Riggs, c. 215).

библейского канона.[23] Такой подход известен под названием «каноническое истолкование Писания». Это «каноническое» значение дается в писаниях Нового Завета.

Дуск описывает это так: «Канонический подход, по крайней мере, как я хотел бы его определить, предполагает, что текст должен толковаться как по отношению к его непосредственному историческому миру, так и к окончательной форме канона».[24] Данную теорию от предыдущей можно отличать исходя из того, что согласно теории «*sensus plenior* и откровение от Духа» дополнительное значение текста является «тайной», которая узнается только через откровение. А согласно теории «*sensus plenior* в каноническом контексте» текст всего лишь «беременный» этим дополнительным значением, которое «рождается» или раскрывается при рассмотрении всего канона.[25] Но важно отметить, что дополнительное значение текста, согласно этому методу, отталкивается от его буквального значения и связано с ним.[26]

Бок полагает, что по мере того, как Бог постепенно открывает Свой план, к ветхозаветным текстам прибавляются новые «референты»,[27] о которых ветхозаветный писатель не знал.[28] Например, в Деян. 4:25-27 ученики, говоря в молитве о сопротивлении со стороны иудейских лидеров, цитируют Пс. 2, где речь идет о восстании *язычников* на Бога и Его Помазанника. Значит, слова «народы» и «племена» приобрели новый референт – неверующих евреев. В свете нового развития в Божьем плане получилось так, что врагами Мессии стали лидеры Израиля. Далее, Быт. 3:15 говорит о змее и семени жены, которые в каноническом контексте применяются к сатане и Христу. Также ссылаются на Пс. 21 и 68, где описание страдания псалмопевца точно совпадает с распятием Христа (см. Пс. 21:2, 8, 19; 68:22).[29] Значит, новый референт для данных псалмов – это Иисус Христос.

Рассмотрим другие предполагаемые примеры подобного явления. Во Втор. 30:12-14 Моисей пишет о том, что не надо подниматься на небо или спускаться в ад, чтобы слышать и исполнить закон. А Павел относит этот отрывок к Евангелию. В каноническом контексте слова «заповедь» и «слово» уже не относятся к закону Моисея, а к Евангелию Иисуса Христа. Далее, в 2 Кор. 6:16-17 цитируется Лев. 26:12. В ветхозаветном стихе Бог обещает ходить «среди Его народа», т.е. Израиля, но в 2 Кор. 6:16-17 «Божий народ» – это Церковь. Далее, в 2 Цар. 7:14 говорится о благословении на сыне Давида,

---

[23]См. Scalise C. J. From Scripture to Theology. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – С. 63.

[24]Dyck E. Canon as Context for Interpretation // Dyck E. The Act of Bible Reading. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – С. 37.

[25]Moo, с. 206.

[26]Lasor W. S. The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 63-4; Moo, с. 201.

[27]Здесь и далее «референт» - это лингвистический термин, который означает объект внеязыковой действительности, который имеет в виду говорящий в контексте конкретной языковой ситуации. Концепция «референт» подробнее обсуждается в главе 7 разделе «Б»: «Уточнение концепции авторского намерения». Но здесь дадим краткое резюме. Референт – это тот предмет или лицо, существующее в реальности (или в уме автора), к которому относится слово в тексте. А «применение» – это тот предмет или лицо, к которому читатель текста может относить данное слово (или то, что указано им) в косвенном или метафорическом смысле.

[28]Bock D. in Berding K, с. 114-7, 132-47.

[29]Отмечено в Riggs, с. 218.

но получают это благословение сыны Давида «во Христе», т.е. верующие (2 Кор. 6:18). Во всех этих случаях Бок считает, что дело касается не нового применения текста, а замены его референтов.

Бок также доказывает, что подобно тому, что рассказ не закончен, пока не написана последняя глава, так и значение текста не определено, пока не рассмотрена последняя каноническая книга. Также говорится, что библейский текст можно сравнить с семенем. В нем есть некая «полнота», которая не видна, пока семя не произрастет. Подобным образом, есть более «полное» значение в тексте, которое становится видным только при исследовании канонического контекста.[30] Бок также придерживается того мнения, что нам дозволено подражать примеру новозаветных писателей и сами изменять референты ветхозаветного текста в свете канонического контекста.

Но слабая сторона данной теории заключается в том, что нарушается фундаментальное постановление для истолкования любого текста – авторское намерение. Вспомним о нашем обсуждении этой темы в главе 7, «Герменевтика: введение». Авторское намерение состоит в том значении, которое автор хотел передать читателям через слова, выбранные им. Значение его текста включает в себя его смысл, референт, иллокуцию и перлокуцию. Но если слово в тексте может иметь референт, который не был известен писателю, то теряется понятие авторского намерения.[31]

Хирш советует нам отличать значение текста от его значимости. Значение текста не изменяется, но его значимость к разным ситуациям может изменяться, в том числе и его применение к каноническому контексту. На самом деле, много примеров, приведенных выше комментатором Боком, касается не нового значения текста, а его нового применения. Коттерелл добавляет мысль, что если значение не основано на авторском намерении, то мы не сможем понять того, на что, на самом деле, указывает текст. Также, если грамматико-исторический метод не может дать нам полное значение текста, то он теряет свою силу как руководитель для истолкования Писания.[32]

Далее, Кайзер возражает утверждению, что если значение не находится в самом тексте и доступно через грамматико-исторический анализ, то такой текст не является Писанием, потому что не содержит Божьего откровения, а лишь слова, через которые Бог может дать откровение путем *sensus plenior*.[33]

Также, он считает, что 1 Кор. 2:10-13 не учит, что Святой Дух спрятал некоторое тайное значение в тексте. Там написано, что Дух учил апостолов «*словами*, изученными от Духа Святого». Значит, апостолы поняли значения

---

[30]Отмечено в Lasor, с. 61.

[31]В главе 7, «Герменевтика: введение», мы сделали оговорку, что в случае пророчества библейские писатели, скорее всего, не знали обо всех референтах своего высказывания, или вернее говоря, не знали обо всех своих референтах со всей точностью.

[32]Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1989. – С. 67. Но здесь надо оговориться, что грамматико-исторический метод все еще имеет силу определить буквальное значение текст. Но он просто не полезен для определения *sensus plenior*. Также надо учитывать, как уже было сказано выше, что в этой системе дополнительное значение не чуждо буквальному значению. Первое отталкивается от последнего и связано с ним.

[33]KaiserW. in Berding K, Lunde J. Gundry S. eds. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. – С. 49.

этих слов, так как Дух научил их этому. Они сопоставляли духовное значение с духовными словами.[34]

Гордона Фи также беспокоит следующий вопрос: «Кто определяет то более глубокое значение, которое Бог имеет для нас?»[35] Даже некоторые католические ученые опасаются учения о *sensus plenior.* Они предпочитают говорить не о «более полном *значении*» текста, а о «более полном *понимании*» текста.[36]

Дуглас Му отмечает, что в Новом Завете иногда указано, что ветхозаветные писатели понимали пророческое или «каноническое» значение их текста. Например, написано о Давиде, что «будучи же пророком… он прежде сказал о воскресении Христа» (Деян. 2:25-31).[37] Подобно этому, Авраам «увидел день» Христа и «возрадовался» (Ин. 8:56). К тому же, Иисус ожидал, что иудейские религиозные лидеры поймут характер Его миссии на основании ветхозаветных пророчеств (Ин. 3:10).[38] Также отметим случаи, когда недопонимание иудеев было обусловлено тем, что они обращали недостаточно внимания на Писание (Мк. 12:10; Мф. 21:16).[39] Значит, даже без канона значение таких текстов было достаточно ясным.

Ригс предъявляет к данному подходу следующую претензию: если при помощи грамматико-исторического метода мы не можем обнаруживать полное значение ветхозаветного текста в самом тексте, то откуда мы знаем, что и у новозаветных текстов не имеется дополнительное значение?[40] Другими словами, что мешает нам применять теорию *sensus plenior* к новозаветным текстам?

В связи с вопросом, насколько ветхозаветные пророки понимали значение своих предсказаний, обсуждаются следующие вопросы. Во-первых, что имеется виду в 1 Пет. 1:10-12, когда говорится, что пророки исследовали «на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу»? Греческий текст здесь позволяет две интерпретации фразы εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν («на которое и на какое время»). Местоимение τίνα может быть понятым как субстантивированное местоимение. Тогда будет следующий перевод: «на какого человека или на какое время». Если это – атрибутивное употребление местоимения, то можно перевести так: «на какое время или на какой тип времени». Согласно первому переводу пророки не знали, что говорили о Христе. Согласно второму – они знали о Нем, но просто не знали, когда Он появится.[41] К сожалению, оба варианта возможны с точки зрения греческой грамматики.

Другим обсуждаемым стихом в этом отношении является Дан. 12:8: «Я слышал это, но не понял, и потому сказал: "господин мой! что же после этого будет?"». Приверженцы *sensus plenior* полагают, что Даниил не понял значение видения, которое он только что получил от Господа.

---

[34]Riggs, c. 220-1.
[35]Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – C. 19. Но Ригс отвечает, что это дополнительное значение определяет канонический контекст (Riggs, c. 218).
[36]Riggs, c. 216.
[37]Moo, c. 204.
[38]Там же.
[39]Warfield, B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008. – C. 88-9.
[40]Riggs, c. 227.
[41]Так же, с. 224-5.

Соответственно, ангел сказал ему: «Иди, Даниил; ибо сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени». А другие думают, что Даниил, по сути, понял его, но просто искал больше информации о его исполнении. Видение было «запечатано» не в смысле тайны, а в смысле неизбежности его исполнения. Подобное объяснение дается и для случая в Дан. 8:27.[42] Но в этих случаях более правдоподобно, что Даниил, на самом деле, не все понял.

В итоге скажем, что в случае пророчества необходимо допускать, что пророки, скорее всего, не знали обо всех референтах своего высказывания. Но здесь важно учитывать и то, что пророки все же имели какое-то представление о том, к кому или к чему их слова относились. Они просто не знали обо всех своих референтах *со всей точностью*. Эти сведения, в большинстве своем, были известны только божественному автору текста.[43] Но даже в случае пророчества божественный автор текста, т.е. Святой Дух, не добавлял к тексту нового референта: дальше в каноне просто уточняется, кто именно этот референт.

К тому же, сомнительно и то, что библейские авторы знали, что прообразы, описанные ими, также представляют собой символы будущего. Эти аспекты текста обнаруживаются в свете канонического контекста. Но, тем не менее, существуют определенные правила для распознания прообразов, обсужденные выше, которые надо соблюдать.

Итак, применение методологии *sensus plenior* неприемлемо и даже описано, так как подрывается принцип «авторского намерения», необходимый для объективного и верного истолкования Библии.

в) Канонический контекст и расширение значения текста

Наконец, коснемся другого варианта канонического истолкования Писания, где утверждается, что в ходе канонического исследования слова в тексте не приобретают нового референта, а текст просто «расширяет» или «пополняет» свое оригинальное значение в свете новой информации, открытой далее в каноне. Например, когда мы рассматриваем историю Авраама и то, как его вера «вменилась ему в праведность», мы можем видеть с точки зрения всего канона полное значение этого стиха и то, как он учит доктрине об оправдании только через веру. Именно этим Павел руководствовался в Рим. гл. 4 и Гал. гл. 3. В этом отношении Ванхузер говорит о «тонкой» интерпретации и о «полной» интерпретации текста. Тонкая интерпретация относится к разбору текста согласно грамматико-историческому подходу. Полная же интерпретация касается «расширенного» значения текста в свете исследования всего канона.[44]

В ответ, скажем, что с одной стороны, всегда полезно истолковывать любой текст Писания в свете всей Библии. Но с другой стороны, нельзя путать *значение текста* и *формирование доктрины*, т.е. экзегетику и богословие. Дело в том, что все места Писания, посвященные некой теме, вносят свой вклад в формирование общего библейского учения по данной теме. Но при формировании богословия эти отдельные места не изменяются

---

[42]Там же, с. 225.

[43]Например, в Иер. 23:5 Иеремия знал, что слово «Отрасль» относится к референту «Мессия». Но он не знал, что Мессия – это Иисус из Назарета. Он имел только общее представление о своем референте.

[44]Vanhoozer K. in Berding K, Lunde J. Gundry S. eds. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. – C. 52-3.

в своем значении. Они не «расширяют» или «пополняют» своего значения, а всегда имеют свое первоначальное значение, определенное авторским намерением. *Совокупность* же всех этих мест, взятых вместе, составляет что-то новое – т.е. все библейское учение по данной теме.

На этот счет Риггс дает мудрый комментарий:

> «После завершения экзегетического разбора истолкователь может переходить к установлению доктринального содержания рассматриваемого им места Писания в его общем библейском контексте путем собрания вместе всего, что Бог сказал на эту тему. Это – «аналогия веры» всего Священного Писания. Но нельзя использовать аналогию веры как повод, чтобы приписывать ранее написанному тексту значение, которое ясно указано только в тексте, написанном позже».[45]

2. Употребление раввинской методологии

Часто думается, что новозаветные авторы, будучи людьми своего времени, подражали раввинской методологии в их истолковании Ветхого Завета. У евреев выделяются разные подходы к толкованию. Первый из них состоит в следующем. Вместе с обычным буквальным истолкованием Писания они практиковали и «буквализм» (*пешат*). Имеется в виду, что слова в тексте принимаются в буквальном смысле до такой степени, что даже не учитывается здравый смысл в их истолковании. Например, по этой системе Втор. 21:18-21 и его истолкование звучат так:

> «Если у кого будет сын буйный и непокорный, неповинующийся голосу отца своего и голосу матери своей, и они наказывали его, но он не слушает их, - то отец его и мать его пусть возьмут его и приведут его к старейшинам города своего и к воротам своего местопребывания и скажут старейшинам города своего: "сей сын наш буен и непокорен, не слушает слов наших, мот и пьяница"; тогда все жители города его пусть побьют его камнями до смерти; и [так] истреби зло из среды себя, и все Израильтяне услышат и убоятся».

Но непокорный сын не подвергается казне, если: (1) один из его родителей является инвалидом без одной руки, потому что тогда они не смогут «взять его», (2) один из них хром, потому что они не смогут «привести его», (3) один из них нем, потому что они не смогут «сказать старейшинам», (4) один из них слеп, потому что они не смогут сказать «сей сын наш», или (5) один из них глух, потому что они не смогут сказать «не слушает слов наших».[46] Считается, что Павел прибегает к буквализму в следующих местах: Рим. 7:7; 1 Кор. 6:16; 2 Кор. 13:1,[47] но внимательное чтение этих мест исключает эту возможность.

---

[45]Riggs, c. 223.
[46]Longenecker, c. 15.
[47]Bray, c. 66.

Другой известный подход к истолкованию у раввинов называется *мидраш.*[48] Раввин Гиллель, живший близко ко времени Христа, предложил определенные правила для истолкования текста согласно данному методу. Эти правила называют «*миддоты*». Их семь.[49]

1. *Каль ва-хомер*: то, что относится к меньшему случаю, относится и к большему случаю. Предположенные примеры из Нового Завета: Ин. 7:23; Ин. 10:34-36; 1 Кор. 9:8-11; Мф. 6:26; Рим. 5:9 и 18; 8:32; 11:12; 2 Кор. 3:17-18; Евр. 2:2-4; 9:13-14; 10:28-29; 12:25.[50]
2. *Гзера шава*: если то же самое слово встречается в разных отрывках, то эти отрывки связаны и по теме. Предположенные примеры из Нового Завета: Деян. 2:25, 34 (слово «одесную»), Деян. 13:34-35 (слово «святой»[51]), Рим. 4:7-11 (слово «вменить»). Гал. 3:10 и 13 (слово «проклят»), 1 Пет. 2:4-7 (словом «камень»); Евр. 4:1-11 (словом «покой»).[52]
3. *Биньян ав ми-катув эхад*: повторение фразы делает ее универсальным принципом.
4. *Биньян ав ми-шней хтувим*: принцип может быть установленным сравнением двух отрывков. Примером является Исх. 21:26 и 27. Упоминается только о потере глаза или зуба, но выходит принцип, что потеря любой части тела приводит к освобождению раба.
5. *Клаль у-фрат*: общий принцип может быть ограниченным посредством конкретного примера применения этого принципа, найденного в другом месте. Также можно обобщать некоторые конкретные случаи, чтобы сделать из них принцип. Примеры последнего: в Исх. 22:10 говорится о конкретных животных, а затем о «другом скоте». В Гал. 3:28 говорится о единстве во Христе иудеев и язычников, рабов и свободных, мужчин и женщин, а затем «всех вас». Другой пример: в Рим. 13:8-10 Павел формирует принцип любви из конкретных заповедей.[53]
6. *Ка-йозе-во ве-макьом ахер*: можно прояснить значение неясного текста сравнением с другим ясным текстом. Предположительный новозаветный пример этого правила составляет Гал. 3:8 и 16, где

---

[48]Иногда термин *мидраш* употребляется в общем смысле и относится к любому подходу в толковании, особо применявшемуся до написания Талмуда (Longenecker, с. 18).

[49]См. Bray, с. 58-64; Longenecker, с. 20; Sloan R. B., Newman C. C. Ancient Jewish Hermeneutics // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 37; Moo, с. 192; Scott J. J. Jewish Backgrounds of the NT. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 130-1. Брей пишет, что семь правил Гиллеля были выработаны при Измаиле Бен-Елисее и при Елиезере Бен Йосе ха-Галили.

[50]Bray, с. 66-9; Moeller H. R. The Legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker: 1977. – С. 181.

[51]Синодальный перевод пропускает это слово в ст. 34.

[52]Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. - С. 134; Bray, с. 66-9. Скотт приводит другой пример: Втор. 17:2-7 начинается с фразы «если найдется среди тебя» и закачивается «по словам двух свидетелей, или трех свидетелей». Это значит, что каждый раз, когда встречается фраза «если найдется среди тебя», дело должно быть утверждено «словами двух или трех свидетелей», даже если так и не приписано (Scott, с. 130-1).

[53]Bray, с. 66.

Павел проясняет, что благословение, данное Аврааму (Гал. 3:8), распространяется на все народы через его «семя» – Христа (Гал. 3:16).[54]

7. *Давар ха-ламед ме-иньяно*: значение текста обнаруживается рассмотрением контекста. Предположительным новозаветным примером этого правила является Рим. 4:10-11, где Павел истолковывает получение праведности Авраамом в свете исторического контекста, который показывает, что это случилось до появления закона.[55] Другой пример берется из Евр. 4:4-8, где автор обращается к историческому контексту Ветхого Завета для того, чтобы показать, что обещание Божьего «покоя» не исполнилось, когда Израиль вошел в Ханаан.[56]

Интересно отметить, что некоторые из этих принципов, в частности № 6 и 7, также входят в современный грамматико-исторический метод анализа Писания. Лонгенекер предполагает, что апостол Павел преимущественно руководствовался методом *мидраш*, а Иисус и двенадцать апостолов – методом *пешер*.[57]

Рассмотрим метод *пешер*, который был свойствен общине в Кумране. Метод *пешер* можно описать как историко-эсхаталогический подход. Согласно ему весь Ветхий Завет относится к кумранской общине и исполняется в ней. Выходит, что много мест Писания трактуется символически, поскольку в Ветхом Завете ни разу не говорится буквально о кумранской общине.[58] Согласно подходу *пешер* можно видеть в любом месте Писания эсхатологическое применение или исполнение. Например, члены кумранской общины усмотрели в Авв. 2:17 указание на себя.

> «Ибо злодейство твое на Ливане обрушится на тебя за истребление устрашенных животных, за пролитие крови человеческой, за опустошение страны, города и всех живущих в нем».

В частности, Ливан, который этимологически обозначает «белый», соответствует Общественному совету Кумрана, который одет в белую одежду.

Приводим другой пример *пешер*, взятый из Чис. 21:17-18.

> «Тогда воспел Израиль песнь сию: наполняйся, колодезь, пойте ему; колодезь, который выкопали князья, вырыли вожди народа с законодателем жезлами своими. Из пустыни [отправились] в Матанну».

---

[54]Longenecker, с. 101.
[55]Там же.
[56]Там же, с. 162.
[57]Там же, с. 88-9. Лонгенекер также утверждает, что Павел заимствовал у раввинов свое понимание «крещения в Моисея» и «духовного последующего камня» (1 Кор. 10:1-4). Лонгенекер также относит к раввинам традиции об посредничество ангелов на Синае и преследование Исаака Измаилом (с. 102-3).
[58]McCartney D. G. Literal and Allegorical Interpretation in Origen's Contra Celsum // Westminster Theological Journal. 1986. № 48. С. 284-5; Верклер Г. А. Герменевтика / пер. с английского. – Gospel Literature Services, 1995. – С. 32-5.

Снова, все детали данной истории имеют эсхатологическое исполнение в кумранской общине. Колодец – это закон Моисея, князья – лидеры кумранского общества, вожди народа – это исполняющие закон, а жезл – учителя в Кумране.[59]

Что касается Нового Завета, Брей полагает, что некоторые примеры из служения Иисуса соответствуют этому подходу.[60] Но на самом деле есть другие хорошие объяснения для этих случаев: Лк. 4:18-19, Лк. 22:37, Ин. 6:45, Мк. 12:10-11 и Мк. 14:27 являются примерами исполнения пророчества. Можно понять Мф. 13:14; 15:8-9 в смысле нового применения библейского принципа. Ин. 13:18 представляет собой типологическое применение библейского явления, о котором больше будет сказано ниже. Когда Иисус показал ученикам ветхозаветные места, относящиеся к Нему (Лк. 24:27, 45), Он не преувеличил или исказил их значение, а верно истолковал их. 1 Кор. 15:3-5 – это не *пешер* по отношению к Ис. 53, а реальное исполнение. То же самое касается Деян. 2:17-21 по отношению к Иоиль 2:28-32.

Подобным образом, Силва усматривает в учении Павла несколько примеров *пешер*.[61] Но опять, эти примеры можно объяснить другими способами. В Кол. 1:26-27 и 1 Кор. 2:7-10 Павел просто говорит о том, что Святой Дух открывает апостолам значение тайны Христа. В Евр. 1:2 и 9:26 просто говорится, что Бог дал свое окончательное откровение через Своего Сына. 1 Кор. 10:11 – это случай типологического истолкования Ветхого Завета, которое обсуждается ниже.

Наконец, важно подчеркнуть несколько отличий между толкованием типа *пешер* и новозаветным обращением с текстом. В Новом Завете не предлагается какое-нибудь придуманное (фальшивое) исполнение ветхозаветных прообразов, как было в Кумране, а Новый Завет указывает на их истинное исполнение во Христе и в Церкви. Также, согласно кумранскому пониманию *пешера,* тайное значение ветхозаветных текстов открывалось только основателю кумранской общины, так называемому «Учителю Праведности».[62] Но по библейскому пониманию вопроса Бог открывает свои тайны всем «апостолам и пророкам» (Еф. 3:5).

Другой аспект новозаветного истолкования Ветхого Завета, предположительно заимствованный у иудеев, – это практика «соборного истолкования» Писания. Дело в том, что в еврейской традиции развилась такая практика, когда определенные сочетания отрывков передавались одной группой с уже установленным их толкованием, которое не зависело от оригинального ветхозаветного контекста. Предполагается, что в первой главе своего послания автор Послания к Евреям опирается на этот принцип. Там встречается перечень ветхозаветных отрывков, которые поддерживают позицию о превосходстве Христа над ангелами. Считается, что эта группа текстов была принята в Ранней Церкви с данной христологической интерпретацией, которую не надо было согласовать с оригинальным ветхозаветным контекстом.[63]

---

[59]Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1982. – C. 218.
[60]Bray, c. 63-4.
[61]Silva M. Has the Church Misread the Bible? – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. C. 104.
[62]Longenecker, c. 26-7.
[63]Ellis, c. 43.

С. Додд продолжил развитие данной концепции в сфере того, как определенные группы стихов относятся к Новому Завету. Он предположил следующие группирование стихов: (1) апокалиптическо-эсхатологическое (напр. Иоиль 2-3; Зах. 9-14; Дан. 7 и 12); (2) Писания о новом Израиле (напр. Осия, Ис. 6:1-9-7; 11:1-10; 40:1-11; Иер. 31:31-34; Акк. 2:3-4); и (3) Писания о Божьем Слуге и Страдающем Праведнике (напр. Ис. 42:1-44:5; 49:1-13; 50:4-11; 52:13-53:12; Пс. 21, 33, 68, 117).[64]

Наконец, упомянем о еще двух других видах истолкования у евреев. Один из них – это аллегоризация, которая будет обсуждаться в следующей главе. Другой – это *гематрия*, т.е. искание тайного значения текста путем определения цифровых значений букв в слове. Например, подсчет фразы в Быт. 49:10 עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה («доколе не приидет Примиритель») дает число 358, которое равно числу слова «Мессия».[65] Другой пример описал Поднюк: «… сумма цифровых значений букв в имени Элиезера, слуги Авраама, равняется 318, что было так же числом рабов Авраама (Быт. 14:14), и это, таким образом, показывает, что один Элиезер имел такую же ценность, как 318 рабов».[66] Но в Новом Завете явление такого типа, конечно, отсутствует.

Некоторые комментаторы убеждены, что изменение ветхозаветных текстов новозаветными авторами обусловлено употреблением раввинской методологии. Даже предполагается, что Павел использовал обычную раввинскую терминологию для передачи традиции, такую, как «принять» и «передать» (см. 1 Кор. 11:2, 23; 15:1, 3).[67] Но при этом считается, что апостолы избежали крайностей в этой практике, а более умерено использовали эти методы. Доказывается, что такой подход был более убедителен для людей того времени, поскольку такое обращение с Писанием было уже общепринятым.[68] Силва говорит, что новозаветные писатели использовали Ветхий Завет соответственно тому пониманию герменевтики, которое существовало в то время.[69]

Еннс приводит аргументы, что новозаветные писатели *обнаружили* христологическое значение Ветхого Завета посредством откровения от Святого Духа, но *выражали* эти истины при помощи уже принятой методологии того времени. Значит, в их употреблении раввинских методов они преследовали не герменевтическую, а апологетическую цель.[70] К тому же, Лонгенекер предполагает, что в свете того, что большинство случаев, когда Иисус якобы использовал иудейскую методологию, находятся в контексте споров с религиозными лидерами Израиля. Он ее использовал ради них – чтобы победить их на их «экзегетическом поле».[71]

С другой стороны, Викс выдвигает следующие доводы в опровержение утверждения, что Иисус и апостолы использовали раввинскую

---

[64]Longenecker, c. 74.
[65]Lasor, c. 54.
[66]Поднюк, с. 12.
[67]Отмечено в Moeller H. R. The Legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker: 1977. – С. 196-7.
[68]Enns P. in Berding K, Lunde J. Gundry S. eds. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. – С. 185.
[69]Silva M. The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority. - Carson D. A., Woodbridge J. D. eds. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – С. 163.
[70]Enns P. in Berding K, c. 209-11.
[71]Longenecker, c. 53-4.

методологию.[72] Во-первых, Иисус свидетельствовал, что фарисеи и саддукеи не понимают Писания (Мф. 22:29; Ин. 5:39). То есть, их подходы к истолкованию не приводят их к познанию истины. Во-вторых, если предполагаем, что Иисус снисходил к их пониманию истолкования Писания и «смотрел сквозь пальцы» на их заблуждение, то что мешает нам предположить, что Он делал им уступки и в других важных доктринальных вопросах? Выходит, что истинность всего учения Иисуса подвергается сомнению.

В-третьих, выдающийся современный еврейский ученый, Иаков Нюснер, попытался извлечь из Мишны, Талмуда и Мидраша те элементы, которые восходят к первому веку нашей эры. Он обнаружил, что в то время фарисеи не часто использовали Писание в своих аргументах. Но тот факт, что Иисус часто обращался к Ветхому Завету, показывает отличие Его подхода от подхода фарисеев. Также было обнаружено, что Гамалиил, известный среди раввинов учитель Павла (Деян. 22:3), тоже не часто обращался к Писанию в своей аргументации.

Далее, случаи *каль ва-хомер* в учении Иисуса и апостолов можно объяснить не употреблением иудейской герменевтики, а обращением к здравому смыслу. Если что-то истинно в меньше случае, то, скорее всего, будет так и в большем случае. Плюс к этому, случаи *гзера шава*, отмеченные в Новом Завете, могут быть случаями соединения стихов не по словам, а по темам, что является обычным делом для истолкования.

Викс утверждает, что более творческий подход к истолкованию Писания, описанный выше, восходит, в основном, к раввину Аквиле, жившему во II веке, т.е. после времени написания Нового Завета.[73] Также, Иисус ожидал, что иудеи того времени поняли бы предсказания о Нем, находящиеся в Ветхом Завете. Значит, мессианские пророчества были достаточно ясны и для того, чтобы их понять, не нужен был усложненный подход к истолкованию Писания. Далее, по поводу употребления Павлом терминов «принять» и «передать», то здесь речь идет о передаче не еврейских традиций, а «апостольского предания», которое детально обсуждается в главе 14, «Церковное предание».

Наконец, надо посмотреть на вопрос с этической точки зрения. Иисус и Его апостолы были учителями высокой морали, которую они сами практиковали в своей жизни. Утверждение того, что они преднамеренно использовали методы, которые, в основном, не раскрывают, а искажают Ветхих Завет, бросает вызов их честности. Нельзя предполагать, что будучи «детьми своего времени», они не знали того, как надо правильно обращаться с Писанием. Апостолам лично Иисусом была поручена задача распространять Благую Весть о Нем и давать авторитетное истолкование Ветхого Завета, особо по отношению к Нему. Также, они были богодухновенными авторами. Если писатели Писания (т.е. Нового Завета) искажают Писание (т.е. Ветхий Завет), то где место для истины?

Есть еще одно возражение. Тот факт, что такие методы были убедительными в то время, не оправдывает их употребления. Дело в том, что если новозаветные писатели убедили людей в истинности Евангелия ложным истолкованием Ветхого Завета, то на каких основаниях стоит вера этих

---

[72]Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988. – C. 184-92.

[73]Но Еллис утверждает, что подходы, подобные раввинским подходам, наблюдаются и в писаниях Филона, еврейского философа начала первого века (Ellis, с. 46).

новообращенных? Как только они обнаружат, что убедили их ложными доводами, они откажутся от такой веры.

В свете всего вышесказанного надо заключить, что есть и сильные, и слабые стороны утверждения того, что Иисус и новозаветные писатели использовали раввинскую методологию. Как мы увидим ниже, в нашем окончательном объяснении употребления Ветхого Завета в Новом будет приемлемо применить эту теорию только с некоторыми важными оговорками.

3. Отличие *значение* и *значимости.* Типологическое истолкование Ветхого Завета

Последняя теория в поисках объяснения употребления Ветхого Завета в Новом является сочетанием двух подходов: (1) отличие *значения* и *значимости* и (2) типологическое истолкование Ветхого Завета.

Когда мы рассматриваем ветхозаветные цитаты в Новом Завете, которые перечислены в Приложении Е, мы наблюдаем несколько интересных моментов. Во-первых, в 50 случаях дело касается всего лишь ссылки на ветхозаветную историю. В таких примерах усложненный подход к разбору этих мест не нужен. Во-вторых, в 42 случаях встречается прямое применение общего библейского принципа к новозаветному случаю, что тоже не является проблематичным. Толкователи сегодня делают то же самое. В-третьих, встречается 67 случаев прямого исполнения пророчества, притом 51 случай исполнения мессианского пророчества. В-четвертых, 4 раза цитируют Ветхий Завет люди, не являющиеся учениками Христа, и 5 раз источник цитат неизвестен.

Остаются 84 случая, которые являются более проблематичными. Именно о них часто говорят, как о применении раввинских методов, особенно *пешер,* или применении *sensus plenior*. По классификации, данной в Приложении Е, 72 из них входят в категорию «новое применение ветхозаветных принципов», а 14 – в категорию «типологическое применение Ветхого Завета».

В большинстве случаев «нового применения ветхозаветных принципов» употребление ветхозаветных мест новозаветными писателями вполне разумно и адекватно. Например, в 1 Пет. 3:14-15 Петр применяет Божье ободрение Израилю не бояться Ассирии (Ис. 8:12-13) к верующим, находящимся под угрозой другого врага: людей этого мира. При этом Петр говорит не «Господа Бога святите в сердцах ваших», как в Ис. 8, а «Господа Христа святите в сердцах ваших»,[74] что является еще одним применением текста к новой ситуации, т.е. к преследованию за имя Христа. Или в Евр. 13:5 повторяется обещание, которое впервые было дано Иисусу Навину: «Господь Бог…не отступит от тебя и не оставит тебя» (Втор. 31:6). Но в свете нашего понимания Божьей природы справедливо предполагать, что Бог, Который не оставил Иисуса Навина, не оставит и новозаветного верующего.

Понятие «нового применения ветхозаветных принципов» наводит на мысль о теории Хирш об отличии *значения* и *значимости* текста. В отличие от теории *sensus plenior*, значение текста не изменяется. Смысл, референт, иллокуция и перлокуция текста остаются теми же. Но принцип, стоящий за этими отрывками, может применяться по-новому в новозаветном контексте.

Остальные 14 случаев, упомянутых выше, объясняются с помощью концепции «типологического истолкования Ветхого Завета». В предыдущем

[74]Синодальный перевод здесь ошибочен.

разделе этой главы было определено понятие «прообраз» или «типология». Этот подход может относиться и к выяснению многих сложных случаев употребления Ветхого Завета в Новом.

Например, когда Матфей применяет текст из Осия 11:1 «из Египта вызвал сына Моего» к возвращению младенца Иисуса из Египта. Израиль здесь служит прообразом Христа. Также выдвигается понимание, что Иисус – это «рекапитуляция Израиля». Другими словами, Он «суммирует» Израиль в Себе. Поэтому, исход Израиля из Египта может представлять «исход» Иисуса из Египта. Обращение к Израилю, как к «Моему сыну», также намекает на исполнение этого слова во Христе. Или, когда об Иисусе говорится «кость Его да не сокрушится» (Ин. 19:36), имеется в виду пасхальный агнец (Исх. 12:46), который представляет собой прообраз Христа. Наконец, Давид выступает в роли прообраза в 2 Цар. 22:50, когда его провозглашение язычникам Божьего величия приравнивается к проповеди Евангелия Иисуса Христа язычникам (Рим. 15:9).

Некоторые толкователи утверждают, что весь Ветхий Завет носит типологический характер. Венхам пишет:

> «Писание от начала до конца пророческое; то есть оно смотрит вперед и вдохновенно Духом. Церемонии предвкушают и исполняются во Христе. Опыт псалмопевцев находит свое самое глубокое исполнение, когда придет Христос… Для апостолов Ветхий Завет целиком и во всех его частях было свидетельством о Христе».[75]

Еллис обращает внимание на конкретные стихи в Новом Завете, указывающие на типологический характер Ветхого Завета.[76] 1 Кор 10:11 говорит об Израиле: «Все это происходило с ними, [как] образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков». Закон – это «тень будущих благ» (Евр. 10:1). Праздники и ритуалы «есть тень будущего, а тело – во Христе» (Кол. 2:17). Написано в 1 Пет. 1:10-12, что пророкам «открыто было, что не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано вам благовествовавшими».

Также интересно, что даже поздние ветхозаветные тексты истолковывают ранние тексты типологически. Изгнание в Ассирию сравнивается с «изгнанием» в Египет (Ос. 8:13; 9:3 и 6; ср. 11:5). Подобным образом описывается возвращение из Вавилона в образе исхода из Египта (см. Иер. 23:7-8; Ис. 48:20-21; 51:9-11).[77] К тому же, даже в Ветхом Завете Давид считается прообразом Мессии (Ис. 55:3-5; Иер. 30:9; Иез. 34:23).[78] Вон Рад утверждает, что типологическое отношение к истории Израиля, присутствующее в писаниях пророках, перенеслось к новозаветным писателям.[79] В своем типологическом обращении с Ветхим Заветом новозаветные писатели подражали не тогдашним раввинам, а ветхозаветным пророкам.

---

[75]Wenham J. W. Christ and the Bible. Downers Grove, IL: Intervarsity, 1972. – C. 104, 108.
[76]Ellis, c. 53 и далее.
[77]Weeks, c. 120-1.
[78]Moo, c. 205.
[79]Von Rad G. Typological Interpretation of the Old Testament / Bright J. trans. // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 43.

Поэтому, по мнению Ван Рада можно смотреть на все, что находится в Ветхом Завете, под углом типологии: «Всякий раз, когда речь идет об одном из Божьих действий с Его народом или с другим лицом, существует возможность видеть в этом тень новозаветного откровения Христа».[80] Далее, он пишет: «Сказанное никогда не используется до конца; но его исполнение рождает, неожиданно, обещание еще большего».[81] Это наблюдение соответствует мнениям Лонгенекера и Мюле, что первые верующие начали свое экзегетическое размышление с Христа и были готовы видеть Его во всех аспектах ветхозаветной истории.[82]

Однако, здесь надо оговориться. Дело в том, что есть определенные критерии, по которым распознается прообраз в ветхозаветном тексте (см. выше). Надо провести четкую линию между типологией и аллегоризацией, которая будет обсуждена в следующей главе. Также надо принимать во внимание, что новозаветные апостолы, распознавая прообразы, которые мы, может быть, считаем «преувеличенными», писали под прямым водительством Святого Духа.

Значит, с одной стороны, мы не вправе оспаривать их типологическое творчество, а с другой стороны, мы, лишенные этого прямого водительства, не можем полностью подражать их примеру в нашем обращении с текстом. По поводу нашего истолкования и проповеди Слова Божьего рекомендуется, как правило, использовать прообразы, найденные нами в тексте, более в качестве иллюстрации, чем в качестве доказательства некоей позиции.

Здесь повторим и еще уточним важное возражение в адрес системе «*sensus plenior* в каноническом контексте». Согласно этой методологии изменяется *значение слов в тексте*. Ведь они приобретают новые референты. Но это подрывает, даже разрушает руководящий принцип для истолкования текста – авторское намерение. Но в системе «типологическое истолкование Ветхого Завета» сохраняется понятие «авторского намерения». Здесь значение слов в тексте не изменяется; они не имеют никакого «дополнительного» или «тайного» значения. Символизм находится не в словах, а в самом предмете, событии или лице, описанном этими словами. Каждое слово имеет лишь один референт. А референт может иметь и историческое, и символическое значение или применение.

Этот момент наводит на мысль о том, как это понимал Фома Аквинский. Он учил, что слова являются знаками, указывающими на их референты. Но референты могут тоже выступать в роли знаков, указывающих на что-то за своими пределами, т.е. имеют типологическое значение.[83]

Наконец, похоже, что типологическое употребление Ветхого Завета иногда распространилось и на выбор формы текста, т.е. из какого ветхозаветного источника новозаветные писатели брали цитаты. Например, больше половины ветхозаветных цитат у Павла взято из Септуагинты и половина из этих примеров отличаются от масоретского текста.[84] Подобное

---

[80]Там же.
[81]Там же, с. 41.
[82]Longenecker, с. 187.
[83]Steinmetz D. C. The Superiority of Precritical Exegesis // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 69.
[84]Например: Гал. 3:13 (Вт. 21:23), Евр. 1:6 (Пс. 96:7), Рим. 15:12 (Ис. 11:10); Еф. 6:2-3 (Исх. 20:12).

явление наблюдается и у других новозаветных писателей.[85] А с другой стороны, четыре раза Павел цитирует масоретский текст, когда он отличается от Септуагинты.

Также наблюдается, что большинство ветхозаветных цитат, сделанных Иисусом, происходят из греческого текста, что может свидетельствовать о наличии в Ранней Церкви сборника слов Иисуса, написанного на греческом языке. Но в отличие от этого, когда Матфей сам цитирует Ветхий Завет (не ссылаясь на слова Христа), он не обращается к греческому тексту.

Возвращаясь к цитатам, сделанным Иисусом, отмечается интересный момент. По меньшей мере в трех случаях эти цитаты были взяты из Септуагинты, где она отличалась от еврейского текста и, притом, эти цитаты из Септуагинты лучше соответствовали Его аргументам, чем еврейский вариант.[86]

В свете всего этого Брус приходит к следующему выводу:

> «Порой выглядит, как будто новозаветные писатели пользовались свободой выбора той формы текста Ветхого Завета, которая способствовала их непосредственной цели».[87]

В дополнение к этому, Дуглас Му комментирует, что использование самого «удобного» текста было обычным раввинским подходом.[88] Но также не исключено, что Иисус и новозаветные писатели использовали самый верный ветхозаветный текст, доступный им в то время, который иногда соответствовал нашему нынешнему еврейскому тексту, а иногда соответствовал нашей нынешней Септуагинте. Наши знания того, какие именно тексты были доступны и использованы в первом веке, ограниченны.

4. Выводы

В итоге скажем, что сочетание подходов «отличие *значения* и *значимости*» и «типологическое истолкование Ветхого Завета» приводит к лучшим результатам с меньшим искажением.

Но стоит вернуться к обсуждению понятия *пешера* в свете нашего рассмотрения системы типологического истолкования Ветхого Завета. Лонгенекер выдвигает теорию, что использование метода *пешер* у христиан началось с Господа Иисуса.[89] Лонгенекер приводит несколько примеров такого обращения с Писанием со стороны Иисуса: Мк. 12:10-11; Мф. 15:8-9; Ин. 13:18; 15:25 и другие. Отмечается, что иногда Иисус говорит о том, что в Нем данный текст Писания «исполняется», что соответствует *пешер*.

---

[85]**Петр**: 1 Пет. 5:5 (Пр. 3:34); 1 Пет. 1:24-25 (Ис. 40:6-8); 1 Пет. 4:18 (Пр. 11:31); 1 Пет. 2:6 (Ис. 28:16); **Евреям**: Евр. 2:13 (Ис. 8:17); Евр. 3:7-11 (Пс. 94:7-11); Евр. 11:21 (Быт. 47:31); **Иаков**: Иак 4:6 (Пр. 3:34).

[86](1) В Мк. 7:6-7 идет ссылка на Ис. 29:13 из Септуагинты, где слово μάτην (тщетно) отсутствует в еврейском варианте. (2) В Мф. 21:16 идет ссылка на Пс. 8:3, где слово αἶνον (хвала) лучше подходит, чем еврейский вариант עז (сила). (3) В Лк. 4:18 взята фраза τυφλοῖς ἀνάβλεψιν (слепым прозрение) из Септуагинты Ис. 61:1, которая лучше соответствует служению Иисуса, чем еврейский текст: «узникам открытие темницы». См. Longenecker, с. 45-6.

[87]Bruce, F. F. The Canon of Scripture. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1988. – C. 285.

[88]Moo, с. 192.

[89]Longenecker, с. 36 и далее.

Далее, предполагается, что после Своего воскресения в личных беседах с учениками Он показывал им каким, именно, образом Ветхий Завет типологически указывал на Него (Лк. 24:27, 44; Деян. 1:3). Далее, двенадцать апостолов, отталкиваясь от учения и примера Иисуса, приписывали тем ветхозаветным текстам, о которых им говорил Иисус, соответствующие типологические значения.

Значит, те новозаветные цитаты, которые особо трудно соотносить с ветхозаветными оригиналами, восходят либо к Самому Иисусу, либо к особому откровению от Святого Духа, сообразно Ин. 14:26 и 16:13. Эта теория подтверждается тем, что в Новом Завете наблюдается повторение нескольких ключевых мест, которые часто применяются, даже разными авторами, к мессианству Христа, например Пс. 21, Пс. 68:21-22, Ис. 53, Пс. 2, Пс. 109, Ис. 28:16; 8:4; Пс. 117:22 и другие.

Значит, в Ранней Церкви существовал особый набор стихов, которые, на основании апостольского свидетельства, принимались как мессианские. Лонгенекер подтверждает это мнение тем, что усматривает в истолковании Ветхого Завете у Иисуса, Матфея и Иоанна больше употребления *пешера*, чем у Павла, Луки или Марка. Причина в том, что в отличие от Павла, Луки или Марка, Матфей и Иоанн были из двенадцати учеников и лично научились этому методу у Христа.

Преимущество теории Лонгенекера заключается в том, что при помощи этого подхода можно объяснить много сложных для понимания ветхозаветных текстов: не только те, которые толкуются типологически, но и те, которые представляют собой новое применение ветхозаветного принципа. Если Сам Иисус или Дух Святой применили эти тексты к личности Мессии, то это значит, что они действительно указывают на Него. Более того, создается впечатление, что аргументация Лонгенекера действительно соответствуют библейским данным.

Но слабая сторона его теории в том, что он полагает, что Иисус и новозаветные писатели свободно использовали раввинскую методологию. Но это утверждение можно оспаривать. Дело в том, что как было указано выше, есть не мало отличий новозаветного обращения с текстом от раввинской методологии. Самый главный момент заключается в том, что система *пешер*, как она практиковалась в Кумране, привела к ложным выводам. А типологическое применение ветхозаветных текстов в Новом Завете точно соответствует истине – Новый Завет указывает на истинное исполнение или применение ветхозаветных текстов.

Значит, ошибочно говорить о новозаветной методологии, как о *пешере*. Это не *пешер,* а только метод, похожий на него. Типологическое применение текста совпадает с методом *пешера* по форме, но по сути – они разны. *Пешер* – это искаженный герменевтический подход. А новозаветная типология открывает истину о Христе и Его миссии.

Утверждение о свободном употреблении раввинской методологии в Новом Завете также опровергается тем, что в отношении буквального значения текста или *мидраша* методология Нового Завета не полностью, а лишь частично совпадает с раввинской методологией. Например, в Новом Завете отсутствует «буквализм», который наблюдается у раввинов.

Также, из семи *миддотов* Гиллеля встречаются в Новом Завете, в основном, только два, *каль ва-хомар* и *гзера шава*. Первый, как было сказано выше, соответствует здравому смыслу. По поводу *гзера шава* предполагаем, что новозаветные авторы не соединили бы отрывки вместе, если бы они на самом деле ни сходились бы друг с другом и по теме. Наконец, упоминается

о нескольких новозаветных примерах шестого и седьмого *миддотов,* но эти *миддоты* полностью соответствуют грамматико-историческому методу. Сходство между новозаветными примерами и другими *миддотами* незначительно.

Все это говорит о том, что если Иисус и новозаветные авторы и пользовались раввинскими методами, то они это делали выборочно и ограничивали себя теми методами, которые не искажают значения текста. Итак, мы можем подражать герменевтической методологии Иисуса и новозаветных авторов, если наряду с грамматико-историческим методом мы соблюдаем правила для распознания прообразов, детализированные в начале этой главы.

Те случаи в «герменевтике» Иисуса и новозаветных писателей, которые не совсем подходят к этим критериям, мы отводим, согласно теории Лонгенекеру, к особенному откровению, данному апостолам лично Самим Иисусом или Святым Духом, относительно применения более «загадочных» ветхозаветных текстов. Поскольку мы с вами не являемся апостолами из двенадцати или богодухновенными писателями, нам такое «свободное» обращение с текстом не позволено.

Библиография

Верклер Г. А. Герменевтика / пер. с английского. – Gospel Literature Services, 1995.

Поднюк С. Методы изучения Библии. – 141 с.

Bahnsen G. The Inerrancy of the Autograph // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 151-93.

Berding K, Lunde J. Gundry S. eds. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008.

Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press, 1996.

Bruce, F. F. The Canon of Scripture. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1988.

Bruce, F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1989.

Dyck E. Canon as Context for Interpretation // Dyck E. The Act of Bible Reading. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – C. 33-64.

Easton M.G. Easton's Bible Dictionary. – Oak Harbor, Washington: Logos Research Systems, 1996.

Ellis E. E. The New Testament's Use of the Old Testament // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 40-58.

Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991.

Fritsch C. T. Biblical Typology // Bibliotheca Sacra. 1946-1947. № 103, 104.

George T. Galatians // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1994. – Electronic ed. Logos Library System, 2001.

Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 107-204.

Johnson R. M. Systematic Theology is the Hermeneutic // Conservative Theological Journal. 1997. № 1. C. 219-33.

Keener C. S. The IVP Bible Background Commentary. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1993.

Kostenberger A. J. The Mystery Of Christ And The Church: Head And Body, "One Flesh" // Trinity Journal. 1991. № 12. C. 78-93.

Lane W. L. Hebrews 1-8 // Hubbard D. A., Barker G. W. Word Biblical Commentary. – Dallas: Word, 2002.

Lasor W. S. The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 47-64.

Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999. – 198 c.

McCartney D. G. Literal and Allegorical Interpretation in Origen's Contra Celsum // Westminster Theological Journal. 1986. № 48. C. 279-300.

McKnight S. Introducing New Testament Interpretation, Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989.

Moeller H. R. The Legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker: 1977.

Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 179-211.

Riggs J. R. The "Fuller Meaning" of Scripture: A Hermeneutical Question for Evangelicals // Grace Theological Journal. 1986. № 7. C. 213-227

Scalise C. J. From Scripture to Theology. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996.

Scott J. Jewish Backgrounds of the NT. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995.

Scott J. The Cornelius Incident in the Light of Its Jewish Setting // Journal of the Evangelical Theological Society. 1991. № 34. С. 475-84.

Silva M. The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – С. 147-65.

Sloan R. B., Newman C. C. Ancient Jewish Hermeneutics // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 23-39.

Steinmetz D. C. The Superiority of Precritical Exegesis // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 65-77.

Swanson J. New Nave's Topical Textbook. – Electronic edition. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1994.

Verseput D. J. / Report on Herbert W. Bateman IV. Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1:5–13. – Trinity Journal. 1998. № 19. С. 129.

Von Rad G. Typological Interpretation of the Old Testament / Bright J. trans. // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.

Warfield, B. B. The Works of Benjamin B. Warfield, Volume 1: Revelation and Inspiration. –Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988.

Wenham J. W. Christ and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1972.

Wolff R. J. Hillel // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979-1988.

V. Угрозы здравой герменевтике

Глава 13. Аллегоризация

A. Свойства аллегоризации

В поисках символизма в библейском тексте важно уметь отличать прообраз от подхода к истолкованию под названием «аллегоризация». Аллегоризация – это попытка обнаруживать символизм в тексте, когда он там на самом деле отсутствует. Следующие особенности характеризуют поход аллегоризации.[1] Во-первых, историчность рассматриваемого события или личности отрицается или умаляется. В аллегоризации не важно, произошло ли данное событие и жил ли данный человек или нет. Важно только символическое знание описанного в тексте явления. Далее, при аллегоризации символизм обнаруживается не в самом предмете или личности, а в словах, описывающих их. Другими словами, ищут тайное значение слов, описывающих рассматриваемое в тексте. Но эти тайные значения слов могут вообще не относиться к самому предмету, указанному в библейском тексте.

Другая характеристика аллегоризации – предполагаемый «символ» исполняется вне канона Писания. Он может исполняться в истории Церкви, в современности или в другой области, например в области философии. Далее, в аллегоризации результаты не «параллельны». Предполагаемый символ может привести к одному результату, а его исполнение – к совершенно иному. Также, при аллегоризации бывает мало точек соприкосновения или слабая связь между предполагаемым символом и его исполнением. Наконец, аллегоризация включает в себя и те случаи, когда формируется общий библейский принцип на основании символического истолкования библейского повествования.

Разница между типологией и аллегоризацией проясняется при помощи следующих примеров. Сначала рассмотрим пример феномена аллегоризации, приведенный отцом Церкви Оригеном. Он учил, что крещение Иоанном в Иордане имеет символическое значение. Но для демонстрации этого он обращался с текстом путем аллегоризации. В Мф. 3:6 написано, что «и крестились от него в Иордане». Во-первых, Ориген не обращал внимание на историческое событие крещения Иоанном в Иордане, но искал символическое значение слов, описывающих это событие.

Во-вторых, Ориген утверждал, что слово «Иордан» в оригинале означает «спуститься». Также, он заметил, что оно похоже по форме на имя «Иаред», который жил в то время, когда согласно Быт. 6:1-4 «сыны Божьи вошли к дочерям человеческим». Ориген верил, что фраза «сыны Божьи вошли к дочерям человеческим» символически описывает то явление, когда при

[1]Fritsch C. T. Biblical Typology // Bibliotheca Sacra. 1946-1947. №104. C. 214; Longenecker R. N. Galatians. Hubbard D. A., Barker G. W. // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 209; Silva M. Galatians // Carson D.A., Guthrie D. New Bible Commentary. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1994. C. 1216-7; Campbell D. K. Galatians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1983-1985. – C. 603-4; Kostenberger A. J. The Mystery of Christ and The Church: Head and Body, “One Flesh.” Trinity Journal. 1991. №. 12. C. 89.

зачатии души человеческие «спускаются» и входят в их тела. Значит, в Быт. 6:1-4 речь идет о воплощении человеческих душ. Но так как воды Иордана были для очищения, они символизируют воплощение не любой души, а воплощение Спасителя, т.е. Божьего Сына, Который стал человеком Иисусом Христом. Выходит, что в Мф. 3:6 слова «и крестились от него в Иордане» указывает на воплощение Божьего Сына.

Можно считать вышеописанную картину аллегоризацией в силу того, что (1) историчность события крещения Иоанном умаляется, (2) символизм не в самом событии, т.е. водном крещении, а в словах, описывающих его и (3) результаты непараллельные, т.е. историческое событие крещения Иоанном – это для обращения к Богу, а его «символическое значение» – это воплощение Божьего Сына. Получается, что результаты непараллельные.

Б. История аллегоризации

1. В древней Греции

В церковной истории мы часто встречаем случаи употребления метода аллегоризации. В поисках корней этой практики в церкви можно, во-первых, обратиться к методам истолкования текста в древней Греции. Считается, что в Греции метод аллегоризации впервые появился для оправдания писаний Гомера. Дело в том, что описание поведения греческих богов не всегда соответствовало их божественному статусу и было необходимо прибегать к аллегоризации для объяснения этих «смущающих» мест.[2] Другой фактор, который мог бы повлиять на такое обращение греков с текстом, состоит в том, что согласно философии Платона духовный мир, или мир идей, превосходнее материального мира. Соответственно, считалось, что тайное значение текста, обнаруженное аллегоризацией, превосходит его буквальное значение.[3]

2. У евреев

Что касается еврейских писателей, по словам Лонгенекера, они «считали, что цель всей библейской интерпретации заключалась в переводе Божьих наставлений в жизнь, то есть, делать слова Бога значительными и актуальными для жизни и мышления людей в их нынешней ситуации».[4] Иногда это влекло за собой аллегорическое истолкование Писания, которое датируется у них с II века до Р.Х. Предполагается, что евреи заимствовали эту практику у греков по той же причине – для объяснения смущающих и непонятых мест Писания.[5]

---

[2]Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. – С. 21.

[3]McCartney D. G. Literal and Allegorical Interpretation in Origen's Contra Celsum // Westminster Theological Journal. 1986. № 48. С. 282-3; Garrett D. A. Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs // Clendenin E. R. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1993. – С. 353.

[4]Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999. – С. 7.

[5]Kugel J. L. Early Interpretation: The Common Background of Later Forms of Biblical Exegesis // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – С. 81 и далее.

Самый известный толкователь в этой сфере – это Филон Александрийский. Он жил в первом веке в Александрии и пытался соединить Ветхий Завет с греческой философией.[6] Но поскольку между Ветхим Заветом и греческой философией мало общего, он использовал метод аллегоризации, чтобы обнаружить принципы греческой философии в Ветхом Завете.[7] Но также следует упомянуть, что Филон на самом деле уважал и исторический характер ветхозаветного текста.[8]

Филон также прибегал к аллегоризации тогда, когда: (1) он встречал в тексте антропологическое описание Бога, (2) стих был трудным для понимания или (3) он встречал кажущееся противоречие в тексте. Примером последнего является то, что Пс. 45:5 говорит о реке, текущей через Иерусалим, что Филон посчитал прообразом Божьего Слова, вытекающим от евреев в мир. Приведем другой пример аллегоризации у Филона. После рассказа истории об Аврааме, записанной в Быт. 14:1-16, он дает ее духовное значение. Пять царей, пораженных четырьмя – это пять органов чувств, которые попали под контроль четырех страстей: удовольствия, желания, страха и печали. Но Слово Божье, под образом Авраама, поражает четыре страсти и восстанавливает порядок.[9]

Можно также видеть аллегорическое толкование Писания у евреев в книге «Премудрость Соломона» и в «Послании Аристея».[10] В таргумах встречается аллегорическое истолкование книги Песни Песней, которая в буквальном смысле посвящена романтической любви. Но раввины смотрели на данное произведение, как на символ истории Израиля.[11]

1:2-3:6 описывает исход, Синай и захват Ханаана.
3:7-5:1 относится к храму Соломона.
5:2-6:1 описывает грех Израиля и его изгнание.
6:2-7:11 указывает на возвращение Израиля в Палестину и перестройку храма.
7:12-8:14 описывает рассеяние Израиля Римлянами и ожидание прихода Мессии.

Имеются и другие символические истолкования данной книги. По Абраванелу, раввину XVI века, книга рассказывает о любви Соломона к мудрости. Раввин Ибн-Ездре учил, что Песн. 7:2 содержит символы великого синедриона, закона Моисея и малого синедриона.[12]

Однако, у евреев аллегоризация велась не произвольно. Были особенные подходы и определенные правила для символического истолкования текста. Один подход называется *мидраш.* Раввин Гиллель предложил определенные

---

[6]Lane, с. 21. Подобно этому, Зеньковский рассказывает о том, что Сковорода прибегал к аллегорическому истолкованию Писания с целью примирения своей веры со своими философскими исканиями (Зеньковский В. В. История русской философии. Аудио-книга).

[7]McCartney, с. 284-301; George T. Galatians // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1994. – Electronic ed. Logos Library System, 2001. – С. 25; Garrett, с. 353.

[8]Sloan R. B., Newman C. C. Ancient Jewish Hermeneutics // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 29-30.

[9]Филон, Об Авраме, 232-244.

[10]Fritsch, №104, с. 218.

[11]Garrett, с. 353.

[12]Там же.

правила для истолкования согласно методу *мидраш*, которые называют «*миддотами*». Они подробно обсуждаются в данной книге в главе 12, «Употребление Ветхого Завета в Новом Завете». Другой метод для символического истолкования текста у евреев называется *пешер*, который тоже обсуждается в вышеуказанной главе.

3. В Ранней Церкви

Отцы Церкви тоже обращались с библейским текстом аллегорическим образом, скорее всего, под влиянием греческой и раввинской методологий. Самые ранние примеры этого явления находятся в Послании Варнавы, трудах Ипполита Римского и трудах Иустина Мученика (Философа).

В Восточной Церкви существовали две школы интерпретации: Александрийская и Антиохийская школы. Одним представителем Александрийской школы был Климент Александрийский, который считал, что буквальное значение текста предназначено для простых верующих, а для более зрелых предлагается символическое значение. Климент также интересовался привлечением греков к вере.[13] Другой александрийский отец, Ориген, тоже пользовался методом аллегоризации. Он считал, что Писание имеет и буквальное, и символическое значения, и что сложные места в Ветхом Завете лучше объясняются путем аллегоризации.[14] Но следует упомянуть, что Ориген часто использовал и уважал историческое значение текста.[15]

Для оправдания этого подхода Ориген сравнивал аллегоризацию с воплощением Божьего Сына. Другими словами, подобно тому, как Иисус имеет и божественную, и человеческую природы, Писание имеет и буквальный, и символический характер.[16] Еще аргумент, выдвинутый Оригеном в пользу этого метода, заключается в том, что характер Писания подобен троичной структуре человеческого состава. У человека есть дух, душа и тело, а соответственно у Писания есть буквальное, моральное и мистическое значения.[17]

Рассмотрим другие примеры аллегоризации у Оригена. В его истолковании Быт. 1. Ориген сказал, что разделение вод символизирует отделение внутреннего человека от внешнего, состоящего из греха и страсти. После отделения внутреннего человека от внешнего «небо» готово принять украшение. Солнце – это Христос, а Луна – это Церковь. Теперь земля готова приносить плод для Бога.[18] Далее, по Оригену, разрушение Иерихона – это символ победы Христа над миром. Также, погром Моавитян Моисеем символизирует устранение пороков у христиан.[19] Но интересно отметить, что аллегорической методологии Оригена противились даже при его жизни.[20]

---

[13]Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. - Downers Grove: IL: InterVarsity Press:1996. – C. – 83.
[14]McCartney, c. 281-301; Gleason R. C. “Letter” and “Spirit” in Luther’s Hermeneutics // Bibliotheca Sacra. 2000. № 157. C. 470-1; Lane, c.21.
[15]Silva M. Has the Church Misread the Bible? Grand Rapids: Zondervan, 1987. – C. 58, 71-2.
[16]McCartney, c. 290-94.
[17]Fritsch, №104, c. 216-8; Gleason, c. 471.
[18]Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дон: Троицкое Слово, 2003. – С. 352.
[19]Wainwright A. Beyond Biblical Criticism. – Atlanta: John Knox Press, 1982. – C. 60.
[20]Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. - C. 181.

Приверженцы Александрийской школы также обращались к Библии для подтверждения своих взглядов. Например, написано в 2 Кор. 3:6, что «буква убивает, а дух животворит» (также см. Рим. 2:29; 7:6).[21]

Что касается Антиохийской школы интерпретации,[22] сторонники этого взгляда руководствовались принципами грамматико-исторического истолкования Писания, как описано в соответствующей главе этой книги. Они допускали типологию, но отвергали аллегоризацию.[23] Но, к сожалению, из-за возникновения у некоторых в Антиохийской школе ереси несторианства, эта школа интерпретации была дискредитирована и в итоге стала преобладать Александрийская школа с ее аллегорическим подходом.[24]

Представителями этого подхода в Западной Церкви являлись Августин и Иероним.[25] Августин полагал, что можно аллегоризировать текст, если он не продвигает христианской веры, надежды или любви.[26] Рассмотрим аллегорическое употребление Писания в руках Августина. Он видит следующий символизм в Быт. 1-ой главе. Фраза «Бог сделал небо и землю» для него означал духовных и мирских людей в церкви. Отсутствие света в первобытном творении указывает на отсутствие доктрин. И тогда Бог сотворил твердь, то есть дал Церкви Священное Писание. Дальше, собрание вод символизирует, что Бог удерживает греховные желания человека. Морские животные – это символ священных таинств. Небесные птицы соответствуют проповедникам Евангелия.[27]

Интересным случаем является то, как Августин дает творческое истолкование причти о добром самаритянине. Человек, спускающийся в Иерихон – это Адам, который упал в грех. Разбойники, которые избили его – это сатана. Священники символизируют закон Моисея, который не может спасти пораненное человечество. Самаритянин, который помогает раненому человеку, представляет Спасителя Иисуса. Иисус возлил вино и масло на раны человека, т.е. пролил Свою кровь и дал Духа Святого. Наконец, Иисус привел человека в гостиницу, т.е. в Церковь.

Последним примером толкования Августина, которое мы рассмотрим, будет следующее библейское событие. По Августину кормление 5000 человек является символом введения Нового Завета через учение Иисуса. Пять хлебов – это закон Моисея, который не мог питать народ. Тот факт, что народ лежал на траве, указывает на их плотское состояние. Иисус накормил народ истиной, но народ не смог все принять. Поэтому, ученики собрали куски, чтобы учить народ истине позже в своем служении.[28]

Другими отцами Церкви, практикующими аллегоризацию, были Кирилл Александрийский, Григорий Нисский, Евсевий, Амвросий. В основном библейская экзегеза в первых веках христианства был христоцентричной. Для демонстрации христологического характера Ветхого Завета многие писатели не стеснялись использовать аллегоризацию. Они также считали

---

[21]Gleason, c. 469-77.
[22]Fritsch, №104, c. 216-8; Gleason, c. 471.
[23]Greer, c. 182-3.
[24]Bray, c. 106-7.
[25]Fritsch, №104, c. 216-8; McCartney, c. 285; Garrett, c. 353; George, c. 339.
[26]Steinmetz D. C. The Superiority of Precritical Exegesis // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 73-4.
[27]Но следует упомянуть, что Августин принимал и историчность Быт. 1 (Bray, c. 125).
[28]Bray, c. 110.

необходимым прибегать к ней в защиту христианства против Маркиона, учение которого бросало вызов ветхозаветному представлению о Боге.[29]

4. В период средневековья

Рассмотрим практику аллегоризации, существующую в период средневековья. Сторонники этого метода в средневековье тоже руководствовались принципом «буква и дух», т.е. Писание имеет не только буквальное, но и духовное значение. Количество значений, имеющееся в каждом стихе Писания, насчитывалось от трех до семи. Но большинство средневековых истолкователей придерживалось трех или четырех значений.

Такой подход на самом деле восходит к отцам Церкви. Впервые выдвигал теорию о трех значениях Ориген: историческое, тропологическое (моральное) и аллегорическое. Выдвигали эту практику в V веке Евхерий Лионский и Иоанн Кассиан. Говорят, что четырехсторонний подход брал свое начало от Григория Великого, но в свое время на него намекал Августин. Он состоит из исторического, тропологического, аллегорического и анагогического (эсхатологического) значений.[30] Последние три входят в понятие «духовного значения» в отличие от буквального (исторического).[31]

Далее в средневековье четырехсторонний подход стал известным под названием *quadriga.* Следующая пословица выражает понятие *quadriga:* «Нам буква говорит, что делал Бог и праотцы, а аллегория - где веры нашей спрятаны концы. Мораль дает устав на каждый день, аналогия освещает смерти тень».[32] Но истолкователи этого периода не легкомысленно относились к своей задаче. Например, для того, чтобы написать тропологичесое значение текста требовались «длинный процесс подготовки… изучение, методология, последовательность».[33]

Интересно заметить, что приверженцы *quadriga* даже использовали аллегоризацию в защиту своего аллегорического метода. Например, пять хлебов, которые Иисус размножил, представляют размножение значения библейского текста. Также, когда Иисус обещал, что готовит для нас «много обителей» (Ин:14:2), Он имел в виду разные символические значения текста.[34] Далее, книга, написанная «внутри и отвне» в Откр. 5:1, символизирует два типа истолкования – буквальное и духовное. Наконец, ветхозаветный священник носил две туники, что является иносказанием о двух подходах к истолкованию.[35]

Приведем пример четырехстороннего подхода к истолкованию Писания. Иерусалим, в буквальном смысле, – это город в Палестине. Но в

---

[29]Там же, с. 85-92, 97-101.
[30]De Lubac H. Medieval Exegesis / Sebanc M., trans. // The Four Senses of Scripture. – In 4 Vols. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. – С. 84 и далее; Gerson J. On the “Traditional Sense” of Scripture as an Argument for an Ecclesial Hemeneutic // Burrows M.S., Rorem P. Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. – С. 154; Gleason, с. 472-3; Casselli S. J. The Threefold Division of the Law in the Thought of Aquinas // Westminster Theological. 1999. № 61. С. 195-6; Верклер Г. А. Герменевтика / пер. с английского. – Gospel Literature Services, 1995. – С. 42-3
[31]De Lubac, с. 225.
[32]Верклер, с. 42-3.
[33]De Lubac, с. 16.
[34]Так же, с. 29-31.
[35]De Lubac, с. 225-6.

аллегорическом плане он – символ Церкви. С моральной точки зрения Иерусалим может служить символом человеческой души. Наконец, Иерусалим несет в себе и эсхатологический аспект. Он символизирует небесный Иерусалим.[36] Это значит, что каждый раз, когда в библейском тексте встречается слово «Иерусалим», дозволено приписывать ему все эти значения.

Однако, в средневековье произошла некоторая перемена в подходе к истолкованию Писания. До этого времени царила философия Платона, согласно которой «универсалии» существуют отдельно от «частностей» в «мире идей». Это соответствует тому, что «духовное» значение текста определяется отдельно от его буквального значения. Но в средневековье западный мир перешел от философии Платона к философии Аристотеля, согласно которой универсалии находятся в соответствующих частностях. Соответственно, духовное значение текста обнаруживается в исследовании буквального значения, так как они тесно взаимосвязаны.[37]

Следовательно, с XII века наблюдался некоторый упадок в популярности аллегоризации.[38] Средневековые толкователи, как Фома Аквинский, более тщательно исследовали буквальное значение текста в поисках его духовного значения.[39] Он объяснил это следующим образом: «Священное Писание не приводит к путанице, так как все значения основаны на одном, а именно, на буквальном смысле» (*Сумма теологии,* 1a q.1, a10, ad1).[40] Но при этом Аквинский не отрицал существования символического значения, а предполагал, что оно взаимосвязано с буквальным значением. Другими писателями того времени, которые подчеркивали буквальное значение текста, были Петр Ломбардский, Гуго Сен-Викторский (и особенно его ученик Андрей), а так же Джон Уиклиф.[41]

5. У реформаторов

Реформаторы однозначно отвергли аллегорический подход. Лютер, например, говорил об аллегоризации, как о «глупых баснях, посредством которых Писание было разорвано по многим и различным смыслам... и из которой не выходит никакой ясной доктрины».[42] Далее, Лютер пишет: «Вот почему Его (Святого Духа) слова могут иметь не более, чем одно простое значение, которое мы называем написанным значением, или буквальным значением языка... Нельзя, тогда, говорить, что Писание Божьего Слова имеет более, чем одно значение» (Ответ на Эмсер, 178-179).[43] Прочтем мнение Жана Кальвина по поводу аллегоризации**:** «Без сомнения – это выдумка сатаны, чтобы подрывать авторитет Писания и лишать чтение его подлинной пользы».[44]

---

[36]Gleason, c. 472-3; Casselli, c. 195-6; Верклер, с. 42-3.
[37]Newport J. P. Contemporary Philosophical, Literary, and Sociological Hermeneutics // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 133-44.
[38]Gerson, c. 154-5.
[39]Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 182; Steinmetz, c. 69.
[40]Gerson, c. 154-6.
[41]Bray, c. 139-50.
[42]Fritsch, №104, c. 216-8; Garrett, c. 353; Верклер, с. 43-5.
[43]Gerson, c. 156.
[44]Fritsch, №104, c. 217.

Для объяснения 2 Кор. 3:6, где говорится, что «буква убивает, а дух животворит», реформаторы предположили разные варианты. Может быть имеется в виду, что «буква» – это закон, который осуждает грешника, а «дух» – это Святой Дух, животворящий верующего. Либо «буква» – это слово написанное, а «дух» – это слово проповеданное. Третий вариант: «буква» – это проповедь Ветхого Завета, а «дух» – проповедь Нового Завета. Последний вариант: «буква» – это изучение слова, а «дух» – это его применение на практике.[45]

Отвержение аллегоризации реформаторами объясняется следующими факторами. Во-первых, стало принятым изучать Библию на оригинальных языках, что приводило к более буквальной интерпретации текста. Во-вторых, стало принятым изучать текст в его историко-грамматическом контексте. Наконец, тогдашняя Католическая Церковь использовала свои причудливые истолкования текста в защиту своих доктрин. Буквальное обращение с текстом со стороны реформаторов подрывало власть Католической Церкви.[46]

Тем не менее, история показывает, что Лютер порой прибегал к аллегоризации. Например, он говорил о лестнице Иакова, как о Христе.[47] Кажется, что ему было легче отбросить аллегоризацию в теории, чем на практике. Лютер сам это признал, говоря: «Для меня было очень трудно оторваться от моего обычного рвения к аллегории. Но я осознал, что аллегории были пустыми спекуляциями и “пеной” Священного Писания. Только исторический смысл предоставляет истинную и здравую доктрину».[48] К тому же, аллегоризация у Лютера была чисто христоцентричной и излагалась так, чтобы было возможно подтверждать ее другими местами Писания.[49]

В. Оценка аллегоризации

Обычно на аллегоризацию смотрят отрицательно. Выделим несколько моментов. Во-первых, метод аллегоризации берет свое начало не от библейских писателей, а от греческих или раввинских источников (см. выше). Во-вторых, в подходе «аллегоризация» наблюдается негативный взгляд на материальный мир, т.е. ценится не буквальное, историческое истолкование Писания, а более мистическое, так называемое «духовное» истолкование. Тем самым умаляется важность истории в совершении Божьего плана. Далее, аллегоризация приводит к субъективизму в истолковании. Любой человек может видеть в любом месте Писания любой символизм.[50]

Также, нет конкретных критериев для проверки верности аллегорического толкования. Можно видеть, как в течении истории Церкви подходом «аллегоризация» часто злоупотребляли церковные власти, защищая тем самым свои небиблейские доктрины. Также, поиски символических значений путем аллегоризации отвлекают толкователя от тщательного рассмотрения буквального значения. Наконец, приверженцы метода «аллегоризация» часто используют его с целью облегчать

[45]Gleason, с. 468-84.
[46]Там же, с. 474-6.
[47]Lasor W. S. The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 55.
[48]Bray, с. 198.
[49]Там же.
[50]McCartney, с. 295; Gleason, с. 474, 484; Garrett, с. 353-6.

истолкование сложных мест Писания вместо того, чтобы искать подходящее, но не всегда легко узнаваемое буквальное значение данного текста.[51]

Также стоит отметить, что хотя практика аллегоризации имеет большую историю в Церкви, не все ранние отцы пользовались ею. Следующие отцы следовали за более буквальным значением текста: Тертуллиан, Афанасий, Иоанн Златоуст, Василий Великий.[52] Об аллегоризации Василий написал следующее:

> «Известны мне правила иносказаний, хотя не сам я изобрел их, но нашел в сочинениях других. По сим правилам, иные, принимая написанное не в общеупотребительном смысли, воду называют не водою, но каким-нибудь другим веществом, и растению, и рыбе дают значение по своему усмотрению, даже бытие гадов и зверей объясняют сообразно с своими понятиями, подобно как и снотолкователи виденному в сонных мечтаниях дают толкования согласные с собственным их намерением. А я, слыша о траве траву и разумею, также растение, рыбу, зверя и скот, все, чем оно названо, за то и принимаю. Не стыжуся бо благовествованием… Сего, кажется мне, не уразумели те, которые по собственному своему уразумению вознамерились придать некоторую важность Писанию какими-то наведениями и приноровлениями. Но это значит ставить себя премудрее словес Духа и под видом толкования вводить собственные свои мысли. Посему так и будем разуметь, как написано» (*Беседы на шестоднев*, 9.1).

Приверженцы подхода «аллегоризация» используют следующие аргументы в защиту своей позиции, но ни один из них не является убедительным. Утверждается, что данный метод восходит к древности, а это значит, что он достоверен. Но давность практики не обязательно обозначает, что она правильна. Также ссылаются на примеры аллегоризации, находящиеся в Новом Завете, в частности в Гал. 4 и 1 Кор 9 (см. ниже). Но как мы вскоре увидим, есть и другие объяснения этих случаев.

Утверждается, что путем аллегоризации можно лучше объяснять так называемые «смущающие» места Писания, т.е. те места, буквальное значение которых может приводить к некоему недопониманию о Божьей природе или Его плане. Но дело в том, что цель экзегетики – это искать верное истолкование Священного Писания, смущает ли оно или нет. Ссылаются и на Пс. 77:2 – «Открою уста мои в притче и произнесу гадания из древности». Но здесь речь идет о «притче». Как нам известно, притча – это не аллегоризация, а аллегория.[53]

Далее, Пс. 118:18 гласит: «Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего». Но нельзя читать данный стих так, как будто бы речь идет о том, что Бог открывает наши глаза для понимания тайного значения Его Слова. Божий Дух может открывать наши глаза для лучшего понимания буквального значения текста. В 2 Кор. 3:6 говорится: «буква убивает, а дух животворит».

---

[51]Там же.
[52]Bray, с. 85-92, 97-101.
[53]McCartney, с. 294-6; Longenecker, Biblical Exegesis, с. xlvii; Kaiser W. The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:8-10 // Journal of the Evangelical Theological Society. 1978. № 21. С. 11.

Но как мы уже увидели, реформаторы предположили довольно убедительные объяснения данного стиха, не прибегая к аллегоризации.

Другой аргумент – аллегоризация сравнивается с воплощением Иисуса. То есть, подобно тому, что есть у Божьего Сына и человеческая, и божественная природы, есть и буквальное, и тайное значение Священного Писания. Бесспорно, что Божий Сын имеет в Себе две природы, но это явление не обязательно относится и к характеру Священного Писания. Наконец, параллель проводится между природой человека и природой Писания. Поскольку у человека есть троичная структура, т.е. дух, душа и тело, то должна быть и троичная структура Писания, т.е. буквальное, моральное и мистическое. Но опять, существование такого устройства в одной сфере не обязательно приводит к тому, что оно имеется и в другой сфере.[54]

ДеЛубак приводит довод, что хотя Писание рассказывает об истинной истории, можно находить в ней еще символическое, духовное значение. Вот по этой причине Иудеи и не узнали Мессию, пришедшего в личности Иисуса Христа – они принимали Писание только в его буквальном смысле. Только откровением Духа обнаруживается это духовное значение. В связи с этим Лубак ссылается на Августина, который понимает слова Пс. 120:1 «Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя» в том смысле, что «горы» – это великие мужи Божье, которые помогают нам видеть в Писании эти символические, духовные значения.[55] Но проблема в том, что здесь Августин использует аллегоризацию, чтобы защитить практику аллегоризации. Это – круговая аргументация. К тому же, по словам Иисуса проблема у неверующих Иудеев заключилась не в их буквализме, а в состоянии их сердец (Ин. 8:43-47).

ДеЛубак также утверждает, что Святой Дух не только вдохновил написание Писания, но Он и оживляет его сейчас. Выходит, что Он дает больше откровения через уже написанное.[56] Но здесь путаются концепции откровения и прозрения. Дух оживляет Слово в том смысле, что Он открывает его исходное значение читателю. Но прозрение от Святого Духа не влечет за собой изменения исходного значения текста или введения нового значения.

Ласор защищает практику символического толкования следующим образом. Он говорит, что буквальное значение относится только к прошлому, а Божье Слово для всех всегда действенно. Следовательно, именно духовное значение является вневременным.[57] Также, язык, по сути, символический, так как он указывает на что-то другое вне себя. Но Ласор упускает из вида, что интерпретация Слова в его буквальном значении вовсе не исключает его применения и к сегодняшнему дню. Есть определенные принципы, по которым любое место Писания, то ли поучительное, то ли повествовательное, может применяться к верующим сегодня. Также правда, что язык указывает на что-то другое. Но согласно здравому пониманию лингвистики, слова не могут брать для себя любой референт, но только тот, который соответствует его определению.

Могут также возражать, что некоторые места Писания подразумевают, что Бог прячет значения Слова от людей (см. Мк 4:10-12; Ис. 6:9-10; 8:14-

[54]McCartney, с. 290; Gleason, с. 470-1; Fritsch, №104, с. 216-8.
[55]De Lubac, с. 227-8, 265-7.
[56]Там же, с. 81.
[57]Lasor, с. 53-7.

15).[58] Но смотрите на главы 3, «Откровение в Новом Завете», для обсуждения этого довода. В опровержение аллегоризации также следует упомянуть о словах Иоанна Златоуста, которые можно даже считать пословицей: «Все, что необходимо – ясно» (*Третья проповедь по 2 Фес.*).[59]

Г. Аллегоризации в Новом Завете?

1. Гал. 4:21-31

Пользовались ли апостолы аллегоризацией в их истолковании Ветхого Завета? Часто считается, что в Гал. 4:21-31 Павел так сделал. В этом отрывке Агарь представляет синайский завет и нынешний Иерусалим – мать порабощаемых закону. А Сарра – это Сион, небесный Иерусалим, мать верующих в Иисуса. Даже для описания этого случая употребляется греческое слово ἀλληγορούμενα (*аллэгорумэна*), которое переводится словом «иносказание».

В ответ на утверждение, что Гал. 4:21-31 представляет собой аллегоризацию, можно сказать следующее. Во-первых, некоторые считают данный пример простой иллюстрацией. Ведь до этого отрывка Павел уже привел ряд аргументов в пользу своего учения об отношениях между законом и спасением. Возможно, пример Агари и Сарры вводится просто для того, чтобы проиллюстрировать данный момент.[60] Но ослабляет это объяснение следующий довод. Павел ввел свой пример словами: «Разве вы не слушаете закона? Ибо написано...». Это значит, что Павел считает, что данный пример не только иллюстрирует, но и учит или служит доказательством его позиции. Ведь иллюстрация не используется в качестве доказательства.

Другой подход к объяснению данного отрывка заключается в том, что это не случай аллегоризации, а случай применения библейского принципа. Принцип таков – люди доверяют либо себе, либо Богу. В случае Авраама он родил Измаила как попытку осуществить Божий план человеческой силой. А Исаак родился в результате доверия Божьему обещанию. Тот же принцип относится и к верующим, которые полагаются не на собственные дела, а на Божье спасение во Христе.[61] Но это объяснение тоже может оказаться неубедительным в силу того, что в поддержку своей позиции Павел обращается не к некому общему принципу, относящемуся и к ним, и к нам, а к самой истории Агари и Сарры.

Еще одна попытка объяснить данный отрывок состоит в том, что в нем Павел старается опровергнуть позицию своих противников в Галатии. Предполагается, что они предлагали свою собственную версию об истории Агари и Сарры, аллегорически поддерживающую их неверное учение. В ответ на их лжеучение Павел толкует ту же саму историю под другим углом для того, чтобы показать истинную природу Божьего плана спасения. Такое объяснение поддерживается тем, что в своих комментариях раввины часто сравнивали Исаака и Измаила, отождествляя себя с Исааком. Вполне возможно, что противники Павла в Галатии использовали раввинское

[58]Отмечено в Silva, Has the Church Misread the Bible, с. 87-8.
[59]Там же, с. 80.
[60]Longenecker, Galatians, с. 199.
[61]Silva, с. 1216-7.

толкование истории Агари и Сарры в свою пользу. Но Павел отвечает, что Израиль не символизируется Исааком, а Измаилом.[62]

Но в этом объяснении есть и слабые стороны. Во-первых, оно основано на предположении. Нет исторического подтверждения того, что противники Павла в Галатии использовали такой подход. Во-вторых, в своем опровержении неверной трактовки истории Агари и Сарры Павел все еще практикует аллегоризацию для изложения правильного понимания вопроса.

Гал. 4:21-31 также объясняется тем, что здесь мы имеем дело не с аллегоризацией, а с типологией или прообразом.[63] Поддерживают данную позицию следующие моменты. Во-первых, Павел не отрицает историчность Агари и Сарры, но признает ее. Во-вторых, отмечаются следующие точки соприкосновения. Есть созвучие в арабских словах «Агарь» и «Синай», что может привести к отождествлению между ними. Также, по одному из преданий, Синай находится недалеко от места, где Авраам отпустил Агарь и Измаила.[64] Векс видит параллель между этим отрывком и типологическим обращением Павла с сыновьями Авраама в Рим. 9:13. К тому же, как Викс отмечает, по всем своим посланиям Павел постоянно противопоставляет рабство свободе и дела вере. Выходит, что в Гал. 4:21-31 ничего нового не встречается в мышлении Павла.[65]

Но несмотря на вышесказанное надо признать, что связь между Агарью, Синаем и Иерусалимом довольно слаба. Также, отождествление Агари и Синая по созвучию соответствующих арабских слов соответствует аллегорическому истолкованию. Наконец, согласно ветхозаветной истории Измаил должен служить прообразом не Иудеев, а язычников.

Пятое объяснение Гал. 4:21-31 состоит в том, что Павел использовал так называемую апостольско-эсхатологическую типологию. Такой подход соответствует кумранскому методу *пешер*, который был обсужден выше. Но апостольско-эсхатологическая типология отличается от *пешера* тем, что кумранские толкователи придумали свои исполнения ветхозаветных событий, а апостолы нашли в них их правильное исполнение и применение. Вышеуказанный подход назван «апостольско-эсхатологической типологией» потому, что предполагается, что Бог дал апостолам, пишущим под воздействием Духа Святого, особое право использовать такую методологию.

Хотя ни один из этих моментов не объясняет до конца данный отрывок, судя по всему, пятое объяснение наиболее правдоподобно. Надо признать, что Павел использует аллегорический подход в данном случае, но можно предположить, что это было благодаря его статусу богодухновенного писателя Нового Завета. Также стоит упомянуть о том, что обращение Филона с этой историей было еще «свободнее» и более преувеличенным.[66]

---

[62]Longenecker, Galatians, c. 199-218. Ссылка на Barrett C. K. The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the argument of Galatians // Friedrich J., Pöhlmann W., Stuhlmacher P. Rechtfertigung Festschrift für Ernst Käsemann. – Tübingen: Mohr, 1976; George, c. 334.

[63]Так считает Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – C. 217. Но он не использует следующих аргументов.

[64]Longenecker, Galatians, c. 209; George, c. 339-41; Bruce, c. 218; Keener C. S. The IVP Bible Background Commentary. – Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993. – C. 531-3; Silva, c. 1216-7.

[65]Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988. – C. 196-8.

[66]Silva, Has the Church Misread the Bible, c. 70.

2. 1 Кор. 9:9-10

Другой случай, в котором предполагается, что Павел прибегнул к аллегоризации, находится в 1 Кор. 9:9-10. Подобный отрывок встречается в 1 Тим. 5:18. Вопрос в том, использует ли Павел стих Втор. 25:4 в аллегорическом смысле тогда, когда он относит данный стих к финансовой поддержке служителей? С одной стороны, в данном ветхозаветном стихе речь идет не о людях, а о животных. Но Павел относит эти слова к людям. При этом он задает риторический вопрос: «О волах ли печется Бог?» В этом предложении отрицательная частица μη (*мэ*) указывает на то, что в данном вопросе ожидается отрицательный ответ. Значит ли это, что Павел отрицает историческое и буквальное применение этого стиха по отношению к животным?[67]

Рассмотрим предположенные объяснения этого места. Во-первых, некоторыми предполагается, что в Втор. 25:4 речь действительно идет не о животных, а о трудящихся для Бога людях. Это означает, что даже в оригинальном ветхозаветном контексте слово «вол» не принимается в буквальном смысле, но представляет трудящихся для Бога. В поддержку этой позиции замечается, что закон, в общем, написан в пользу не животных, а людей. Также, окружающий контекст говорит не о животных, а о людях, что может указывать на символическое значение стиха, говорящего о животных в этом контексте.[68]

Но данное объяснение сталкивается с несколькими проблемами. Во-первых, существуют другие законы касательно обращения с животными. Это значит, что хотя бы часть закона действительно написана в их пользу. Во-вторых, в других местах встречается ясное наставление о поддержке левитов. В свете этого, почему бы Моисей написал наставление о поддерживании левитов в такой скрытой форме?

Второе объяснение 1 Кор. 9:9-10 состоит в том, что Павел снова использовал так называемую апостольско-эсхатологическую типологию, которая была описана выше. Но с другой стороны надо признать, что утверждение, что Бог дал апостолам право использовать такой метод – это лишь предположение.

Или, может быть, Павел пользовался известным раввинским подходом под названием *Каль ва-хомер*, т.е. то, что относится к меньшему случаю, относится и к большему. Другими словами, если Бог заботится о служащих животных, то тем более Он будет заботиться о служителях Евангелия.[69] Но, тем не менее, обратите внимание на обсуждение употребления раввинской методологии, которое находится в главе 12, «Употребление Ветхого Завета в Новом Завете».

Последнее предполагаемое объяснение заключается в том, что здесь мы имеем дело не с аллегоризацией, а с применением общего библейского принципа, в частности принципа, что трудящийся достоин вознаграждения.

---

[67]Kaiser, c. 11-2.

[68]Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: a Commentary on the Greek text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000. – C. 685-8; Winter B. 1 Corinthians // Carson, D.A., Guthrie D. New Bible Commentary. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1994. – Electronic ed. Logos Library System, 2001. – C. 1175; Lowery D.K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1983-1985. – T. 2. – C. 523.

[69]Keener, c. 471.

Он относится и к волу, и к служителю.[70] Но этой теории предъявляют следующие претензии. Во-первых, присутствие частицы μη (*мэ*) в вопросе «О волах ли печется Бог?» указывает на отрицательный ответ. Это означает, что Павел не относит данный принцип к животным, а только к служителям. Сторонниками этой позиции предполагается, что частица μη (*мэ*) в этом контексте может вводить не отрицательный вопрос, а сомнение. Получается: «разве Бог печется только о волах?». Тогда принцип относится и к животным.[71] Но с другой стороны частица μη (*мэ*) обычно подразумевать отрицательный ответ и так она употребляется в ближайшем контексте (см. 1 Кор. 9:8).

Судя по всему, лучшим объяснением опять может быть апостольско-эсхатологическая типология, где Павел, как богодухновенный писатель Нового Завета, использует аллегорический поход под воздействием Духа Святого. Но последняя теория, которая говорит о применении библейского принципа, тоже имеет силу.

Д. Вывод

Подводя итоги, следует сказать, что практика аллегорического толкования стоит на очень хрупких основаниях. Она справедливо опровергается, так как не опирается на исторические, логические и библейские основы. Хотя и можно выделить, по крайней мере, два случая, где, скорее всего, библейский писатель прибегнул к аллегоризации, в подавляющем большинстве случаев новозаветные писатели обращались с ветхозаветным текстом путем применения библейских принципов или типологии (см. Приложение Е). В свете опасностей, связанных с аллегоризацией, рекомендуется им не пользоваться.

Библиография:

Верклер Г. А. Герменевтика / пер. с английского. – Gospel Literature Services, 1995.

Зеньковский В. В. История русской философии. Аудио-книга.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов–на-Дон: Троицкое Слово, 2003.

Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press, 1996. – 588 с.

Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

[70]Kaiser, с. 14-6.
[71]Thiselton, с. 686.

Campbell D. K. Galatians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1983-1985

Casselli S. J. The Threefold Division of the Law in the Thought of Aquinas // Westminster Theological. 1999. № 61. C. 175-207.

De Lubac H. Medieval Exegesis / Sebanc M., trans. // The Four Senses of Scripture. – In 4 Vols. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Fritsch C. T. Biblical Typology // Bibliotheca Sacra. 1946-1947. № 103. C. 293-305, 417-430. №104. C. 87-100, 214-222.

Garrett D. A. Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs // Clendenin E. R. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1993.

George T. Galatians // Dockery D. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1994. – Electronic ed. Logos Library System, 2001.

Gerson J. On the "Traditional Sense" of Scripture as an Argument for an Ecclesial Hemeneutic // Burrows M.S., Rorem P. Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. – C. 152-172.

Gleason R. C. "Letter" and "Spirit" in Luther's Hermeneutics // Bibliotheca Sacra. 2000. № 157. C. 470-1.

Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 107-204.

Kaiser W. The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:8-10 // Journal of the Evangelical Theological Society. 1978. № 21. C. 3-18.

Keener C. S. The IVP Bible Background Commentary. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1993.

Kostenberger A. J. The Mystery Of Christ And The Church: Head And Body, "One Flesh." Trinity Journal. 1991. №. 12. – C. 79-94.

Kugel J. L. Early Interpretation: The Common Background of Later Forms of Biblical Exegesis // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 11-102.

Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999.

Longenecker R. N. Galatians. Hubbard D. A., Barker G. W. // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Lowery D.K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1983-1985.

McCartney D. G. Literal and Allegorical Interpretation in Origen's Contra Celsum // Westminster Theological Journal. 1986. № 48. C. 282-3.

Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 179-211.

Newport J. P. Contemporary Philosophical, Literary, and Sociological Hermeneutics // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 133-144.

Philo of Alexandria, Yonge, C. D. The Works of Philo. – Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

Silva M. Galatians // Carson, D.A., Guthrie D. New Bible Commentary. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1994. – Electronic ed. Logos Library System, 2001.

Silva M. Has the Church Misread the Bible? – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 120 c.

Sloan R. B., Newman C. C. Ancient Jewish Hermeneutics // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 23-39.

Steinmetz D. C. The Superiority of Precritical Exegesis // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 65-77.

Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians: a Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Wainwright A. Beyond Biblical Criticism. – Atlanta, GA: John Knox Press, 1982. – 130 c.

Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988.

Winter B. 1 Corinthians // Carson D.A., Guthrie D. New Bible Commentary. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1994. Electronic ed. Logos Library System, 2001.

Глава 14: Церковное предание

Давно обсуждается вопрос о роли Церкви в истолковании Писания. В частности, речь идет о роли церковного предания в определении христианской веры. В связи с этим выделяются вероучения двух христианских конфессий: Православной и Католической Церквей. Давайте опишем и оценим их взгляды.

А. Описание католической позиции

Католическая Церковь принимает и охотно признает Библию Божьим вдохновенным Словом. Но согласно ее вероучению, помимо Писания существует еще одна «линия передачи» Божьего откровения – это церковное предание. Считается, что учение отцов Церкви и других признанных Церковью учителей (напр. Фомы Аквинского), вместе с решениями семи великих вселенских соборов – это тоже авторитетный и достоверный источник Божьей истины.[1] Катехизис Католической Церкви гласит:[2]

> «Священное Предание и Священное Писание тесно и взаимно между собой связаны. Ибо оба берут начало в одном и том же Божественном источнике, составляют каким-то образом единое целое и стремятся к единой цели. И то и другое даруют Церкви присутствие и плодоносность тайны Христа, Который обещал по обетованию Его оставаться со Своими “во все дни до скончания века”» (№ 80).

> «Поэтому и Писание, и Предание должны приниматься и почитаться с одинаковым чувством благоговения и уважения» (№ 82).

Что касается Писания, они верят, что исключительное право его авторитетно истолковывать принадлежит Церкви. Опять читаем в Катехизисе, что Церкви «доверено распространение и толкование Откровения» (№ 82).

Однако, главный элемент в католической системе следующий. Уполномоченным органом для определения христианских доктрин является так называемый Магистериум Католической Церкви, который состоит из всех католических епископов в главе с Римским Папой.[3] Вместе с Магистериумом Папа принимает окончательные решения по поводу авторитетного учения Католической Церкви. Катехизис Католической Церкви об этом говорит следующее:

> «Обязанность подлинно толковать написанное или устно переданное Слово Божие была вверена только живому Учительству Церкви, власть которого основана на имени Иисуса Христа, то есть это

---

[1]Здесь указано традиционный католический взгляд. Некоторые современные католические богословы готовы допускать, что Писание является единственным источником истины, но предание все же необходимо для его правильного истолкования (Geisler N. L., MacKenzie R. E. Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995. – С. 179-80).

[2]Катехизис Католической Церкви, № 80.
http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/catechism/content.htm

[3]http://en.wikipedia.org/wiki/Magisterium

служение поручено епископам в единстве с преемником Петра, Епископом Римским» (№ 85).

Фримантел суммирует отношение обычного католика к Писанию:

> «С точки зрения католика, ему не надлежит “судить” божественное послание, а только его принимать. Поскольку он принимает его из живого учительского органа, он не задается вопросом о значении откровения, потому что всегда присутствующий Магистериум (учительский орган) сможет сказать ему, что имеется в виду под данным учением».[4]

Власть Папы зиждется на понятии «апостольской преемственности». Католическая Церковь верит, что Христос дал апостолам власть, чтобы установить Церковь и править ей. Далее, апостолы дали эту власть своим преемникам и эти преемники своим преемникам и т. д. до сегодняшнего дня. Утверждается, что теперь этой властью обладают лидеры Католической Церкви.

Апостольской преемственности так же придерживается и Православная Церковь, но католичество отличается от православия тем, что оно утверждает, что Иисус дал первенство среди апостолов Петру и преемником Петра является епископ Римской Церкви. Следовательно, римский епископ (или «Папа») превосходит других епископов и имеет власть над всей Церковью. Властное положение Папы в Церкви включает в себя и полномочие давать авторитетное истолкование Библии.

Для поддержки своей позиции католики обращаются к местам Писания, показывающим передачу власти от Иисуса апостолам. Мы читаем, например, что в Евангелии от Марка (3:14) Иисус избрал 12 учеников, чтобы они были с Ним и проповедовали. Далее, перед Своим вознесением Иисус заповедал Своим апостолам «идти и научить все народы» (Мф. 28:19), т.е. они стали Его представителями в мире. Есть и другие места Писания, которые говорят об апостолах как об основании Церкви (Еф. 2:20; Октр. 21:14). К тому же, Библия сообщает, что первые апостолы рукополагали других, передавая своим преемникам, как предполагается, апостольскую власть, полученную от Иисуса (Деян. 14:23; 2 Тим. 1:6).

Уделяется особое внимание отрывку Мф. 16:18-19, где Иисус сказал: «Я говорю тебе: ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». Значение имени Петр – это «камень». Исходя из этого, предполагается, что Церковь основана на Петре и Иисус дал Петру власть над всей Церковью. Далее, Иисус сказал Петру: «и дам тебе ключи Царства Небесного». Католики считают, что выражение «ключи Царства» указывает на то, что Петру и его преемникам дана власть пропускать людей в Божье Царство посредством их учения и преподавания таинств. Данный отрывок заканчивается следующими словами: «И что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах». Предполагается, что эти слова указывают, что Петру была дана власть прощать грехи.

---

[4]Freemantle A. – The Papal Encyclicals in Their Historical Context: The Teachings of the Popes. – New York, N.Y.: New American Library/Mentor, 1956. – С. 11 из Ankerberg J., Weldon J. Protestants and Catholics: Do they now agree? – Eugene, OR: Harvest House Pub., 1995. – С. 116.

Обращаясь к отцам Церкви, можно увидеть их свидетельства о назначении преемников апостолами:

> «Пусть (еретики) покажут основания своих церквей, раскроют череду своих епископов, идущую от начала через преемство, и так, чтобы первый имел наставником и предшественником своим кого-либо из апостолов, либо мужей апостольских (но такого, который пребывал с апостолами постоянно). Ибо апостольские церкви таким именно образом доказывают свое положение. Например, церковь Смирнская называет своим епископом Поликарпа, поставленного Иоанном, а Римская - называет таковым Климента, назначенного Петром. Таким же образом и прочие церкви показывают, в каких мужах, поставленных апостолами во епископы, имеют они отростки семени апостольского» (Тертуллиан, *О Прескрипции против ересей*, 32.1).[5]

> «Все, желающие видеть истину, могут во всякой церкви узнать предание апостолов, открытое во всем мире; и мы можем перечислить епископов, поставленных апостолами в церквах, и преемников их до нас, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) бредят» (Ириней, *Против ересей,* 3.3.1).[6]

> «И апостолы наши знали через Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве. По этой самой причине они, получив совершенное предведение, поставили вышеозначенных служителей, и потом еще установили закон, чтобы, когда они почиют, другие испытанные мужи принимали на себя их служение» (Климент Римский, *1-е Климента*, 44).

Также принимаем к сведению существование древних преемственных списков, восходящих к Петру. Отец Церкви Ириней, живший в конце второго века, перечислил последовательность преемников Петра: Лин, Анаклит, Климент, Эварест, Александр, Сикст, Телесфор, Гигин, Пий, Аникита, Сотир, Элевфер.[7] Плюс к этому, сам Ириней подчеркнул важность подчинения Римской Церкви, говоря: «По необходимости, с этою церковью, по ее преимущественной важности, согласуется всякая церковь, т.е. повсюду верующие, так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду» (Ириней, *Против ересей*, 3.3.2).[8]

---

[5]Тертуллиан, О Прескрипции против ересей / Общая редакция и составление А.А. Столярова. – М.: "Прогресс"-"Культура", 1994.

[6]Ириней, епископ Лионский. Сочинения / Перевод: прот. П. Преображенского. – 2-е изд. – СПБ: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900, OCR: Одесская богословская семинария.

[7]Ириней, Против ересей, 3.3.3. Также см. Тертуллиан, *О Прескрипции против ересей,* 32.1. Но в отличие от Иринея, Тертуллиан утверждает, что Петр назначил своим преемником не Лина, а Климента. Отмечает еще другие непоследовательности в преемственных списках А. Т. Ерхадт в своей книге The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church. – London: 1953.

[8]Ириней, Сочинения.

Б. Оценка католической позиции

Для оценивания учения католиков об отношениях Церкви и Библии принято выделять два момента: их учение о церковном предании и их учение о власти Римского Папы, основанной на апостольской преемственности. Поскольку католическое учение о роли предания во многом сходится с православным взглядом на него, то данный вопрос мы рассмотрим в следующем разделе.

Но стоит сразу отметить, что в отличие от католического понимания вопроса, православие не признает двух отдельных «линий» передачи откровения, т.е. Писание и предание. Для них предание смотрится как одно целое и включает в себя Священное Писание. Также, православие отрицает, что Писание и предание равносильно властны. По их пониманию другие элементы церковного предания должны всегда подчиняться Писанию.

Уникальный элемент в католическом взгляде – это властное положение Папы в определении христианских доктрин. Согласно решению Первого Ватиканского Собора если Папа официально выступает с определением веры, он является безошибочным.[1] И, как было показано выше, его власть базируется на учении об апостольской преемственности. Оценим учение об апостольской преемственности в общем, а затем его особое применение по отношению к Римскому Папе.

В учении об апостольской преемственности встречается несколько проблем. Во-первых, не существует никакое *библейское* доказательство в пользу того, что апостолы намеривались установить систему преемственности или дали своим преемникам власть над всей Церковью. Все, что говорится в таких местах, как Деян. 14:23 и 2 Тим. 1:6 – это то, что апостолы рукоположили других служителей на служение либо в поместных церквях, либо как часть своей апостольской команды. Также, в новозаветное время должность епископа не отличалась от должностей пресвитера или пастора. В следующих местах Писания равняются все три названия – «епископ», «пресвитер» и «пастор»: 1 Пет. 5:1-2; Тит. 1:5-7; 1 Тим. 3:1 и далее; Фил. 1:1; Деян. 20:28.

По поводу передачи апостольской власти интересно заметить, что в последних письмах, написанных выдающимися апостолами Петром и Павлом перед их смертью, вообще не упоминается о передаче власти или назначении приемников, что следовало бы ожидать в их «прощальных» письмах. В добавление к этому, последнее письмо Павла было написано Тимофею, который, в таком случае, должен был со всей вероятностью стать его приемником. Но последнее наставление Павла своему подотчетному коснулось не церковного управления, а проповеди Слова (2 Тим. 4:1). Итак, Тимофей не занял властного места Павла в Церкви, а продолжил свое служение проповеди.

Но в свете свидетельств о преемственности, данных Климентом Римским, Иринеем и Тертуллианом, можно допустить, что апостолы назначили преемников с целью наблюдения за порядком в Церкви. А также они оставили им свое учение, так называемое «апостольское предание» или «правило веры», которое также содержится в их письменных трудах – в книгах нынешнего Нового Завета. Естественно, что как только все книги

[1]На этом соборе Папа Пий IX объявил: «я являюсь преданием» (Clendenin D. B. Orthodoxy on Scripture and Tradition // Westminster Theological Journal. 1995. № 57. C. 385).

Нового Завета были распространены и признаны, этот письменный источник учения апостолов должен был бы стать главным авторитетом для определения христианской веры, которому вся церковная иерархия должна была повиноваться. И на самом деле, как мы увидим далее, все отцы Церкви так и относились к книгам Нового Завета.

Во-вторых, Библия открывает, что церковное духовенство не имеет абсолютной власти над Церковью, но, в некотором смысле, подчиняется собранию святых. Новый Завет наставляет Церковь испытывать претендующих на апостольское служение (Откр. 2:2; Гал. 1:8). Подразумевается, что поместные церкви и сегодня имеют право испытывать церковное духовенство. Значительным является и то, что даже Киприан, который сильно поддерживал доктрину о власти церковного духовенства, признал, что право отвергать лжеслужителей находится в руках поместной церкви. В своем 67-ом Послании Киприан написал следующие слова: «Люди должны удаляться от грешного служителя. Им нельзя ассоциироваться с жертвами кощунственного священника. Это так в силу того, что они сами имеют власть как выбирать достойных священников, так и отвергать недостойных».

В-третьих, учение так называемых преемников апостолов не редко отклоняется от учения Нового Завета, который содержит учения самих апостолов.[2] Следует вспомнить о наставлении Павла, которое записано в Гал. 1:6-8, что нельзя принимать другое учение, отличающееся от апостольского. В связи с этим следует упомянуть, что в поддержку своей позиции приверженцы доктрины об апостольской преемственности обращаются в давность своих конфессий – что они исторически восходят к началу церковной истории. Но писатель Кирби Раелс правильно замечает, что конфессии, уклонившиеся от изначального библейского учения, хоть старше по возрасту, но уступают другим конфессиям, придерживающимся оригинального апостольского учения, находящегося в Новом Завете.[3]

Итак, судя по всему, доктрина об апостольской преемственности не состоятельна и не может служить подтверждением мнения, что нынешние епископы, то ли католические, то ли православные, могут на этих основаниях претендовать на особое полномочие в истолковании Библии. Но при этом мы не отвергаем ясного библейского свидетельства о том, что Церковь имеет апостольское основание. Но оно состоит не в лице нынешних епископов, претендующих на апостольскую власть, а в самом учении апостолов Христа, содержащемся в Новом Завете и истолкованном с помощью стандартных методов библейской герменевтики.

Далее, рассмотрим те моменты, которые касаются католической позиции о первенстве Папы. Во-первых, следует отметить, что в начале церковной истории первенство римского епископа не было общепринятым, а только постепенно развивалось. По сей день многими христианскими конфессиями первенство римского епископа не принимается, в частности – православием и протестантизмом. Также, римский епископ не всегда претендовал на власть над всей Церковью. Заявление о первенстве римского епископа было сделано

[2]По поводу католической веры можно говорить относительно доктрин о вечной девственности, безгрешности и успении Марии, о чистилище, о жертве Христа на мессе и о многих других.

[3]Railes K. What's the Difference: Comparing the beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox. – C. 9.

Папой Левом I в V веке.[4] Звание «вселенский епископ» было принятым Бонифацием III только в VII веке.[5] До этого, в частности на Никейском соборе (в шестом каноне), определили, что римский епископ равен всем другим епископам, т.е. что каждый епископ имеет власть над своей «территорией». Далее, на Халкидонском соборе это определение было подтверждено.[6]

Для поддержки утверждения, что еще раньше в своей истории Церковь признала первенство Римского Папы, приверженцы католического взгляда много лет обращались к документам «Дар Константина» и «Поддельные декреты», которые якобы подтверждают эту позицию. Но теперь всем известно, что эти рукописи были написаны в IX веке и, следовательно, не открывают для нас взгляда Ранней Церкви на папство.[7] Также, правдоподобность католического взгляда во многом зависит от того, был ли Петр в действительности епископом Рима. Отмечается, что в Новом Завете нигде не написано, что Петр когда-либо в Риме служил в качестве епископа. Когда в 58 г. Павел написал послание к церкви в Риме, в нем он вообще не упоминал о присутствии там Петра.

Далее, нам обязательно надо рассмотреть библейскую основу для утверждения, что главой Церкви является Петр. Ключевое место Писания – это Мф. 16:18-19. Но имеются альтернативные трактовки этого места в отличие от того, чему учат католики об апостольской преемственности. Некоторые считают, что в этом отрывке Иисус говорит о Себе, как об основании Церкви. Другие считают, что составляют основание Церкви все апостолы. Еще другие думают, что то основание, о котором Иисус здесь говорит – это то откровение, которое Петр получил о мессианстве Иисуса. Но более правдоподобно – это то, что Иисус действительно говорил о Петре, как об основании Церкви – не в смысле главенства над всей Церковью, а в том смысле, что у Петра будут привилегия и возможность впервые проповедовать Евангелие.

В поддержку последней теории обратим внимание на фразу в Мф 16:19: «ключи Царства Небесного». Иисус также употребил такое выражение в Лк. 11:52: «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли, и входящим воспрепятствовали». Здесь Иисус говорил законникам о ключе разумения. В этом случае, ключ относится к знанию. Их учением законники препятствовали людям входить в Божье царство. Возможно, что в Мф. 16:19 слову «ключ» отводится то же самое значение. Через свое учение и проповедь Петр имел способность и возможность давать людям знание, которое может привести их к спасению. Ключи Царства Небесного заключаются не во власти править Церковью, а в возможности проповедовать Евангелие.

Соответственно, фраза «что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» относится к требованиям для спасения, которые Петр объявил посредством своей проповеди Евангелия. Правда, возможность проповедовать Евангелие была у всех апостолов. Но Иисус так говорил Петру, потому что хотя все апостолы проповедовали, первым был Петр. Он был первым, кто

---

[4]Clendenin, Orthodoxy on Scripture and Tradition, с. 385.
[5]Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 232.
[6]Clendenin, Orthodoxy on Scripture and Tradition, с. 387.
[7]Беркхов, с. 263.

провозгласил Евангелие иудеям в день Пятидесятницы и первым начал проповедовать язычникам, о чем написано в Деяния гл. 10. Позже Петр сам говорил об этом (Деян. 15:7): «Мужи братия! Вы знаете, что Бог от дней первых избрал из нас меня, чтобы из уст моих язычники услышали слово Евангелия и уверовали». Мы также замечаем в Деяния 8-ой главе, что когда Самаряне получили Евангелие, они не получали крещения Святым Духом, пока Петр и Иоанн не возложили на них свои руки.

Далее, в книге Деяний мы замечаем, что после того, как Петр проповедовал язычникам, его значимость в Церкви уменьшалась. В 12-ой главе написано, что Петр попал в трюму. В 15-ой главе описывается, как он участвовал в великом Иерусалимском соборе, но лидером собора был не он. В Гал. гл. 2 написано, что Павел упрекнул Петра в лицемерии. В конце книги Деяний читаем, что самым выдающимся среди иудейских лидеров считался не Петр, а Иаков.

Что случилось с Петром? Когда он провозгласил Христа язычникам (Деян. гл. 10), он употребил свой последний «ключ». Ключи царства представляли собой возможность открыть двери веры сначала иудеям, а затем язычникам. После того, как двери уже были открыты, в ключах больше нужды не было. Прекратилось существовать место особой чести, которое занимал Петр, и он стал таким же, как и остальные апостолы. Поэтому мы приходим к выводу, что «ключи Царства Небесного» означают возможность быть первым в проповеди Евангелия.

В. Описание православной позиции

Православие утверждает, что Бог открывает Себя духовным образом посредством религиозного опыта Церкви. Источником откровения является Святой Дух и Он дает Свое откровение так называемой «соборности Церкви», т.е. Церкви целиком. Значит, не один человек, но вся Церковь всех времен имеет способность воспринимать Божье откровение. Обращаясь к Окружному Посланию 1848 г. читаем: «У нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия… у нас есть самое тело Церкви, т.е. сам народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцов его» (пункт № 17).[8] Это откровение воспринимается Церковью мистическим образом. Считается, что у Церкви есть какая-то присущая ей духовная интуиция, с помощью которой она познает Божью истину.[9]

В поддержку этого мнения говорится следующее.[10] Ввиду того, что Святой Дух активно принимает участие в руководстве и управлении Церкви, подразумевается, что когда Он будет открывать что-нибудь, Он будет это делать в контексте Церкви. Ведь Иисус обещал, что Святой Дух будет вести

[8]Ириней, Сочинения.

[9]Clendenin D. B. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, Michigan: Baker, 1994. – С. 106-16; Fairbairn Д. Partakers of the Divine Nature, 1991. – С. 5-12. Примечательно, что подобный взгляд имеется в философской системе А. Хомякова (1804—1860), который учил, что «истина, не доступная для отдельного мышления, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Это значит, что только церковный разум является органом познания всей целой истины» (из Зеньковского В. В. История русской философии. Аудио-серия).

[10]Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дон: Троицкое Слово, 2003. – С. 195-207.

Церковь во всю истину (Ин. 14:26). Иисус также обещал, что Его присутствие всегда будет с ней (Мф. 28:20). Поэтому, следует ожидать, что Иисус будет продолжать Свое служение через Церковь и открывать ей Свою истину. В-третьих, Библия описывает Церковь как растущий и развивающий организм, который имеет живую связь с головой, т.е. с Христом. Значит, Церкви будет доступным живое слово от Господа, т.е. Он будет снова и снова давать ей откровение.

Также, православные обращаются к историческому характеру христианства. Христианство – это история Божьего вмешательства в человеческую историю. Бог продолжает вмешиваться в историю человечества преимущественно через Церковь, которую Он лично ведет и учит. Наконец, само собой разумеется, что Бог не оставит Церковь без водительства в доктрине. Он любит Свой народ и будет лично учить его. Выходит, что Церковь – это получатель и хранитель Божьего откровения.

Наконец, ссылаются на места Писания, делающие упор на приобретение познания Бога через личные отношения с Ним.[11] Читаем в связи с этим Иер. 31:34: «Уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: "познайте Господа", ибо все сами будут знать Меня», 2 Кор. 3:3: «вы - письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» и 2 Кор. 3:6: «буква убивает, а дух животворит».

Но Церковь не только получает откровение, но и передает его в виде церковного предания. В первом веке Церковь выразила Божье откровение, полученное ею, в виде священных текстов, которые сейчас составляют нынешний Новый Завет. Но до написания Нового Завета это откровение передавалось устно. Значит, Новый Завет – это выражение в письменной форме церковного предания, принятого Церковью первого века. Впоследствии, Церковь четвертого века, интуитивно восприняв духовное качество 27-ми нынешних новозаветных книг, канонизировала их. Далее отмечается, что слово «предание» употребляется в тексте Нового Завета (1 Кор. 11:2, 23; 15:3; 2 Фес. 2:15; 1 Тим. 6:20; 2 Тим. 1:12). Предполагается, что предание предшествовало написанию Нового Завета и, следовательно, Новый Завет является всего лишь одним из его выражений.[12]

Однако, признается, что Священное Писание – это самая авторитетная часть святого предания и все другие элементы предания должны согласоваться с ним. Кураев пишет по этому поводу: «Этот опыт мы не ставим выше апостольского. Святоотеческие творения мы проверяем Евангельским мерилом».[13] Написано в Пространном Христианском Катехизисе Православной Кафолической Восточной Церкви (1839): «Мы должны следовать тому преданию, которое согласовывается с божественным откровением и Священным Писанием».[14]

Но после написания Нового Завета Святой Дух не оставлял Церковь, но продолжает вести ее во всю истину. Он вдохновил (точнее, «богопросветил») отцов Церкви давать верное истолкование библейских текстов и,

---

[11]Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные»

[12]Отмечено в Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, с. 108; Fairbairn, с. 9; Railes, с. 24.

[13]Кураев, с. 207.

[14]Отмечено в Geisler N. L., Nix W. E. A General Introduction to the Bible. – Chicago, IL: Moody Press, 1986. – С. 129-30.

следовательно, их труды считаются авторитетными для установления христианских доктрин. Предполагается, что у Писания есть «духовный смысл», который открывается только достойным этого, в частности – отцам Церкви.[15]

Но важно отметить, что авторитетным считается учение не одного церковного отца в отдельности, но согласие в учении между всеми ранними отцами, особенно когда это учение уже давно существует в Церкви и принимается последующими поколениями христиан. Из этой идеи отталкивается известная пословица Викентия Леринского, что нам следует принимать то, «чему верили повсюду, всегда, все».[16] Получается, что наряду со Священным Писанием другим выражением церковного предания является учение отцов Церкви.

Особо высоко ценятся, даже считаются безошибочными, собрания ранних епископов на вселенских соборах для решения серьезных богословских дебатов, касающихся кардинальных доктрин Церкви.[17] Принимаются православием решения семи великих вселенских соборов:

- Никейский собор, 325 г. (осуждение арианства)
- Константинопольский собор, 381 г. (осуждение аполлинаризма)
- Ефесский собор, 431 г. (осуждение несторианства)
- Халкидонский собор, 451 г. (осуждение евтихианства)
- Второй Константинопольский собор, 553 г. (осуждение учений Феодора из Мопсуестии, Феодорита и Ивы)
- Третий Константинопольский собор, 680 г. (осуждение монофизитства)
- Второй Никейский собор, 787 г. (защита иконопочитания)

Также в меньше степени принимаются доктринальные постановления поздних соборов.[18] Наконец, Церковь выражает Божье откровение и на практике посредством проведения литургии на богослужении. Она также считается частью церковного предания и выражением жизни Церкви в Святом Духе. Как итог этого, можно сослаться на учение Максима Исповедника, суммированное Пеликаном: «Власть в христианской доктрине состояла во власти собора, отца или Писания».[19]

В цитатах ранних отцов видно, что церковное предание играло важную роль в жизни Церкви. В связи с этим выделим учение Василия Великого, Тертуллиана и Иоанна Златоуста.[20] Василий говорит:

> «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, приняли мы в тайне. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия. И никто не оспаривает последних, если хотя несколько сведущ он в церковных постановлениях. Ибо, если бы вздумали мы отвергать не изложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, то неприметным для себя образом

[15]Pelikan J. The Christian Tradition. – Chicago, IL: Univ. of Chicago: 1974. – T. 2. – C. 18.
[16]Источник: http://ru.wikipedia.org/Викентий_Леринский
[17]Clendenin, Orthodoxy on Scripture and Tradition, c. 399.
[18]Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, c. 106-16; Fairbairn, c. 5-12.
[19]Pelikan, т. 2, с. 30.
[20]Отмечено в Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, c. 111-4.

исказили бы самое главное в Евангелии, лучше же сказать, обратили бы проповедь в пустое имя» (*О Духе Святом*, 27.66).

Тертуллиан написал относительно разных церковных обычаев:

> «И как долго мы должны водить пилу взад и вперед по этой линии, когда у нас есть древняя практика, которая, предвидя, уже сделала для нас пример этого? Если никакой отрывок Писания не предписывает это, то несомненно обычай, который, без сомнения, вытекает из предания, подтверждает это. Как можно что-нибудь начать использовать, если прежде оно не было передано? Но даже в обращении к преданию вы требуете письменного подтверждения. Позвольте нам тогда узнать, не дозволено ли принимать предание, если оно не написано? Конечно, мы будем говорить, что оно не должно допускаться, если нет ни одного случая другой практики, которую мы поддерживаем только на основании одного предания без какого-либо письменного документа и, тем самым, поддерживаем данный обычай, не допуская никакого прецедента» (*De Corona Militis*, 3.1-3.2).[21]

Комментируя стих Писания 2 Фес. 2:15, Златоуст написал:

> «Поэтому очевидно, что они не сообщали всего через послание, но много не было написано, и точно так же как одно, так и другое достойны принятия. Поэтому давайте будем считать предание Церкви тоже достойным принятия» (*Проповеди по Второму Посланию к Фессалоникийцам*).

Также отмечается, что лидеры Реформации, Лютер и Кальвин, уважали церковное предание и не намеривались его устранять.[22]

Плюс к этому в ранних веках христианства существовала концепция «правило веры». Она заключилась в общем понимании (предании) среди тогдашних церквей основных элементов евангельской вести. Ранняя Церковь проверяла истинность любого учения не только апостольскими писаниями, но и «правилом веры». Об этом свидетельствуют Ириней и Тертуллиан:

> «Если бы возник спор о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ль бы обратиться к древнейшим церквам, в которых обращались Апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно настоящего вопроса? Что если бы Апостолы не оставили бы нам писания? Не должно ли было следовать порядку предания, преданного тем, кому они вверили церкви?» (Ириней, *Против ересей,* 3.4.1).[23]

> «Стало быть, не следует взывать к Писанию; не следует состязаться там, где победы нет, либо она сомнительна или же и то и другое неясно. Ведь если бы даже и не выходило, что в споре о Писании обе стороны равны, [все равно] порядок вещей требовал прежде выяснить

[21]Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, c. 111.
[22]McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – C. 167.
[23]Ириней, Сочинения.

> то, о чем теперь единственно приходится спорить: кому присуща сама вера? кому принадлежит Писание? кем, через кого, когда и кому передано учение, которое делает людей христианами? Ибо там, где обнаружится истина учения и веры христианской, там и будет истина Писания, истина толкования и всего христианского предания» (Тертуллиан, *О прескрипции против еретиков*, 19).[24]

Далее, стоит больше прокомментировать отношение православной веры к Священному Писанию. Важно отметить, что согласно православному пониманию вопроса Библия не содержит всей истины, необходимой для жизни и благополучия Церкви. Говорят, что «Бог невместим в книге». Библия не может содержать в себе все, что Бог может открывать о Себе. В последнем стихе своего Евангелия Иоанн признал: «Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг. Аминь» (Ин. 21:25). В своем третьем послании Иоанн открыл, что прямое общение предпочтительнее написания письма: «Многое имел я писать; но не хочу писать к тебе чернилами и тростью, а надеюсь скоро увидеть тебя и поговорить устами к устам» (3 Ин. 13-14).[25] Следовательно, лучший канал для получения откровения от Бога состоит в живых взаимоотношениях между Ним и Церковью.[26] Пишет об этом Максимос Агхиоргуссис:

> «Святая Библия, и в частности Новый Завет, не содержит всех доктрин и учений Христа. Церковь, из которой произошла Библия, не полностью подчиняется лишь одному из проявлений ее жизни, даже если оно и самое авторитетное, т. е. Священное Писание. Важная часть учений и доктрин Христа передается поколениям Святых посредством других способов и средств, которые тоже составляют жизнь Церкви, которая является жизнью в Святом Духе».[27]

Об этом Кураев тоже пишет:

> «Да, Православие действительно считает, что Бог не перестал открывать людям Свою волю после того, как последний апостол поставил последнюю точку в своей книге. Да, хотя и нельзя говорить о Боговдохновенности книг Отцов, но Богопросвещенность святоотеческих страниц мы все же ощущаем».[28]

В дополнение к этому, православие учит, что можно правильно и верно истолковывать Писание только с помощью других элементов церковного предания. Предполагается следующее: «Какая польза в безошибочной Библии, если у нас нет ее безошибочного истолкования?».[29] Флоровский говорит: «Только внутренняя память Церкви полностью раскрывает тайное

---

[24]Тертуллиан, О Прескрипции против ересей.
[25]Отмечено в Geisler, Roman Catholics and Evangelicals, с. 182.
[26]Кураев, с. 195-207.
[27]Fairbairn, с. 8. Цитата из Maximos Aghiorgoussis, Contemporary Eastern Orthodox Thought: The Traditionalist Voice. – Belmont, MS.: Buechervertriesbanstalt, 1982. – С. 104.
[28]Кураев, с. 175
[29]Отмечено в Geisler, Roman Catholics and Evangelicals, с. 182.

свидетельство текстов».[30] Они верят, что Новый Завет оставил «следы» у его ранних читателей. Утверждается, что в силу их положения в истории отцы Церкви стали верными истолкователями учения апостолов.[31] Также доказывается, что Церковь, давшая нам Новый Завет, имеет право и истолковывать его. Тертуллиан утверждал, что писания апостолов – это собственность Церкви, которую еретикам нельзя использовать для защиты их доктрин.[32]

Православие также предполагает, что в постмодернистском мире единственный путь к объективному истолкованию Писания кроется в церковном предании. Цитируем слова Кураева по поводу отношения православия к учению постмодернизма о субъективности в истолковании текста: «Кто бы «ни говорил о Писании, его речь не менее говорит нам о нем самом, чем о Евангелии... Выбор комментируемых мест и сам комментарий... все это зависит от опыта и культуры человека».[33] Далее: «Истолкование неизбежно, а никакого прямого и абсолютно достоверного “отражения” быть не может».[34] Кураев особенным образом обвиняет протестантов в субъективизме: «Что же проповедуют протестанты? – Всего лишь свое понимание Евангелия».[35]

Но говоря с точки зрения православной веры, Кураев предполагает следующий выход из проблемы субъективности: «Для адекватного истолкования священного текста необходим некоторый внутренний духовный опыт... Люди, у которых этот опыт есть в той полноте, какую может принять человек, в Церкви называют святыми».[36] Далее: «Православие пронесло сквозь века то осмысление проповеди Иисуса из Назарета, которое дали первые, преимущественно ближневосточные поколения христиан».[37] Также: «Нелогично ожидать религиозных откровений и религиозного учительства от гедонистической, по суди материалистической цивилизации... В гедонистического рода цивилизации живем мы сейчас».[38]

Выходит, что хотя Писание считается самым превосходным способом откровения, можно правильно понимать его только в свете того, как оно толкуется в доктринальных определениях церковных соборов, учении отцов Церкви и других элементах церковного предания. Считается, что если Библия будет истолковываться независимо от предания или без призора церковного духовенства, то всякий будет толковать его по своему и, тем самым, нарушится единство Церкви. Далее считается, что самостоятельное истолкование Писания может угрожать не только единству Церкви, но и духовному здоровью верующего. Ссылаются на предупреждение Петра, что бывает в Писании «нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Пет. 3:16).[39]

---

[30]Fairbairn Д. Partakers of the Divine Nature. – 1991. – С. 9-10. Цитата из Флоровского Г. В. Collected Works Vol. VI, Ways of Russian Theology, Part Two. – Belmont, Mass., Nordland, 1987. – С. 304.
[31]Там же.
[32]См. *О прескрипции против еретиков*, 37.
[33]Кураев, с. 12.
[34]Там же, с. 14.
[35]Там же, с. 48.
[36]Там же, с. 15.
[37]Там же, с. 13.
[38]Там же, с. 62.
[39]Школа начальной катехизации.

Но если православные правы, что Бог открывал и продолжает открывать Себя Церкви, то возникает вопрос по поводу проверки откровения. Как Церковь может узнавать, действительно ли данное откровение от Бога? В свете того, что Бог открывает Себя не человеку в отдельности, а соборности Церкви, с теоретической точки зрения проверка откровения осуществляется общим согласием всей Церкви. Но, с практической точки зрения, полномочие для решения доктринальных вопросов лежит у представителей Церкви, т.е. у ее рукоположенного духовенства.[40]

Наконец, православие не опасается того, что Церковь будет заблуждаться в определении христианской веры или практики. Вспоминается обещание Иисуса, что «врата ада не одолеют» Церковь (Мф. 16:18). Это место толкуется так, что сатане не удастся вести Церковь в заблуждение. Иными словами, в доктринальных вопросах Церковь будет оставаться чистой и беспорочной.[41] Также ссылаются на учение Павла по этому поводу, что Церковь – это «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15). На основании этого стиха верят, что Бог обязательно хранит Церковь от заблуждения.[42] Согласно этому мнению Евсевий Стефану пишет: «Конечно, Церковь, как Тело Христово, представляет собой святую и безошибочную».[43]

Г. Оценка православной позиции

1. Действие Святого Духа в Церкви

Трудно не согласиться с тем, что Святой Дух живет и действует в Церкви Божьей. Он учит и ведет ее. Часто считается, что православное понимание предания отличается от католического тем, что последнее более юридическое, а первое – пневмологическое. Имеется в виду, что в католической системе определяет доктрины особый орган, т.е. Магистериум церкви. А согласно православному взгляду вероучение Церкви определяет Святой Дух. Но это различие не совсем закономерно. Католик также верят, что Учителем церкви является Дух Святой. Но в отличие от православной позиции считают, что Дух ведет не Церковь целиком, а Магистериум церкви. Поэтому, ошибочно говорить, что только православное понимание вопроса «пневмологическое».

Но на самом деле учение о Божьем откровении у протестантов не менее пневмологическое, чем у православных или католиков. Единственное отличие между ними заключается в том, что у протестантов считается, что Дух Святой ведет и учит Церковь ни посредством Магистериума, ни посредством мистической интуиции, а через Писание. Дух постоянно обращает внимание Церкви на Священное Писание и дает прозрение в его истолковании согласно грамматико-историческому разбору текста. Следовательно, более точно описать эти различные взгляды на учительское служение Духа в Церкви можно следующим образом: католическое понимание – «централизованное», православное – «мистическое», а протестантское – «библейское».

Проблема в том, что гносеологическая система «мистицизм», как было показано в главе 1, «Божье откровение и его природа», несостоятельна и

---

[40]Отмечено в Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, с. 106-16; Fairbairn, с. 5-20.
[41]Отмечено с Railes, с. 10.
[42]Fairbairn, с. 6.
[43]Цитата взята из Eerdman's Handbook to the History of Christianity, с. 74.

ненадежна. Дело в том, что она не подвергается никакой проверке. Откуда мы можем знать, что некое учение или некая доктрина, изобретенная Церковью, действительно от Святого Духа, если она не подтверждается объективными критериями, т.е. Священным Писанием? Просто предполагать, что Святой Дух ведет Церковь интуитивным путем не обоснованно и не достойно доверия, особенно если это касается такого важного вопроса, как определение христианских доктрин.

Также принимаем во внимание, что нет гарантии, что Церковь, даже водимая Духом, будет всегда следовать за Ним. Поскольку люди, даже самые хорошие, могут ошибаться, можно сомневаться в том, что Церковь будет всегда безошибочно слышать Божий голос. В этой связи можно ссылаться на пример Израиля, который получал откровение прямо от Бога, но, тем не менее, отступил от Него. Следующими словами Бог упрекает Свой ветхозаветный народ по этому поводу: «Как вы говорите: "мы мудры, и закон Господень у нас?" А вот, лживая трость книжников [и его] превращает в ложь» (Иер. 8:8).[44] Вполне возможно, что Церковь, получив Божье откровение, тоже может, хотя на время, отступить от Него и исказить полученное от Него откровение.

Также стоит отметить, что когда мы прослеживаем историю Божьего откровения Его народу, то узнаем, что без всяких исключений Он открывал Свое Слово не всему народу, а через особо избранных из его среды людей, таких, как Моисей, Давид, Исаия, Петр, Павел.[45] Даже во время Иерусалимского собора, когда Иаков сказал: «угодно Святому Духу и нам», он говорил не от лица всей Церкви, а от лица участников собора, т.е. «апостолов и пресвитеров» (Деян. 15:6).

Важно отметить, что когда Иисус обещал водительство Святого Духа в познании истины (Ин. 14:26; 16:13), Он говорил это, в первую очередь, Своим апостолам. Только *им* Дух «напомнил все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26) и «будущее возвестил» (Ин. 16:13). Помощь от Духа в изучении Слова, конечно, доступна всем верующим, но лишь во второстепенном смысле. Авторитетные и уполномоченные представители учения Иисуса – это те, кого Он лично назначил, т.е. первые апостолы. В их бытности, будучи апостолами, они получали особое вдохновение от Святого Духа для написания священного и безошибочного текста. Нет никаких оснований предполагать, что такое «безошибочное» водительство Духа распространяется на всю Церковь во все времена.

Следовательно, утверждение, что Церковь дала нам Новый Завет, неточно. На самом деле Бог дал Новый Завет не через Церковь, а через особо

---

[44]Railes, с. 11. Если возражают, что ветхозаветный порядок не относится к Церкви, то следует обратить внимание на то, что православные и католические обряды, а так же порядок их богослужений во многом заимствованы у Ветхого Завета (см. Geisler. Roman Catholics and Evangelicals, с. 186).

[45]В качестве исключения можно говорить о появлении Яхве на горе Синае, когда весь народ услышал Его Слово. Но интересно заметить реакцию народа на это и Божий ответ на их реакцию: «Если мы еще услышим глас Господа, Бога нашего, то умрем, ибо есть ли какая плоть, которая слышала бы глас Бога живого, говорящего из среды огня, как мы, и осталась жива? Приступи ты и слушай все, что скажет [тебе] Господь, Бог наш, и ты пересказывай нам все, что будет говорить тебе Господь, Бог наш, и мы будем слушать и исполнять. И Господь услышал слова ваши, как вы разговаривали со мною, и сказал мне Господь: слышал Я слова народа сего, которые они говорили тебе; все, что ни говорили они, хорошо» (Втор. 5:25-28). Значит и Бог и Израиль предпочли посредника для передачи Божьего откровения Его народу.

избранных служителей Церкви, т.е. через апостолов.[46] Через них Бог и основал Церковь. Значит и Новый Завет, и Церковь восходят к общему источнику, а именно, к служению апостолов. Выходит, что не Церковь дала нам Новый Завет, а Бог через апостолов. Новый Завет и Церковь отличаются друг от друга тем, что Новый Завет совершенен, а Церковь все еще совершенствуется. Получается, что лучший источник для обнаружения истины – это не Церковь, а Новый Завет.[47]

Что касается учения Павла во 2 Кор. 3:3-6 «буква убивает, а дух животворит», то в данном отрывке он показывает контраст не между жизнью по Слову и жизнью по Духу, а между жизнью под законом и жизнью по Евангелию. Далее, личные отношения с Господом (Иер. 31:34) ни как не устраняют нужду человека в водительстве Словом Божьим. Как в Ветхом, так и в Новом Завете Библия многократно ободряет Божий народ искать Его через Слово (см. Иис. Нав. 1:8; Пс. 1:1-3; Пс. 118; Пр. 4:20-22; Мф. 4:4; Кол. 3:16; Деян. 20:32; 1 Пет. 2:2).

2. Врата ада не одолеют Церковь

Иисус обещал, что «врата ада не одолеют» Церковь (Мф. 16:18). Значит ли это, что Церковь не может ошибаться или заблуждаться в доктрине? Внимательное обращение к тексту в Мф. 16:18 показывает, что здесь не идет речь о постоянстве в чистоте доктрины. Выражение «врата ада» встречается в иудейской литературе того времени в значении «сила смерти».[48] Выходит, что Иисус обещает, что смерть не сможет победить Церковь. Это означает: (1) либо то, что верующие, подверженные мученической смерти, в конце концов, преодолеют её в день воскресения, (2) либо то, что Церковь сама не может умереть, т.е. перестать существовать.[49] Итак, стих указывает не на безошибочность Церкви, а только на ее неразрушимость. Имеется в виду просто то, что Церковь будет успешно проходить все испытания и, в конце концов, одержит победу.

Вышесказанный момент согласовывается с утверждением со стороны православной веры, что истинная доктрина проверяется временем. Другими словами, в силу того, что Церковь неразрушима, неверные вероучения или движения не могут и не будут оставаться в ней постоянно. В конечном итоге Иисус представит Себе «славную Церковь, не имеющую пятна, или порока» (Еф. 5:27). Следовательно, предполагается, что православная вера, восходящая к началу церковной истории, представляет собой непрерывное продолжение этой неразрушимой Церкви.

Однако, это наблюдение тоже полностью согласовывается и с позицией протестантизма. Как было сказано выше, неразрушимость Церкви не обязательно влечет за собой то, что она безошибочна и не может на время отступить от веры. Опыт Израиля, с которым Бог также заключил вечный

---

[46]Для подробного обсуждения вопроса о том, что канон Нового Завета был определен не выбором Церкви, а авторством апостолов, смотрите главу 4, «Канон Писания».
[47]Fairbairn, c. 9.
[48]Blomberg C. Matthew // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992. – C. 253; Hagner D. A. Matthew 14–28 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998. – C. 471.
[49]Blomberg, c. 253; Hagner, c. 471; Morris L. The Gospel according to Matthew // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans; Leicester, England: Intervarsity, 1992. – C. 425.

завет, учит нас по-другому. Ведь Павел, обсуждая отступление Израиля, предупредил коринфскую церковь, что «все это происходило с ними, [как] образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (1 Кор. 10:11).

Получается, что обещание Иисуса, записанное в Мф. 16:18, может исполниться в том, что Церковь успешно прошла испытания, выражавшиеся в отступлении от веры со стороны христианских конфессий в период средневековья, и получила от Бога духовное обновление в виде Реформации. Итак, существование и нынешнее процветание протестантской Церкви представляет собой исполнение слов Иисуса, что «врата ада не одолеют Церкви».

В связи с вышесказанным возникает вопрос о том, что такое Церковь? Когда Иисус обещал Церкви неразрушимость, какую Церковь Он имел в виду? Может ли православие констатировать, что Божие обещания относятся исключительно к нему? Православие отвечает, что его особый статус единственной истинной Церкви доказывается его историчность, т.е. его постоянство от начала церковной истории.

Но когда мы обращаемся к Божьему Слову в поисках определения Церкви, то мы встречаем следующие аргументы. Во-первых, в состав истинной Церкви входят только возрожденные люди. Ключевым местом Писания, подтверждающим данный аргумент, является 1 Кор. 12:13, где Павел говорит: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело... все напоены одним Духом». Следовательно, при возрождении человек, образно говоря, «крестится» Духом Святым в тело Христа, т.е. получает свое вступление в Церковь. Принято говорить, что Церковь состоит из всех верующих в Иисуса людей по всему миру и во все времена.[50] Исходя из этого, надо заключить, что не все, кто ходит на какое-либо христианское собрание или даже является членом какой-либо поместной церкви, на самом деле принадлежат к Божьему народу. Библия предупреждает нас: «Но твердое основание Божие стоит, имея печать сию: "познал Господь Своих"» (2 Тим. 2:19).

В Новом Завете мы также сталкиваемся с разными терминами, отображающими суть Церкви.[51] Церковь – это Божий народ (1 Пет. 2:9-10), что указывает на ее принадлежность Господу и взаимоотношения между ее членами. Далее, Церковь – это Божьи избранные люди (2 Тим. 2:10). Значит, у Бога есть особенный план для Церкви. Также, Церковь – это святые (Кол. 1:2). Термин «святой» относится не только к тем, кто причислен к лику святых, но и ко всем верующим во Христа. Христос освятил Свою Церковь Своей смертью и освящает ее Своим Духом. Церковь состоит из верующих (1 Фес. 1:7). Вера – это Божье требование, чтобы получить возрождение и вхождение в Церковь. Церковь – это братья (Гал. 1:2). Есть между членами церкви семейные узы во Христе. Церковь – это собрание учеников (Деян. 11:26). Церковь всегда на пути к познанию Бога. Она постоянно учится Божьим путям через Его Слово. Церковь – это христиане (Деян. 11:26). Они несут имя Христа в этом мире, как Его представители.

---

[50]Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 547.

[51]Дусинг М. Новозаветная церковь // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортона. – Спригфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 532-3.

Далее, есть особенные метафоры, которые тоже проливают свет на сущность и характер Вселенской Церкви.[52] Церковь – это Божье стадо (1 Пет. 5:2). Она зависит от Бога в обеспечении, защите и во всем остальном. Церковь – это Божий храм (1 Кор. 3:16). Все верующие священники, приносящие жертвы доброты и хвалы Богу. Церковь – это Божье строение (1 Кор. 3:9). Церковь постепенно растет и созревает и в количестве, и в качестве. Она основана на краеугольном камне, Иисусе Христе. Церковь – невеста Христа (Откр. 19:2). Она наслаждается самыми близкими духовными взаимоотношениями с Иисусом и является особым объектом Его любви. Церковь – это столп и утверждение истины (1 Тим. 3:15). Христос поручил Церкви учить Его слову и хранить Его истину. Церковь – это Божья нива (1 Кор. 3:9). Бог взращивает в Церкви духовный плод. В подобной метафоре в Ин. 15 Иисус сравнивает Своих учеников с ветвями, которые привязаны к Ему, лозе, и приносят для Него хороший плод.

Но самая существенная и всеобъемлющая метафора для описания Церкви – это Церковь, как Тело Христово. Эту метафору, кажется, изобразил Павел, и он много употреблял ее. Выделим следующие места. В Кол. 1:24 говорится: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» В Еф. 1:22-23 написано: «Все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главной Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем».[53] В качестве Тела Христа Церковь проявляет вместе с Иисусом Его жизнь и совершает вместе с Ним Его служение.

В вышеприведенном обзоре примечательно, что все признаки истинной Церкви, отмеченные в Писании, касаются ее духовного состояния и качества. Нет никакого намека на то, что истинная Церковь будет иметь какую-нибудь непрерывную историческую продолжительность в одной церковной организации. По Писанию Церковь характеризуется не организационной стабильностью, а духовным качеством. Бесспорно, что Церковь будет продолжать свое существование непрерывно, так как она неразрушима. Но если бывает время, когда некая организованная христианская конфессия перестает проявлять нужное духовное качество, назначенное для Церкви, Бог имеет право и свободу устанавливать другие конфессии и движения, более верно отображающие духовную суть Церкви.

Следовательно, для того, чтобы доказать, что православие является истинной Церковью, ему необходимо показать не то, что их организация исторически всходит к началу нашей эры, а то, что оно проявляет необходимое духовное качество, принадлежащее Церкви. Но даже при этом, оно не может на этих основаниях исключать из числа истинных христианских конфессий другие деноминации, придерживающиеся библейской доктрины и приносящие соответствующий духовный плод. Плюс к этому, неубедительно утверждать, что только у православия есть апостольское основание. Как было показано выше, апостольское основание Церкви состоит не в сохранении череды преемственности, а в сохранении апостольского учения, находящегося в Новом Завете.

---

[52]Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – С.П.: Логос, 1994. – С. 311-2; Дусинг, с. 536.

[53]Также см. Рим. 12:4; 1Кор. гл. 12; Еф. 3:6; 4:4, 12, 16; 5:23, 30; Кол. 1:18; 2:9; 3:15 (Тиссен, с. 331).

3. Церковь как столп и утверждение истины (1 Тим. 3:15)

На основании этого стиха утверждается, что Бог обязательно будет хранить Церковь от заблуждения. Рассмотрим это место подробнее. Во-первых, отмечаем, что здесь не говорится, что Церковь является источником истины, а ее «столпом и утверждением», т.е. ее поддержкой. Также важно отметить, что стих Писания 1 Тим. 3:15 был написан апостолом. В предыдущих стихах апостол Павел еще больше говорит о своей власти над Церковью: «Сие пишу тебе, надеясь вскоре придти к тебе, чтобы, если замедлю, ты знал, как должно поступать в доме Божием...» (1 Тим. 3:14-15а). Выходит, что если апостол имеет власть определить статус Церкви по отношению к Божьей истине, то это означает, что в доктринальных вопросах апостол имеет больше власти, чем Церковь и нам следует слушать в первую очередь не Церковь, а апостолов.

Наконец, крайне важно заметить, что фраза «столп и утверждение истины» описывает не постоянное состояние Церкви, а ее назначение и функцию. Божье намерение состоит в том, чтобы Церковь хранила истину и распространяла ее. Но исполнение этой функции осуществляется не автоматически, а зависит от участия самой Церкви. Вот почему Павел наставляет Тимофея, как он «должен поступать в доме Божьем».

Подразумевается, что если Тимофей (или другие лидеры Ефесской церкви) не будут поступать должным образом, то функция Церкви в сохранении истины в данном случае может не выполняться. Можно провести параллель с ветхозаветным храмом. Бог назначил его «домом молитвы», а тогдашний Божий народа «сделал его вертепом разбойников» (Мф. 21:13). Церковь назначена Богом «столпом и утверждением истины», но выполнение этой функции зависит от самой Церкви. Вполне возможно, что Церковь, не поступающая должным образом, может, хотя бы и на время, даже искажать Божье Слово.

4. Достаточность Библии и «дополняющая» функция предания

Хотя иногда говорится, что в православной вере функция предания ограничена лишь истолкованием Писания, на самом деле это не так. Как было у католиков, так и у православных есть «дополняющая» функция предания, т.е. через предание Бог может открывать Церкви новую истину, о которой Библия не говорит. Вспомним вышеприведенные цитаты православных богословов, утверждающих, что Библия «не содержит всех доктрин и учений Христа» и «Бог не перестал открывать людям Свою волю после того, как последний апостол поставил последнюю точку в своей книге». В дополнение к этому, можно перечислить много доктрин Православной Церкви, которые пользуются очень слабой поддержкой Писания, если Писание вообще поддерживает эти взгляды.[54] В защиту этих доктрин православные обращаются не столько к Писанию, сколько к творениям отцов Церкви.

Но согласно евангельскому пониманию вопроса, Библия вполне достаточна для наставления Церкви и откровения Божьей воли. Признаем, что «Бог невместим в книге». Но Бог также невместим и в мистическом опыте. Цель Божьего откровения – это не раскрыть все, что можно знать о

[54]В частности: апофатический путь к богопознанию, обожение, нетварные энергии у Бога, прохождение мытарств после смерти, иконопочитание и многое другое.

Боге, а только то, что необходимо для человека, для его духовного успеха. Павел говорит о будущем дне, когда мы увидим Его «лицом к лицу» и «познаем, подобно как мы познаны» (1 Кор. 13:12), но этот день еще не настал. В другом месте Павел утверждает, что Священное Писание «полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, дабы был *совершен* Божий человек, ко *всякому* доброму делу приготовлен» (2 Тим. 3:16-17).[55] Этот стих сильно подтверждает убеждение о достаточности Божьего Слова, содержащегося в Библии.

В ответ на утверждение, что Иоанн не написал всего, что смог о жизни Иисуса (Ин. 21:25) отметим, что он достаточно написал, чтобы приводить читателей к вере: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. *Сие же написано*, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:30-31). Выходит, что Божье откровение, содержащееся в Библии, хотя не всеобъемлющее, все же достаточное для управления духовной жизнью человека. По поводу написанного в 3 Ин. 13-14 само собой разумеется, что личная беседа с апостолом предпочтительнее письма от него. Но церковное предание не предлагает личной беседы с апостолами, а просто передачу понаслышке того, о чем они говорили.[56]

Также, глядя на писания отцов Церкви, предельно ясно, что они не считали свои труды, написанных после Нового Завета, подобными по качеству в сравнении с новозаветными книгами.[57] Особенно ценны слова Августина на этот счет:

> «Что касается наших писаний, которые не являются правилом веры или практики, а только помощью для назидания, можно предположить, что они содержат некоторые вещи, которые не соответствуют истине в неясных и малопонятных вопросах, и что эти ошибки могут или не могут быть исправлены в последующих трактатах… Такие произведения читаются с правом суда и без какого-либо обязательства верить в них. Для того, чтобы оставить место для таких прибыльных обсуждений сложных вопросов, является отчетливой границей, разделяющей все произведения, появившегося после апостольского времени, от авторитетных канонических книг Ветхого и Нового Заветов». [58]

Также он написал Иерониму следующее:

> «Мне не нужно говорить, что я не предполагаю, что вы хотите, чтобы ваши книги были прочитаны так, как читают книги пророков или

[55]Конечно, Павел имеет в виду здесь только Ветхий Завет. Но используя слово «Писание», он включает в это описание все произведения, которые входят в эту категорию, в том числе и будущий (с точки зрения Павла) Новый Завет.
[56]Geisler, Roman Catholics and Evangelicals, с. 189-90.
[57]См. Иустин, *1-я Апология,* 39 и 66; Тертуллиан, *О прескрипции против еретиков*, 6; *1-е Климента,* 5, 42, 47; Игнатий, *К Римлянам*, 4; *К Магнезийцам*, 7; Папий Иерапольский (см. Евсевий, *Церковная история,* 3.39.4), Поликарп, *К Филиппийцам*, 3 и 6; *Послание Варнавы*, 5 и 8; Ириней, *Против еретиков* 3.1.1; 3.14.2-3; 3.5.1-2.
[58]*Reply to Faustus the Manichian*, 11.5.

апостолов, в отношении которых было бы неправильно сомневаться в том, что они свободны от ошибок».[59]

Выходит, что так называемое «дальнейшее откровение» от Бога через Церковь ничего не может добавлять к тому, что Он уже открыл в Ветхом и Новом Заветах. Именно об этом самом писатели Нового Завета предупреждали своих читателей:

> «Возлюбленные! имея все усердие писать вам об общем спасении, я почел за нужное написать вам увещание - подвизаться за веру, *однажды преданную святым*» (Иуды 3).[60]
>
> «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам *не то, что мы благовествовали* вам, да будет анафема» (Гал. 1:8).[61]
>
> «И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто *приложит что к ним*, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей» (Откр. 22:18).

Тот же порядок наблюдается и в Ветхом Завете: см. Вт. 4:2; 12:32; Пр. 30:6.[62]

Что касается отношения реформаторов (Лютера, Кальвина) к преданию, как уже было сказано, они его уважали и не намеривались его устранять. Но с другой стороны, они отвергли много доктрин Католической Церкви, которые были основаны лишь на предании и настаивал на том, чтобы церковное предание подчинялось Писанию и проверялось им. Хотя они и не собирались устранить церковное предание, они его «очистили». По этому поводу Брей комментирует, что хотя Лютер цитировал оцтов, он «был очень осторожным, чтобы отличать истинного от ложного в отцах и не боялся отвергнуть Августина при необходимости».[63]

5. «Истолковывающая» функция предания

Говорится, что нужно верное истолкование Священного Писание и что это истолкование предлагается в творениях отцов Церкви. Совершенно верно, что правильное толкование Библии нужно, но утверждение, что оно находится только у отцов Церкви сомнительно.

Предполагается, что отцы Церкви в своем разборе христианской доктрины писали под вдохновением Духа (или, точнее, по словам Кураева, «богопросвещением»).[64] Но если это было так, то они сами этого не осознавали и не претендовали на это. Мы только что привели много примеров, где отцы Церкви стеснялись даже сравнить свои труды с

---

[59]*Письма*, 82.3

[60]Здесь слово ἅπαξ (хапакс), переведенное «однажды», буквально означает «один раз» или «раз и на всегда».

[61]Интересно, что фраза παρ’ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν может правильно переводиться либо «против того, что мы проповедовали вам», либо «больше того, что мы проповедовали вам».

[62]Geisler, Roman Catholics and Evangelicals, с. 186.

[63]Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996. – С. 214.

[64]Кураев, с. 175.

апостольскими. По этому поводу можно еще упомянуть о словах Августина: «Я научился оказывать это уважение и честь только каноническим книгам Священного Писания: о них только я твердо верю, что авторы были полностью свободным от ошибок».[65] Предположение, что у отцов Церкви имелось какое-нибудь особенное вдохновение или просвещение от Господа безосновательно.

Если есть какая-нибудь *необходимость* в истолковании Библии какими-нибудь авторитетными толкователями, то получается, что небогодухновенные комментарии на Библию яснее передают Божью истину, чем самые богодухновенные книги. Противоречие здесь очевидно. Если отвечают, что учение отцов Церкви основано на устном предании от апостолов, то противоречие не устраняется. Тогда получается, что устное предание апостолов, переданное через много лиц, яснее учит Божьей истине, чем написанные источники, сделанные самыми апостолами.[66]

Комментарии на текст, конечно, могут оказаться полезными. Но нет *необходимости* в авторитетном истолковании Божьего Слова. Библия сама достаточно ясно и эффективно передает людям Божью истину. Как написал Афанасий: «Моменты истины являются более точными, если извлечены из Писания, а не из других источников».[67]

Также учитываем тот факт, что Новый Завет, по сути, является истолкованием явления Божьего Сына в мире. Дело в том, что событие не истолковывает себя – оно нуждается в определенном изъяснении, чтобы люди поняли значение этого события. Пришествие Христа – это историческое событие, которое нуждается в истолковании, чтобы людям стало понятным полное значение этого события. Это истолкование дали нам апостолы Христа, водимые и вдохновленные Святым Духом. Варфилд комментирует: «Весь Новый Завет – это всего лишь выясняющее слово, сопровождающее и дающее эффект факту Христа» .[68]

Но если есть *необходимость* в истолковании свидетельства апостолов, то получается, что мы будем опираться на истолкование истолкования значения явления Христа, сделанное не вдохновленными Святым Духом людьми. Почему же не опираться на оригинальное истолкование значения Христа, сделанное апостолами?

Возникает еще одно осложнение. Если право истолковывать Писание принадлежит преимущественно, если не исключительно, отцам Церкви, то кто имеет право истолковывать отцов Церкви и на каких основаниях они могут на это право претендовать?[69] Когда читаем творения отцов, сразу бросается в глаза, что их труды намного сложнее с богословской и философской точки зрения, чем Священное Писание. Кем является авторитетный толкователь церковных отцов?

Если отвечают, что духовенство Церкви занимает это место, то зададим вопрос, на каких основаниях? Единственный возможный ответ со стороны православия – это утверждение о водительстве Духа для Церкви и ее

---

[65]*Письма*, 82:3.
[66]Geisler, Roman Catholics and Evangelical, с. 190.
[67]*О постановлениях Никейского собора*, 32.
[68]Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield. – Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008. – С. 28.
[69]Horton M. Response to Bradley Nassif // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – С. 128.

духовенства во всю истину, т.е. мистическим образом. Но уже была показана несостоятельность этой позиции.

Что касается предупреждения Петра, что «невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают Писание» (2 Пет. 3:15), то интересно заметить, что в ответ на эту угрозу Петр не советовал своим читателям воздерживаться от самостоятельного истолкования Писания. Ведь они должны были самостоятельно истолковать его слова в этом стихе Писания для того, чтобы понять его предупреждение! Далее, Лука похвалил слушателей Павла в Верии, потому что они самостоятельно проверили его проповедь Писанием (Деян. 17:11). Плюс к этому, большинство новозаветных посланий было адресовано не церковному духовенству, чтобы оно истолковывало их для Божьего народа, а напрямую Церкви. Примечательно в этом отношении приветствие Павла церкви в Филиппах: «Павел и Тимофей, рабы Иисуса Христа, всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами» (Фил. 1:1). Послание было адресовано, в первую очередь, «святым во Христе Иисусе», а только после них «епископам и диаконам».

6. Нарушение единства Церкви

Возражают, что если истолкование Писания не согласовывается с церковным преданием и не управляется церковным духовенством, то каждый будет истолковывать Библию по своему и, тем самым, разрушится единство Церкви. Бесспорно, что Бог назначает лидеров для Церкви (Еф. 4:11; 1 Кор. 12:28; Деян. 20:28) и, как правило, верующие должны им повиноваться (1 Пет. 5:5; Евр. 13:17). Но есть и случаи, когда подчинение церковным лидерам не уместно.

Ярким примером является ситуация Гаия, описанная в 3-ем Послании Иоанна. Апостол Иоанн похвалил Гаия за то, что вопреки приказу Диотрефа, кажущегося пастора церкви, Гаий принял посланников от Иоанна (ст. 5-10). Значит, верность одному из двенадцати апостолов важнее и нужнее лояльности другому церковному лидеру. Также, в книге Откровения Иисус похвалил тех членов церкви, кто «испытал тех, которые называют себя апостолами, а они не таковы, и нашел, что они лжецы» (Откр. 2:2). И, как было уже сказано, Лука, в свою очередь, похвалил людей в Верии, которые подвергли проверке даже учение Павла (Деян. 17:11).

Обращаясь к Ветхому Завету, мы замечаем, что в то время Бог назначил два вида лидерства – череды и харизматический. Лидерство череды представляло собой династии царей и череду священников. Но бывали случаи, когда лидерство череды не следовало за Господом и даже приводило народ в заблуждение. В ответ на это Бог воздвигал «харизматических» лидеров, т.е. пророков, чтобы обличать тогдашних лидеров и проводить реформу. В таких случаях уместным ответом со стороны лидеров череды было послушание Божьему голосу, изреченному через пророков.

Получается, что Божий обычный порядок состоит в том, чтобы рядовые верующие слушались церковных лидеров. Но при этом каждый верующий имеет право и даже ответственность возражать на любое учение или истолкование Писания, которое, по его мнению, отводит людей от истины. Каждая христианская конфессия в качестве самостоятельной организации имеет право определить те доктрины, которых обязательно должны придерживаться все ее члены. Но каждый член также имеет право прекращать свое участие в данной конфессии, если на библейских

основаниях он не согласен с этим вероучением, и при этом он может считать себя истинным верующим.

Дело в том, что Бог не боится нашей свободы. Он создал человека свободным, чтобы тот добровольно приходил к Нему и следовал за Ним. Бог не заручается нашим послушанием путем принуждения. Подобным образом, истинное единство Церкви не осуществляется лишь подавлением всех мнений, отличающихся от некой конфессиональной позиции и отлучением всех диссидентов.

Подавление и отлучение, конечно, бывают необходимыми шагами для сохранения порядка в церкви и для предотвращения ереси. Но, с другой стороны, поскольку, наверняка, не одна конфессия не может быть всегда права во всех своих убеждениях, нельзя предполагать, что подлинное церковное единство может быть обеспечено только методами церковной дисциплины. Пользуясь такими методами, сами православные не заручаются совершенным единством. Долгое время идет спор со старообрядцами и ведется вечная борьба за власть между соперничающими патриархами.

Единство Церкви – это естественный (точнее, сверхъестественный) процесс и результат духовного возрастания всех членов при помощи учительских дарований Церкви (из разных конфессий), «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Нынешнее разделение между истинно верующими людьми – это временный феномен. По мере того, как Тело созревает, оно будет все более и более проявлять присущее ему единство, основанное не на иерархических приказах, а на добровольном согласии.

Что касается утверждения, что единственный выход из дилеммы субъективности истолкователя является обращение к отцам Церкви, посмотрите на главу 16, «Новые течения в герменевтике», для подробного осуждения вопроса постмодернизма.

7. Свидетельство отцов Церкви

Как было показано выше, в защиту своей позиции о предании православие ссылается на мнение некоторых ранних отцов. Но здесь надо учитывать, что ссылаться на часть предания (т.е. учение отцов Церкви) в защиту доктрины о предании – разве это не круговая аргументация? Также принимаем к сведению, что отцы Церкви отвели Писанию первенство в вопросе авторитетности. Ириней написал:

> «Об устроении нашего спасения мы узнали не чрез кого другого, а чрез тех, чрез которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали (устно), потом же, по воле Божией, предали нам в Писаниях, как будущее основание и столп нашей Веры» (*Против ересей*, 3.1).[70]

По этому поводу выступает и Григорий Нисский:

> «Мы делаем Священное Писание правилом и мерой каждого утверждения. Нам необходимо обращать наш взор на него, и одобрять лишь то, что согласовывается с намерением этих писаний» (*О душе и воскресении*).

[70]Ириней, Сочинения.

В свое время Августин написал:

> «Этот Посредник, сказав, что Он считал достаточным сначала пророками, затем Своими устами и затем апостолами, помимо этого дал Писание, которое называется каноническим, которое имеет первостепенное полномочие и которому мы даем согласие во всех вопросах, о которых мы не должны быть в неведении» (*Божий град*, 11.3).

Также примечательно, что не все отцы Церкви поддерживали позицию о достоверности церковного предания. Иустин Мученик был того мнения, что только библейские данные достоверны. Он комментирует:

> «Но подобно тому, как мы не отрицаем то, что написано, мы на самом деле отрицаем то, что не написано» (*О вечной девственности*, 21).

Кирилл Иерусалимский написал следующее:

> «Учение это запечатлевай в мысли твоей непрестанно, сейчас оно изложено тебе сокращенно; если же позволит Господь, то по возможности изложено будет оно с доказательствами из Священного Писания. Ибо никакая Божественная и святая тайна веры не должна быть сообщаема без Божественного Писания и не должна основываться на одной лишь вере и избранных словах. Даже не верь ты мне, когда я просто говорю тебе о Нем, если на слова мои не будешь иметь доказательства из Божественного Писания. Ибо спасающая нас сила веры зависит не от выбора слов, но от доказательства Божественными Писаниями» (*Огласительные поучения* 4.17).[71]

По поводу авторитетности творений отцов Церкви возникает проблема и в том, что они не редко расходятся между собой относительно христианских доктрин. Дело дошло до того, что в XII веке Пьер Абилард написал труд под названием *"Sic et non*", что означает «Да и нет», в котором он сравнил учения отцов Церкви и выделил множество (в частности 158) случаев разногласия либо между их учением и Писанием, либо между ними самими.[72]

В ответ православие говорит, что считается нормативным не учение одного отца в отдельности, но общее согласие между ними. Но, тем не менее, и в этом утверждении встречается некая непоследовательность. Дело в том, что если отцы Церкви были вдохновлены давать Церкви верное толкование Священного Писания, то ожидается более качественная работа, последовательно отображающая ум Духа, который якобы стоял за их трудами.[73] Ведь давали отцам Церкви такие возвышенные названия, как

---

[71]Railes.

[72]Chavalas M. W. The Historian, The Believer, And The OT: A Study In The Supposed Conflict Of Faith And Reason // Journal of the Evangelical Theological Society. 1993. № 36. C. 148-9.

[73]Некоторые ранние уважаемые православием комментаторы использовали слово «вдохновлены» по отношению к творениям отцов Церкви (Максим Исповедник,

«Богоносящий учитель» (Афанасий), «Великое око Церкви» (Василий Великий), «Философ из философов» (Климент Александрийский) и описали Дионисия как того, кто «действительно говорил о Боге».[74] Также принимаем во внимание и тот факт, что если отцы Церкви жили в древнее время, то совсем не обязательно, что их понимание Божьей истины лучше нашего. Другими словами, «древность» не обязательно означает «правильность».[75]

8. Предание в Новом Завете

Далее, считается, что употребление слова «предание» в Новом Завете (1 Кор. 11:2 и 23; 15:3; 2 Фес. 2:15; 1 Тим. 6:20; 2 Тим. 1:12) приводит к следующим выводам: (1) предание предшествовало написанию Нового Завета, (2) Новый Завет является всего лишь одним из его выражений и (3) предание содержит больше, чем то, что написано в Новом Завете.[76] Но отсутствует любое указание на то, что то, что Павел назвал «преданием» в этих местах Писания отличалось от того учения, которое содержалось в его посланиях или в других книгах Нового Завета. Вряд ли Павел поступил бы таким образом, чтобы говорить одно, а писать другое.

Также важно учитывать, что *Павел сам* передавал Церкви это устное предание, которое состояло в апостольском учении и свидетельстве. Само собой разумеется, что устное учение апостола равно властно его написанному учению. Но дальнейшее церковное предание не отдавалось лично апостолом, а через множество посредников и, тем самым, потеряло свой авторитет по сравнению с письменными работами апостолов.

Далее, можно утверждать сверх всякого сомнения, что на протяжении церковной истории не было сохранено в чистой форме то апостольское предание, о котором говорил Павел. Мы уже упомянули о многих доктринах, приятных православием и католичеством, которые лишены любого библейского (т.е. апостольского) обоснования и на которые даже нет никакого намека в Священном Тексте. Очевидно, что *апостольское* предание подверглось изменению.

В связи с этим Хирш делает очень интересное замечание. Он определяет предание, как историю того, как текст толкуется. Получается, что каждое поколение принимает уже общепринятое толкование, немного видоизменяет его и передает его следующему поколению. И так этот процесс продолжается. Получается, что предание, в отличие от библейского канона, нестабильно и, следовательно, не может быть нормативом для установления христианских норм.[77]

Наконец, Новый Завет не всегда говорит о предании положительно. Читаем Кол. 2:8: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому».[78] Также приминаем к

Толкование на молитву Господню, Феодор Студит, *Послания*, 1.19; Фотий Константинопольский, *Послание* 79)(см. Pelikan, т. 2, с. 19).

[74]Pelikan, т. 2, с. 19-20.

[75]Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, с. 111-4.

[76]Отмечено в Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, с. 108; Fairbairn, с. 9; Railes, с. 24.

[77]Hirsch E. D. Validity in Interpretation. – New Haven: Yale, 1967. – C. 250-1, взято из Wilkinson L. Hermeneutics and the Postmodern Reaction Against “Truth” // Dyck E. The Act of Bible Reading. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – C. 123.

[78]Railes, с. 24; Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, с. 108.

сведению, что во время Иисуса существовала у иудеев система, схожая с нынешней системой церковного предания, при которой признавались две линии передачи Божьего откровения: написанная (*Танах*) и устная (*Мишна*). Но в Своем учении Иисус не ссылался на предание иудеев, но даже выступал против него. В Мк. 7-ой главе читаем упрек Иисуса в адрес фарисеев: «устраняя слово Божие преданием вашим» (см. Мк. 7:1-13).[79]

9. Употребление «правила веры»

Как было сказано выше, в определении христианской веры Ранняя Церковь руководствовалась не только Новым Заветом (в той форме, в которой он существовал в то время), но и «правилом веры». Вполне возможно, что в *Против ересей* 1.10.1 Ириней детализирует содержание этого правила:

> «Церковь, хотя рассеяна по всей вселенной даже до концов земли, но приняла от апостолов и от учеников их веру в единого Бога Отца, Вседержителя, сотворившего небо и землю, и море, и все, что в них, и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, и в Духа Святого, чрез пророков возвестившего все домостроительство Божие и пришествие и рождение от Девы, и страдание и воскресение из мертвых и вознесение во плоти на небо возлюбленного Христа Иисуса Господа нашего, а также явление Его с небес во славе Отчей, чтобы "возглавить все" и воскресить всякую плоть всего человечества, да пред Христом Иисусом, Господом нашим и Богом, Спасом и Царем, по благоволению Отца невидимого, "преклонится всякое колено небесных и земных и преисподних, и всякий язык исповедает Ему", и да сотворит Он праведный суд о всех: духов злобы и ангелов, согрешивших и отпадших, а также и нечестивых, неправедных, беззаконных и богохульных людей Он пошлет в огонь вечный, напротив праведным и святым, соблюдавшим заповеди Его и пребывшим в любви к Нему от начала или по раскаянии, дарует жизнь, подаст нетление и сотворит вечную славу».[80]

Во-первых, мы здесь замечаем, что содержание этого заявления никак не отличается от содержания Нового Завета. Ириней это признает, когда говорил, что «если бы Апостолы не оставили бы нам писаний» они смогли просто «следовать порядку предания, преданного тем, кому они вверили церкви» (*Против ересей,* 3.4.1).[81] В другом месте, кажется, что он даже отождествляет предание с писаниями апостолов: «Когда апостольское предание таким образом существует в Церкви и сохраняется у нас, я возвращусь к доказательствам из писаний Апостолов» (*Против ересей*, 3.5.1).[82]

Итак, справедливо предположить, что содержание предания, содержащегося в правиле веры, было одинаково тому, что находилось в письменных трудах апостолов, т.е. в Новом Завете. Также читаем в Дидахе:

---

[79]Railes, c. 25; Clendenin, Eastern Orthodox Christianity, c. 114.
[80]Ириней, Сочинения.
[81]Там же.
[82]Там же

«Не оставляй без исполнения заповедей Господних, но храни то, что ты принял, *ничего не прибавляя и не убавляя*» (4.13). Выходит, что нельзя использовать концепцию «правила веры» для того, чтобы поддерживать доктрины, которые чужды Новому Завету.

Во-вторых, Ириней и Тертуллиан обратились к правилу веры в контексте их борьбы против возникших в церкви ересей. Это значит, что правило веры не было способом обнаруживать новую истину, а способом сохранять уже установленную в Церкви истину.[83] Лейн пишет по этому поводу:

> «Ириней обращался к апостольскому Писанию (Новому Завету) и апостольскому учению, преданному в апостольских церквах (преданию). Целью последнего не было добавление к посланию Нового Завета. Иринею было особо нужно обращаться к преданию в свете того, что гностики не принимали Нового Завета».[84]

Поэтому, употребление «правила веры» не дает прецедента или повода для введения новых доктрин в Церковь. Выделим для особого рассмотрения слова Иринея, где он ободряет читателей использовать правило веры (или правило истины) для распознания лжеучения:

> «Так и содержащим неуклонно правило истины, которое принял чрез крещение, признает имена, слова и притчи, взятые из Писаний, но не признает богохульного приложения, какое из них сделано» (*Против ересей*, 1.9.4).[85]

Но в том же контексте интересно заметить, что Ириней намекает на то, что искажение Писания распознается не только с помощью правила веры, но и рассмотрением текста с лингвистическо-грамматической точки зрения, что напоминает сегодняшний грамматико-исторический метод:

> «При этом (они) оставляют в стороне порядок и связь Писаний и, сколько можно, разрывают члены истины…. эти люди сшивают старушьи басни и потом вырывая оттуда и отсюда слова, выражения и притчи, хотят к своим басням приспособить изречения Божии» (*Против ересей,* 1.8.1).[86]

> «Потом собирая рассеянные по местам слова и имена, переносят, как мы прежде сказали, из естественной связи в неестественную» (*Против ересей,* 1.9.4).[87]

В-третьих, правило веры высоко ценилось в Ранней Церкви не благодаря тому, что оно представляло собой выражение предания Церкви, полученного мистическим образом от Святого Духа, но потому что: (1) оно было установлено самыми апостолами и (2) придерживались его те церкви, в

---

[83]Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 197; Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker, 2006. – C. 14.
[84]Lane, c. 14
[85]Ириней, Сочинения.
[86]Там же.
[87]Там же.

которых сами апостолы служили. Вспомним слова Иринея: «Надлежало ль бы обратиться к древнейшим церквам, *в которых обращались Апостолы*» (*Против ересей,* 3.4.1).[88] Итак, правило веры берет свое начало не от Церкви, но от служения апостолов, равно как и Новый Завет.

В-четвертых, в течение времени, когда память Церкви начинала изменяться, необходимо было больше полагаться на написанные источники, чем на ненаписанные. В письменных источниках больше стабильности и надежности. Бахнсен комментирует:

> «Недостатком того, что откровение бывает в устной форме (т.е. предании), является то, что оно гораздо больше подвергается различным видам развращающего влияния, которые проистекают из несовершенной способности человека и греховной природы (например, провалов в памяти и преднамеренного искажения)... Письменный документ способен к всеобщему распределению через повторное копирование и, тем не менее, он может быть сохранен в различных депозитариях из поколения в поколение. Как таковой, он может функционировать фиксированным стандартом для проверки всех доктрин человека и чистым руководством для жизни».[89]

Также интересно заметить, что Ириней назвал «основанием и столпом нашей веры» не устное предание, а апостольские писания:

> «Об устроении нашего спасения мы узнали не чрез кого другого, а чрез тех, чрез которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали (устно), потом же, по воле Божией, предали нам в Писаниях, как будущее основание и столп нашей Веры» (*Против ересей,* 3.1.1).[90]

Д. Выводы

В вышеприведенном материале мы описали и оценили католический и православный взгляды на церковное предание, выдвигая аргументы за и против каждой позиции. В конечном итоге приходим к выводу, что обе теории неубедительны и даже ставят христианскую истину под угрозу, так как они позволяют церковному духовенству вводить доктрины в Церковь, которые не поддерживаются и даже порой противоречат ясному библейскому учению.

Признаем, что в Ранней Церкви передавалось и ценилось устное предание от апостолов, но это было всего лишь временное положение, пока не появилось в полной форме апостольское учение в виде Нового Завета. Плюс к этому, «правило веры» никогда не было употреблено для введения новой доктрины, а просто для сохранения старой. Намного надежнее и безопаснее опираться на то, что с уверенностью было написано самими апостолами Иисуса Христа, чем полагаться на предположительное апостольское предание, переданное через много поколений, которое во многих отношениях не сходится с учением Нового Завета.

---

[88]Там же.
[89]Bahnsen G. The Inerrancy of the Autograph // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – С. 155.
[90]Ириней, Сочинения.

Также неприемлемо предполагать, что водительство Святого Духа осуществляется в Церкви мистическим образом. Такой подход ненадежен и может легко приводить к заблуждению, поскольку отсутствуют объективные критерии, по которым истина распознается и проверяется. Определение истины, в конечном итоге, сводится к субъективному восприятию церковного духовенства, которое от лица «всей Церкви» принимает решения по поводу содержания христианского вероучения.

Все верующие, конечно, высоко уважают ранних лидеров Церкви (так называемых «отцов Церкви») и ценят тот подвиг, который они совершили в ранние годы христианства. Но нельзя «романтизировать» наших предков и приписывать им власть и положение, на которые они сами не претендовали. Их комментарии и богословские труды стоит читать, но нельзя считать их взгляды или учения авторитетными, даже если наблюдается согласие между ними. Как написал Гайслер: «Эти авторитеты помогают нам всего лишь *обнаруживать* значение текста Писания; они не *определяют* его значения».[91] Мы принимаем их учение в том же отношении, в котором мы принимаем учение любого другого истолкователя Божьего Слова, внимая словам апостола: «Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла» (1 Фес. 5:21-22).

Поэтому придерживаемся достаточности Библии, которая есть Божье Слово. Библия одна достаточна для определения христианской доктрины и практики и не нуждается в дополнении от «христианской Мишны», т.е. церковного предания, или истолковании им. Мы определяем значение библейского текста не на основании учения отцов Церкви, а посредством обнаружения авторского намерения в тексте, определяя с помощью грамматико-исторического метода то, что сами библейские авторы имели в виду тогда, когда они написали Священный Текст.

В заключение добавим еще одну мысль для размышления. Оглядываясь назад на церковную историю, наблюдается очень интересный феномен. Кажется, что хотя Бог дал Свое откровение полностью в Священном Писании, Церковь только постепенно осмыслила его. В первых веках христианства было отработанным верное понимание Троицы и личности Христа. Ведь до сегодняшнего дня Никео-Константинопольское и Халкидонское определения веры остаются в силе.

Но, как будет показано в дальнейшем материале в этой серии книг, учение тогдашних отцов Церкви далеко (и почти сразу) уклонилось от истины по поводу других доктринальных вопросов. Имеются в виду учения об оправдании через веру и дела, возрождении через водное крещение и крещении младенцев, превращении хлеба и вина в Тело и Кровь Христа, прекращении действия некоторых духовных даров, почитании икон, Марии и святых, епископальной системе церковного управления и других.

Только со временем Церковь усвоила другие аспекты новозаветного откровения: в XVI веке оправдание одной верой, в XVI и XVII веках водное крещение только для сознательно верующих, в XVII и XVIII веках освящение Духом в жизни верующего, в XX веке крещение Духом Святым и действие всех духовных даров. Также интересно, что в течение времени эти доктринальные «прорывы» приходят все чаще и чаще, скорее всего в предвкушении второго пришествия Господа. Следовательно, учение отцов Церкви больше ценится в тех областях, в которых Дух Святой особенным

[91]Geisler, Roman Catholics and Evangelicals, c. 191.

образом действовал в Церкви в то время, а именно по поводу доктрин о Троице и личности Христа.

Библиография

Беркхов Л. История христианских доктрин / Пер. с англ. М. С. Каретникова. – С.П.: Библия для всех, 2000. – 317 с.

Дусинг М. Новозаветная церковь // Хортона С. Систематическое богословие. – Спригфилд, Миссури: Life, 1999. – 726 с.

Зеньковский В. В. История русской философии. Аудио-серия

Ириней, епископ Лионский. Сочинения / Перевод: прот. П. Преображенского. – 2-е изд. – СПБ: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900, OCR: Одесская богословская семинария.

Кураев А. Протестантам о православии. – 7-е изд. – Ростов-на-Дон: Троицкое Слово, 2003.

Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. – Стерлинг Хайтс, Мичиган: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.

Тертуллиан, О Прескрипции против ересей / Общая редакция и составление А.А. Столярова. – М.: "Прогресс"-"Культура", 1994.

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В. Д. Дерксена. – С.П.: Логос, 1994. – 315 с.

Флоровский Г. Византийские отцы V-VIII вв. – Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 333 с.

Школа начальной катехизации «Исследуйте Писание: Диспут Харизматы – Православные»

Allert C. D. A High View of Scripture. – Grand Rapids, MI: Baker, 2007. – 188 c.

Ankerberg J., Weldon J. Protestants and Catholics: Do They Now Agree? – Eugene, OR: Harvest House Pub., 1995

Bahnsen G. The Inerrancy of the Autograph // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 151-93.

Berzonsky V. An Orthodox Perpective // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – C. 169-81.

Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996. – 588 c.

Blomberg C. Matthew // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992.

Bruce F. F. The Canon of Scripture. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1988.

Catechism of the Catholic Church. – http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p1s1c2a2.htm#II

Chavalas M. W. The Historian, The Believer, and The OT: A Study In The Supposed Conflict Of Faith And Reason // Journal of the Evangelical Theological Society. 1993. № 36. C. 145-62.

Clendenin D. B. Eastern Orthodox Christianity. – Grand Rapids, Michigan: Baker, 1994.

Clendenin D. B. Orthodoxy on Scripture and Tradition // Westminster Theological Journal. 1995. № 57. C. 383-402.

De Lubac H. Medieval Exegesis / Sebanc M., trans. // The Four Senses of Scripture. – In 4 Vols. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Fairbairn D. Partakers of the Divine Nature. – 1991.

Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – 143 c.

Geisler N. L., MacKenzie R. E. Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and differences. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995.

Geisler N. L., Nix W. E. A General Introduction to the Bible. – Chicago, IL: Moody Press, 1986.

Gerson J. On the “Traditional Sense” of Scripture as an Argument for an Ecclesial Hemeneutic // Burrows M.S., Rorem P. Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. – C. 152-72.

Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – 287 c.

Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 107-204.

Hagner D. A. Matthew 14–28 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998.

Lane T. A Concise History of Christian Thought. – Grand Rapids, MI: Baker, 2006.

McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – 343 c.

Mounce W. D. Pastoral Epistles // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2000.

Nassif B. The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church // Gundry S., Stamoolis J. Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004. – C. 27-87.

Oden T. C. The Living God: Systematic Theology. – In 3 Vols. – San Francisco, CA: Harper, 1992.

Pelikan J. The Christian Tradition. – In 5 Vols. – Chicago, IL: Univ. of Chicago: 1974.

Railes K. What's the Difference: Comparing the beliefs of Catholics, Protestant and Eastern Orthodox.

Roberts A., Donaldson J., Coxe A. C., eds. The Ante-Nicene Fathers. – Buffalo, NY: Christian Literature Company.

Schaff P., Wace H., eds. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. – New York: Christian Literature Company.

Silva M. Has the Church Misread the Bible? – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 120 c.

Warfield B. B. The Works of Benjamin B. Warfield. – Volume 1: Revelation and Inspiration. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

Wilkinson L. Hermeneutics and the Postmodern Reaction Against "Truth" // Dyck E. The Act of Bible Reading. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – C. 114-147.

---

http://en.wikipedia.org/wiki/Magisterium

http://ru.wikipedia.org/Викентий_Леринский

Глава 15: Историко-критический метод (Высшая критика)

А. Руководящие принципы

С XVII века в мире богословия начал набирать силу подход к истолкованию Писания, который сегодня известен под названием «историко-критический метод» или «высшая критика». Его влияние постепенно возрастало до такой степени, что «в 1945 г. практически все профессиональные библейские ученые приняли эти принципы, хотя некоторые все еще продолжают извлекать из них консервативные выводы. Историко-критический метод победил и стал общепринятым в академических кругах».[1]

Согласно этому подходу считается, что Библия не отличается от любого другого литературного произведения того времени. Поэтому, нельзя предполагать, что в силу «богодухновенности» гарантирована истинность библейского отчета о тогдашней истории. Библия должна подвергаться тому же процессу исследования и проверки, которому подвергается вся литература древности.

Историко-критический метод руководствуется принципами, впервые введенными Эрнстом Трёльчем в своем труде «Об исторической и догматической методологии в богословии».[2] Первый принцип, «принцип методологического сомнения», утверждает, что историк никогда не может воспроизводить исторические события с абсолютной верностью и точностью. Всегда можно подвергать любой исторический отчет сомнению, пересматривать данные и истолковывать это событие по-другому.

Второй принцип, «принцип аналогии», звучит так: мы оцениваем, что могло бы происходить в прошлом на основании того, что происходит сейчас. Значит то, чего нет сейчас, не было и тогда; или, по словам Соломона: «нет ничего нового под солнцем». По мнению Ван Рада в этом видна связь между высшей критикой и теорией «истории религии», согласно которой христианство является последним этапом в развитии религии в мире.[3] Выходит, что иудео-христианская вера в основном основана на предшествующих им религиозных системах и много заимствовала у них. Например, Джон Спенсер (1630-93 гг.) учил, что закон Моисея был заимствован у Египта.[4]

Соответственно теории «истории религии», если в Писании наблюдается более развитое понимание некого вопроса, то автоматически предполагается, что это было написано позже. Ранние мыслители, конечно, не могли бы придумать усложненные теологические концепции. Вот почему более «развитые» послания Павла, как Ефесянам, Колоссянам и Пасторские Послания, датируются II веком.[5] С другой стороны, более «примитивные» понятия, как умилостивление через кровную жертву, представляют собой

---

[1]Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press, 1996. – С. 223.
[2]См. Marshall I. H. Biblical Inspiration. – Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982. – С. 84.
[3]Von Rad G. Typological Interpretation of the Old Testament / Bright J. trans. // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 33-4.
[4]Bray, с. 230.
[5]Там же, с. 444.

остаток от примитивного мировоззрения и неприемлемы для современных людей.[6]

Третий – это «принцип соотношения». Каждое историческое событие имеет причину, которую мы можем объективно проверить. Выходит, что из-за того, что Божие действия нам не видны и не подвергаются никакой внешней проверке, мы не можем доказать или утвердить, что Бог что-то сделал. Маски называет историческую критику «функциональным атеизмом».[7]

Получается, что приверженцы этого подхода не могут принимать за истину библейские повествования о чудесах или об исполнении пророчеств. Считается, что чудеса – это миф или преувеличение. По поводу пророчества предполагается, что так называемые пророки просто записывали то, что уже произошло, как будто бы оно еще будет. Соответственно, написание книг пророков датируется после того времени, когда их «пророчества» исполнились. Вот по этой причине приверженцы высшей критики датируют книгу Даниила II веком до н.э. и разделяют книгу Исаии на два части, написанных двумя авторами, последний из которых жил в VI веке и написал главы 40-66. Ведь по их мнению Даниил, живший в VI веке, не мог знать о правлении Антиоха IV Эпифана, жившего во II веке. Также Исаия, живший в VIII веке, не мог предвидеть, что Вавилон нападет на Божий народ в VI веке.

Хотя можно легко оспаривать принципы Трёльча, к сожалению, они до сих пор (с несколькими модификациями) остаются основанием историко-критичного метода истолкования.[8] По этой системе, Бог не может ничего делать самостоятельно, то есть сверхъестественным образом, совершая чудеса. Он должен работать исключительно естественным образом, то есть посредством действий человека.

Б. История развития

Проследим историю развития этой герменевтической школы.[9] Корни этого движения восходят к Великому Просвещению, когда откровение начало уступать разуму, как определяющему фактору для определения истины. Развитие этому движению дала философия Рене Декарта, которая сделала сильный упор на способность человеческого разума. В связи с этим особенно примечательным является вклад, внесенный одним из учеников Декарта, Бенедиктом Спинозой, который на основании рационалистических доводов отрицал существование чудес.

Историческая критика также получила толчок в своем развитии через появление деизма, который отрицает Божье вмешательство в жизнь людей, в том числе через чудеса или особое откровение. Следовательно, все, что человек может находить о Боге, он обнаруживает посредством разума. Наконец, обнаружение кажущихся «противоречий» в Писании вызвало у некоторых сомнение в его историчности и власти, что было особо отмечено Николаем Людвигом Цинцендорфом (1700-60 гг.). Линнерманн резюмирует

---

[6]Там же, с. 222.

[7]Macky P. W. The Coming Revolution: The New Literary Approach to New Testament Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 265.

[8]Krentz Edgar. Historical Critical Method. – Philadelphia: Fortress, 1975. – С. 56.

[9]См. Bray,с. 227 и далее; Krentz, с. 2-28; McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – С. 221-2.

господствующее положение разума в системе высшей критики следующими словами: «Разум определяет то, что в Писании является истинным и реальным».[10]

Именно на рационалистических основах некоторые толкователи Священного Писания стали сомневаться в его исторической достоверности. Одним из первых, который бросил вызов историчности Библии, был Ла Пайрер в XVII веке. Вслед за ним Иоганн Землер (1725-91 гг.) провел историческое исследование Библии без предположения ее богодухновенности. В некотором роде он даже считается отцом исторической критики. Иоганн Габлер отделил библейское богословие от систематического богословия, утверждая, что первое должно проводиться чисто на исторической основе без догматических предубеждений.[11] Он, вместе с Бауером, Штра́усом и Эйхорном, также продвигал идею мифологического характера Писания, подрывая его историчности.

Возможно, самым известным событием в развитии исторической критики было наблюдение Жана Астрюка (1684-1766 гг.) о том, что в Пятикнижии употребляются разные имена для Бога, а именно Яхве и Элохим.[12] Он пришел к выводу, что в своем писании Пятикнижия Моисей использовал разные источники, в одном из которых использовалось имя «Яхве». Другой же использовал имя «Элохим». Далее, Эйхгорн утверждал, что написал Пятикнижие не Моисей, а другой человек. Вслед за Эйхгорном это учение развили богословы Хупфелд и Граф.

В конце концов, Юлиус Велльгаузен выдал теорию, которая называется JEDP. Буквы JEDP представляет четыре источника, якобы употребленных анонимным редактором Пятикнижия для составления этих книг. Не один из этих источников не считается полностью исторически достоверным. Впоследствии, такой критический взгляд на Писание распространился на всю Библию. Итак, историчность всей библейской истории подверглась сомнению.

Однако, теория JEDP предполагает не только историческую недостоверность Писания, но и его доктринальное развитие. Например, утверждается, что понимание Бога в источнике J отличается от понимания Бога в источнике E. Поэтому, считается, что у иудеев было развитие их понимания Бога. Предполагается, что в начале их истории они придерживались многобожия, а потом стали поклоняться «покровителю-Богу», то есть Яхве. Наконец, только в VII веке при служении тогдашних пророков они приняли монотеизм.[13]

Подобное произошло и с так называемой «синоптической проблемой», вследствие которой некоторые ученные стали сомневаться в историчности Нового Завета.[14] Одним из первых, который бросил вызов историчности повествования о жизни Иисуса, был Давид Штра́ус в своей книге «Жизнь

---

[10]Linnemann E. Historical Criticism of the Bible / Yarbrough R. trans. – Grand Rapids, MI: Baker, 1990. – C. 107.

[11]В этом движении даже предполагалось, что личная религиозная вера толкователя может препятствовать объективному, «научному» рассмотрению текста (Bray, с. 461).

[12]Harris R. L. Inspiration and Canonicity of the Bible. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1957, 1969. – C. 23.

[13]Harris, c. 27.

[14]Carson D. A. Redaction Criticism: On the Ligitimacy and Iligitimacy of a Literary Tool // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 120-1.

Иисуса» (1835 г.). Вслед за ним Фердинанд Кристиан Баур (1792-1860 гг.) провел разделяющую линию между историческим (реальным) Иисусом и «Христом веры», то есть легендарным новозаветным представлением о Нем. По поводу характера «исторического Иисуса» Брей комментирует: «К концу XIX века часто предполагалось, что Иисус был особо успешным раввином, который усвоил моральные требования закона Моисея и, тем самым, навлек на Себя гнев иудейских лидеров, которые пытался от Него избавиться».[15] Сверхъестественные аспекты жизни Иисуса (т.е. Христос веры) появились вследствие влияния эллинизма на христианство, когда язычники стали ходить в церковь. «Христос веры» – это выдумка Ранней Церкви, чтобы прославить ее основателя.

Историческая критика оказала больше влияния на протестантские церкви, чем на православные или католические. Причина в том, что протестанты пользовались большей академической свободой, равно как и свободой от контроля со стороны церковной иерархии. Следовательно, историческая критика охотнее всего принималась в Германии и в меньшей степени в Англии. Германия была особо открыта к этому движению не только в силу отсутствия церковной иерархии, но и из-за децентрализованного государства. В Англии принятию высшей критики способствовало возникновение эмпиризма, который в то время преобладал в стране. В 1943 г. Папа Пий XXII разрешил католическим ученым заниматься исторической критикой. Но были поставлены условия, что результаты их исследования не должны вносить изменения в католическую догму.[16]

B. Методы анализа

Те, кто практикует историко-критичный метод, используют разные подходы к истолкованию текста. Мы перечислим наиболее часто встречающиеся подходы. Некоторые из них также используют и консервативные толкователи Библии, но в более умеренной форме. Рассмотрим каждый в отдельности.

1. Критика формы

Дисциплина «критика формы» состоит из следующих элементов. Она влечет за собой исследование устной передачи исторических данных, находящихся теперь в библейском тексте. Предполагается, что в древности люди обычно передавали информацию из одного поколения в другое в виде так называемой «формы», что отмечается и при изучении фольклора. Примеры форм следующие: притчи, законы, рассказы о чудесах, мифы, легенды, плач, благодарение, ободрение, речь о «Я», пророческие изречения. Некоторые формы считаются старше других (т.е. использовались дольше в истории литературы). Например, причти старше их истолкования; чудеса исцеления или избавления старше, чем чудеса в природе.

Предполагается, что каждая форма имеет стандартную конструкцию или устройство. Следовательно, когда форма в тексте отклоняется от стандарта,

[15]Bray, c. 324.
[16]Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – C. 220

то предполагается, что в процессе передачи этой истории кто-то изменил ее содержание.[17]

Самые знаменитые сторонники этого метода следующие: для Ветхого Завета – Герман Гункел,[18] а для Нового Завета – Мартин Дибелиус и Рудольф Бультманн.[19]

Что касается Нового Завета, предполагается, что до написания Евангелий существовали разные рассказы о жизни и служении Иисуса, которые в начале были устно переданы, а затем записаны. Принято называть эти отдельные рассказы «перикопы».

Исследовав содержание и стиль перикоп, предполагаются их следующие виды или типы в Новом Завете. Есть так называемая *провозглашающая история*, где рассказывается о некотором случае в жизни Иисуса с целью научить при этом духовному уроку. Примером является Мк. 2:23-28, где Иисус позволил Своим ученикам срывать колосья в субботу для того, чтобы научить, что Он – Господь субботы. Также входят в число перикоп *короткие изречения Иисуса*, *исторические рассказы о Нем* и *повествование о Его страстях*.

Еще один вид перикопы – это *история чудес*. Было отмечено, что в большинстве случаев описания чудес идет определенный порядок событий. Вначале возникает проблема, которая кажется непреодолимой. Затем люди подходят к Иисусу за помощью. Далее, Иисус отвечает на их нужду, сотворив чудо. В заключении описываются либо реакция толпы на чудо, либо некоторое повеление Иисуса или оценка рассказчика на происшедшее.[20]

Согласно этому подходу если в нынешнем новозаветном тексте встречается рассказ, например, о каком-либо чуде Иисуса, который отличается по форме от стандартного изложения формы «чудо» в древней литературе, то это значит, что в процессе устной передачи рассказа об этом чуде кто-то изменил эту историю. Получается, что история, содержащаяся в этом рассказе, не полностью достоверна.

Чтобы узнавать, какие именно данные в повествовании соответствуют истинной истории (в частности в Евангелиях), использовали четыре критерия: несходства, повторение, эсхатологическое содержание и сплоченность.[21] «Критерий несходства» заключается в том, что принимается в качестве настоящей истории только та информация, которая отличается от того, что было уже известно и принято в то время, когда отрывок был написан. По «критерию повторения» история истинна, если она находится в некоторых источниках или традициях. Третий критерий «эсхатологическое содержание» предполагает, что Иисус, в основном, говорил об эсхатологических реалиях. Четвертый критерий, «сплоченность», ищет подтверждение историчности одного события в уже установленном историческом материале.

---

[17]Carson, c. 120-1.

[18]Johnson R. Modern Old Testament Interpretation. – Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 105.

[19]Cranford L. L. Modern New Testament Interpretation. – Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 125.

[20]McKnight S. Interpreting the Synoptic Gospels // Guides to New Testament Exegesis. – Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1988. – C. 74-6.

[21]Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period – 2nd ed. - Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999. – C. 38-9. Также упоминается о разнице в лексики и литературном стиле.

Когда будет определено, какие изменения якобы произошли в рассматриваемом отрывке, следующим шагом в подходе «критика формы» будет определение того, почему материал был изменен. Предполагается, что писатель данного отрывка изменил материл с целью того, чтобы он был более актуальным и полезным для его аудитории. Поэтому, в свете изменений, введенных в текст автором, можно угадывать, какие были проблемы и самые острые нужны и вопросы в тогдашнем Израиле или тогдашней Церкви.

2. Критика источников

Другой поход к анализу отрывка называется критикой источников. Здесь пытаются распознавать литературные источники, которые использовали писатели Писания. Трудно не согласиться с тем, что в составлении своих произведений библейские писатели порой обращались к другим написанным источникам. Об этом прямо говорит Евангелист Лука. Также есть много таких ссылок на литературные источники и в Ветхом Завете.

Общепринятый (но наверное никогда не написанный) источник, который служил основой для проповеди апостолов в книге Деяний называется «керигмой». Предполагается, что все апостолы были знакомы с основными фактами относительно жизни и служения Христа, и построили свое учение и проповедь на этих основаниях. Элементы, входящие в керигму, следующие: Бог посетил свой народ в исполнении ветхозаветной надежды; Мессия Иисус пришел; Иисус был распят и погребен, как было предсказано; Иисус воскрес в третий день и люди Его видели; Иисус был вознесен одесную Бога; Бог дает дар Духа Святого верующим; Иисус еще придет на суд; Бог прощает тех, кто покается и поверит в Христа.

Другой пример «критики источников» – это обнаружение источников, из которых были составлены синоптические Евангелия. Принято считать, что Евангелие от Марка вместе с не имеющимся у нас документом Q служили основой для написания Евангелий от Матфея и Луки. Также предполагается, что существовал еще какой-то набор изречений Иисуса, существующий отдельно от синоптических Евангелий, на который, возможно, ссылается Павел в Деян. 20:35. Плюс к этому, Папий, ученик апостола Иоанна, говорил о некоем Евангелии, написанном Матфеем на арамейском языке, которое может быть служило источником для каких-то данных об Иисусе.

Более спорный момент касается уже упомянутой нами теории JEDP. Согласно этой теории Пятикнижие было написано с помощью четырех источников, обозначенных буквами JEDP. J – это документ, написанный около X века до Р.Х., в котором Бога звали «Явхе». Документ E был написанным около IX века до Р.Х., и там Бога звали «Элохим». Документ D, написанный около VI века до Р.Х., соответствует книге Второзакония. Наконец, P – это документ, написанный около V века до Р.Х., который касается обязанностей священников.

В дисциплине «критика источников» также принимается за доказательство использования различных источников наличие в тексте «ненужного» повторения.[22] Например, два раза Иаков был назван Израилем (Быт. 32:28; 35:10). Два раза повествуется о принятии Десяти заповедей (Исх. 19; Вт. 5). Тесть Моисея – это Рагуил в Исх. 2:18, а в Исх. 18:1 – Иофор. В 1 Цар. гл. 8-12 сначала отвергается, а потом принимается монархия. Далее,

[22]Отмечено в Johnson, с. 101-3.

предполагается, что по одному источнику жизнь Иосифа спас Рувим (см. Быт. 37:21-22), а по другому источнику – Иуда (см. Быт. 37:26-27). Подобно этому, согласно одной версии Иосиф был продан Измаильтянам (см. Быт. 37:27-28), а согласно другой – Мадианитянам (см. Быт. 37:28, 36).[23]

По этому поводу Гункел правильно говорит, что нет в наличии источников, которые повествуют только одну сторону этих «повторяющих историй». Их существование в древности лишь предполагается. Также, повторение – это обычное явление в рассказах и является выражением более поэтического стиля, который присущий всему ветхозаветному материалу.[24] Плюс к этому, примеры, приведенные выше, не представляют никаких логических противоречий. Эти данные можно гармонизировать в одной непрерывной истории.

3. Критика редакции

Еще один поход к анализу текста известен под названием «критика редакции». Признается, что в написании своих книг писатели библейского повествования отредактировали исторический материал, полученный ими. Но как и до такой степени они это сделали, обсуждается. Предполагается, например, что писатели четырех Евангелий имели перед собой разные исторические повествования об Иисусе и Его служении. Они решили, какие из них надо было включить в Евангелия, а какие надо было исключить. Они также определили, в каком порядке сопоставить эти события в Евангелиях. Такой подход особенно полезен при разборе четырех Евангелий, а так же при сравнении книг Паралипоменон с книгами Царств.

Рассмотрим разные способы, по которым Евангелисты отредактировали исторические данные о жизни и служении Иисуса. Во-первых, мы видим случаи, где один Евангелист почти дословно списывает материал из другого Евангелиста. Это особенно касается употребления Евангелия от Марка и документа «Q» Матфеем и Лукой. Сходство между параллельными версиями призыва Иисуса к ученичеству указывает на это явление:

> Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι. ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ’ ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν (Мк. 8:34-35).
>
> Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ’ ἡμέραν καὶ ἀκολουθείτω μοι. ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ’ ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ οὗτος σώσει αὐτήν (Лк. 9:23-24).
>
> Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι. ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ’ ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν (Мф. 16:24-25).

---

[23]Watson F. Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994. – С. 47 и 51.
[24]Johnson, с. 103.

Если предположение, что Марк написал свое Евангелие первым, верно, то данный случай может служить нам примером того, как Матфей и Лука использовали Евангелие от Марка в качестве образца для своих Евангелий.

Вот другой пример: отрывок о преображении Иисуса так же показывает, что Матфей, скорее всего, использовал Евангелие от Марка в качестве образца для своего Евангелия.

> Καὶ μετὰ ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ᾽ ἰδίαν μόνους. καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι (Мк. 9:2-3).

> Καὶ μεθ᾽ ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ᾽ ἰδίαν. καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς (Мф. 17:1-2).

В следующем случае версии Матфея и Луки почти одинаковы.

> Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ (Мф. 6:24).

> Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ (Лк. 16:13).

Таких параллелей между Лукой и Матфеем не мало. Обычно это касается цитат из учения Иисуса. Предполагается, что в таких случаях и Лука, и Матфей использовали уже пропавший источник под названием «документ Q», который содержал выдержки из учения Иисуса.

Во-вторых, порой один Евангелист расширяет материал, написанный другим Евангелистом. В следующем примере кажется, что Матфей использовал Евангелие от Марка как образец для своего Евангелия, но внес в свою версию расширение, чтобы подчеркнуть исполнение пророчеств Иисусом в Его служении:[25]

> «После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царств и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:14-15).

> «Услышав же Иисус, что Иоанн отдан [под стражу], удалился в Галилею и, *оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Неффалимовых, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: земля Завулонова и земля Неффалимова, на пути приморском, за Иорданом, Галилея языческая, народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в*

[25]McKnight, c. 85-7.

стране и тени смертной воссиял свет. С того времени Иисус начал проповедывать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:12-17).

В-третьих, бывают и обратные случаи, когда один Евангелист пропускает материал, который имеется у других. Например, в отличие от Луки и Марка, Матфей пропустил историю о том, как расслабленного спустили с крыши.[26] Почему-то эта информация была ему не важна:

> «…и, не имея возможности приблизиться к Нему за многолюдством, *раскрыли кровлю [дома], где Он находился, и, прокопав ее, спустили постель,* на которой лежал расслабленный» (Мк. 2:4).

> «…и, не найдя, где пронести его за многолюдством, *влезли на верх дома и сквозь кровлю спустили его с постелью* на средину пред Иисуса» (Лк. 5:19).

> «И вот, принесли к Нему расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои» (Мф. 9:2).

В-четвертых, один Евангелист может расположить материал в другом порядке в отличие от того, как это написано у других Евангелистов. Сравним два места Писания, где Иисус плакал об Иерусалиме и провозгласил горе ему (Мф. 23:37 и Лк. 13:34). Матфей пишет, что Иисус это сделал тогда, когда Он находился в этом городе, а Лука говорит, что Иисус еще был по дороге туда. Скорее всего, один из них переставил материал на другое место, т.е. не следовал хронологическому порядку, чтобы подчеркнуть некий момент в данном контексте.[27]

Далее, более яркий пример – это порядок искушения Иисуса сатаной. У Луки мы встречаем один порядок событий, а у Матфея – другой.[28]

> Лк. 4-ая глава:
> - камни – хлеб
> - броситься с храма
> - царства мира
>
> Мф. 4-ая глава:
> - камни – хлеб
> - царства мира

---

[26]Там же.
[27]Там же.
[28]Арчер замечает, что в этой истории только Матфей использует союзы, указывающие на последовательность по времени. Значит, скорее всего, версия Луки не хронологическая (Archer G. Encyclopedia of Bible Difficulties. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982. – С. 320-1). Стонхоус говорит, что наречие καθεξης (по порядку), употребленное Лукой в Лк. 1:3, не обязательно указывает на хронологическую последовательность, но может указывать на логическую последовательность (Turner D. L. Evangelicals, Redaction Criticism, and the Current Inerrancy Crisis // Grace Theological Journal. 1983. № 4. С. 267. Также см. Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. – С. 490).

- броситься с храма

В-пятых, один Евангелист может внести какое-нибудь дополнительные объяснения в материал ради своей аудитории. Примером этого будет случай, когда Евангелист Марк объясняет иудейский обычай того времени своим читателям, не знакомым с ним.[29]

> «И, увидев некоторых из учеников Его, евших хлеб нечистыми, то есть неумытыми, руками, укоряли. *Ибо фарисеи и все Иудеи, держась предания старцев, не едят, не умыв тщательно рук; и, [придя] с торга, не едят не омывшись. Есть и многое другое, чего они приняли держаться: наблюдать омовение чаш, кружек, котлов и скамей»* (Мк. 7:3-4).

Такое объяснение свидетельствует о том, что источник, который Марк использовал в этом месте, был написан для тех, кто уже знал значение умывания рук у иудеев. Но Марк уточняет этот момент для своей аудитории. Интересно, что Матфей не объясняет этого момента своим читателям, потому что он писал для иудеев.

Наконец, некоторыми предполагается, что Бог дал Евангелистам свободу изменять само содержание истории под воздействием Духа Святого, хотя это предположение оспаривается некоторыми консервативными богословами.[30] В свете сравнения следующих мест возникает вопрос по поводу изменения исторического материала.[31]

> «Итак если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него» (Мф. 7:11).

> «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк. 11:13).

Оба текста находятся в контексте, где Иисус учит о молитве, и они одинаковы за исключением того, что в одном отрывке Отец дает блага, а в другом – Духа Святого. Некоторые думают, что Лука изменил слова Иисуса, чтобы подчеркнуть здесь роль Духа Святого, которую он подчеркивает во всем своем Евангелии. Но можно также объяснить данный случай тем, что были два отдельных случая, когда Иисус подобными словами учил о молитве. Ведь Иисус, будучи странствующим проповедником, мог неоднократно повторять Свои проповеди.[32]

Можно посмотреть на вышеприведенный пример под другим углом. Обсуждается вопрос о том, что записано в библейском повествовании – точные слова говорящего или смысл этих слов, выраженный в словах писателя? Эти дебаты известны под рубрикой *ipsissima verba* (истинные слова) или *ipsissima vox* (истинный голос), и особенно обсуждаются в

---

[29]McKnight, с. 85-7.
[30]Там же.
[31]Там же.
[32]Carson, с. 126.

отношении слов Иисуса. В конце этой главы данному вопросу посвящен специальный раздел.

В свете того, что именно подчеркивает один автор по сравнению с другими, становится более понятным, какую цель он преследовал в написании своей книги. Но в связи с употреблением этого подхода важно подчеркнуть один момент. Консервативные толкователи Библии считают, что редакция была лишь в плане выбора материала и составления порядка его изложения. А более либеральные толкователи утверждают, что уровень редакции материала доходит даже до изменения библейским автором содержания материала соответственно его цели при написании книги. Истолкователь М. Силва описывает редакторскую работу Евангелистов следующим образом: «Посредством вдохновения Господь Сам повел Евангелистов не только рассказывать, но и истолковывать жизнь и служение Иисуса и применять это к своим христианским общинам».[33]

В ответ на вопрос, для какой цели Евангелисты написали свою собственную версию жизни Иисуса, можно предположить, что каждый в своей работе преследовал конкретную цель, а именно, чтобы нарисовать своим произведением определенную картину Христа. Матфей, например, представляет Иисуса, как Царя Израиля, т.е. Мессию. Марк описывает Иисуса, как Божьего Слугу, Который исполнен Божьей силой и совершает Его волю. Лука же дает нам представление об Иисусе, как о Спасителе мира. А Иоанн больше всего подчеркивает божественность Христа: что Он Божий Сын.

Евангелисты написали свои работы, чтобы достигнуть разных людей. Для описания этого явления используется немецкая фраза *Sitz-in-leben*, которая означает «ситуация или обстоятельства в жизни». Матфей, описав Иисуса, как Мессию, скорее всего, хотел достигнуть неверующих евреев. Марк пишет для римлян, которые увлекаются силой. Лука пишет для язычников, чтобы дать им знать, что спасение для всех. Иоанн же более обращается к тем, у кого есть философский склад ума, представляя Иисуса, как Бога во плоти.

4. Историческая критика

Следующий подход, «историческая критика», включает в себя сравнение исторических событий, записанных в библейском тексте, с отчетами об этих событиях, находящихся в светской истории. Консерваторы и либералы расходятся между собой в том, какая версия этой истории более достоверна. Консерваторы принимают библейское повествование за истину, а либералы более склоны доверять светским источникам. Особой критике подвергается так называемое мимесическое повествование, где дается не только общее описание исторических событий, но и диалог между людьми. Подход «историческая критика» полезен в том, что исследование светской истории может обогащать и углублять наше понимание событий, записанных в Библии. Но его недостатки обсуждаются ниже.

5. Текстуальная критика

Текстуальная критика влечет за собой попытку восстановить подлинники библейских текстов. Дело в том, что все оригинальные рукописи,

[33]McKnight, c. 93.

сделанные библейскими писателями, уже давно пропали. Все, что осталось в наличии – это многочисленные копии подлинников. С помощью дисциплины «текстология» ученые пытаются восстановить подлинники всех библейских книг. Этим подходом широко пользуются и консервативные, и либеральные толкователи. Данный подход детально обсуждается в главе 5, «Текстуальные варианты».

6. Литературная критика

Фразе «литературная критика» можно отводить два значения. Во-первых, может иметься в виду исследование литературных свойств текста, таких, как образная речь, жанр, структура изложения материала, стиль написания текста и т.п. Такой подход к анализу текста полезен, потому что часто писатель передает значение не только через слова, но и посредством метода изложения материала в тексте. Можно больше узнать об этом подходе в главе 8, «Грамматико-исторический метод», в разделе «Риторические особенности текста». Но в современное время фраза «литературная критика» чаще относится к подходу к истолкованию, согласно которому библейское повествование принимается как рассказ, передающий назидательный урок, без учета историчности или не историчности текста. Эта теория обсуждается в главе 16, «Новые течения в герменевтике».

7. Каноническая критика

Последний метод для нашего рассмотрения – это так называемая «каноническая критика». В этом подходе задается вопрос о том, что именно в некоей библейской книге Церковь считала ценным, ради чего сохранила и канонизировала ее? Также считается значительным порядок, по которому материал изложен в каноне. Например, Псалом 1, где написано: «…в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!» представляет собой не только введение в данный псалом, но и адекватное вступление в Псалтирь вообще.[34] Ватсон даже предполагает, что библейские писатели, предваряя установление канона, писали свой материал с учетом этого будущего развития.[35] В этом подходе обращается много внимания на состояние Церкви, принимающей ту или иную книгу в канон. В этом отношении этот метод более относится к историческому богословию, чем к герменевтике.

Но подобно литературной критике, в этом подходе на самом деле часто не ценится историчность или истинность текста. Текст ценится по той причине, что Церковь приняла его качественным источником назидания. Здесь наблюдается переворот обычного понимания роли Божьего Слова в определении истины. Правильно считать, что *Библия* определяет истину, по которой оцениваются все решения Церкви. Но согласно канонической критике *Церковь* определяет то, что считается полезным и, следовательно, истинным для нее. Также, обращая слишком много внимания на канонический контекст, толкователь может пренебрегать историческим контекстом рассматриваемого им отрывка.[36]

---

[34]Watson, с. 38.
[35]Там же, с. 43.
[36]Там же, с. 39.

8. Итоги

Подведем итоги разным элементам историко-критического метода. Все начинается с самого исторического события. Критика формы пытается выяснить, в какой литературной форме устно передавалась данная история. Далее, критика источников пытается обнаружить, какие документы, зафиксировавшие устное предание, были использованы библейскими писателями в написании их книги. Критика редакции исследует, каким образом писатель выбрал и организовал тот материал, который он включил в свою книгу.

Историческая критика касается исследования светской истории того, что написано в библейском тексте. Текстуальная критика пытается восстановить оригинал библейских текстов путем сравнения многочисленных копий, сделанных на протяжении церковной истории. Литературная критика рассматривает библейский текст с точки зрения литературы, определяя, как писатель передал значение текста посредством самой структуры, по которой он изложил свой материал. Наконец, каноническая критика касается вопроса того, почему Церковь первых веков выбрали именно те книги, которые впоследствии вошли в библейский канон.

Г. Оценка высшей критики

Интересно заметить, что в мире богословия и герменевтики сегодня претензии к высшей критике предъявляют не только консерваторы, но и некоторые либералы. Говорят, что с 1970-ых годов влияние исторической критики и ее власть в мире богословия уменьшаются.[37] Консерваторы, преимущественно, возражают относительно отрицания историчности Библии, что стоит детально обсудить. Но прежде рассмотрим другую слабую сторону этой системы.

Некоторые отмечают неактуальность исторической критики для церковной жизни.[38] Цель этой дисциплины состоит в обнаружении «истинной истории», которая стоит за библейским текстом. Но результаты такого вида исследования приносят Церкви мало пользы. При помощи высшей критики мы узнаем об исторических моментах в тексте, но ничего не узнаем о смысле самого текста. Ни о том, что проповедовать или применять к жизни верующего! Силва комментирует, что если аллегорический метод истолкования уделял слишком много внимания божественному аспекту Писания, то историческая критика уделяет слишком много внимания человеческому фактору.[39]

Хотя в некотором смысле исторический метод используется как консервативными, так и либеральными толкователями, главный вопрос, который разделяет эти группы друг от друга – это вопрос историчности Священного Писания. Консерваторы готовы использовать эти подходы только до такой степени, которая сохраняет веру в подлинность библейской истории. Либералы же готовы утверждать, что Библия исторически недостоверна. Поэтому главная претензия, которую евангельская

---

[37]Bray, c. 461.
[38]Thiselton A. The New Hermeneutic // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 78-85; Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – C. 20.
[39]Silva M. Has the Church Misread the Bible? Grand Rapids: Zondervan, 1987. – C. 40-4.

герменевтика предъявляет высшей критике – это отрицание историчности Ветхого и Нового Заветов. И, как Викс отмечает, в академическом мире сегодня царит предвзятое (почти аксиоматическое) мнение, что если библейская история отличается от светской, то последняя, конечно, *априори* верна.[40]

Для подтверждения убеждения, что Ветхий Завет исторически достоверен, можно обратиться к учению Иисуса и Его апостолов об этом, что уже было детально обсуждено раньше в этой книге в главе «Богодухновенность Писания». Там убедительно доказано, что Иисус и Его апостолы принимали Ветхий Завет в качестве Божьего Слово, безошибочного во всех отношениях, в том числе и исторических. Как в этой главе было отмечено, даже в моментах, в которых сегодня сильно оспаривается историчность Ветхого Завета, Иисус и апостолы говорят об этих моментах, как о настоящей истории. Посмотрите на несколько примеров:[41]

Иона и рыба (Мф. 12:40);
Разрушение Богом Содома и Гоморры (Мф. 11:23; Иуды 7);
Адам и Ева (Мф. 19:4-6; Рим. 5:12; 1 Тим. 2:13-14);
Потоп во времена Ноя (Лк. 17:26; 2 Пет. 3:6; Евр. 11:7);
Сатана (Мк. 3:23-25; Ефес. 4:27);
Авраам, Исаак и Иаков (Мк. 12:26; Рим. гл. 9; Лк. 3:34);
Змей Моисея в пустыне (Ин. 3:14);
Жена Лота стала солью (Лк. 17:32);
Иов (Иак. 5:11);
Разрушение Иерихона (Евр. 11:30);
Разделение Чермного (Красного) моря (Евр. 11:29; 1 Кор. 10:1-2);
Творение мира (Ин. 1:3; Кол. 1:16);
Манна и вода в пустыне (1 Кор. 10:3-5);
Трое евреев, брошенные в печь (Евр. 11:34);
Даниил, брошенный в львиный ров (Евр. 11:33);
Илия, молящийся о дожде (Иак. 5:17).

Помимо вышеуказанных доводов стоит ненадолго остановиться на опровержении теории различных источников для Пятикнижия, т.е. теории JEDP. Данная теория противоречит ясному библейскому учению об авторстве Пятикнижия. Весь Ветхий Завет наряду с Иисусом и Его апостолами свидетельствуют об авторстве Моисея при написании Пятикнижия.

Написано: (1) что Моисей получил заповеди для Израиля, (2) что Моисей написал откровение, данное Ему Господом (Исх. 17:14; 24:4-7; 34:27-28; Числ. 33:2; Втор. 31:9-12, 22), (3) что «книга закона» или «книги Моисея» существовали в течение всей истории Израиля (Иис. Нав. 1:7-8; 8:30-32; 22:5; 23:6; 3 Цар. 2:3; 8:53; Неем. 8:1; 13:1) и (4) что Иисус и апостолы приписали написание Пятикнижия Моисею (Мк. 7:10; 12:26; Мф. 8:4; Лк. 24:27, 44; Ин 1:17; 5:45-47; Деян. 3:22; Рим. 10:5; 2 Кор. 3:15). Заметьте, что в Лк. 24:44 и подобных местах, когда Иисус говорил о «законе Моисея», Он имел в виду все Пятикнижие.[42]

---

[40]Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988. – C. 59.
[41]Geisler N. L.,Nix W. E. A General Introduction to the Bible. – Chicago, IL: Moody Press, 1986. – C. 86-7.
[42]Голдингей полагает, что когда Иисус ссылался на «книги Моисея», Он имел в виду не авторство Моисея, а просто название книг, приписанных Моисею иудеями по

Также, Пайн отмечает, что Новый Завет приписывает Моисею авторство отрывков, якобы принадлежащих всем документам JEDP.[43] Пайн также отмечает, что в Ин. 12:38-41 Иисус цитирует и первую часть, и последнюю часть книги Исаии, приписывая обе части его авторству.[44] Павел делает то же самое (Рим. 9:27 и 10:20-21).[45] Также, не был найден не один древний документ, подтверждающий, соответственно теории JEDP, существование отдельных преданий об истории Израиля. Наконец, либералы сильно расходятся между собой по поводу того, когда и кем были написаны разные части Пятикнижия, что свидетельствует о слабости и несостоятельности их теории.

Далее, Брей комментирует, что археологические находки показывают много сходств между библейским повествованием о древней истории Израиля и той картиной истории, нарисованной в раскопках. Он пишет:

> «Исследование Ветхого Завета "критическими" ученными этого периода (XX века) оставляет общее впечатление, что Израиль был полностью интегрированной частью средневосточной культуры и что он может отслеживать свои исторические корни обратно в Вавилон около 2000 г. до н.э., как утверждает книга Бытие».[46]

Наконец, в поддержку исторической достоверности Ветхого Завета упомянем о том, что часто в Ветхом Завете указано, что писатели пользовались историческими источниками,[47] такими, как Летописи царей Иудейских и Летописи царей Израильских (много ссылок в книгах Царств); Книга Праведного (Иис. Нав. 10:13; 2 Цар. 1:18); Книга дел Соломоновых (3 Цар. 11:41); Записи Самуила (1 Пар. 29:29); Записи Нафана (1 Пар. 29:29); Записи Гада (1 Пар. 29:29); Записи Иуя (2 Пар. 20:34); Книга царей Израилевых (2 Пар. 20:34); Книга царей (2 Пар. 24:27); Видения Исаии (2 Пар. 32:32); Записи Самея пророка (2 Пар. 12:15); Записи Адды прозорливца (2 Пар. 12:15); Записи Хозая (2 Пар. 33:19); Книга царей Израильских и Иудейских (1 Пар. 9:1; 2 Пар. 16;11; 25:26; 27:7; 28:26; 32:32; 35:27; 36:8); Летописи (Нем. 12:23); Книга древних записей царей Мидийских и Персидских (Есф. 10:2). Изобилие таких ссылок не соответствует убеждению, что весь Ветхий Завет – это придуманная история. Ветхозаветные авторы даже приглашают своих читателей проверить свой исторический рассказ.

Что касается историчности Нового Завета, то так же считаясь «Писанием», он пользуется тем же самым статусом безошибочности, которым пользуется и Ветхий Завет. Этот аргумент раскрыт в главе 6, «Богодухновенность Писания». Помимо этого, можно обратиться к аргументации Сандерса для утверждения историчности Нового Завета.[48] Он

традиции (см. Goldingay, с. 178). Но Голдингей не принимает всерьез то, каким именно образом Иисус ссылался на эти книги: «Моисей сказал» (Мк. 7:10), «повелел Моисей» (Мф. 8:4), «его писаниям (Моисея) не верите» (Ин. 5:47).

[43]Payne J. B. Higher Criticism and Biblical Inerrancy // Geisler N. ed. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – С. 102.

[44]Payne, с. 104.

[45]Отмечено в Marshall, с. 90.

[46]Bray, с. 380-2.

[47]Weeks, с. 59.

[48]Sanders C. An Introduction to Research in English Literary History, взято из Макдауэлла, Д. Неоспоримые свидетельства / Пер. с англ. Бахыт Кенфеев. – М.: СП «Соваминко», 1992. – С. 31-59.

предлагает три критерия для установления историчности: библиографическая оценка, внутренние свидетельства и внешние свидетельства. Рассмотрим каждый в отдельности.

Библиографическая оценка касается количества и качества манускриптов, из которых был сделан нынешний Новый Завет. Чем больше их количество, чем старше их возраст и чем больше они одинаковы по содержанию, тем вероятнее, что Новый Завет содержит подлинную историю. К нашему счастью, существует много древних рукописей Нового Завета, которые почти полностью совпадают друг с другом по содержанию. В наличии имеется четыре полных Новых Завета, которые датируются IV или V веками: Синайский кодекс, Ватиканский кодекс, Александрийский кодекс и Кодекс Ефраими.[49] К тому же существуют фрагменты Нового Завета, то ли несколько книг, то ли несколько глав, которые восходят к II веку. То есть, они были написаны через 100 или 150 лет после написания самих подлинников.[50]

Интересно будет сравнить качество и количество новозаветных текстов с тем, что имеется у других древних текстов, историчность которых зачастую не оспаривается.[51] В этом свете трудно не приписать Новому Завету даже больше исторической достоверности, чем другим древним произведениям.

Автор	Дата написания	Древнейшая копия	Число копий
Цезарь	I в. до н.э.	с 900 н.э.	10
Ливий	I в. до н.э.	-------	20
Тацит	100 г. н.э.	с 1100 н.э.	20
Плиний Млад.	I в. н.э.	с 850 н.э.	7
Фукидид	V в. до н.э.	с 900 н.э.	8
Геродот	V в. до н.э.	с 900 н.э.	8
Софокл	V в. до н.э.	с 1000 н.э.	100
Новый Завет	I в. н.э.	с. II-IV вв. н.э.	5 000

Второй критерий историчности называется «внутренним свидетельством». В данном случае речь идет о том, что сам документ говорит

[49]Geisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976. – С. 531.
[50]Geisler, Christian Apologetics, с. 531; Макдауэлл, Д. – с. 31 и далее.
[51]Макдауэлл, Д. – с. 34.

в пользу своей достоверности. Здесь мы руководствуемся принципом Аристотеля, который сказал, что следует принимать всерьез утверждение самого документа по поводу его достоверности, пока не появятся доказательства в опровержение этого тезиса. В Новом Завете мы наблюдаем, что в его составлении использовались разные исторические источники. К тому же много авторов сами были очевидцами того, о чем они пишут.

Далее, можно установить, что даты написания книг Нового Завета очень близки ко времени самых событий, которые они описывают.[52] Наконец, наличие в Новом Завете (и, кстати, в Ветхом Завете) родословий, дат, упоминаний об известных исторических лицах и т.д. свидетельствуют об историчности текста (напр. Лк. 3:1-2). Особенно обращаем внимание на предисловие Луки, где он говорит о проведенном им тщательном историческом исследовании (Лк. 1:1-4).

Последний критерий историчности, а именно «внешнее свидетельство», влечет за собой подтверждение историчности документа свидетельством других исторических источников, существующих в то время. В этой связи отметим, что отцы Церкви подтверждают историчность Нового Завета. Особенно примечательным является свидетельство Папия, который жил в конце I, начале II веков. Он говорил о новозаветной истории, как об истинной истории.

Далее, можно сравнить новозаветное повествование о жизни Иисуса со светскими рукописями о Нем. Обнаруживается, что светские историки утверждают то, что Иисус из Назарета действительно жил и был распят. Наконец, в течение времени при многих археологических раскопках обнаружили материал, подтверждающий подлинность новозаветной истории.[53] Много примеров того, как при дальнейшем исследовании было обнаружено, что библейская история, в отличие от тогдашней светской истории, была права, находится в главе 6, «Богодухновенность Писания», в разделе «Феномены в Библии».

Приведем еще аргументы в поддержку историчности Нового Завета: следует ожидать, что кто-нибудь сохранил верный отчет о жизни Иисуса. Бесспорно, что Иисус был великим и очень влиятельным человеком своего времени. Естественно, что кто-нибудь записал бы Его историю, как всегда делается для знаменитых людей. Надо учитывать уникальное положение первых учеников в истории Церкви. Дело в том, что если бы Евангелия написали другие люди, жившие позже в истории, то тогда надо было бы задаться вопросом, почему первые ученики это не сделали? Ведь они находились в более выгодном положении для записи истории об Иисусе, чем жившие позже. В связи с этим интересно заметить, что в книгах Нового Завета встречаются цитаты изречений Иисуса, которых нет в Евангелиях. Следовательно, помимо Евангелистов в I веке были еще другие люди, которые сохранили историю об Иисусе.[54]

Что касается утверждения, что более «развитые» части Нового Завета или исполнившиеся ветхозаветные пророчества можно относить к позднему автору – это означает, что некоторые библейские писатели писали под псевдонимом. Говорят, что в библейские времена такая практика была общепринятой и поэтому считалась нормальным литературным приемом. Но Викс правильно отмечает тот факт, что вовсе не означает, что если какая-

[52]Макдауэлл, – с. 31-59.
[53]Макдауэлл, – с. 31-59; Johnson, с. 105.
[54]Geisler N. L. Christian Apologetics, с. 531.

нибудь практика была принята в обществе того времени, то Церковь ее приветствовала.[55]

Дело в том, что это не только вопрос литературного приема, но и вопрос честности. Писать от имени другого – это умышленный обман, который не приемлем верующему человеку, тем более писателю Священного Писания. Более того, автор под псевдонимом претендует на пророческую или апостольскую власть, которую не имеет. Значит, он не только обманщик, но и вор. Викс также отмечает, что исторические детали в таких книгах, как книга Иона, Даниила, 2 Тимофею, 2 Петра подтверждают их авторство и противоречат утверждению, что другие люди написали эти книги. Например, как мог человек, живущий во II веке, честно писать, что «был очевидцем Его величия» (2 Пет. 1:16) или «время моего отшествия настало» (2 Тим. 4:6)?

Давайте рассмотрим некоторые возражения на тезис, что новозаветная история достоверна. Во-первых, утверждается, что в своей версии исторических событий историк не может избежать субъективности. Дело в том, что историк, не будучи очевидцем, сам не наблюдал за описываемым им событием. Далее, не вся информация о произошедшем была доступна историку. К тому же, историк выбирает из доступной ему информации то, что ему кажется нужным и важным. Далее, в процессе организации своего материала, историк может ввести в него некоторую неточность. Наконец, на историка влияет его собственное мировоззрение и предубеждения. В конце концов, может получиться, что вследствие всех этих моментов та история, которую рассказывает историк, может во многом отличаться от того, что на самом деле произошло.

Но в ответ на это возражение можно сказать, что процесс собрания и организации материала не обязательно приводит к его искажению. Тот факт, что разные историки в процессе написания своей истории подчеркивают разные детали в повествовании, вовсе не означает, что их история неверна. Может быть много версий одного и того же события, и все они могут быть верными и неискаженными, так как показывают взгляд на произошедшее с разных точек зрения. Также, согласно доктрине о богодухновенности Писания, библейские писатели писали под воздействием Духа Святого, что помогло им избежать искажения по причине субъективности. В дополнение к этому, в большинстве случаев новозаветное повествование было написано либо очевидцами рассказанной истории, либо их сотрудниками.

Критики историчности Нового Завета также выдвигают аргумент, что Библия должна пройти ту же самую критическую проверку ее историчности, через которую проводится вся другая древняя литература согласно критериям, предположенным Эрнстом Трёльчем. Получается, что приверженцы этого подхода не могут принимать за истину библейские повествования о чудесах или об исполнении пророчеств.

В ответ на это возражение отметим, что сами критерии, установленные Трёльчем, ни чем не обоснованы.[56] По какой причине мы должны считать его критерии для историчности приемлемыми? На самом деле в его системе есть существенные недостатки. Во-первых, не оправдано исключение необычного. Надо отличать то, что обычно происходит, от того, что может происходить, но бывает редко. Сегодня люди ежедневно по луне не ходят. Но это вовсе не

[55]Weeks, c. 204-5.
[56]Geisler N. L. Christian Apologetics, c. 531; Marshall, c. 85.

означает, что этого никогда не происходило.[57] Во-вторых, в системе Трёльча наблюдаются предубеждения, согласно которым сверхъестественные события не могут существовать. Но на каких основаниях Трёльч может утверждать, что Богу нельзя делать чудо? Кто может диктовать Богу, что Он может или не может делать?

Также можно подвергать критике правила, использованные в критике формы, которые якобы помогают нам распознать истинно исторический материал. Как отметил Лонгенекер, в критерии несходства упускается из вида взаимосвязь между учением Иисуса и ветхозаветной верой. Критерий «эсхатологическое содержание» накладывает необоснованный взгляд на учение Христа. Критерий «сплоченность» предвзятый истолкователь может использовать для того, чтобы исключать из одного исторического отчета те же самые моменты, которые он необоснованно исключил из других.[58]

Также утверждается, что Ранняя Церковь преувеличила историю об Иисусе. Получается, что чудеса и знамения, якобы сделанные Иисусом, вместе с Его утверждениями о том, что Он является божественной личностью, считаются мифами, созданными Церковью для того, чтобы прославлять ее основателя.

В опровержение позиции, что Церковь преувеличила историю об Иисусе, обратимся к следующим моментам.[59] Во-первых, новозаветное повествование в основном состоит из свидетельств очевидцев, которые прекрасно знали, что произошло и чего не было. Далее, апостол Иоанн жил до конца I века и он мог проверить все рассказы о жизни Иисуса, которые претендовали на истину. Сомнительно, что он позволил бы в I веке распространяться неверным рассказам о Христе.

Также учитываем их утверждение, что Евангелия основаны на очень ранних источниках, которые существовали до них. Тогда получается, что было очень мало времени до написания Евангелий для того, чтобы легенды или преувеличения об Иисусе укоренились в истории.[60] Ведь сами Евангелия были написаны в середине I века, буквально несколько десятилетий спустя после земного странствования Спасителя.

Также принимаем во внимание, что отсутствуют исторические данные о том, что люди, жившие в I веке, оспаривали историчность содержания Евангелий. Если современники Иисуса и апостолов не подвергали сомнению историчность Нового Завета, то какое право имеют это делать ученые, живущие спустя 20 столетий?

В этом отношении Викс замечает, что когда Евангелисты или рассказчики ветхозаветной истории пишут параллельный к другой книге рассказ, они не исправляют предшествующую версию.[61] Другими словами, Матфей не исправил Марка, Иоанн – Матфея, автор книг Паралипоменона – автора книг Царств и т.д. Если эти поздние авторы знали, что предыдущие повествования ошибочны и искажены, то следует ожидать, что они бы прокомментировали это. С другой стороны, примечательно отметить, что, зная содержание ранее написанных книг, поздние автор все-таки порой

---

[57]Pinnock C. Set Forth Your Case*:* Studies in Christian Apologetics. – Chicago, IL: Moody Press, 1971.
[58]Longenecker, c. 40.
[59]Geisler N. L. Christian Apologetics, c. 531.
[60]Также отмечено в Bray, c. 439 и Carson, c. 124.
[61]Weeks, c. 57-8.

написали свою историю слегка по-другому. Но, по всей видимости, они не считали эти отличающиеся детали ошибками.

Наконец, Лонгеннекер правильно говорит, что история Иисуса, лишенная всех сверхъестественных элементов, вряд ли бы оставила такой след в истории, который она на самом деле оставила. Он пишет: «Результат этого так называемого «нейтрального» чтения жизни Иисуса и апостольской истории является продуктом таким слабым и незначительным, что трудно понять, как появление христианства могло оказать какое-либо воздействие на древний мир или иметь значение для людей сегодня».[62]

Далее, надо учитывать честность апостолов. В свое время они стали учителями великой морали. Вряд ли они сами учили лжи об Иисусе. В связи с этим следует упомянуть, что постапостольская Церковь, которая согласно учению либералов написала Новый Завет, сама была последовательницей великого учителя морали, Иисуса Христа, учение Которого не допускало бы создания ложной истории о Нем.[63]

Может быть самый убедительный довод в пользу историчности отчета об Иисусе заключается в том, что апостолы были готовы переносить мучения и страдания, даже умереть за свое свидетельство об Иисусе. Невозможно, чтобы такое большое количество людей единогласно страдало бы в защиту того, о чем они прекрасно знали, что оно неверно (т.е. их свидетельство о жизни, чудесах, смерти и воскресении Иисуса).[64]

Можно говорить и о других моментах в опровержение данного тезиса. Дело в том, что жанр «мифология» характеризуется определенными свойствами, которые помогают людям его распознавать. А новозаветное повествование лишено таких черт. Оно написано как серьезная история. Также примечательно, что встречаются в посланиях апостолов и в книге Откровения предупреждения об отклонении от Евангелия. Возникает вопрос: если Евангелие представляло собой искаженную историю, то почему апостолы так ревностно настаивали на том, чтобы хранить его в чистоте?[65]

Очень сомнительно, что ранние ученики, будучи евреями и монотеистами, сами бы обожествили Иисуса, считая Его Богом. В истории Израиля никогда не было случая, когда евреи приписывали бы человеку божественность. Для них это равно богохульству. Наконец, слова Павла в 1 Кор. 7:12 и 25 служит свидетельством о том, что писатели Нового Завета отличали свое собственное учение от учения Иисуса. Поэтому сомнительно, что новозаветные писатели изменили учение или историю о Христе, чтобы передавать свое собственное учение через них.[66]

Последнее возражение для нашего рассмотрения таково. Утверждается, что во время переписывания оригинальный Новый Завет был искажен. Но в ответ вспомним о том, что было сказано выше – что существует множество манускриптов, датировка которых восходит к ранним годам христианства. Все они согласны на счет божественности Мессии Иисуса. Не существует ни одного манускрипта Нового Завета, который бы говорил об Иисусе по-другому.

---

[62]Longenecker, c. 37.
[63]Geisler N. L. Christian Apologetics, c. 531.
[64]Там же.
[65]Там же.
[66]Апологетика: учебное пособие / BEE International. – Луцьк: Християнське життя, 1999. – С. 120-5.

В связи с этим обсуждением стоит неминуемо подчеркнуть, что отрицание историчности Библии и в частности Нового Завета приводит к катастрофическим последствиям. Для совершения нашего спасения Бог действовал в истории. Спасение человечества обеспечено исключительно посредством физической смерти и воскресения Божьего Сына Иисуса Христа. А если Бог, на самом деле, не действовал в истории, то не только библейская история, но и спасение человека является мифом. Выходит тогда, что христианство не может предлагать нам выход из нашего печального греховного состояния.

Д. *Ipsissima vox* или *ipsissima verba*?

Как было отмечено выше, ведется дискуссия по поводу точности цитат, находящихся в библейском повествовании, особенно в отношении слов Иисуса. Имеем ли мы в Евангелиях точные слова Иисуса или лишь приближение к ним? Другими словами, имеем ли мы *ipsissima verba* (истинные слова) Иисуса или *ipsissima vox* (истинный голос) Иисуса?

В ответ на этот вопрос предлагаются три теории. Во-первых, возможно, что мы читаем в Библии буквально то, что было сказано. В этом плане надо предположить, что Бог сверхъестественным образом дал Евангелистам знать эту информацию. Во-вторых, возможно, что мы читаем в Библии не сами слова Иисуса, но смысл Его слов, выраженный хотя бы частично в словах писателей. В-третьих, говорят, что Евангелисты вовсе не ссылаются на речь Иисуса, а просто вкладывают свои мысли и свои слова Ему в уста.

Либеральные богословы придерживаются третьего или второго вариантов. А консервативные богословы придерживаются первого, а иногда также второго взгляда, если при этом принимается, что Бог повел Евангелистов таким образом, что когда они под воздействием Духа выражали речь Иисуса другими словами, они ни в коем случае не искажали смысла сказанного Им.[67]

В разборе этого вопроса стоит обратить внимание на несколько моментов. Во-первых, по всей вероятности Иисус говорил не на греческом, а на арамейском языке. Но в Новом Завете Его слова записаны на греческом. Это значит, что новозаветный текст не содержит точных слов Иисуса, а, в лучшем случае, перевод Его слов.[68] Во-вторых, Карл Генри предполагает, что водительство Святого Духа, обещанное апостолам (Ин. 14:26; 16:13), может включать в себя право не только передавать, но и истолковывать слова Господа.[69]

Но в то же время Генри предупреждает, что принятие теории *ipsissima vox* по отношению к словам Иисуса может влечь за собой применение того же самого подхода и к Божьей речи в Ветхом Завете.[70] Но, с другой стороны, 2 Пет. 1:20-21 уверяет нас, что ветхозаветные пророки не «истолковывали» своих изречений или говорили от себя, а были «движимы» (дословно «носимы») Святым Духом. Также, в отличие от работы Евангелистов,

---

[67]В число консервативных ученных, принимающих теорию *ipsissima vox*, входят Грант Осборн, Дональд Карсон, Даррелл Бок, Паул Файнберг, И. Ховард Маршалл. Доналд Грин выступает против нее.

[68]Marshall, с. 61-2.

[69]Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. - Waco, TX: Word Books, 1976-1983; Wheaton, IL: Crossway Books, 1999. – Т. 4. – С. 206.

[70]Henry, т.. 3, с. 88-9.

ветхозаветные пророки сами написали свои пророчества, полученные ими от Бога. В своих пророческих книгах они не цитируют речь другого человека. Итак, дискуссия *ipsissima verba* и *ipsissima vox* касается не пророческого материала в Библии, а лишь повествовательного.

Стоит упомянуть о том, что по поводу записи проповедей в книге Деяний некоторые комментаторы обращаются к методологии греческого историка V века до н.э. Фукидида, представляя, что работа Луки является образцом такой методологии. Фукидид написал о своей методологии так:

> «Что касается выступлений в этой истории, некоторые были доставлены до начала войны, а другие пока она велась. Было трудно записать точные слова, как в тех случаях, когда я сам присутствовал, так и в тех случаях, когда я использовал доклады других. Но я использовал язык в соответствии с тем, что я думал, что говорящий в каждом конкретном случае говорил бы, как можно ближе придерживаясь общего смысла того, что было на самом деле сказано».[71]

По поводу записи проповедей в книге Деяний Риддербос и Мюле заметили несколько моментов, которые указывают на сохранение оригинальной речи проповедующих. Во-первых, в проповедях Петра отсутствует очень развитое богословие, что ожидалось бы, если бы Лука создал эти проповеди позже в церковной истории. Во-вторых, замечается немного непоследовательности в представлении Христа разными проповедующими в книге Деяний, что свидетельствует о том, что все эти проповеди не восходят к одному источнику – Луке.[72] Эти моменты могут служить в качестве опровержения позиции, что библейские писатели сами придумывали выступления в повествовании или пользовались случаем, чтобы продвигать свою теологию.

Наконец, рассмотрим несколько примеров несходства между записанными словами Иисуса в разных Евангелиях. Хотя во многих случаях все Евангелисты согласно между собой по поводу содержания речи Иисуса,[73] следующие стихи являются примерами несходства, которое трудно гармонизировать или объяснить пропуском материала или повторяющимися случаями. Но надо также принимать во внимание, что для нескольких из этих примеров существуют разночтения, гармонизирующие эти чтения. А с другой стороны, наличие гармонизирующих разночтений может представлять собой попытку с стороны переписчика «исправить» полученный им текст.

> Мф. 11:8[74]
> ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν

---

[71]Longenecker, с. 65.
[72]Там же, с. 67.
[73]Мф. 4:4 = Лк. 4:4; Мф. 4:7 = Лк. 4:12; Мф. 4:10 = Лк. 4:8; Мф. 4:19 = Мк. 1:17; Мк. 1:25 = Лк. 4:35; Мк. 1:41 = Лк. 5:13 = Мф. 8:3; Мф. 9:5-6 = Мк. 1:9-11 = Лк. 5:23-24; Мф. 9:12-13 = Мк. 2:17 = Лк. 5:31-32; Мф. 9:9 = Мк. 2:14 = Лк. 5:27; Мф. 12:3-4 = Мк. 2:25-26 = Лк. 6:3-4; Мф. 12:8 = Мк. 2:28 = Лк. 6:5; Мф. 12:13 = Мк. 3:5 = Лк. 6:10; Мк 3:4 = Лк. 6:9; Мк 3:3 = Лк. 6:8.
[74]Marshall, с. 61-62.

«Что же смотреть ходили вы? человека ли, одетого в мягкие одежды? *Носящие мягкие одежды находятся в чертогах царских*».

Лк. 7:25
ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν.
«Что же смотреть ходили вы? человека ли, одетого в мягкие одежды? Но *одевающиеся пышно и роскошно живущие находятся при дворах царских*».

Мф. 8:26
τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι
«что вы [так] боязливы, маловерные?»

Мк. 4:40
τί δειλοί ἐστε; οὔπω ἔχετε πίστιν
«что вы так боязливы? как у вас нет веры?»

Лк. 8:25
ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν
«где вера ваша?»

Мф 11:19
ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς
«И оправдана премудрость своими *делами*».

Лк. 7:35
ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.
«оправдана премудрость *всеми чадами* ее».

Мф. 12:50
ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν
«ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь».

Мк. 3:35
ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.
«ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матерь»

Лк. 8:21
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.

«Он сказал им в ответ: матерь Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его».

Мф. 8:26
καὶ λέγει αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι
«И говорит им: что вы [так] боязливы, *маловерные*?»

Мк. 4:40
καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε; οὔπω ἔχετε πίστιν
«И сказал им: что вы так боязливы? *как у вас нет веры*?»

Мк. 10:18-19
ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. τὰς ἐντολὰς οἶδας·…
«Иисус сказал ему: *что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Знаешь заповеди…*»

Мф. 19:17
ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ, Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός· εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς
«Он же сказал ему: *что ты Меня спрашиваешь о благом? Есть один только Благой. Если же хочешь войти в жизнь, соблюдай заповеди*».

Мк. 6:4
καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.
«Иисус же сказал им: не *бывает* пророк *без чести*, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем».

Лк. 4:24
εἶπεν δέ, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ
«И сказал: истинно говорю вам: никакой пророк *не принимается* в своем отечестве».

Мк. 1:38
καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον.
«Он говорит им: пойдем в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедовать, ибо Я для того *пришел*».

Лк. 4:43
ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην.

«Но Он сказал им: и другим городам благовествовать Я должен Царствие Божие, ибо на то Я *послан*».

Мф. 9:4
Ἱνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;
«для чего вы мыслите худое *в сердцах ваших*?»

Мк. 2:8
οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς
«для чего так помышляете *в себе*?»

На основании всего вышесказанного, трудно убедительно защищать позицию, что в библейском повествовании всегда сохраняются точные слова говорящего (но иногда так бывает). Но в любом случае, доктрина о богодухновенности гарантирует, что смысл сказанного сохраняется без искажения. Итак, мы можем иметь уверенность в достоверности всей библейской истории.

Библиография:

Макдауэлл, Д. Неоспоримые свидетельства / Пер. с англ. Бахыт Кенфеев. – М.: СП «Соваминко», 1992.

Archer G. Encyclopedia of Bible Difficulties. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982.

Arndt W., Danker F. W., Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. – 3rd ed. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Bock D.L. Response to review of "Evangelicals and *Ipsissima Vox*" by Donald E. Green in Master's Seminary Journal, vol. 12, 2001. C. 49-68 // Bibliotheca Sacra. 2001. № 158. C. 477-80.

Bray G. Biblical Interpretation, Then and Now. – Downers Grove: IL: Intervarsity Press, 1996. – 588 c.

Carson D. A. Redaction Criticism: On the Ligitimacy and Iligitimacy of a Literary Tool // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 119-42.

Cranford L. L. Modern New Testament Interpretation // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 116-31.

Geisler N. L. Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker, 1976.

Geisler N. L., Nix W. E. A General Introduction to the Bible. – Chicago, IL: Moody Press, 1986.

Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – 287 c.

Harris R. L. Inspiration and Canonicity of the Bible. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1957, 1969. – 294 c.

Henry C. F. H. God, Revelation, and Authority. – In 6 Vols. – Waco, TX: Word Books, 1976-1983; Wheaton, IL: Crossway Books, 1999.

Hill B. R. Exploring Catholic Theology. – Mystic, CN: Twenty Third Publishers, 1995. – C. 220.

Johnson R. Modern Old Testament Interpretation // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 99-115.

Krentz Edgar. Historical Critical Method. – Philadelphia, PA: Fortress, 1975. – 88 c.

Linnemann E. Historical Criticism of the Bible / Yarbrough R. trans. – Grand Rapids, MI: Baker, 1990. – 159 c.

Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999.

Macky P. W. The Coming Revolution: The New Literary Approach to New Testament Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 263-79.

Marshall I. H. Biblical Inspiration. – Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982.

McGrath A. E. Historical Theology. – Oxford: Blackwell, 1998. – 343 c.

McKnight S. Interpreting the Synoptic Gospels // Guides to New Testament exegesis. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.

Payne J. B. Higher Criticism and Biblical Inerrancy // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 84-113.

Pinnock C. Set Forth Your Case*:* Studies in Christian Apologetics. – Chicago, IL: Moody Press, 1971.

Silva M. Has the Church Misread the Bible? – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 120 c.

Thiselton A. The New Hermeneutic // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 78-107.

Turner D. L. Evangelicals, Redaction Criticism, and the Current Inerrancy Crisis // Grace Theological Journal. 1983. № 4. C. 263-96.

Von Rad G. Typological Interpretation of the Old Testament / Bright J. trans. // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 28-46.

Watson F. Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994. – 287 c.

Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988. – 298 c.

Глава 16: Новые течения в герменевтике

А. Постмодернизм и его воздействие на герменевтику

В мире философии и богословии сегодня оспариваются все элементы консервативного подхода к истолкованию Писания. Главная причина возникновения соперничающих герменевтических методов – это появление нового философского мировоззрения, а именно – постмодернизма. Рассмотрим в общих чертах движение постмодернизма, а вслед за этим различные современные течения в герменевтике, опирающиеся на его предпосылки.

1. Определение

Сегодня в мире есть некоторые люди, которые выражают сомнение в том, что человек может объективно истолковать библейский текст и тем самым познать истину. Это быстро растущее мировоззрение называется постмодернизмом. Хотя постмодернисты сомневаются, что человек может знать истину, они не возражают тому, чтобы люди верили в Бога. Многие из них считают себя верующими людьми. Но, по их мнению, вера должна действовать только в субъективном плане. Другими словами, человек может лично исповедовать свою веру, но ему нельзя претендовать на то, что его вера соответствует действительности.

На самом деле есть два вида постмодернизма – так называемые «твердый» постмодернизм и «мягкий» постмодернизм. Твердый постмодернизм утверждает, что истина вообще не существует, а мягкий постмодернизм говорит, что, может быть, истина существует, но мы ее знать не можем.

2. Возникновение

Само название «постмодернизм» содержит в себе префикс «пост», который означает «после». Соответственно, наряду с эпохой «постмодернизм» есть и эпохи «модернизма» и «примодернизм», т.е. «до» модернизма. В свете понятий примодернизма и модернизма мы можем лучше понять движение «постмодернизм». Давайте тогда взглянем на понятия примодернизма и модернизма.

Термин «примодернизм» относится к времени от древности до эры Великого Просвещения. В этот период времени люди верили, что человек может знать то, что существует в реальности и что его слова могут верно ее описывать. Согласно мировоззрению примодернизма существует духовный мир. Также считалось, что история идет к определенной цели, т.е. имеет целенаправленность.

Главной теорией познания в этот период был авторитаризм, т.е. знание, основанное на мнениях экспертов. Но во время и вследствие Великого Просвещения и Реформации люди стали сомневаться в достоверности главного авторитета того времени, т.е. церкви. Коперник, например, показал, что власти (т.е. церковь) не всегда правы в научных вопросах, доказав, что Земля вращается вокруг Солнца. Лютер, в свою очередь, показал, что церковь не всегда права даже в религиозных вопросах, доказав, что человек оправдывается перед Богом одной верой во Христа.

Вслед за примодернизмом и в результате его опровержения пришло новое мировоззрение под названием модернизма. Во многих аспектах оно сходно примодернизму. Но одно отличие состоит в том, что приверженцы модернизма стали сомневаться в существовании духовного мира и его влиянии на земную жизнь. В эру модернизма появилась и теория эволюции, предлагающая альтернативное объяснение происхождения мира. Также, в области социологии начал доминировать гуманизм, который ставил в центр внимания интересы не Бога, а человека. В обмен на теорию познания «авторитаризма» появились новые эпистемологические подходы под названиями эмпиризм и рационализм.

Взгляд на восприятие реальности в период модернизма хорошо суммируется писателем Роем Клементсом: «Мышление в период модернизма основано на предположении, что есть реальность, находящаяся за пределами человеческого ума и что рациональные процессы ума достаточно соответствуют этой реальности, чтобы способствовать нам познать ее».[1]

Но появились проблемы и с этим новым мировоззрением. Во-первых, рационализм и эмпиризм оказались неудачными в качестве эпистемологических систем. Они не смогли удовлетворительно описать всю реальность. Во-вторых, в ранний период эры модернизма люди ожидали, что при помощи этого нового мировоззрения человечество сможет достигнуть утопии. Но, как всем известно, так не получилось.[2]

Теперь говорят, что с 90-х годов последнего века мир уже перешел к новой системе мышления – постмодернизму. Этот мировоззренческий взгляд в основном отталкивается от философии Эммануила Канта. Хотя Кант жил во время модернизма, его философия способствовала возникновению и развитию постмодернистского мировоззрения. Он известен своей книгой, описывающей его взгляд на знание под названием «Критика чистого разума».

Заметив неудачу предыдущих теорий познания, Кант создал новую эпистемологическую систему, соединив эмпиризм и рационализм. Он верил, что люди получают большинство своих знаний посредством пяти органов чувств. Но информация, полученная через органы чувств, подвергается обработке в разуме человека. Есть знания, присущие разуму, при помощи которых он оценивает и классифицирует информацию, полученную через органы чувств. В число этих присущих разуму знаний входят такие элементы, как качество, отношения и время. Кант утверждал, что только с помощью этих факторов человек может понимать смысл того, что видит, слышит и т.д.

Однако, в этой системе возникает следующая проблема. Если все, что человек знает – это то, что разум дает ему знать, то выходит, что человек не имеет прямого контакта с реальностью. Его знания состоят исключительно из того, что представляет ему разум. Другими словами, непосредственное знание реальности невозможно. Из этого видно, что философия Канта приводит к скептицизму.

После Канта другие философы еще больше развили его эпистемологическую систему. Кант учил, что категории для мышления, присущие разуму, одинаковы у всех людей. Это означает, что если два человека встречают то же самое явление в мире, то они будут воспринимать

---

[1]Clements R. Expository Preaching in a Postmodern World // Evangelical Review of Theology. 1999. № 23.

[2]Hodges Z. C. Post-Evangelicalism Confronts The Postmodern Age: A Review of The Challenge of Postmodernism // Journal of the Grace Evangelical Society. 1998. № 9. С. 4-5.

это явление тем же самым образом. Но мыслители, идущие вслед за Кантом, подвергали сомнению это предположение. Они утверждали, что у людей бывают разные категории в разуме для классификации информации. Дело в том, что культура, воспитание, образование и опыт определяют, как разум будет обрабатывать информацию, поученную через органы чувств.

Вследствие этого, субъективность человека включает в себя не только отсутствие прямого контакта с реальностью, как предполагал Кант, но она распространяется и на взаимоотношения между людьми. Из-за того, что все смотрят на жизнь с субъективной точки зрения, людям трудно реально общаться друг с другом. И последнее в связи с этим – постмодернисты считают, что отделение человека от мира и других людей, вызванное его субъективностью в восприятии реальности, непреодолимо. Другими словами, человек не может избавиться от состояния субъективности.[3]

Получается, что каждый человек воспринимает мир по-своему. У каждого человека есть свой собственный взгляд на реальность, обусловленный его личным опытом в жизни. Разные люди могут пройти то же самое переживание, но они будут истолковывать это переживание по-разному. Выходит, что каждый индивидуум живет в изоляции, как от самой реальности, которую он воспринимает лишь косвенно посредством разума, так и от других людей.

3. Постмодернизм и герменевтика

Теперь перейдем к обсуждению того, какое влияние постмодернизм оказывает на герменевтику, т.е. на истолкование текста. Согласно постмодернизму каждый человек живет в своем пузыре субъективности в изоляции от других. Лишь с этой субъективной точки зрения он может воспринимать окружающий мир и истолковывать происходящее в нем. Когда человек сталкивается с каким-то предметом или переживанием в мире, он относит к этому предмету или переживанию некое название, т.е. он описывает его неким словом. Но люди воспринимают явления в мире по-разному. Поэтому получается, что если они будут использовать то же самое слово для описания некого явления, значение этого слова у одного человека будет отличаться от значения того же самого слова у другого.

Например, то, что один человек имеет в виду под словом «любовь», будет отличаться от того, что имеет в виду под ним другой человек. То, что один человек называет силой, будет отличаться от того, что другой человек называет силой. Этот феноменом называют «конвенционализмом». Следовательно, концепцию конвенционализма можно определить следующим образом: все слова и выражения, используемые человеком, имеют лишь *субъективное значение*, указывая на его личное восприятие окружающего мира.[4] Ерман так высказывает свое мнение об этом: «Тексты сами по себе просто ничего не означают. Значение является результатом

[3]Geisler N. L. Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999. – С. 192.

[4]См. Clements; Geisler, Encyclopedia, с. 158, 192; Hodges, с. 5-9; Turnau T. A. III. Speaking in a Broken Tongue: Postmodernism, Principled Pluralism, and the Rehabilitation of Public Moral Discourse // Westminster Theological Journal Volume. 1994. № 56. С. 345, 348.

чтения текста», и это доказано тем, что существует такое разнообразие в истолковании текстов.[5]

Последствия концепции конвенционализма для герменевтики проявились следующим образом. Когда читатель читает текст, он приписывает словам, находящимся в нем, не то значение, которое имел в виду автор, а свое собственное значение. То есть, из-за влияния субъективности человека мысли автора, вложенные в слова текста, не доходят до читателя. Читатель приписывает этим словам вообще иное (собственное) значение. Выходит, что есть непреодолимый барьер между автором и читателем по поводу передачи мыслей автора или авторского намерения.

Говорится об этом феномене как о «смерти автора», поскольку читатель не может знать, что на самом деле автор имел в виду, когда он написал текст.[6] Писатель Р. Клементс хорошо суммирует позицию постмодернизма в отношении чтения текста: «Единственный вопрос, который мы способны задать – это "Что этот текст означает для меня или для моего общества?" Мы не можем извлекать из текста намерение автора... Мы можем только читать в тексте нашу собственную реакцию».[7]

Теперь рассмотрим, как постмодернистское мировоззрение влияет именно на истолкование Библии. Евангельские верующие утверждают, что Библия – это Божье богодухновенное слово. Но среди евангельских верующих бывают и те, кто готов согласиться с тем, что Библия от Бога, но при этом утверждают, что поскольку каждый человек читает текст по-своему, мы не можем постигнуть значение Писания или узнать, что на самом деле имели в виду библейские авторы. То есть, между нами и библейскими авторами стоит барьер, который препятствует нам понять их речь о Боге.

Влияние постмодернизма также привело к возникновению понятия, что есть не одно богословие, а множество. Дело в том, что люди из разных рас и полов читают Божье Слово по-разному. Поэтому надо уважать мышление каждой группы в отдельности. Выходит, что сейчас признается так называемое азиатское богословие, африканское богословие, феминистское богословие и т.д. Приверженцы постмодернизма обвиняют белых европейских мужчин в том, что они доминировали над областью богословия и что их богословие отражает только европейский мужской взгляд в исключение других взглядов.[8] Также считается, что система модернизма в целом виновата как в притеснении и подавлении мнения меньшинства, так и в подавлении свободы мышления.

Вредное влияние модернизма не ограничивается религиозной сферой, но распространяется и на политическую сферу. Обвиняют модернизм в продвижении тоталитаризма, считая неправильным любую попытку навязывать другим людям свое мнение.

Познакомимся с еще одним понятием, свойственным постмодернизму. Используется термин «метанарратив», который описывает такое явление, когда один человек настаивает на том, что его взгляд соответствует истине, а соперничающие взгляды ложны. Постмодернисты полагают, что надо убрать

---

[5]Ehrman B. D. The Text of Mark in the Hands of the Orthodox // Burrows M.S., Rorem P. Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. – C. 20-1.

[6]См. Clements; Geisler, Encyclopedia, c. 158, 192; Hodges, c. 5-9; Turnau, c. 345, 348.

[7]Clements.

[8]Hodges, c. 5-6; Turnau, c. 349.

все метанарративы. Никто не имеет права претендовать на то, что он обладает истиной.[9]

4. Польза

Перед тем, как перейдем к опровержению постмодернизма, рассмотрим несколько позитивных аспектов данного движения. Самое главное преимущество заключается в том, что постмодернизм заставляет нас признать влияние наших предубеждений на истолкование текста. Это правда, что культура, опыт, образование и воспитание влияют на наше понимание Библии. Более того, человеческий разум находится в падшем состоянии, и грех мешает нам честно и объективно смотреть на Священный Текст.

Постмодернизм также полезен в том, что он побуждает нас расширять наш кругозор, рассматривая и сравнивая наш взгляд с другими, что может обогащать наше собственное понимание. Наконец, хотя нельзя говорить о «многих богословиях», Церковь должна включать в обсуждение богословских вопросов не только европейских мужчин, но и женщин и людей других рас и национальности, которые в силу своего социального положения могут подмечать в тексте то, что другие игнорируют.[10]

Некоторые предполагают, что еще одно преимущество постмодернизма заключается в том, что поскольку в этой системе все мнения и убеждения принимаются и уважаются, никто не вправе критиковать христианство.[11] Тем самым предлагается свобода от преследования. Но это ошибочное умозаключение, поскольку для того, чтобы пользоваться этой «лазейкой», надо признать закономерность постмодернистского мировоззрения. Но в свете нижеприведенного опровержения постмодернизма этот вариант не приемлем.

5. Опровержение

Хотя можно выделить несколько позитивных сторон движения постмодернизма, есть у него очень серьезные богословские проблемы и разрушительные последствия для герменевтики. Им подрывается вся герметическая система, основанная на авторском намерении и грамматико-историческом анализе текста. В конечном итоге всё сводится к личному мнению читателя и его субъективному истолкованию. Изучение Библии теряет всю стабильность и объективность и, вследствие этого, статус Библии, как авторитетного источника Божьей истины, ставится под угрозу. Поэтому следует обратить внимание на опровержение этой системы.

Во-первых, начнем с внутренних противоречий, имеющихся в самой системе. Интересно отметить, что для распространения своего учения приверженцы постмодернизма употребляют человеческий язык, т.е. слова. Но надо задаться вопросом, если, как предполагается постмодернистами, существует непреодолимый барьер между писателем и читателем, то на каких основаниях постмодернисты могут ожидать, что их читатели будут

---

[9]Clements; Turnau, c. 349.
[10]Turnau, c. 345-350; Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – C. 42.
[11]Watson F. Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994. – C. 84.

понимать их слова? Но это очевидное противоречие не мешает им писать и публиковать *свои* книги.

Ходжес саркастически указывает на этот момент: «Для постмодерниста вся коммуникация обложена теоретическим слоем и она никогда не может указывать на конечную реальность любого рода. Однако, интересно отметить, что постмодернисты продолжают пытаться рассказать нам это, используя язык».[12] Гайслер правильно комментирует, что если постмодернисты хотят поступать в реальной жизни соответственно своей теории, то им приходится вообще перестать говорить и, подражая примеру философа Кратила, отвечать на все обращения к ним лишь покачиванием пальца.[13]

Далее, согласно постмодернизму метанарративы категорически запрещены. Но приверженцы постмодернизма сами выдвигают метанарратив – что всем необходимо обязательно защищать притесненных и давать больше голоса меньшинству. Но если нельзя навязывать другим свои убеждения, то на каких основаниях приверженцы постмодернизма настаивают на том, что все должны так поступать?

Во-вторых, встречаются в постмодернизме некоторые логические несовместимости. Дело в том, что невозможно отрицать существование или возможность познания истины. Если человек утверждает, что истины нет, то он тем самым подтверждает ее существование. Он считает истиной, что истина не существует или она непознаваема.[14] Далее, такие идеи, как «лучше» и «прогресс», которые всем людям понятны, не могут соображаться без существования универсального стандарта (т.е. метанарратива). Слова «лучше» и «прогресс» подразумевают под собой существование некого стандарта, к которому все должны стремиться.

В-третьих, надо учитывать, что постмодернизм не соответствует человеческому опыту. Взаимодействие с окружающим миром и взаимопонимание между людьми подтверждают, что человек действительно имеет контакт с реальностью. Подобно этому, даже образ жизни постмодернистов противоречит их учению. Они живут и справляются с повседневными делами так, как будто они действительно имеют контакт с реальностью.

В-четвертых, есть в системе постмодернизма и серьезные практические проблемы. Без универсального стандарта (т.е. метанарративов) отсутствует основание для решения конфликтов между лицами или народами. Если все свободны делать всё, чего хотят, то при конфликте как можно справедливо решить, кто прав или не прав? Далее, постмодернисты виновны в том, что они отказываются принять окончательные решения в поисках истины. Есть достаточно доказательства, например, о Божьем существовании для того, чтобы уже принять решение по этому поводу. Но постмодернисты постоянно откладывают вопросы и остаются в неведении.[15]

---

[12]Hodges, c. 9.

[13]Geisler N. L., Feinberg P. D. Introduction to Philosophy: A Christian Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980. – C. 84; http://en.wikipedia.org/wiki/Cratylus.

[14]Geisler, Encyclopedia, c. 158-159, 193, 783; Turnau, c. 363-364.

[15]Geisler, Encyclopedia, c. 159; Edwards B. L. Jr. Deconstruction and Rehabilitation: C. S. Lewis' Defense Of Western Textuality // Journal of the Evangelical Theological Society. 1986. № 29. C. 210.

Интересно сравнить данный момент с тем, что можно было наблюдать во время нахождения Израиля в пустыне. Бог проявлял Свою силу Израилю 40 лет, но Израиль отказался принять решение и определить для себя, что Бог велик и готов заботиться о них. Эти сомнения, в конце концов, привели их к гибели. Сомнение Израиля описывается в Послании к Евреям: «...в день искушения в пустыне, где искушали Меня отцы ваши, испытывали Меня, и видели дела Мои сорок лет» (Евр. 3:9). Израилю надо было принять решение.

Не только в Ветхом, но и в Новом Завете люди оказывались от принятия нужного решения, несмотря на наличие убедительных доказательств в пользу некого вывода. Фарисеи несколько лет видели чудеса Иисуса, но все же просили у Него еще больше чудес. Но Иисус ответил: «Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф. 16:4). Им надо было уже принять решение, что Иисус – это Мессия.

Еще одна слабая сторона постмодернизма заключается в том, что его приверженцы практикуют «нетерпеливую терпимость». То есть, согласно постмодернизму, надо равносильно принимать убеждения и ценности всех людей. Это – терпимость. Но что делать тогда с теми группами, которые утверждают, что они имеют и провозглашают истину, например с исламом, христианством и иудаизмом? Эти религии верят, что имеют истину и что всем придется принять их учение.

Каким образ могут постмодернисты уважать и принимать те религии, которые отвергают и осуждают другие? На самом деле у постмодернистов развивается неприятное, даже враждебное отношение к консервативным приверженцам таких религий. Но как совместить враждебность с терпимостью? Получается, что постмодернисты терпеливы лишь по теории, а в действительности они порой выражают грубую нетерпимость.[16]

Наконец, рассмотрим несколько богословских проблем, встречаемых в этой системе. Постмодернисты, следуя за Кантом, говорят, что разум искажает информацию, полученную через органы чувств при ее обработке. Но почему это обязательно так? Не исключено, что разум правильно отображает для нас окружающий мир.[17] Ведь тот факт, что Бог создал человеку по Своему образу, подразумевает под собой, что человек имеет все нужные свойства, данные ему Богом, чтобы познать Его и Его истину. Далее, постмодернисты недооценивают Божью способность открывать Себя. Всемогущий Бог способен пробиться через нашу субъективность и давать нам знать о Себе.

Еще, с библейской точки зрения, мы можем ссылаться на слова Иисуса: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Иисус не стеснялся учить, что человек может знать истину. Но при этом познание истины требует пребывания в Слове и обновления нашего ума. Иисус сказал: «Если *пребудете* в слове Моем, то познаете истину». Вслед за Иисусом Апостол Иоанн написал о том, что Церковь знает истину: «Я написал вам не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, что вы знаете ее» (1 Ин. 2:21). Присоединяется к этому мнению и Апостол Павел. Он ободрял Своего подопечного Тимофея «Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай...» (2 Тим. 4:2). Только те, кто с уверенностью знает истину, могут так проповедовать.

---

[16]Geisler, Encyclopedia, c. 158-159; Edwards, c. 205-214.
[17]Turnau, c. 364.

6. Выводы

Подводя итог данному вопросу, скажем следующее. Во-первых, надо признать, что такие факторы, как образование, культура, воспитание и грех влияют на наше восприятие истины и могут искажать его. Есть смысл в совете Поля Рикёра, что надо придерживаться «герменевтики подозрения», что означает, что мы всегда должны быть готовыми подвергать наши истолкования критике и проверке.[18]

Но в отличие от постмодернизма мы утверждаем, что во Христе эти препятствия преодолимы. Главное отличие евангельской веры от постмодернизма заключается не в том, что мы отрицаем проблему субъективности в истолковании, а в том, что мы верим, что человек может преодолеть свою субъективность и познать истину.

На этот счет Дуглас Му говорит: «Не отрицая проблему субъективности в интерпретации, понятие, что существует «правильное» истолкование текста и что его можно найти, разумно и необходимо».[19] Голдингей добавляет: «Тот факт, что мы не можем достигнуть 100% уверенности в толковании, не означает, что усилия, прилагаемые в этом направлении, не ценны».[20] Клементс напоминает нам: «Правда, что слова могут быть неправильно поняты и культурный разрыв между Библией и современным читателем увеличивает риск таких недоразумений. Но это не означает, что в тексте нет объективного значения».[21]

Поэтому, нам необходимо стремиться к познанию истины, признавая, что познание истины является процессом. Вспомним слова Иисуса: «Если *пребудете* в слове Моем, то познаете истину».

Б. «Детки» постмодернизма и их подходы к интерпретации

В связи с появлением нового мировоззрения постмодернизма в XX веке и его последствиями возникли и разные новые течения в области герменевтики. Они все, хотя бы частично, опираются на постмодернистские предпосылки, но в некотором смысле отличаются друг от друга. Рассмотрим каждый метод в отдельности и дадим оценку.

1. Философия Людвига Витгенштейна и связанные с ней подходы

Витгенштейн, философ XX века, был приверженцем теории «логический позитивизм». Это эмпирическое мировоззрение, которое верит, что главный, если не исключительный путь к приобретению знания – это путь через органы чувств. В данном взгляде также подчеркивается субъективность в использовании языка. Другими словам, утверждается, что значение слов зависит лишь от согласия между теми, кто использует их для описания какого-либо явления.

---

[18]Newport J. P. Contemporary Philosophical, Literary, and Sociological Hermeneutics // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 143.
[19]Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 186.
[20]Goldingay, c. 50.
[21]Clements.

Далее, данная система руководствуется «принципом верификации».[22] Принцип верификации состоит в следующем. Утверждается, что некое заявление имеет значение, т.е. относится к реальности, только при следующих условиях. Во-первых, заявление может иметь значение, если оно дает неоспоримое определение. Например, заявление «треугольник имеет три стороны» является неоспоримым определением, потому что в реальности не может быть по-другому. Если предмет имеет больше или меньше трех сторон, то это уже не треугольник.

Второй тип заявления, которое имеет значение, относящееся к реальности, – это заявление, которое можно подтвердить эмпирическим путем. Например, заявление «небо – голубое» можно подтвердить наблюдением. Значит, оно соответствует реальности. Но не принимаются такие заявления, как «Бог тебя любит», потому что, во-первых, это не неоспоримое определение и, во-вторых, существование Бога эмпирически не подтверждается. Следовательно, согласно принципу верификации заявление «Бог тебя любит» не имеет значение, т.е. не соответствует реальности.[23]

Но в принципе верификации замечается некая непоследовательность. Принцип верификации утверждает, что заявление имеет значение только при том, что оно является неоспоримым определением или может быть эмпирически подтвержденным. Но как насчет самого принципа верификации? Он не является неоспоримым определением и не может быть эмпирически подтвержденным. Выходит, что принцип верификации исключает сам себя в качестве заявления, относящегося к реальности или имеющего значение.

Вклад, который Витгенштейн внес в систему «логический позитивизм» состоял в том, что он учил, что речь о Боге может иметь значение – не объективное, а лишь субъективное. Говорить о Боге можно, если вера в Бога помогает человеку лично справляться в жизни. Но при этом верующему нельзя утверждать, что он имеет истинное и объективное знание о существовании Бога.[24]

Помимо вышесказанного, Витгенштейн уделял внимание вопросу употребления языка. Он полагал, что значение всех слов определяется согласием между людьми, которые их употребляют. Например, слово «дом» не имеет никаких присущих ему свойств, которые в обязательном порядке привязывают его к тому объекту, которому мы обычно даем это название. Народ просто согласился между собой по поводу этого названия. При общем согласии между всеми носителями языка, можно называть этот объект не «домом», а, например, «додом».

а) Конвенционали́зм

Вернемся к вышеупомянутому понятию «конвенционализма» и опишем его дальнейшее развитие. Витгенштейн утверждал, что общее согласие между людьми по поводу значений слов распространяется за пределы отдельных слов и выражений. Между людьми может существовать общее понимание некого вопроса или даже общее мировоззрение. Например, некоторые люди могут разделить между собой общее понимание Бога. Таким

[22]Geisler, Encyclopedia, с. 782.
[23]Reymond R. L. The Justification of Knowledge. – Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Pub., 1976.
[24]Geisler, Encyclopedia, с. 782.

образом, они могут свободно общаться друг с другом по поводу природы Бога. Но, согласно теории Витгенштейна, их речь о Боге относится лишь к их субъективному пониманию вопроса и основана на их согласии с тем, что «Бог» такой. Такое явление называют «языковой игрой». То есть, когда приверженцы некой религии говорят о Боге, они просто играют между собой словами, использованными ими для описания их общего представления о Нем. Но это не означает, что их слова или понимание относится к действительности.[25]

Получается, что согласно этой системе метафизическая терминология не имеет конкретных референтов, существующих в реальности (насколько мы можем это проверить). Речь о Боге имеет *смысл*, но не имеет *конкретных референтов*. Другие сторонники этого подхода даже доходят до того, чтобы отрицать существования референтов для всех слов, не только метафизических. Ими доказывается, что когда мы определяем некое слово, мы это делаем при помощи других слов, описывающих его (например, в словаре). А если мы ищем определение тех слов, которые мы употребили для определения первого рассматриваемого нами слова, то мы встречаем еще другие, определяющие их слова.

Итак, слова вообще не указывают на действительность (т.е. не относятся к конкретным референтам), но указывают всего лишь на другие слова. «Истинность» текста определяется не тем, что слова в нем верно описывают реальность, а отсутствием внутренних логических противоречий между ними.

В опровержение конвенционализма обратимся к следующим доводам, выдвинутым Норманом Гайслером.[26] Во-первых, если приверженцы конвенционализма утверждают, что значение каждого высказывания зависит лишь от общего согласия между участниками в некой «языковой игре» и что само высказывание не относится к реальности, то это правило должно относиться и к самой системе конвенционализма. Значит, конвенционализм является всего лишь еще одной «языковой игрой», в которую приверженцы этого мнения играют между собой. Значит, сама система чисто теоретическая и не имеет никакого объективного основания, что требуется, если ее приверженцы хотят заставить других (в том числе и нас с вами) руководствоваться ею.

Во-вторых, в подтверждение идеи, что абсолютная истина, не зависящая от общего согласия, на самом деле существует, можно ссылаться на область математики. Математические данные не зависят ни от культуры, ни от образования, ни от воспитания. В-третьих, надо учитывать, что *источник* знания отличается от *основы* для знания. Другими словами, тот факт, что мы учились чему-нибудь в неком обществе (как участники в какой-нибудь языковой игре), не обязательно означает, что это общество создало эту

---

[25]Turnau, с. 345, 348. Также, внутри христианской системы мышления существуют другие языковые игры и в каждой из них слова и концепции могут пониматься по-разному. Например, в игре «эсхатология» верующий человек – это праведник, сын Божий, а в более историческом контексте он все еще грешник. В одной «языковой игре» слово «вера» означает «доверие», а в другой – «послушание». Значит, слова не имеют стандартного и стабильного значения – их значение меняется в зависимости от того, какая играется игра (см. Thiselton A. C. The Two Horizons. – Carlisle: Paternoster Press, 1980. – С. 415-22.).

[26]Geisler, Encyclopedia, с. 158-9.

информацию. Вполне возможно, что эти факты отображают реальность, как она есть на самом деле.

Можно к этому добавить еще одну мысль. Не исключено, что мировоззрение, «созданное» участниками некой «языковой игры», в самом деле относится к реальному миру. Для того, чтобы исключить эту возможность, необходимо установить какие-нибудь критерия, согласно которым можно узнавать, относится ли некая «языковая игра» (т.е. мировоззрение) к действительности или нет. Нельзя просто предполагать, что все «языковые игры» создают всего лишь сказочный мир.

Далее стоит упомянуть об аргументе Голдингея, что суть «коммуникации» заключается в том, что «кто-нибудь хочет сказать что-нибудь кому-нибудь».[27] Говорящие или пишущие стараются сообщить конкретную информацию, а не просто играть со словами. Настоящая коммуникация влечет за собой сообщение реальных сведений.

Наконец, по поводу утверждения, что все слова лишены конкретных референтов, надо ответить, что здесь путаются концепции *смысла* слова и его *референта* (см. главу 7, «Герменевтика: введение»). Не само слово, а его *смысл* определяется другими описательными словами, обнаруженными через обращение к словарю. Но *смысл* слова – это всего лишь один аспект его значения. В его значение входят и его референты. Получается, что в этой системе игнорируются эти фундаментальные лингвистические соображения.

б) Литературная критика

Сегодня одним из самых распространенных методов истолкования Библии, особенно жанра повествования, является так называемая литературная критика. Согласно этому названию приверженцы этого подхода смотрят на Писание всего лишь как на литературу. Это означает, что историчность библейского материала не комментируется. Случилось ли все, о чем Библия повествует или нет, нам неизвестно и даже неинтересно. Главное – это тот рассказ, который размещен в библейском повествовании.

Цель автора была не в том, чтобы написать точный исторический отчет, а в том, чтобы создать сказочный мир, в котором читатель может участвовать. Приверженцы этого метода не утверждают, что Библия совсем не содержит никакой истории, но говорят, что историчность текста не важна.[28] Важно лишь то вдохновение, назидание и ободрение, которое читатель получает через ее чтение.

Маки подробнее описывает эту систему следующим образом: «В литературном произведении автор намерен, чтобы у читателя что-то случилось. Он не намерен просто передать информацию. В частности, литературные произведения касаются нашего воображения, предоставляя нам новый, живой опыт, что делает нас другими (лучшими) людьми».[29] Далее, он

[27]Goldingay, с. 47. Также см. Gillespie T. W. Biblical Authority and Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 207.

[28]Отмечено в Silva M. Has the Church Misread the Bible? – Grand Rapids: Zondervan, 1987. – С. 10.

[29]Macky P. W. The Coming Revolution: The New Literary Approach to New Testament Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 269-70.

комментирует: «Когда люди изменяются, то это сначала происходит в их воображении».[30]

Данная система сходится с постмодернистским мировоззрением и философией Витгенштейна тем, что во всех этих системах отрицается существование реальных референтов для написанного в тексте материала. Текст создает «сказочный мир», принятый только членами некого общества, т.е. участниками некой «языковой игры».

Одна из причин, почему подход «литературная критика» пользуется большей популярностью заключается в том, что не надо заботиться о доказательстве историчности текста Священного Писания. Давно ведутся дебаты об исторической достоверности Библии, особенно в свете кажущихся противоречий в ней (так называемых феноменов). Но если главная цель изучения Библии состоит в личном участии в рассказе, приведенном в тексте, то вопрос историчности можно обойти.

Но это «преимущество» является и самой опасной чертой этого подхода. Дело в том, что христианство – это историческая вера. Его постулаты состоят не из философских соображений или рассуждений человеческого разума, а из Божьих действий в истории. Если историчность Библии (и вслед за ним историчность христианства) отрицается или умаляется, то рушится все основание христианской веры. Библия не обещает спасение тем, кто верит в «рассказ об Иисусе» или «Иисуса легенды», но тем, кто верит в истинного Иисуса, умершего на кресте и воскресшего из мертвых, как описано в исторически достоверном Новом Завете. Человек, который верит лишь в «Иисуса из рассказа», а не верит в истинного Иисуса – лишается спасения.

Также надо учитывать, что литературная критика касается, в основном, жанра повествования. Но Библия содержит и другие жанры, которых данный подход не объясняет. Наконец, Голдингей комментирует, что литературный подход к Писанию, т.е. чтение его в свете его литературных особенностей, не исключает его принятия в качестве подлинной истории.[31] Рекомендуется смотреть на Писание и как на литературу, и как на историю. Голдингей пишет, что Писание «больше истории, а не меньше истории».[32]

2. Философия Мартина Хайдеггера и связанные с ней подходы

Наряду с Людвигом Витгенштейном сильнейшее влияние на мир герменевтики оказывал философ XX века Мартин Хайдеггер.[33] Суть его философии в том, что язык определяет реальность для человека. Предполагается, что все ценности и мировоззрение некой культуры сохраняется в языке этой культуры, что напоминает концепцию «языковая игра». Через язык эти ценности передаются из поколения в поколение. Когда человек рождается в некой культуре и усваивает ее язык, он (т.е. язык) определяет для него, как он должен думать, во что он должен верит, как он должен поступать и т.д. То есть, язык создает для него его восприятие реальности.

---

[30]Там же, с. 273.
[31]Goldingay, с. 31.
[32]Там же. с. 32.
[33]Обсуждается в Thiselton A. The New Hermeneutic // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics, pp. 78-107. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 85-92.

Получается, что хотя язык начал свою деятельность лишь в качестве носителя ценностей и мировоззрения некой культуры, он, в конце концов, узурпировал место культуры и стал ее определяющим фактором. При конвенционализме говорится, что язык – это инструмент некого общества для проведения своей языковой игры. Но теперь язык – это не инструмент общества, а общество попало под контроль языка.

Ватсон так описывает этот момент: «Язык не является прозрачной средой, но формирует и образует действительность, о которой он говорит. Для языковых агентов не может быть никаких встреч с реальностью, которой нет в форме языка».[34] Подобно этому, по мнению Жака Дерриды, основателя системы «деконструктивизма», мир не существует, пока он не написан.[35] Получается, что человек не употребляет язык для самовыражения, а язык управляет мышлением человека. Утверждается, что: «Язык говорит, а говорящий является лишь его устами. Я не говорю на языке, а язык говорит через меня».[36]

В оценке философии Хайдеггера сразу скажем о самом серьезном последствии в отношении ее применения к Божьему Слову – Библии. Сразу бросается в глаза то, что она отклоняется от евангельской позиции, что Библия является Божьим вдохновенным Словом. Вместе того, что Дух Святой говорит через Писание, получается, что сам язык говорит через него.

Выходит, что в этой системе язык занимает место Бога. Язык же не только говорит через Писание, но и является «творцом», так как он определяет для человека его восприятие реальности. Ватсон отмечает, что согласно этой теории язык даже создает Бога. То есть, язык определяет наше восприятие Бога и Его плана.[37] Значит, что все Его атрибуты носят лишь текстуальный характер. Бог не всемогущий, а лишь описывается таким. Он «текстуальный» всемогущий, «текстуальный» всеведущий и т.д.[38] За пределами языка Бог даже не существует. Язык – это «всё во всем».

Далее, Ватсон указывает на другие непоследовательности в этой системе. Во-первых, утверждается, что язык функционирует в качестве носителя ценностей и мировоззрения некой культуры и, в конце концов, даже узурпирует место культуры и становится ее определяющим фактором. Но дело в том, что христианство – это не культурное явление. Библия предлагает мировоззрение, которое заходит за пределы всех культур и обхватывает всю реальность: жизнь и смерть, небо и ад, Бога и человека.[39]

Также, если утверждается, что текст определяет наше восприятие *реальности*, то логически следует, что реальность существует отдельно от текста, т.е. не независимо от нашего восприятия. Другими словами говоря, тогда к чему именно слово «реальность» относится во фразе «восприятие реальности»?[40]

Далее, Тисельтон напоминает нам о работе Джеймса Барра, который написал труд по библейским языкам, убедительно опровергающий мнение, что структура еврейского и греческого языков указывают на мировоззрение

---

[34]Отмечено в Watson, с. 9-10.
[35]Walhout C. The Responsibility of Hermeneutics // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 35.
[36]Отмечено в Watson, с. 80.
[37]Там же, с. 139.
[38]Там же, с. 85.
[39]Там же, с. 139.
[40]Там же, с. 152.

этих народов.[41] Его аргументы относятся и к данному вопросу, так как в нем утверждается подобное – структура языка определяет восприятие реальности.[42]

Тисельтон придерживается мнения, что язык не формирует культуры, а служит ей.[43] Присоединяется к этому мнению Гиллеспи: «Структуры языков являются лишь лингвистическими акциденциями, которые не определяют мышления, мировоззрения или предпосылок».[44] Другими словами, язык не определяет реальности, а служит лишь инструментом для самовыражения человека.

а) Деконструктивизм

Подход «деконструктивизм» опирается на мысль Хайдеггера, что язык определяет реальность. Данный поход фокусирует внимание на внутренние противоречия и непоследовательности, существующие в письменных трудах. Поскольку каждое поколение слегка изменяет мировоззрение своей культуры и передает эти изменения через язык новому поколению, то неизбежно, что будут появляться в литературе моменты, которые не совсем логически совместимы, потому что они были введены в разные времена на разных этапах развития этой культуры и ее языка. Эти непоследовательности указывают на нестабильность этой письменной традиции.

По поводу библейского материала, например, предполагается, что напряжение между учениями о Божьем суверенитете и человеческой свободе может представиться примером такой непоследовательности, равно как и кажущиеся соперничающие взгляды на угнетение женщин с одной стороны, а с другой стороны на их освобождение.[45]

Поскольку эта письменная традиция постоянно изменяется, то мы не можем понять до конца значения любого текста в ней. Бессмысленно искать в тексте какое-нибудь стабильное значение, тем более посредством обнаружения какого-либо «авторского намерения». Ведь язык является не способом самовыражения индивидуума, а способом передачи культурных ценностей.

Плюс к этому, когда автор выпускает свой материал, он уже не может следить за ним и убедиться в том, что его оригинальное значение будет сохраняться. Выходит, что каждая письменная работа становится независимой от своего автора и, следовательно, «живет своей жизнью».[46] Когда кто-то читает любой письменный текст, то через него говорит ему не автор, а сам язык, носитель ценностей и мировоззрения данной культуры.

Все, что остается для читателя делать – это сравнивать прочитанное в тексте с собственным жизненным опытом и делать соответствующие изменения в истолковании текста, создавая свою собственную версию, а затем передать ее следующему поколению.[47] Количество этих «новых чтений» неограниченно.[48] Писатель Карл Генри описывает эту систему

---

[41]См. James Barr, *Semantics* of *Biblical Language.*
[42]Thiselton, Two Horizons, с. 133.
[43]Там же, с. 137.
[44]Gillespie, с. 240-41.
[45]Goldingay, с. 30.
[46]Watson, с. 3-4.
[47]Walhout, с. 38-9.
[48]Geisler, Encyclopedia, с. 193.

следующими словами: «Каждый истолкователь вправе свободно обращаться с текстом, т.е. “деконструктивировать” его и переписывать желаемые части, создавая новое чтение, изображающее его или ее собственные предпочтения, не основанные на самом тексте».[49]

Для опровержения деконструктивизма можно ссылаться на доводы, выдвинутые в опровержение философии Хайдеггера, так как если убеждение Хайдеггера, что язык определяет для нас реальности, неверно, то основание для системы деконструктивизма рушится.

Далее, можно добавить и следующие моменты. Коттерелл оспаривает утверждение, что текст независим от своего автора и «живет своей жизнью». Он говорит: «Текст не достигает семантической автономии от своего автора просто в силу того, что он был записан и опубликован».[50] Тот факт, что после публикации автор не может следить за своей работой, чтобы сохранять ее первоначальное значение, вовсе не означает, что она неизбежно лишается этого значения.[51]

Эриксон добавляет, что наличие во многих библейских книгах указания на автора и адресат подчеркивает исторический характер этих Писаний, что в них сохраняется авторское намерение.[52] По Едвардсу, «публичное» значение текста (т.е его значимость или применение) может изменяться по времени, но его «онтологическое» (первоначальное) значение остается без изменения.[53]

Также, можно вновь ссылаться на аргумент Голдингея, что сам смысл «коммуникации» подразумевает под собой, что кто-нибудь хочет сказать что-нибудь кому-нибудь.[54] Люди не пишут произведения напрасно, бросая слова на ветер. В каждой письменной работе (в том числе и в той, которую вы сейчас читаете) есть конкретная цель написания. Письмо пишется с целью сообщать что-нибудь кому-нибудь, это касается и библейских книг.

Далее, утверждение, что количество «новых чтений» текста не ограничено, неверно. Язык сам ограничен правилами лексики и грамматики. Быт 1:1, «В начале сотворил Бог небо и землю», не может означать, что «никто не сотворил неба и земли», или что «Ваал их создал».[55]

С более практической точки зрения Карсон мудро комментирует, что если бы ереси, которые угрожали раннему христианству, появились бы сегодня, то они считались бы просто «новыми чтениями» библейского текста и нашли бы место в христианской вере.[56]

---

[49]Hodges, с. 5-6; Geisler, Encyclopedia, с. 192.
[50]Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1989. – С. 65.
[51]Там же, с. 66.
[52]Erickson M. Language: Human Vehicle for Divine Truth // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 171.
[53]Edwards, с. 214.
[54]Goldingay, с. 47.
[55]Там же, с. 51.
[56]Carson D. A. Recent Developments in the Doctrine of Scripture // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – С. 43.

б) «Новая герменевтика»

Другая система, зависящая от философии Хайдеггера, существует под названием «новой герменевтики» и ее основателями считаются Ернст Фучс и Герхард Ебелинг.[57] Их учение восходят и к философии Ганс-Георга Гадамера.

Цель этого подхода заключается в том, чтобы между текстом и читателем состоялось так называемое «слияние горизонтов». «Горизонт» читателей состоит в тех вопросах, запросах, потребностях и мнениях, которые лично касаются его жизни и жизни его общины, с которыми он приходит к тексту при его чтении. Вместо того, чтобы избавиться от своей субъективности для объективного рассмотрения текста, читателю нужно приходить к тексту со своими интересами, т.е. со своим «горизонтом». «Горизонт» же текста состоит в тех интересах, которые в нем продвигаются.

Первый шаг в этом подходе – это создать некое «расстояние» между читателем и текстом посредством анализа текста с помощью историко-критического метода. Через это читатель ознакомится с «горизонтом» текста, т.е. с теми интересами, которые текст преследует. Затем, осознав как свой «горизонт», так и «горизонт» текста, читатель занимает более пассивное положение по отношению к тексту, чтобы он «проговорил» ему. В итоге состоится «встреча» между текстом и читателем, в результате которой читатель получит новое прозрение. Эта встреча называется «слиянием горизонтов». Прозрение, полученное через эту встречу, принимается за «значение» текста. Следователь, в зависимости от читателя может быть много значений каждого текста.[58]

Получается, что читатель не столько истолковывает текст, сколько текст истолковывает его. Цель истолкования – это не столько изучать текст, сколько «слушать» его. Текст в своей встрече с читателем занимает каким-то образом активное положение по отношению к нему и «говорит» ему. Это напоминает философию Хайдеггера, согласно которой язык занимает активное положение в управлении мышления человека и в образовании его мировоззрения.

Далее, предполагается, что для каждого текста существует не только «имплицитый автор» (см. главу 7, «Герменевтика: введение»), но и «имплицитый читатель», т.е. авторское представление о том, кому он пишет свое произведение. (Но истинные получатели, на самом деле, могут отличаться от этого представления). Задача читателя – с помощь воображения занять место «имплицитого читателя» и позволить тексту напрямую говорить ему.[59] Текст бросает вызов «горизонту» читателю и заставляет его задуматься о его правдивости. Таким образом, «горизонт» текста влияет на «горизонт» читателя.

Но горизонт читателя тоже, в некотором смысле, оказывает свое влияние на «горизонт» текста. Читатель передает прозрение, полученное через «встречу» с текстом, следующему поколению читателей. Это прозрение становятся частью принятого истолкования данного текста и входят в

---

[57]См. Thiselton, Two Horizons, с. 299-317; Gillespie, с. 214.

[58]Cranford L. L.. Modern New Testament Interpretation // Corley B., Lemke S., Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – С. 130.

[59]Там же, с. 128 и далее. Ньюпорт добавляет, что поскольку в большинстве библейских повествований адресат не указан, то читателю легче представить себе «имплицитным читателем» (Newport, с. 135).

«горизонт» будущих истолкователей.[60] Таким образом образуется «живое предание» для истолкования данного текста, в которое каждое поколение истолкователей вносит свой вклад.[61]

Такой подход особенно полезен по отношению к истолкованию притч.[62] В Своих притчах Иисус создает «горизонт», похожий на тот, что имеется у Его слушателей. Он говорит о винограднике, брачном пире, лове рыб, сеятеле и т.п. Слушатель хорошо знаком с этими горизонтами, потому что они касаются его интересов и потребностей.

Но Иисус устраивает свои притчи так, чтобы ввести в них новые элементы или применения, которых читатель вовсе не ожидает. Например, в Лк. 18:9-17 оправдывается не фарисей (религиозный герой), а мытарь (враг народа). Иисус, говоря на языке Своих слушателей, тем не менее преподает им нужный урок для жизни в контексте притчи. Это явление наблюдается и в притчах других людей. Вспомним о притче, которую Нафан рассказал Давиду (2 Цар. 12:1-10). Давид был полностью согласен с осуждением человека в притче, но, в конце концов, узнал, что речь шла о нем самом.[63]

Притчи особенно приспособлены к методу «слияния горизонтов» по другой причине. Сторонниками этой системы считается, что каждая притча может иметь больше одного значения в зависимости от слушателей. Когда рассказывается притча, каждый слушатель отождествляет себя с одним из персонажей в рассказе. Например, в притче о фарисее и мытаре (Лк. 18) один слушатель может иметь больше общего с фарисеем, а другой – с мытарем. Но в ходе рассказа каждый получает личное слово от Господа. Таким образом текст «проговаривает» читателю.[64] Соответственно, жанр повествования тоже приспособлен к такому походу, так как в нем есть разные действующие лица, с любым из которых читатель может отождествиться себя согласно своему положению и нуждам.[65]

В этом подходе видны и сильные, и слабые стороны. Позитивная сторона в том, что он делает нужный акцент на применении текста к читателю. Истолкование Библии заключается не только в том, чтобы анализировать текст для обнаружения авторского намерения, но и в жизнеизменяющей встрече с Богом через текст. Как Годингей говорит: «Текст не может пониматься с нейтральной позиции. Задача интерпретации требует, чтобы мы признавали, что на карту поставлен наш интерес».[66]

Но, как Тисельтон отмечает, кажется, что в этом подходе недостаточно внимания обращается на аналитический шаг в экзегетическом процессе, а именно на определение авторского намерения.[67] Также, в этой системе

---

[60]См. Lundin R. Our Hermeneutical Heritage // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 25.

[61]Thiselton, Two Horizons, с. 32.

[62]См. Thiselton, New Hermeneutic, с. 92 и далее.

[63]Thiselton A. C. Reader-Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 85.

[64]Тиселтон отмечает, что в оригинальном историческом контексте упор этой причти был на то, чтобы вызвать удивление тому, что фарисей, который был высоко уважаемым человеком того времени, не получил оправдания, а мытарь – получил. В наши дни, когда существует более негативная оценка религиозности фарисеев, мы не чувствует этого удивления (Thiselton, Two Horizons, с. 14-15).

[65]Goldingay, с. 40.

[66]Там же, с. 253.

[67]Thiselton, New Hermeneutic, с. 99-100.

рекомендуется употребление историко-критического метода толкования, что опровергается в соответствующей главе этой книги.

Далее, Тисельтон считает, что будет неправильно занимать пассивное положение по отношению к тексту. Библия побуждает нас использовать наш разум и при определении авторского намерения, и при применении текста к жизни. Поддаваться «голосу текста» без проверки может быть опасным.[68] Наконец, данный подход более полезен в разборе жанра притчи и повествования, чем в разборе других жаров.[69] Поэтому, его польза ограничена.

в) Экзистенциальная герменевтика

Стоит бегло взглянуть на еще один подход к толкованию, опирающийся на философию Хайдеггера, а именно на «экзистенциальную герменевтику», основателем которой является Рудольф Бультманн.[70] В своей системе Бультманн делает сильное ударение на субъективность человека как на истинный путь к богопознанию. Он сходится с Хайдеггером в том мнении, что все, что человек может знать с уверенностью – это то, что касается его лично – это его впечатления, чувства, опыт и потребности. Места для объективного восприятия реальности нет.

Бультманн доводит дело до того, что если человек ищет какие-нибудь объективные доказательства относительно своей веры, то он нарушает реформаторский принцип «спасение только по одной вере». Вера, по пониманию Бультманна, – это чисто субъективный феномен, не подвергающийся никакой проверке со стороны. Единственным необходимым фактором в духовной жизни человека является личная вера в Бога и личный опыт с Ним. Нельзя человеку увлекаться повседневной жизнью и ее суетой. Ему надо развивать свой потенциал как индивидуум в отношениях с Богом. Вот откуда отталкиваются названия «экзистенциальное богословие» и «экзистенциальная герменевтика». «Экзистенциальное» - означает «основано на личном опыте».

Богословие Бультманна оказывает сильное влияние на его понимание толкования, т.е. герменевтики. То, что мы читаем в Библии – это не объективное описание исторических событий, а выражение в виде «мифов» личного опыта с Богом библейских писателей и их впечатлений о Нем. Поэтому, для того, чтобы правильно разбираться в толковании Слова, надо его «демифологизировать», т.е. распознать, какие чувства побудили библейского писателя создать соответствующее мифологическое представление.

Например, когда Библия записывает чудо, то, что на самом деле происходит, это либо попытка автора в образе мифа выразить свое чувство удивления в Боге, либо это его попытка объяснить какое-нибудь непонятое ему явление. Демоны в Библии – это не реальные существа, а мифологическое представление со стороны автора о каких-нибудь ограничениях, которые он испытывает в жизни.

Такой экзистенциальный подход касается не только истолкования исторических данных в Библии, но и трактовки поучительных мест. Причта о

---

[68]Там же, с. 101.
[69]Thiselton, Two Horizons, с. 353.
[70]Там же, с. 6-7, 217 и далее.

блудном сыне, например, толкуется так, что ударение делается на чувства отчужденности и отвержения, испытываемые блудным сыном. В причте о талантах фокусируется внимание на страх последнего слуги чем-то рисковать и как он тем самым потерял свой шанс чего-нибудь добиться. Когда Библия учит, что Иисус – «Господь», то Ему не приписывается никакой божественный статус, а просто описывается готовность писателя (и читателя) следовать за Ним.

Даже пророчество толкуется в этом свете. Когда автор пишет на эсхатологическую тему, он не предсказывает о будущих событиях, а ободряет читателя принять решение следовать за Богом сейчас. Таким образом объясняется, почему Павел и Иоанн иногда говорят о том, что сейчас последнее время и что уже исполняется все, что было сказано об грядущем (см. 2 Кор. 6:2; 2 Фес. 2:7; Ин. 5:24; 12:31; 1 Ин. 2:18). Далее, смысл повествования в Быт. 1 о творении вселенной не космологический, а экзистенциальный – люди ищут свое место в этом мире.[71]

Но даже беглый взгляд на систему Бультманна открывает ее несостоятельность. Здесь полностью отрицается историчность Библии и отвергаются даже самые кардинальные доктрины христианской веры. В дополнение к этому, Бультманн не предлагает никаких оснований для своих убеждений, что Библия сплошь мифология. Также, его система антропоцентричная, вытесняющая Бога из центра внимания и лишающая Его любого сверхъестественного вмешательства.

Голдингей выдвигает и другие доводы в опровержение учения Бультманна.[72] Во-первых, если христианство продвигает лишь мифологию без любого исторического обоснования, то какое преимущество у христианства по сравнению с другими религиями или философиями? Почему не обратиться в *Бхагавадгиту* для вдохновения? Во-вторых, если Библия исторически достоверна (см. главу «Высшая критика»), то получается, что Бультманн не «демифологизирует» Писание, а «мифологизирует» его, т.е. делает историю мифом. В-третьих, цель Писания – это не прояснять экзистенциальный опыт человека, а возвещать Божие дела. Наконец, попытка использовать Писание для побуждения людей к активности в своей вере не требует отрицания его историчности. Наоборот, если Библия истина, то это еще сильнее побуждает читателя посвящать свою жизнь Господу.

B. Другие новые течения

В последней части этой главы рассмотрим последние новые движения в герменевтике, которые не связаны с постмодернизмом: структурализм и богословие освобождения.

1. Структурализм

Структурализм возник во Франции в 60-ых годах XX века.[73] В этой системе предполагается, что каждый автор выражает в своем тексте так называемые «глубокие структуры». Следовательно, в основе всего человеческого мышления лежат некоторые основные мысли или концепции, которые представляют собой самые фундаментальные потребности и

[71]Goldingay, с. 206.
[72]Там же, с. 211-5.
[73]См. Goldingay, с. 24-6; Newport, с. 136-7.

интересы человека, и которые выражаются в каждой письменной работе любой культуры. Задача толкователя заключается в обнаружении этих «глубоких структур» в тексте и выяснении, как именно данный писатель выражает их.

Особенное внимание уделяется тому, каким образом рассматриваемый нами автор изменяет обычное изложение этих структур. Например, одна из «глубоких структур» - это отношения «посланника», «посылаемого» и «получателя». Но в книге Есфири встречается что-то неожиданно – указаны там «получатель» (иудеи) и «посылаемое» (избавление), но не указан «посланник», поскольку в книге нигде не говорится о Боге. В книге Есфири также встречается смешение ролей «противника» и «помощника», так как персидский царь иногда угрожает, а иногда помогает Божьему народу. Подобное явление встречается и в 32-ой главе книги Бытие, где Бог, представленный ангелом Господним, с одной стороны поддерживает Иакова, а с другой стороны противостоит ему.

«Глубокие структуры» также выражены в разных устройствах и порядках, таких, как употребление пищи и одежды, местонахождение и методы передвижения, последовательность в событиях и иерархические отношения. Например, в книге Есфири наблюдаются противопоставления пиров постам, хорошей одежды – скромной, высоко вознесенных людей - униженным, места внутри чего-нибудь – месту снаружи. Говорят, что в этих случаях выражается глубокая структура «природы и местонахождения силы и власти».

В оценке этой системы сначала скажем, что ее действие в области герменевтики было очень кратковременным и в данный момент она может похвастать лишь небольшим количеством последователей. Дело в том, что с одной стороны совершенно разумно предполагать, что у людей существуют основные потребности и интересы. А с другой стороны не разумно полагать, что эти интересы контролируют всю жизнедеятельность всякого человека во все времена, в том числе и его письменное творчество. В мире литературы (в том числе и в Священном Писании) наблюдается такое разнообразие в жанре и тематике, что трудно представить, что всё это сводится лишь к нескольким «глубоким структурам», которые определяют содержание каждого письменного труда.

Плюс к этому, кто посмеет утверждать, что имеет совершенно точное и верное понимание того, каковы именно эти «глубокие структуры»? Эта теория также подрывает доктрину о богодухновенности Писания и его роль как канала для передачи Божьего откровения. Согласно этой системе Писание – это не откровение от Бога, а лишь попытка человека выражать эти глубокие структуры в творческом труде.

Единственное преимущество, имеющееся в этом методе – это его способность обращать наше внимание на разные узоры в библейском тексте. Такой анализ уже был обсужден в контексте изучения риторических особенностей текста (см. главу 8, «Грамматико-исторический метод»).

2. Богословие освобождения

Позиция «богословие освобождения» утверждает, что главная проблема человечества заключается в несправедливости между людьми.[74] Люди

[74]См. Erickson M. J. Christian theology. – 2nd ed. - Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1998. – С. 608-10.

злоупотребляют друг другом и оттуда вытекают все проблемы в мире. Нынешнему обществу присущи злые социальные структуры, которые приводят к притеснению населения. Отмечаются подавление и дискриминация в адрес меньшинств и женщин. Если мы сможем исправить плохие отношения между людьми и устранить злые социальные структуры, то мы сможем создать утопию.

Обратим внимание на теологическое оправдание этой системы. Ее сторонники рассуждают так. Во-первых, очевидно, что люди в мире страдают. Но Бог хочет, чтобы нужды людей были восполненными. Почему же Церковь не делает больше для поддержки нуждающихся в мире? В этом приверженцы богословия освобождения обвиняют традиционный подход к истолкованию Библии. По обыкновению Церковь смотрит сначала на Библию, чтобы определять, как нужно поступать, а затем на жизнь, чтобы применять библейские принципы к ней. Но сторонники богословия освобождения думают, что надо делать все наоборот. Надо начинаться с того, что людям нужно, а потом обращаться к Библии, чтобы найти методы и вдохновение для восполнения этих нужд.

Уточним герменевтический подход богословия освобождения.[75] Согласно этому методу истина обнаруживается не через изучение, а только на практике. Человек должен быть задейственным в практическом христианском служении, в частности в поддержке бедных и притесненных, чтобы узнавать Божью истину. Это доказано тем, что в Библии Бог открывает Себя не в теории или абстракции, а в действии и истории.

Далее, подлинная христианская вера показана делами (Иак. 2:18) и истина касается не нашего понимания, а нашего поведения (2 Ин. 4). Иисус учил, что готовность к послушанию определяет познание истины (Ин. 7:17) и что истинность некого учения показана образом жизни его учителей: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7:16). Утверждается, что истолкователи Писания всегда своим истолкованием защищают свои интересы за счет сохранения Божьей истины. Как Вилкинсон это выражает: «История рассказывается победителями».[76]

Какие способы предлагают сторонники богословия освобождения для изменения общественного порядка. Можно проповедовать людям о библейских принципах справедливости и добродетельности. Можно устраивать забастовки и митинги. Даже для исправления общества дозволено употребление насилия в форме революции. Как ожидается, это учение более популярно в бедных странах третьего мира и среди этнических меньшинств индустриальных стран. Некоторые из ведущих богословов этого движения находятся в Латинской Америке, где находится много бедных стран.

Интересно отметить, что та же самая философия наблюдается и в рассуждениях Карла Маркса и других ранних коммунистических лидеров. Маркс считал, что если было бы создано идеальное общество, в котором у всех были бы равные возможности, то из него эволюционировал бы новый человек, который искренне заботился бы о других. Как коммунисты, так и приверженцы богословия освобождения утверждают, что проблема человека заключается в несправедливых общественных структурах. Для того, чтобы изменить эти структуры общества обе группы рекомендуют революцию.

---

[75]См. Bonino J. M. Hermeneutics, Truth and Praxis // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – С. 344-57.

[76]Wilkinson L. Hermeneutics and the Postmodern Reaction Against “Truth” // Dyck E. The Act of Bible Reading. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – С. 131.

Хотя одна группа религиозная, а другая нерелигиозная, коммунисты и приверженцы богословия освобождения имеют много общего. И на самом деле, множество последователей богословия освобождения открыто придерживаются марксизма. Можно сказать, что богословие освобождения является сочетанием коммунизма и христианства.

Что можно сказать в опровержение этого учения? Во-первых, богословие освобождения утверждает, что Божий план определяется не тщательным исследованием Библии, а наблюдением за состоянием человека. Другими словами, если вы хотите совершать Божью волю, то необходимо смотреть не на Библию, но на физические нужды людей и стараться их удовлетворять.

Однако, этот подход предполагает, что человек знает свои потребности лучше, чем их знает Бог. Приверженцы этой теории употребляют Божье имя для того, чтобы оправдать свой подход, но они отвергают Его план, открытый в Библии. Бог хорошо знает состояние человечества и у Него есть совершенный план для его избавления. Он знает лучше нас, какова наша истинная проблема. Но последователи этой системы отвергают Божий совет. Плюс к этому, приверженцы этой теории обвиняют традиционное христианство в употреблении Библии в защиту интересов сильных и богатых. Но они делают то же самое – выборочно употребляют Библии в пользу своей позиции.

Во-вторых, Библия учит, что нам не следует сильно беспокоиться о нашей земной жизни. Павел пишет святым в Колоссе: «Если вы воскресли с Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Христом в Боге» (Кол. 3:1-3). Хотя Бог обещал благословлять нас в этой жизни, наша надежа – на будущее, когда явится Христос. Если мы будем искать утопию в этой жизни, то мы отклонимся от Божьего плана. В Послании к Евреям идёт речь о том, что ветхозаветные святые считали себя странниками и пришельцами на земле (Евр. 11:13). Также Петр назвал своих читателей «пришельцами и странниками» (1 Пет. 2:11). Ранее, Петр употребил интересное выражение. В первой главе 17-ом стихе он говорит: «Со страхом проводите время странствования вашего». Он сравнивает нашу земную жизнь с путешествием. Нашим домом является Божье вечное царство, а на этой земле мы странники.

В-третьих, Библия выступает против употребления насилия для удовлетворения личных потребностей. Иисус сказал Своим ученикам: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5:38-41). Ученики Иисуса обязаны следовать Его словам.

Петр прямо говорит о том, как надо реагировать, когда люди нами злоупотребляют: «Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым. Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (1 Пет. 2:18-19). Далее Петр заявил, что даже Иисус Сам претерпел несправедливость на кресте. Этот отрывок прямо противоречит позиции богословия освобождения. По этой теории надо сопротивлялись тому, кто с нами поступает несправедливо. Но Библия говорит, что угодно Богу будет, если мы перенесем скорби без жалобы.

Правда, что в Библии много говорится о бедности и несправедливости. Но важно отметить, что почти все такие отрывки находятся в Ветхом Завете.

Возникает вопрос, в отношении бедности и несправедливости Бог обращается к Израилю, как к *обществу*, или как к *Божьему народу*? Дело в том, что в Ветхом Завете Израиль был и обществом, и Божьим народом. Поэтому, относятся ли эти повеления к тому, как верующий должен поступать по отношению к светскому обществу, или по отношению к Божьему народу?

Приверженцы богословия освобождения относят эти ссылки к светскому обществу и приходят к выводу, что Церкви надо бороться за справедливость в этом мире. Но для разрешения вопроса лучше рассмотреть данные не из Ветхого Завета, а из Нового, где общество и Божий народ были отделены друг от друга. Для подтверждения богословия освобождения желательно видеть в Новом Завете тот же самый упор на порядок в обществе, который наблюдается в Ветхом Завете.

Однако, в Новом Завете почти все стихи, говорящие о бедности и справедливости, относятся к Божьему народу, т.е. к Церкви, напр. Деян. 11:29; Гал. 2:10; 2 Кор. 8-9; Иак. 2; 1 Ин. 3:17. Но сказав это, надо признать, что Новый Завет не запрещает милосердного отношения к светскому обществу. Даже такая добродетельность ободряется в притче о добром самаритянине. И в Ветхом Завете есть подобное явление – Иона был призван проповедовать покаяние жителям Ниневии, которые не входили в число Божьего народа.

Руководящий принцип Божьего Слова в этом отношении находится в Гал. 6:10: «Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере». В 1 Кор 5:12-13 Павел также писал: «Что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог». Из вышесказанного видно, что хотя Бог не запрещает и даже ободряет добродетель по отношению к обществу, приоритет и предпочтение дается Церкви, которая выступает Божьим новым обществом, заменяющим старое общество и пребывающим вечно.

Следующий момент в нашем опровержении заключается в приведении примера Израиля. Бог через закон Моисея уже дал Израилю совершенную социальную систему. И Моисей был таким наилучшим лидером, каким бы только мог быть. Но все же даже при этих условиях Израилю не удалось создавать утопию. Он грешил, поклонялся идолам и т.п. Пример Израиля явно раскрывает истинный характер проблемы человека. Она находится не в злых социальных структурах, а в человеческом сердце.

Наконец, эта богословская система противоречит действию Иисуса во время Его торжественного входа. Иудеи считали, что Мессия – это политический избавитель. Многие ожидали, что когда Иисус войдет в Иерусалим, Он начнет революцию против Рима и избавит Свои народ от их врагов. Но Иисус поступил не так. По прибытии в Иерусалиме Он не пошел в римскую крепость, чтобы начать революцию. Он пошел в иудейский храм, чтобы очистить его. Тем самым Он открыл, что проблема человека находится не в государственном строю, а в его духовном состоянии. Иисус является не революционером, а Спасителем.

Г. Итоги

Рассмотрев все вышеперечисленные современные подходы к толкованию Писания, мы не можем найти ничего, что можно сравнить по качеству с грамматико-историческим подходом к герменевтике, который открывает для нас авторское намерение и истинное значение текста. Эти

другие подходы пытаются, хоть и безуспешно, подорвать разные аспекты этой системы. В подходах «деконструктивизма», «конвенционализма» и «богословия освобождения» отрицается возможность или умаляется необходимость в обнаружении авторского намерения. В «структурализме» оно искажается. В системах «конвенционализма», «литературной критики» и «экзистенциальной герменевтики» отрицается, что текст относится к реальным референтам. «Новая герменевтика» искажает применение текста.

Библиография:

Bonino J. M. Hermeneutics, Truth and Praxis // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 344-57.

Clements R. Expository Preaching in a Postmodern World // Evangelical Review of Theology. 1999. № 23.

Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1989. – 332 c.

Cranford L. L. Modern New Testament Interpretation // Corley B., Lemke S., Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 116-131.

Edwards B. L. Jr. Deconstruction and Rehabilitation: C. S. Lewis' Defense Of Western Textuality // Journal of the Evangelical Theological Society. 1986. № 29. C. 205-214.

Ehrman B. D. The Text of Mark in the Hands of the Orthodox // Burrows M.S., Rorem P. Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. – C. 19-31.

Erickson M. J. Christian Theology. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1998.

Erickson M. J. Language: Human Vehicle for Divine Truth // Corley B., Lemke S., Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 180-189.

Geisler N. L. Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. – Grand Rapids, MI.: Baker Books, 1999.

Geisler N. L., Feinberg P. D. Introduction to Philosophy: A Christian Perspective. – Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980.

Gillespie T. W. Biblical Authority and Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 192-219.

Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – 287 c.

Hodges Z. C. Post-Evangelicalism Confronts The Postmodern Age: A Review of The Challenge of Postmodernism // Journal of the Grace Evangelical Society. 1998. № 9. C. 3-14.

Lundin R. Our Hermeneutical Heritage // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 1-29.

Macky P. W. The Coming Revolution: The New Literary Approach to New Testament Interpretation // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 263-79.

Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 179-211.

Newport J. P. Contemporary Philosophical, Literary, and Sociological Hermeneutics // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 133-44.

Reymond R. L. The Justification of Knowledge. – Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Pub., 1976.

Silva M. Has the Church Misread the Bible? – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987. – 120 c.

Thiselton A. C. Reader-Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 79-114.

Thiselton A. C. The New Hermeneutic // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 78-107.

Thiselton A. C. The Two Horizons. – Carlisle, England: Paternoster Press, 1980. – 445 c.

Turnau T. A. III, Speaking in a Broken Tongue: Postmodernism, Principled Pluralism, and the Rehabilitation of Public Moral Discourse // Westminster Theological Journal Volume. 1994. № 56. C. 345-77.

Vanhoozer K. J. The Semantics of Biblical Literature // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 53-104.

Walhout C. The Responsibility of Hermeneutics // Texts and Actions. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. – C. 31-77.

Watson F. Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994. – 287 c.

Wilkinson L. Hermeneutics and the Postmodern Reaction Against “Truth” // Dyck E. The Act of Bible Reading. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – C. 114-47.

VI. Формирование доктрины

Глава 17. Из Писания в доктрину

А. Введение

Последний шаг в экзегетическом процессе заключается в формировании богословия. Цель изучения Библии – это не просто истолкование мест Писания в отдельности для понимания, но и соединение этих отдельно истолкованных мест Писания для формирования христианской доктрины.

Богословское исследование делается с целью ответить на какой-либо вопрос или решить какую-либо проблему, касающиеся веры, этики или практического служения. Если, например, мы хотим узнать, разрешает ли Библия развод и повторный брак, то мы проводим богословское исследование вопроса согласно принципам, которые мы будем вместе изучать. Если же мы хотим определить, придет ли Иисус до скорби или после нее, то опять по этому вопросу мы проводим богословское исследование.

Помимо соединения мест Писания для формирования христианского вероучения относительно отдельных тем, необходимо совершить еще один шаг. Ученики Иисуса Христа нуждаются не только в отдельных доктринах, касающихся разных тематических вопросов, но и в сплоченном, систематизированном соединении этих доктрин в общем христианском мировоззрении, которое может служить руководством для проведения христианской жизни в целом.

Следовательно, данная глава разделена на две главные части. Первая часть посвящена формированию христианской доктрины, основанной на тщательном исследовании Священного Писания. Вторая часть касается общего понимания богословия, в частности систематического богословия и как при его помощи может создаваться общее христианское мировоззрение. Но до этого коснемся вопроса: «Почему вообще нужно богословие»?

Б. Почему нужно богословие?

До того, как рассмотрим богословский процесс, стоит вкратце остановиться на вопросе, нужно ли богословие вообще? Дело в том, что некоторые считают достаточным просто читать Библию и применять прочитанное в ней напрямую к жизни. Усложненный подход к формированию доктрины просто отвлекает человека от Библии и заменяет библейскую истину человеческими рассуждениями. Полезно ли на самом деле богословие или богословское исследование?

Обратимся к церковной истории. Была одна группа, которая стала известна именно таким отрицательным отношением к богословию. Это – «пиетисты», немецкие верующие XVII и XVIII веков. Они предъявили богословию следующую претензию. Пиетисты заметили, что до Реформации католическая догма занимала место в церковной жизни выше Священного Писания. Но во время Реформации реформаторы восстановили первенство Писания. После же реформации догма, в этот раз уже в форме протестантской догмы, вновь взяла верх над Библией. Поэтому они считали богословие соперником серьезному обращению к Божьему Слову.

В ответ на возражение в адрес богословия со стороны пиетистов можно сказать, что отношения между Библией и богословием должны быть не враждебными, а дружескими. На самом деле Библия нуждается в богословии для ее правильного истолкования, а богословие, в свою очередь, зависит от Библии для его содержания.

Теперь выдвинем аргументы в защиту практики богословского исследования. Во-первых, богословие нужно для правильного истолкования отдельных отрывков Писания. В экзегетический анализ Писания входят несколько необходимых элементов, один из которых называется «богословским контекстом» (см. главу 8). Рассмотрение богословского контекста влечет за собой сравнение содержания рассматриваемого библейского отрывка с тем, что вся Библия говорит на этот счет. Такой шаг в экзегетическом процессе необходим для уточнения и порой исправления выводов, к которым читатель может прийти в ходе его истолкования данного места.

Дело в том, что Библия выдвигает только одно учение и открывает только одну истину. Выходит, что истолкование одного отрывка обязательно должно соглашаться с тем, что говорит вся Библия по этому поводу. Но единственный способ обнаружить всебиблейское учение о некоей теме – это проводить богословское исследование вопроса. Итак, экзегетика без богословия может приводить к заблуждению.

Вторая причина в пользу богословского исследования состоит в том, что богословие помогает в развитии правильного понимания Бога. Дело в том, что каждый человек является богословом, т.е. он придерживается некого мировоззрения и восприятия Бога и Его плана. Но каждый из нас лишен совершенного представления о Боге. Мы все придерживаемся неверных взглядов в одной или в другой области. Поэтому, изучение богословия помогает любому человеку, будучи уже своего рода богословом, стать более лучшим богословом.

В-третьих, Бог создал человека по Своему образу. Один из аспектов Божьего образа в человеке – это разум. Человек является разумным существом, которому свойственно думать, размышлять, анализировать и т.п. Богословское исследование способствует человеку углубляться в жизненно важные вопросы, отыскивать ответы на злободневные запросы и формировать христианское мировоззрение. По этому поводу писатель Р. Л. Сауси пишет: «Так как человеческий ум не доволен тем, чтобы иметь хаотические куски знаний, все верующие побуждены интегрировать Божье откровение в их сознании».[1]

Далее, богословие нужно для формирования христианского учения. Иисус заповедал Своим ученикам учить все народы Его Слову. Но для того, чтобы учить, необходимо составить материал в организованной форме, которую можно передавать другим. Это является еще одним преимуществом богословия, а именно формированием конкретного библейского учения на любую тему.

Богословие нужно и в связи с проверкой традиции. Имеется в виду, что для обнаружения и исправления неверных доктрин и практик, как в Церкви, так и у отдельных верующих, нужно тщательно изучать, отыскивать и излагать истинное библейское учение. В свете новых открытий из Божьего Слова, обнаруженных богословским исследованием, мы можем делать

[1]Saucy R. L. Doing Theology for the Church // Journal of the Evangelical Theological Society. 1973. № 16. С. 2.

прогресс в познании Бога и в духовном росте, откладывая в сторону ненужные, небиблейские убеждения и практики.

Оглядываясь назад на церковную историю, становится очевидной ключевая роль, которую играет богословское исследование в реформации Церкви. В разные периоды церковной истории разные реформаторы обнаруживали библейские истины, которыми тогдашняя Церковь пренебрегала. Восстановив некий аспект Божьего плана в вероучении Церкви, они привели ее к высшей ступеньке духовности и эффективности для Господа. Также учитываем, что формирование доктрин является обычной практикой на протяжении всей церковной истории. Христианские богословы во всех поколениях искали и еще ищут выражать христианское учение в конкретных доктринальных формулировках.

Закончим защиту пользы богословского исследования цитатой богослова Льюиса Беркхова, который написал: «Люди боятся, что чем более мы систематизируем истину, тем более мы отклоняемся от Божьего Слова. Но в этом нет никакой опасности, если система основана не на фундаментальных принципах какой-либо ложной философии, а на неизменных принципах самого Писания».[2]

Но если Бог одобряет формирование богословия, то почему Он Сам не дал нам книги по систематическому богословию? Кеннет Кантзер отвечает на этот вопрос так: «Если мы считаем правильным образовывать богословские системы, то почему так не сделал Бог? Бог дал библейскую истину в форме “развертывающегося повествования”. Он это сделал из-за того, что мы можем принимать истину только прогрессивно. Также, такой подход помогает нам соотносить богословские принципы с повседневной жизнью».[3]

В. Богословское исследование и формирование доктрин

Часто в Церкви встречается определенная практика, которая идет вопреки правильному богословскому исследовательскому процессу. Дело в том, что часто в формировании христианских доктрин верующие просто перечисляют элементы своего вероучения, а потом ищут в Библии подтверждение своим взглядам. Но такой подход приводит к определению доктрин не на основании Библии, а на основании уже принятых конфессиональных позиций. Библия – это не источник для обоснования уже определенного и зафиксированного вероучения, а источник для определения истинного вероучения. Библия не подчиняется конфессиональным позициям, но конфессиональные вероучения должны подчиняться Божьему откровению. Власть для определения христианских доктрин находится не в Церкви, а исключительно в Библии.

Поэтому, для правильного определения вероучения лучше начинать со свежего собрания библейского материала, касающегося интересующей нас доктрины, а затем, после тщательного разбора этого материала, формировать доктрину.

Какими могут быть результаты богословского исследования? Во-первых, может получиться, что результаты исследования будут поддерживать уже общепринятое понимание данного вопроса и служить подтверждением этой

[2]Berkhof L. Systematic Theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1922.
[3]Kantzer K. A Systematic Biblical Dogmatics: What Is It and How Is It To Be Done? – Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1991.

позиции. Или, возможно, исследование внесет новое прозрение в понимании некой доктрины и даже приведет к реформе в Церкви. Третий, самый не желаемый вариант, заключается в том, что если исследование делается неправильно или с нечистыми мотивами, то оно может привести к заблуждению и создать еще одну новую ересь в истории Церкви. Поэтому, стоит обращать особое внимание на принципы правильного проведения богословского исследования и соблюдать их.

1. Обращение к Библии

Хотя мир изобилует материалом богословского и назидательного характера для исследования жизненно важных вопросов, ни один такой источник не сравним с Библией. К ней мы обращаемся, как к богодухновенному Божьему Слову, дающему Божье авторитетное решение относительно всех вопросов, о которых нам надо знать.

При поисках библейских данных для исследования необходимо соблюдать одно важное правило – для проведения правильного анализа рассматриваемой темы надо найти и собрать все подходящие к данной теме места Писания. Собрание всего подходящего к теме материала может оказаться очень утомительной задачей. Оно требует много времени и немало усилий. Но одна из главных черт качественного богословского исследования – это всеобъемность. Поскольку христианская доктрина базируется ни на одном и даже ни на нескольких местах Писания, а на рассмотрении всей Библии, мы обязаны искать и учитывать все, что в Библии говорится об исследуемой теме.

Поэтому, как это ни трудно, обязательно надо отыскать все подходящие к исследованию библейские тексты. По этому поводу богослов Уэйн Грудем предлагает следующий хороший совет: «В хорошем богословском рассмотрении нужно найти все подходящие библейские отрывки и внимательно обращаться с ними..., а не только несколько из подходящих отрывков».[4]

Попытка основывать христианскую доктрину на всех подходящих к теме местах Писания согласуется с общепринятым принципом для истолкования Писания под названием «аналогии веры». Согласно этому принципу, Писание истолковывается Писанием. Другими словами, Божье Слово правильно истолковывается только при сравнении данных в рассматриваемом нами отрывке с всебиблейским учением. Вот почему крайне важно при исследовании некой темы собирать все подходящие к теме места Писания.

Теперь приступим к собранию материала для исследования. Начнем с того, что уже нам известно. Обратимся к знакомым нам местам Писания, которые касаются нашей темы. Далее, при помощи Библии с перекрестными ссылками или других ресурсов, мы обнаруживаем параллельные отрывки, которые также могут пролить свет на исследуемый вопрос.

Еще один способ отыскивать подходящие к нашей теме места Писания – это поиск ключевых слов и их местонахождения в Библии. Например, по поводу темы «обрезание сердца», полезно будет найти и включить в исследование все библейские тексты, где встречаются еврейские и греческие слова для «обрезания» и «сердца». Также, места Писания, содержащие слова,

---

[4]Grudem W. Systematic Theology. – Leicester, England: Intervarsity Press; Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994. – C. 36.

служащие синонимами нашей теме, считаются подходящим к исследованию материалом. Значит, исследуя тему «обрезание сердца», стоит также учитывать библейское учение о «новом сердце» и «чистом сердце».

Далее, иногда информация об исследуемой теме находится в виде метафор. Следовательно, надо включать в исследование метафоры, в которых символически выражен исследуемый вопрос. Наконец, нужно проводить общий обзор той области исследования, в которой находится тема. Что касается темы «обрезание сердца», то необходимо познакомиться с всебиблейским учением о возрождении и освящении.

Наконец, нужная информация о рассматриваемой нами теме находится и в библейском повествовании. В исторических книгах Нового и Ветхого Заветов рассказывается о людях, поступки которых отображают либо правильное, либо неправильное отношение к данному вопросу. Поэтому, нужно включать в материал для исследования повествовательные отрывки, соответствующие вопросу.

Но при этом надо учитывать, что в библейском повествовании не всегда дается оценка поведению людей. Тот факт, что Библия записывает какой-нибудь поступок человека, даже человека Божьего, не обязательно означает, что он или она поступили правильно. Надо оценивать каждый случай в отдельности, сравнивая данное поведение с тем, что говорится о нем в поучительных отрывках. В этом отношении Фи также советует, что можно считать примеры, находящиеся в библейском повествовании, более нормативными при условии, если такие примеры: (1) повторяются в библейском тексте, (2) демонстрируют некую последовательность в их проявлении и (3) не являются лишь культурным явлением.[5]

Собрав нужный материал, необходимо будет извлечь из него информацию для решения данного доктринального вопроса. Во-первых, рекомендуется составить список всех мест Писания, содержащих сведения о нашем вопросе, притом в хронологическом порядке. Во-вторых, надо выделить самые ключевые отрывки для более детального экзегетического анализа, согласно грамматико-историческому подходу. Для остальных библейских текстов будет достаточно их прочитать и описать их содержание (особенно в отношении того, что касается данной темы) в нескольких предложениях или одном абзаце.

Всегда полезно сравнивать наши описания содержания отрывков с тем, что говорится о них в хороших библейских комментариях. Но при этом надо соблюдать одно правило – надо писать личный комментарий на отрывок до того, как рассмотрим другие ресурсы. Материал в библейских комментариях главным образом служит нам для уточнения, исправления или подтверждения того, что мы сами обнаружили при чтении данного текста.

Проведя экзегетический анализ ключевых мест и написав краткие описания остальных мест Писания, мы готовы предпринять следующий шаг в исследовательском процессе. Он заключается в том, чтобы определить учение об исследуемом вопросе, предлагаемое каждым библейским автором или частью Библии в отдельности. Например, что касается темы «обрезание сердца», надо узнать, чему учил на этот счет Моисей во всех своих книгах, затем что говорится о данном вопросе в книгах, написанных в период правления судей Израиля и так далее. В конечном итоге получится несколько

[5]Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – C. 95-6.

очерков, описывающих учение об исследуемом вопросе, предлагаемое в разных частях Библии разными библейскими авторами.

Следующий шаг в исследовательском процессе заключается в том, чтобы распознавать наличие развития данной темы в ходе библейской истории, содержащейся в каноне, если оно вообще есть. Дело в том, что в некоторых случаях Бог не открывает всё о некой истине сразу, а постепенно. В таких случаях можно проследить развитие данной темы на протяжении всей библейской истории. Такой анализ полезен и необходим для правильного восприятия рассматриваемой доктрины. К этому феномену относится фраза «прогрессирующее откровение». Но развитие библейских тем не означает, что поздние откровения противоречат предыдущим. Они только раскрывают или дополняют сказанное прежде.

При рассмотрении развития в библейском учении важно принимать к сведению следующие моменты. Обычно ожидается более полное изложение доктринального вопроса в Новом Завете по сравнению с Ветхим Заветом. Но внутри Нового Завета тоже можно иногда отметить развитие того или иного учения. Дело в том, что Евангелия записывают время, стоящее между заветами, когда наблюдается остаток ветхозаветной системы вместе с введением новозаветных истин. Итак, часто может наблюдаться более развитое понимание некого вопроса в посланиях апостолов по сравнению с тем, что говорится в Евангелиях.

В поддержку этого взгляда Маршал упоминает о следующих доводах.[6] Во-первых, учение в Евангелиях дается во «время рассвета Царства Божьего» до смерти и воскресения Христа. Во-вторых, аудитория, которой Иисус адресовал Свое учение, состояла из людей, которые не были высокоразвитыми в понимании богословия. В-третьих, учение Христа было дано в контексте ветхозаветной веры, существующей в то время.

2. Формирование богословских выводов

Приступим к следующему шагу в данном процессе – формированию богословских выводов. Если собрание материла для исследования несет в себе более научный характер, то формирование богословских выводов требует более художественный подход. Учитывая все, что было обнаружено об исследуемой теме, исследователь должен каким-то образом выявить суть того учения, которое Библия предлагает в собранном им материале. Его задача – это «извлекать» христианскую доктрину из страниц Священного Писания. Рассмотрим данный процесс подробнее.

В своей книге под названием «Симфоническое богословие» богослов Верн Пойтрес попытался выяснить процесс «извлечения» богословских выводов из текстов Писания.[7] Согласно его взгляду справедливо сравнить отдельные места Писания с отдельными музыкальными инструментами в оркестре, каждый из которых играет свою часть композиции. Но задача дирижера состоит в том, чтобы слышать сочетание всех звуков и воспринять песнь целиком. Подобным образом, богослов «слушает», что каждый отрывок Писания, касающиеся его темы, говорит и соединяет эти голоса для формирования всебиблейского учения или христианской доктрины.

---

[6]Marshall I. H., Vanhoozer K. J., Porter S. E. Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004. – C. 63.

[7]Poythress V. Symphonic Theology. – Phillipsburg, NJ: P & R. Publishing, 2001.

Также внес свой вклад в данный вопрос богослов Давид Келси. Он описал процесс формирования доктрин фразой «верное воображение».[8] Другими словами, при помощи своего воображения, освященного Богом, исследователь может извлекать из Писания суть определенного учения. Уточная предположение Келси, лучше сказать, что при помощи Духа Святого, освящающего ум человека, исследователь может понять суть данного учения.

Также может помочь нам понять природу богословия рассмотрение философской концепции, находящейся в философии Платона и Аристотеля, под названием «универсалии». Дело в том, что извлечение богословских выводов из отдельных мест Писания похоже на процесс извлечения универсалий из частностей. Частности – это отдельные предметы, существующие в реальности. Каждый предмет, то ли одушевленный, то ли неодушевленный, входит в категорию «частности». Универсалии же – это представление предметов по их «классу» в реальности.

Проиллюстрируем различие между частностями и универсалиями. Все книги, существующие в мире, являются частностями. Но есть и *концепция* «книга», о которой человек может соображать только умственно. Когда человек думает о концепции «книга», у него в уме возникает какое-то представление о книге. Но это представление не соответствует никакой существующей в мире конкретной книге. Это представление или картина находится только у него в уме. Это умственное восприятие книги называется «универсалией». Оно представляет все конкретные предметы, т.е. частности, которые входят в данную категорию.

До сих пор мы говорили о том, что универсалии существуют только в уме человека. Но с этим Платон не был бы согласен. Он учил, что универсалии действительно существуют в другой сфере или измерении, с которой мы имеем контакт через разум. Взгляд Аристотеля отличился тем, что он верил, что универсалии находятся не в другой сфере реальности, но в самих частностях.

При применении концепции «универсалии» к формированию богословских выводов отмечается интересное совпадение. Подобно тому, как размышление над частностями приводит к формированию в уме универсалий, размышление над отдельными местами Писания приводит к формированию доктрин. Через процесс извлечения исследователь Писания может понять главную мысль, находящуюся в отдельных местах Писания, касающихся той или иной доктрины. Эта общая мысль, частично выраженная во всех этих местах Писания, считается доктриной.

Отмечается еще одно важное сходство между универсалией и доктриной. Хотя универсалия представляет все частности, она не является ни одной из них. Например, универсалия «книга» не соответствует ни одной конкретной книге, существующей в мире. Универсалия представляет все книги, но полностью не выражена ни одной из них. Подобным образом, хотя доктрина представляет собой учение о некой теме, находящееся во всех подходящих к теме местах Писания, она полностью не выражена ни в одном из них. Поэтому нельзя ссылаться лишь на один текст Писания и считать его полным выражением некой доктрины.

Итак, при помощи Святого Духа посредством «симфонического богословия», «верного воображения» или «обнаружения универсалий» мы

[8]Kelsey D H. The Uses of Scripture in Recent Theology. – Philadelphia, PA: Fortress Press, 1975.

слышим ту «богословскую песнь», которую Писание играет, или видим ту «богословскую картину», которую Библия рисует. Ту «богословскую песнь», которую мы слышим, или ту «богословскую картину», которую мы «воображаем», мы должны выразить словами, с помощью которых мы сможем хранить это учение и передавать его другим.

Но, к сожалению, те слова, которыми можно точно выражать доктрину, не содержатся в одном отрывке Писания. Помните, что каждый отрывок составляет только одну часть этой «богословской симфонии». Поэтому нам приходится искать те слова и формулировки, с помощью которых мы сможем точно и верно выразить христианскую доктрину. Итак, следующая задача богослова – это написать богословское или доктринальное заявление, отображающее сформированный нами богословский вывод.

Этим делом занимаются богословы на протяжении всей церковной истории. Примером известных доктринальных заявлений или символов веры являются следующие документы: Апостольский Символ Веры, Афанасьевский Символ Веры, Никейское Вероопределение, Никео-Царьградский Символ Веры, Халкидонское Вероопределение.

Написав богословскую формулировку, отображающую сформированный нами богословский вывод, надо проверить ее истинность. Существуют четыре критерия, с помощью которых подтверждается истинность богословской формулировки: всеобъемность, последовательность, сплоченность и ясность. Рассмотрим эти моменты подробнее.

Под словом «всеобъемность» имеется в виду включение всех библейских данных об исследуемом вопросе. Ранее мы обсудили важность всеобъемности исследования. Пропуск материала из исследования может приводить к неверным выводам. Далее, хороший богословский вывод имеет характер последовательности. Имеется в виду, что проясняются и устраняются все кажущиеся противоречия между местами Писания, включенными в данное исследование.

Под словом «сплоченность» имеется в виду, что при формировании богословского вывода определяются присущие взаимосвязи между местами Писания, включенными в исследование. Другими словами, хороший богословский вывод имеет характер упорядоченности, в которой все ключевые места Писания занимают определенное место в общем изложении или описании данной темы. Наконец, хороший богословский вывод ясно и четко передает суть данного библейского учения.

Наконец, важно упомянуть о концепции, называемой «герменевтической спиралью».[9] Дело в том, что вышеприведенный процесс формирования богословия предполагает, что человек сможет подходить к тексту непредвзято, без всякого предубеждения, объективно анализируя библейский материал. Но вспоминая наше обсуждение постмодернизма, надо признать, что хотя мы и стремимся к объективности в интерпретации, мы все еще на пути к реализации этой цели. Поэтому, неизбежно, что мы хотя бы частично подходим к тексту с нашими предубеждениями и смотрим на Писание через их призму.

Но когда в процессе исследования мы взаимодействуем с библейским текстом, он оказывает свое освящающее влияние на нас и осуществляет

[9]Padilla C. R. The Interpreted Word: Reflections on Contextual Hermeneutics // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 305-6; Packer J. I. Infallable Scritpures and the Role of Hermeneutics // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 349.

процесс обновления нашего ума и его избавления от всякой неверной предпосылки. Поэтому, в результате нашей «встречи» с текстом мы оказываемся в таком положении, в котором мы обладаем не только неким пониманием исследуемого нами места Писания, но и более обновленным умом. Итак, следующий раз, когда мы будем рассматривать эту тему или этот отрывок, мы будем видеть ее или его под другим углом и сможем даже более точнее и вернее истолковать их. Это взаимодействие между читателем и текстом, в результате которого получается еще более и более верное понимание текста, называется «герменевтической спиралью».[10]

Хелм описывает этот феномен по отношение к доктрине о Божьем провидении следующими словами:

> «Сначала должен предполагаться некоторый общий взгляд на Божье провидение, дедуктивно извлеченный из нескольких библейских данных. Но из-за того, что наше понимание этих данных лишь частично, наши заключения, логически выведенные из этих данных, могут не выражать данную доктрину во всей ее полноте. Поэтому нужно обращаться с предварительными выводами с соответствующей осторожностью и вернуться к данным, полагая, что оригинальная идея может надлежащим образом измениться и уточниться в этом процессе. Первоначальный вывод должен сопровождаться свежей индукцией, что приводит к пересмотренным выводам. Этот процесс продолжается до тех пор, пока не появится разумное убеждение, что были охвачены все нужные данные».[11]

3. Обращение к другим источникам

Написав богословское заявление, выражающее наш богословский вывод, нам теперь необходимо сравнить наш вывод с тем, что говорили об этом другие богословы и толкователи. Учения других богословов могут служить нам в качестве уточнения или исправления наших выводов или дополнения к ним. Как Тело Христово мы работаем вместе для обнаружения Божьей истины. Одно из выражений этой совместной работы – это сравнение наших выводов с выводами других богословов.

Но заметьте, что мы совершаем этот сравнительный анализ самым последним в данном процессе. Мы не хотим применять или даже рассматривать учения других писателей до того, как мы сами самостоятельно исследуем данный вопрос на страницах Священного Писания. Нельзя обращаться к другим богословским трудам, как к первоисточникам библейской истины. В первую очередь обращаемся к Божьему Слову.

Предложим несколько советов по поводу использования других ресурсов. Во-первых, как можно чаще надо использовать первичные источники. Например, если мы пишем о доктрине об оправдании, то намного лучше читать труды самого Лютера, чем опираться на книги, написанные о нем. Далее, если мы собираемся использовать цитату, цитируемую в другой книге, то лучше искать оригинальное произведение, из которого цитата была взята и использовать этот ресурс как первичный.

---

[10]Фраза «герменевтическая спираль» порой используется в другом смысле: когда значение слова в предложении проясняется в свете всего предложения и наоборот.
[11]Helm P. The Providence of God. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1993. – C. 28.

Далее, всегда рекомендуется использовать самое «свежее» издание данной книги, так как может быть писатель изменил свой взгляд на данный вопрос. Также полезно использовать ресурсы, которые выдвигают различные точки зрения по данному вопросу. Взгляды людей не из нашего круга так же могут обогащать наше понимание вопроса. Далее, когда используем ресурсы, обратим внимание на библиографию и ссылки, находящиеся в них. Там мы найдем и другие ресурсы, посвященные нашей теме.

Богословские книги можно разделить по категориям на систематические и тематические. Учебники по систематическому богословию предоставляют материал по всем важным доктринальным вопросам в систематизированном формате. Тематические же книги посвящены всего лишь одной теме. Докторские диссертации являются еще одним ресурсом для расширения понимания вопроса. Они особо полезны в том, что информация, найденная в них, в основном основана на самых свежих исследованиях в данной области.

Книги по истории Церкви и историческому богословию открывают информацию о том, как смотрели на исследуемый вопрос богословы и мыслители в прошлом. Хотя не вся информация, найденная на нем, самая достоверная, тем не менее, интернет является очень удобным и часто ценным способом для приобретения нужного нам материла.

Приведем пример самых известных трудов по систематическому богословию, написанных в ранней церковной истории, в средневековье и во время Реформации.

Ориген (III в.) – О первых принципах
Иоанн Дамаскин (VIII в.) – Точное изложение православной веры
Петр Ломбард (XII в.) – Предложения
Фома Аквинский (XIII в.) – Сумма теологии
Джон Кальвин (XVI в.) – Наставление в христианской вере
Филипп Меланхтон (XVI в.) - *Loci praecipui theologici*

Упомянем и о разных современных трудах по систематическому богословию, представляющих различные богословские точки зрения, которые уже переведены на русский язык:

Название: Систематическое богословие
Автор: Уэйн Грудем
Позиция: консервативная, кальвинистская, евангельская
Объем: 1453 с.

Название: Христианское богословие
Автор: Миллард Эриксон
Позиция: консервативная, кальвинистская, евангельская
Объем: 1054 с.

Название: Лекции по систематическому богословию
Автор: Генги Тиссен
Позиция: консервативная, кальвинистская, евангельская, диспенсациалистская
Объем: 437 с.

Название: Систематическое богословие
Автор: Стенли Хортон (редактор)

Позиция: консервативная, арминианская, пятидесятническая
Объем: 861 с.

Название: Христианская догматика
Автор: Д. Т. Мюллер
Позиция: консервативная, лютеранская
Объем: 757 с.

Название: Таинство веры
Автор: Митрополит Иларион (Алфеев)
Позиция: православная
Объем: 287 с.

Название: Византийское богословие
Автор: Иоанн Мейендорф
Позиция: православная
Объем: 431 с.

Название: Догматическое богословие
Автор: В. Н. Лосский
Позиция: православная
Объем: 288 с.

Название: Введение в христианское богословие
Автор: Алистер Мак-Грат
Позиция: евангельская
Объем: 482 с.

Название: Современное католическое богословие
Авторы: Д. Лайамом и М. Хейсом
Позиция: католическая
Объем: 645 с.

Название: Благодать, вера, святости
Авторы: Р. Даннинг
Позиция: методистская
Объем: 564 с.

Название: Основы богословия
Авторы: Чарлс Райри
Позиция: консервативная, кальвинистская, диспенсациалистская
Объем: 656 с.

При чтении богословских ресурсов следует соблюдать несколько правил. При использовании любой книги необходимо узнать основное положение автора, т.е. с какой точки зрения он пишет данную книгу и какую позицию он отстаивает. Если данная книга полностью посвящена исследуемой нами теме, то надо будет более тщательно изучать ее. Начинаем с чтения введения, заключения и содержания книги. Тем самым мы ознакомимся с тем, о чем автор пишет, к каким выводам он пришел и как он излагает свой материал в тексте.

Далее, мы читаем начало и конец каждой главы. Таким образом, мы ловим главные моменты, обсужденные во всех главах. Следующее, мы читаем начало каждого абзаца. Если абзац касается важного аспекта нашей темы, то мы читаем весь абзац. Если нет, то пропускаем его. Если данный ресурс не полностью посвящен нашей теме, а просто содержит информацию о ней, то надо обращаться к индексу, чтобы найти те места в книге, где обсуждается исследуемая нами тема.

Когда берем материал из источника, надо обращаться к нему следующим образом. Во-первых, надо учитывать контекст, из которого используемый нами материал был взят. Во-вторых, следует определить, насколько автор подчеркивает момент, на который мы собираемся ссылаться. В-третьих, надо определить, насколько автор убежден в правоте данного момента. В-четвертых, необходимо отличать взгляд автора от его описания мнения кого-то другого. Дело в том, что если мы поспешно и невнимательно читаем текст, то мы может принимать мнение другого человека, о котором автора данного ресурса говорит, за мнение самого автора.

Далее, когда мы ссылаемся на другого автора, лучше избежать обращения к его авторитетности, образованию или репутации с целью того, чтобы сделать его мнение более веским и, следовательно, нашу позицию более убедительной. Важно не то, кто высказывает свое мнение. Важно то, каким образом автор защищает и доказывает свою позицию. Поэтому, необходимо не только обращаться к мнению другого автора, но и показать, на чем он основывает свое мнение.

4. Вопрос «будущих траекторий» в богословии

Бытует мнение среди некоторых толкователей сегодня, что в Писании находится не только уже сформированные доктрины, но и так называемые «траектории».[12] Имеется в виду, что в Библии наблюдаются тенденция к развитию неких доктрин, которые в библейское время еще не «созревали» или не успели проявиться. Но мы, глядя на Писание с нашей точки зрения, можем распознавать эти траектории и формировать доктрины на этих основаниях.

Примером такого феномена является учение о рабстве. Ведь нигде в Библии, даже в Новом Завете, не запрещается институт рабства. А, с другой стороны, в Библии имеется указание на уважение ко всем людям, равенство между людьми в Церкви, свободу во Христе и т.п. В этом свете считается, что можно смело учит против рабства, несмотря на то, что Библия его не запрещает. В Библии существует «траектория» к отмене этой практики.

Такой метод используется для оправдания и поддержки таких «внебиблейских доктрин», как установление демократического государства и эгалитарное отношение к роли женщин в Церкви и в доме. У более радикальных приверженцев этого подхода предполагается разрешение гомосексуальных отношений.

Но Кевин Ванхузер немного опасается этого подхода по следующим причинам.[13] Во-первых, откуда мы знаем, что мы стоим в конце этой траектории и можем точно определить, куда она идет и чем она заканчивается? Может быть, только в будущем будет полностью открыто, что правильно или неправильно в этом отношении. Во-вторых, мы можем

[12]См. Marshall, с. 35 и далее.
[13]Там же, с. 90 и далее.

ошибаться, когда полагаем, что некая практика, запрещенная в библейские времена, является лишь культурным явлением, которое должно разрешаться сегодня. Тот факт, что определенная практика разрешается в нашей культуре не обязательно означает, что библейский взгляд устарел.

Лучший подход – это не добавлять к тому, чему Писание учит, а выяснять поучительные моменты, уже находящиеся в Писании, которые там лишь подразумеваются.[14] Можно брать в пример слова апостола Павла касательно рабства, находящиеся в 1 Кор. 7:21: «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся». Итак, по поводу вопроса рабства в Писании встречается больше, чем «траектория», а ясное указание на то, что свобода предпочтительнее. Но что касается демократии, эгалитаризма или гомосексуализма, то нет указаний такого типа. Можно очень легко злоупотреблять предположением, что доктрина может основаться всего лишь на «траектории».

5. Выводы

В итоге рекомендуемый подход к формированию богословских выводов, т.е. христианской доктрины можно выразить в следующей последовательности:

1. Собрать весь библейский материал по данному вопросу из всех жанров.
2. Провести детальный экзегетический разбор самых ключевых мест Писания.
3. Описать содержание не ключевых мест в нескольких предложениях.
4. Организовать материал по хронологическому порядку, определяя учение каждого библейского автора или каждой части Библии по данной теме (библейское богословие).
5. Распознать развитие данной темы в ходе библейской истории, т.е. увидеть прогрессирующее откровение (библейское богословие).
6. Размышлять над материалом, прося Дух Святой дать прозрение в данном вопросе.
7. Сформулировать богословский вывод (доктринальное заявление), отображающее результаты исследования.
8. Сравнить собственные выводы с выводами других богословов, уточняя и исправляя собственные выводы при необходимости (историческое богословие).

Г. Подходы к богословию

Само слово «богословие» состоит из двух частей: «Бог» и «слово». Выходит, что богословие – это «слово о Боге». Богословие – это попытка со стороны человека говорить о Боге, т.е. описывать Его и Его план. Сходный термин, «теология», имеет греческие корни, и состоит из слов θεός (*теос*), т.е. «Бог», и λογία (*логия*), т.е. «изучение». Другими словами, богословие – это изучение Бога, Его природы и плана.

Процесс, описанный в предыдущем разделе, касается формирования доктрин согласно подходу «систематического богословия». Существуют и

[14]Там же, с. 89-90.

другие подходы к изучению богословия, а именно философское богословие, библейское богословие и историческое богословие, которые, в свою очередь, вносят свой вклад в формирование христианских доктрин. Все эти подходы, кроме философского, были вкратце упомянуты в предыдущем разделе. Но стоит подробнее изучить эти методы.

1. Философское богословие

До того, как мы будем непосредственно рассматривать философское богословие, будет полезно сделать краткий обзор дисциплины философии. Философия – это попытка объяснить содержание, происхождение и значение реальности. Поиски содержания, происхождения и значения реальности влекут за собой ответы на четыре основных вопроса. Первый – это вопрос о знании, или эпистемология (гносеология). Эпистемология касается исследования того, откуда мы знаем то, что мы знаем, или на чем мы основываем наши знания. Второй вопрос – это вопрос о существовании, или метафизика. В изучении метафизики мы пытаемся узнать, что существует в реальности и как можно определить существование того, что существует. Вопрос о правильности, т.е. этика, касается определения стандартов правильного поведения или различения добра и зла. Последний – это вопрос о красоте, или эстетика. Здесь философы стараются определить, что такое красота.

Эти четыре вопроса составляют классический подход к философии и входят в «синтетическую философию». Хотя эти вопросы все еще актуальны, современные философы больше занимаются так называемой «аналитической философией». Здесь вопрос касается использовании языка для описания реальности. Обсуждается вопрос о том, насколько наши слова действительно относятся к реальности и описывают ее.

Определив концепцию «философии», можно теперь понять, что такое «философское богословие». Философское богословие относится к тому, что можно знать о Боге посредством разума и наблюдения. Человек, ищущий познание Бога посредством философского богословия, не обращается к особому откровению или каким-нибудь святым книгам, а размышляет о том, какое представление о Боге лучше всего соответствует как правилам логики, так и опыту в жизни.

Давайте рассмотрим уже обсужденные нами области философии с точки зрения их пользы в деле богословия. Начинаем с эпистемологии, т.е. теории познания. Эпистемология играет очень важную роль в формировании богословия, поскольку такой подход к удостоверению знаний заставляет богослова искать и находить крепкое и разумное основание для доктрин, которые он выдвигает. В свете нужды в удостоверении знаний, требуемом эпистемологией, богослову приходится не только делать утверждения, но и обосновывать их убедительными доводами.

Также полезно в деле богословия изучение метафизики. В этой области обнаруживаются аргументы, доказывающие существование Бога, основанные на логике и опыте. Такая аргументация особенно полезна в отношении атеистов, которые не принимают библейского свидетельства о существовании Бога. В отличие от предыдущих моментов философский подход к установлению этических стандартов менее полезен. В философии этические стандарты основаны на том, что наблюдается в природе, на так называемом природном законе, который порой, но не всегда соответствует

библейским нормам. Следующая область философии, эстетика, не приносит никакой пользы в изучении богословия или формировании доктрин.

Последняя область, аналитическая философия, приносит дисциплине богословия и пользу, и вред. С одной стороны, аналитическая философия требует ясности и последовательности в мышлении и речи, что нужно в верном и точном формировании доктрин. А с другой стороны, занимающиеся аналитической философией часто подвергают сомнению, что наши слова действительно относятся к реальности или могут верно описывать ее, что оказывает очень вредное влияние на христианское богословие, в котором утверждается, что слова, находящиеся в Библии, являются истиной.

2. Библейское богословие

Переходим к обсуждению другого вида богословия: библейского богословия. Дисциплина библейского богословия состоит из нескольких задач. Во-первых, библейский богослов старается обнаружить так называемый «богословский взгляд» каждого библейского писателя в отдельности. Другими словами, в библейском богословии учение каждого писателя рассматривается отдельно. Цель в том, чтобы определить, какой вклад в общее понимание христианского вероучения приносит каждый библейский автор. Важно здесь отметить, что некоторые оспаривают позицию, что можно соединить учения всех библейских писателей в одной общей богословской системе. Рассмотрим этот момент.

Что касается определения учения каждого библейского писателя в отдельности, существуют две точки зрения, а именно – консервативная и либеральная. В консервативном взгляде подчеркивается единство Писания. Утверждается, что все библейские авторы говорили об одних и тех же истинах, но с разных точек зрения, подчеркивая разные аспекты целой богословской картины. Выходит, что, в конце концов, возможно сочетать учения всех библейских писателей и написать четкое всебиблейское учение на любую тему. С другой стороны, либералы полагают, что учения библейских писателей так сильно отличаются друг от друга, что нельзя примирить их друг с другом. Нам остается только описывать учение каждого писателя в отдельности без всякой попытки сочетать или соединить их учение в одном всебиблейском учении.

В свете вышеуказанного разногласия необходимо будет решить вопрос, имеется ли в Библии только одно богословие или много богословий, т.е. у каждого библейского писателя свое богословие? Вопрос на самом деле не прост. Рассмотрим следующие примеры кажущихся разногласий между библейскими писателями. По поводу ветхозаветного закона Моисей написал: «Закон не пустое для вас, но это жизнь ваша» (Втор. 32:47). А Павел написал, что «заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти» (Рим. 7:10). Приводит ли закон к жизни или к смерти? Как можно объяснить это кажущееся противоречие? Далее, об оправдании Павел написал: «Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28). Кажется, что другого взгляда придерживается Иаков: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?» (Иак. 2:24).

Следующие моменты могут служить в качестве поддержки мнения, что в Библии имеется только одно богословие. Во-первых, можно ссылаться на единство Церкви I века, что свидетельствует о том, что все тогдашние верующие, в том числе писатели Нового Завета, придерживались одного и того же вероучения. Во-вторых, существование канона указывает на

присущее единство между всеми каноническими книгами. Ведь одним из критериев для принятия некой книги в канон было ее согласие по доктрине с другими уже принятыми книгами. В-третьих, даже беглый взгляд на Библию открывает много общего между библейскими книгами. Далее, при более тщательном истолковании спорных мест Писания кажущиеся «богословские противоречия» между ними исчезают.

Для иллюстрации последнего момента возвращаемся к местам Писания, рассматриваемым выше. Сравнивая учения Моисея и Павла относительно ветхозаветного закона, становится ясным, что между ними противоречия нет. Моисей учил, что если человек соблюдает закон, то закон приводит к жизни. Павел же учил, что в свете того, что никто не соблюдает закона, он приводит к смерти. Также, по поводу оправдания Павел и Иаков подчеркивают разные аспекты спасающей веры. Павел подчеркивает акт веры, по которому человек входит в число спасенных. Иаков же подчеркивает природу истинной спасающей веры: что она приносит плод в жизни.

Наконец, если верим, что все библейские книги вдохновлены Духом Святым, то подразумевается и единство в учении между ними. Единый божественный автор, т.е. Дух Святой, не будет противоречить Себе. В защиту консервативной позиции Пакер пишет, что разницы между «богословами», находящимися в Библии, часто считаются «преувеличенными благодаря исключительному сосредоточению на лингвистической форме и благодаря пренебрежению рассмотрением главного направления и пасторских целей того, что они написали».[15]

Вторая цель библейского богословия состоит в том, чтобы проследить развитие богословских тем в ходе всего библейского откровения. Термин «прогрессирующее откровение» относится к тому феномену, что библейские темы и доктрины развиваются, проясняются и уточняются в ходе библейской истории, содержащейся в каноне. Другими словами, Бог не открывал сразу всей Своей истины. Бог поэтапно открывал доктрину на протяжении всего библейского канона. Но следует уточнить один момент. Развитие библейских тем не означает, что поздние откровения противоречат предыдущим. Они только раскрывают или дополняют прежде сказанное. Тема «прогрессирующее откровение» подробнее обсуждается в главе 8, «Грамматико-исторический метод», в разделе «Богословский контекст».

Когда мы касаемся вопроса о развитии в Библии, мы сталкиваемся с разногласием на этот счет между консерваторами и либералами. Консервативное богословие предполагает традиционный хронологический порядок написания книги Ветхого Завета. А либералы предполагают иной порядок. Они считают, что впервые были написаны псалмы, а потом первые два источника для появившегося позже Пятикнижия, а именно документы J и E. Другие источники для Пятикнижия, т.е. D и P, последовали позже.[16] Либералы также разделяют книгу Исаии на две части, предполагая, что эти две части были написаны разными авторами, и относят книгу Даниила ко II веку до Р.Х.

В отношении Нового Завета либералы снова отклоняются от традиционного порядка, приятного консерваторами. В частности, они отрицают, что Павел является автором Пасторских Посланий. Также

[15]Packer J. I. Upholding the Unity of Scripture Today // Journal of the Evangelical Theological Society. 1982. № 25.4. С. 411-2.

[16]Опровержение этой теории происхождения Пятикнижия предлагается в 15-ой главе, «Историко-критический метод», в разделе «Оценка высшей критики».

предполагают, что позже в своей жизни Павел изменил свой богословский взгляд. Получается, что по отношению к некой теме учение «раннего Павла» может отличаться от учения «позднего Павла». Наконец, либералы часто относят написание Евангелий ко II веку по Р.Х.

Третья задача библейского богословия – это обнаружить категории для организации богословских тем, присущие самому Писанию. Желательно и полезно организовать библейский материал по темам. Но вопрос возникает, по каким темам или согласно какой структуре мы должны организовать библейский материал? В систематическом богословии часто используются такие категории, как христиология, т.е. доктрина о Христе, сотериология, т.е. доктрина о спасении, антропология, т.е. доктрина о человеке и т.д.

Но библейские богословы возражают, что такие категории и такие термины не встречаются в Писании, а более отображают интересы исследователя. Библейские богословы желают, чтобы категории для организации библейского материала были извлечены из самого Писания и были выражены библейскими терминами. Поэтому они предлагают такие категории для организации библейского материала, как завет, история спасения, Божий народ, Божье Царство и т.п.

Библейское богословие полезно по следующим причинам. Во-первых, оно помогает в истолковании отдельных отрывков Писания. Дело в том, что при помощи такого анализа можно исследовать отрывок Писания в контексте общего учения о данной теме, имеющегося у данного автора. Также, благодаря тому, что в библейском богословии прослеживается прогрессирующее откровение, можно исследовать отрывок в свете прогрессирующего развития тем, содержащихся в нем.

Другая польза в библейском богословии заключается в том, что в этой дисциплине больше внимания обращается на исторический и богословский контекст рассматриваемой нами доктрины. Наконец, благодаря тому, что в библейском богословии материал организуется по категориям, более присушим Писанию, мы тем самым обнаруживаем, какие именно темы в Библии более подчеркнуты, а какие относятся к второстепенной важности.

Наряду с преимуществами подхода библейского богословия, есть и недостатки. Во-первых, библейское богословие дает нам только учения различных библейских авторов в отдельности. Нужно еще соединение учения этих авторов для формирования окончательного библейского учения. Также, библейское богословие имеет дело с развитием доктрин в их историческом контексте. Но нужно еще современное применение библейских истин к нам сегодня.

3. Историческое богословие

Еще одним подходом к богословскому исследованию является историческое богословие. Здесь мы ищем ответ на вопрос, как на протяжении церковной истории христианские мыслители понимали христианскую доктрину. Можно исследовать, например, что говорили о некой доктрине Ириней, Василий Великий, Августин, Лютер, Кальвин и т.д.

В изучении исторического богословия имеются два направления. В первом, так называемом горизонтальном подходе, прослеживается развитие всех доктрин в различные периоды церковной истории. То есть, мы исследуем, что говорили отцы Церкви обо всех доктринах, затем что говорили схоласты обо всех доктринах, затем что говорили реформаторы обо всех доктринах и т.д..

Вертикальный же подход заключается в том, что мы исследуем всего лишь одну доктрину на протяжении всей церковкой истории в отдельности от других. Например, мы рассматриваем, что говорили отцы Церкви об оправдании, затем что говорили схоласты об оправдании, затем что говорили реформаторы об этом и т.д. Оба подхода приносят свою пользу.

Следующие моменты показывают пользу исторического богословия. Через такое исследование мы узнаем, какие варианты уже были предложены для определения данной доктрины, что расширяет и обогащает наше понимание этого вопроса. Далее, в истории Церкви уже были обнаружены и осуждены разные еретические учения, которые мы можем лучше узнавать в наши дни с помощью изучения исторического богословия.

Также, через такой анализ становится более очевидным, как история влияет на богословие. Часто наблюдается, что доктрины, сформированные при определенных исторических условиях, отображают те исторические ситуации, в которых они были сформированы. Это служит нам предупреждением, чтобы мы сегодня осознавали влияние окружающих обстановок на наше мышление и формирование доктрины. Наконец, мы можем учиться методологии бывших богословов, т.е. тому, как они подходили к изучению богословия и формированию доктрин.

Главный недостаток исторического богословия очевиден. Мы не можем основать доктрину на учении других богословов, кем бы они ни были. Доктрина основывается на Священном Писании. Историческое богословие приносит пользу не столько в формировании доктрин, сколько в сравнении результатов собственного исследования с результатами предыдущих исследований.

4. Систематическое богословие

Систематическое богословие влечет за собой попытку определить всебиблейское учение о любом доктринальном вопросе. В этой дисциплине мы задаем Библии вопросы, которые интересуют нас и ищем в ней ответы. Например, если мы хотим узнать, чему Библия учит о Божьей природе, о Церкви, о человеке и т.д., то мы применяем определенную методологию, чтобы извлекать из Писания те доктрины, которые находятся в ней.

Систематическое богословие сходно с библейским богословием тем, что обе дисциплины обращаются к Библии для обнаружения истины. Но систематическое богословие отличается от библейского богословия тем, что первое касается определения библейского учения на основании всей Библии, а последнее касается определения учения каждого библейского писателя в отдельности или каждого завета в отдельности.

Вторая цель систематического богословия – это соединить отдельные доктрины с целью формирования христианского мировоззрения. Недостаточно просто определить отдельные доктрины о различных темах. Надо также создать структуру, согласно которой мы сможем смотреть на всю жизнь с христианской точки зрения и воспринимать реальность в свете библейской истины.

Можно определить понятие «мировоззрение» следующим образом. Мировоззрение – это система мышления, по которой каждый предмет, каждая концепция, каждое переживание и каждые отношения, с которыми мы сталкиваемся в жизни, имеют свое место в определенной, всеобъемлющей и взаимосвязанной смысловой структуре. Или мировоззрение – это «совокупность принципов, взглядов и убеждений, определяющих отношение

к действительности»,[17] или «сеть переплетающихся восприятий, которые управляют каждой жизненной сферой».[18]

Хорошо выражает вторую цель систематического богословия Д. Р. Виллямс: «Богословие должно сложить все вместе, интегрируя одну истину с другой. Богословие – это не только выяснение отдельных доктрин, но и демонстрация того, как они скалываются в один узор... Как философия, оно пытается видеть реальность, и видеть ее целиком».[19] О. Вибир пишет на этот счет так: «Поскольку задача догматики, как науки, заключается в соединении многих заявлений в одном контексте, необходима какая-нибудь взаимосвязанная структура».[20] Дальше, по словам Люиса и Демареста: «Систематическое богословие не только извлекает понятные доктрины из всего написанного откровения, но также соотносит их друг с другом для развития всеобъемлющего мировоззрения и образа жизни».[21]

Но важно не упускать из вида, что хотя мы стараемся соединить все библейские доктрины в одном общем узоре или системе, остаются и будут оставаться некоторые несовместимости, которые трудно объяснить до конца или соотнести с нашими богословскими позициями. Например, как совместить понятие Божьего провидения и человеческой свободы, или Божьей любви и вечного наказания? Также, уже веками богословы бьются над попыткой объяснить то, как Бог может быть одним Существом, но в то же время тремя Личностями.

Библия нас предупреждает, что хотя в Своем Слове Бог дал нам много света, достаточного для нашей жизни на этой земле, тем не менее у Него остается несколько тайн, о которых знает лишь только Он. В Ветхом Завете читаем: «Сокрытое [принадлежит] Господу Богу нашему, а открытое - нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего» (Втор. 29:30). В Новом Завете мы также встречаем случаи, когда Бог не разрешил людям говорить о некоторых вещах. Павел был «восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать (вернее «нельзя пересказывать»)» (2 Кор. 12:4). Иоанну было приказано: «И когда семь громов проговорили голосами своими, я хотел было писать; но услышал голос с неба, говорящий мне: скрой, что говорили семь громов, и не пиши сего» (Откр. 10:4).

На этот счет Исаия дает следующий мудрый совет:

> «И когда скажут вам: обратитесь к вызывателям умерших и к чародеям, к шептунам и чревовещателям, - тогда отвечайте: не должен ли народ обращаться к своему Богу? спрашивают ли мертвых о живых? [Обращайтесь] к закону и откровению. Если они не говорят, как это слово, то нет в них (дословно «у него», т.е. «у этого слова или вопроса») света» (Ис. 8:19-20).

---

[17]Клаус Б. Миссия церкви // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортона. – Спригфилд, Миссури: Life, 1999. – С. 783.
[18]Большой Толковой Словарь
[19]Williams J. R. Renewal Theology: Systematic Theology from a Charismatic Perspective. – Grand Rapids: Zondervan, 1996. – С. 19.
[20]Weber O. Basic Dogmatics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. – Т. 1. – С. 53.
[21]Lewis G.R., Demarest B.A. Integrative Theology. – Grand Rapids: Zondervan, 1996. – С. 23.

Имеется в виду, что если «закон и откровение» не просвещает некого вопроса, то это означает, что на этот вопрос Бог не дал света. Поэтому, когда не находится в Писании ясный ответ на богословский вопрос или объяснение кажущейся непоследовательности, то нельзя позволять этому подрывать нашу веру, вызывать сомнение или приводить к отрицанию или искажению того откровения, которое мы имеем. Вместо этого, надо пользоваться такими случаями для того, чтобы подкрепить веру, т.е. доверять Богу в тех вопросах, которые нам непонятны, ожидая того дня, когда Он откроет все. Но пока надо поступать соответственно тому откровению, которое Он уже дал нам.

Апостол Петр является для нас хорошим пример преданности Богу и Его откровению. Когда люди стали уходить от Иисуса из-за недопонимания Его слов, Иисус спросил Своих учеников: «Не хотите ли и вы отойти?» Но Симон Петр ответил Ему: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (Ин. 6:67-68). Несмотря на то, что Петр не понимал всего, что Иисус говорил, он остался верным Ему.

Е. Организация доктрин и создание христианского мировоззрения

1. Вступительные вопросы

Убедившись в необходимости системы для организации доктрин, давайте рассмотрим разные предположения о том, как лучше это сделать. Когда мы размышляем о том, каким образом надо составить категории для организации библейской истины, нам приходится задаться вопросом, с чего начать? Некоторые считают, что лучше начать богословское исследование с человека, а другие – с Бога. Под первым имеется в виду, что мы должны составить богословские категории, которые соответствуют нуждам, вопросам или переживаниям человека. Например, размышляя о нуждах человека, мы можем создать такие категории, как нужда человека в любви, в прощении, в защите, в общении и т.д. Затем мы организуем весь библейский материал соответственно этим категориям. Выходит, что наше систематическое богословие будет состоять в изложении библейского учения о таких темах, как любовь, прощение, защита, общение и т.д.

Уже существует много богословских систем, которые опираются на человеческий фактор. Примером богословской системы, основанной на нуждах человека, является «богословие освобождения», которое представлено в учении Густава Гутьерреса.[22] Согласно этому подходу нужно начать с того, что людям нужно, в частности с их нужды в избавлении от бедности и репрессий. Затем обращаться к Библии, чтобы найти методы для восполнения этих нужд.

Подобная богословская система, продвигаемая Паулом Тиллихом, называется «методом корреляции». Согласно этой системе нужно обратиться к философии, чтобы узнать, какие вопросы интересуют человека. А затем читать Библию с целью того, чтобы ответить на эти вопросы.[23] Система, основанная на переживаниях человека, в частности на его религиозном опыте – это «экзистенциальное богословие». Оно представлено в учении Фридриха Шлейермахера, который учил, что христианские доктрины должны найти

[22]Для подобного обсуждения богословия освобождения смотрите главу 16, «Новые течение в герменевтике».

[23]Thomas J. H. Paul Tillich // Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – C. 8.

созвучие с душой человека. Не столько важно, чему доктрина учит на самом деле, сколько какие религиозные чувства побудили библейского писателя написать эти слова.[24]

Оценивая подходы к богословию, отталкивающие от нужд, вопросов или переживаний человека, отметим следующие моменты. С одной стороны, богословие такого типа может сильно побуждать интерес людей, поскольку оно касается важных для человека тем, т.е. того, что близко к сердцу человека. Такой подход окажется не только интересным, но и актуальным для решения проблем в повседневной жизни.

Но с другой стороны такой подход стакивается с некоторыми серьезными проблемами. Во-первых, занимает центральное место не Бог, а человек. Если богословие – это изучение Бога, то более уместно, чтобы в центре внимания был Бог. Во-вторых, можно оспорить утверждение, что такой подход действительно полезен человеку. Если мы ограничиваем наше исследование богословия только теми темами, которые более интересуют нас, то мы находимся в опасности пренебрежения другими темами, которые могут быть более важными, даже критическими для нас. Предполагая, что Бог лучше всех знает, в чем мы нуждаемся, получается более разумным позволять Богу говорить нам через Его Слово. Таким образом, мы лучше узнаем, в чем заключаются наше настоящее состояние и истинные нужды.

Томас предлагает следующую критику подходу Тиллиха, говоря, что обидно «считать, что польза теологии заключается всего лишь в том, что оно обеспечивает нас ответами на *наши* вопросы вместо того, чтобы быть “светильником ноге моей”».[25] Кайрнс добавляет, что в этой системе Евангелие «не может говорить само о себе».[26] Поэтому, предпочитается начать поиски категории для организации библейского материала не с человека и его нужд и интересов, а с Бога и Его плана для человека.

Если считаем, что в богословии важна богоцентричность, то следующий шаг в данном процессе – это определить точку зрения нашего изучения Бога и Его плана. В связи с этим предлагаются два направления: онтологическое и функциональное. Под словом «онтологическое» имеется в виду, что мы обращаем особенное внимание на конкретные качества Божьего естества, т.е. на Его атрибуты. Под словом «функциональное» имеется в виду, что мы сосредотачиваем наше внимание не на том, кто Бог, а на том, что Он делает. В этом подходе особенно ценятся библейская история и повествование, потому что в них открываются Божьи действия.

Те, которые предпочитают онтологический подход, не отрицают, что Бог действует. Но они смотрят на Божьи действия с точки зрения Его природы. То есть в свете того, кто Бог по природе, мы ожидаем от Него соответствующего поведения. Следовательно, мы истолковываем описанные в Писании Божьи действия в свете описания Его природы, которое изложено в поучительных отрывках. А с другой стороны, приверженцы функционального подхода скорее определяют Божью природу на основании Его действий. Считается, что начиная с анализа Божьих дел, мы приходим к верному пониманию Его природы.

---

[24]Sykes S. Friedrich Schleiemacher / Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965. – C. 36-7.
[25]Thomas, c. 9.
[26]Cairns D. God Up There? A Study in Divine Transcendence. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1967. – C. 57.

Сравнивая эти позиции справедливо заключить, что предпочтительнее онтологический подход. Трудно спорить с тем, что поучительные места Писания дают более конкретное и специфическое представление Божьей природы, чем повествовательные. Но в последующих разделах будем обсуждать более лучшие системы для организации библейского материала и с онтологической, и с функциональной точки зрения.

2. Троица

Реформатор Жан Кальвин образовал систему для организации библейского материала, основанной на концепции Троицы. Получается, что первая часть его теологии касается Бога Отца и Его действия, вторая часть – Божьего Сына и Его действия, а третья часть – Божьего Духа и Его действия. Хотя эта система явно достигает цели богоцентричности, есть у нее и слабая сторона, а именно, что не все доктрины вмещаются в эту систему. Такие темы, как доктрина о человеке, об ангелах, о бесах и о Церкви не очень хорошо подходят к этим категориям.

3. История спасения

Система «История спасения», предполагаемая богословом Герхардом Вон Радом, состоит в составлении организующей системы соответственно теме Божьего плана спасения и того, как он раскрывается и развивается в ходе истории. Но здесь проблема в том, что спасение – это не окончательный этап в Божьем плане, а средство для осуществления Его плана. Спасение – это избавление от каких-нибудь отрицательных условий и переведение в новые, более благополучные условия. Поэтому, лучше организовать доктрину не соответственно акту избавления, а тому, к чему спасение приводит.

4. Синтетический подход

Традиционный подход к организации и классификации библейских доктрин называется синтетическим подходом. Согласно предположению, что богословие должно быть богоцентричным, мы начинаем с доктрины о Боге, а затем устраиваем другие доктрины в логическом порядке, исходя из этого. Получается, что после обсуждения доктрины о Боге, мы говорим о том, (1) как Он открыл Себя, т.е. библиология, (2) что Он сотворил, т.е. ангелология и антропология, (3) как человек впал в грех, т.е. хамартология, (4) кто стал Спасителем человека, т.е. христология, (5) каким образом Он спас нас, т.е. сотериология, (6) роль Духа Святого в Божьем плане, т.е. пневматология, (7) собрание спасенных людей в Церкви, т.е. экклесиология и (8) события последнего времени, т.е. эсхатология. Хотя эта система очень распространенна, предъявляют ей претензию, что у нее не хватает объединяющего средоточия. Все доктрины устроены в логическом порядке, но они не относятся к одной центральной теме, которая соединяет их.

5. Аналитический подход

Судя по всему, может быть, самая лучшая система для организации библейского материла – это аналитическая система. Согласно ей доктрины организуются соответственно Божьей окончательной цели для человека.

Другими словами, доктрины организуются соответственно не акту избавления, т.е. спасению, а тому, к чему спасение приводит, т.е. результатам спасения. Но здесь дело осложняется. Существуют разногласия по поводу того, в чем заключается цель Божьего плана. Выделим разные предположения, в чем состоит цель Божьего плана: общение с Богом, установление Божьего Царства, завет между Богом и человеком, личность Христа и Его роль в спасении человека, выражение Божьей любви в спасении, проявление Божьей славы в спасении, создание Церкви и другие.

Следующие возражения адресованы аналитической системе. Во-первых, считается, что при ней слишком много внимание обращается на одну тему, что может иметь в результате пренебрежение другими важными библейскими темами. Во-вторых, думается, что тесно связанная богословская система неизбежно приводит к искажению истолкования отдельных мест Писания. Пытаясь вмещать все содержание Библии в категориях аналитической системы, богослов может искажать значения мест Писания, которые плохо подходят к данным категориям.

Но в защиту употребления аналитической системы следует говорить о том, что Сам Христос говорил и о более важных темах в Божьем слове, и о темах второстепенной важности (см. Мф. 23:23). Это дает нам повод искать и определять главную или главные темы Библии. Также, аналитическая система приносит большую практическую пользу. Она приводит к организованности в мышлении. С помощью такого подхода мы узнаем, о чем больше всего следует размышлять и что больше всего следует изучать. Она приводит и к сосредоточенности в жизни. С помощью такого подхода мы узнаем, к чему больше всего надо стремиться в жизни и чего надо больше всего достигать.

В дальнейших томах этой серии будем пользоваться следующим подходом к организации доктринального материала, найденного в Божьем Слове: богоцентричный, онтологический, аналитический. Другими словами, акцент делается на том, какова Божья природа и какой план Он имеет для человека.

Библиография:

Большой Толковой Словарь

Клаус Б. Миссия церкви // Систематическое богословие / Под. ред. Стэнли Хортона. – Спригфилд, Миссури: Life, 1999.

Berkhof L. Systematic Theology. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1922.

Cairns D. God Up There? A Study in Divine Transcendence. – Philadelphia, PA: Westminster Press, 1967. – 111 c.

Fee G. Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics. – Peabody, MS: Hendrickson, 1991. – 143 c.

Grudem W. Systematic Theology. – Leicester, England: Intervarsity Press; Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994.

Helm P. The Providence of God. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1993. – 233 c.

Kaiser W. Toward an Old Testament Theology. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978.

Kantzer K. A Systematic Biblical Dogmatics*:* What Is It and How Is It To Be Done? – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991. – 511 c.

Lewis G.R., Demarest B.A. Integrative Theology. – Grand Rapids: Zondervan, 1996.

Marshall I. H., Vanhoozer K. J., Porter S. E. Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004. – 127 c.

Packer J. I. Infallable Scritpures and the Role of Hermeneutics // Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 325-56.

Packer J. I. Upholding the Unity of Scripture Today // Journal of the Evangelical Theological Society. 1982. № 25.4. C. 409-14.

Padilla C. R. The Interpreted Word: Reflections on Contextual Hermeneutics // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 297-308.

Poythress V. Symphonic Theology. – Phillipsburg, NJ: P & R. Publishing, 2001. – 128 c.

Saucy R. L. Doing Theology for the Church // Journal of the Evangelical Theological Society. 1973. № 16. C. 1-9.

Sykes S. Friedrich Schleiemacher / Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965.

Thomas J. H. Paul Tillich // Nineham D. E. Robertson E. H. Makers of Contemporary Theology. – Richmond VA: John Knox, 1965.

Weber O. Basic Dogmatics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

Williams J. R. Renewal Theology: Systematic Theology from a Charismatic Perspective. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

Приложение А. Предложенные каноны

Расшифровка:
X - принятая книга
* - возможно, что отсутствует из-за повреждения документа
? - спорная книга, всеми не принятая

	Ев[1]	Деян	Пав[2]	Евр	Иак	1Пт	2Пт	1Ин	2Ин	3Ин	Иуд	Откр	Другие
Мураториев канон (170 г.)[3]	* Лк Ин	X	X	*	*	*	*	X	X	*	X	X	X[4]
Ориген (III в.)[5]	X	X[6]	X[7]	?		X	?[8]	X	?	?	См. ниже[9]	X	
Евсевий (324 г.)[10]	X	X	X	X	?	X	?	X	?	?	?	?	
Лаодикийский собор (363 г.)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		
Афанасий (367 г.)[11]	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Кирилл Иерусалимский (IV в.)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		
Григорий Богослов (IV в.)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		
Соборы в Гиппо и в Карфагене (393 г. и 397 г.)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Синайский кодекс (IV в.)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X[12]
Александрий-ский кодекс (V в.)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X[13]
Иероним (V в.)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Августин (V в.)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Клермонтский кодекс (VI в.)[14]	X	X	*не все	*	X	X	X	X	X	X	X	X	X[15]

[1]Включаются все четыре Евангелия.
[2]Включаются 13 посланий Павла.
[3]В XVIII веке был найден список новозаветных книг человеком по имени Лудовико Антонио Муратори. Ученые все еще обсуждают дату написания этого списка. Большинство полагают, что он датируется концом II века, а другие – IV веком. В поддержку ранней датировки отмечается упоминание о существующих во втором веке ересях, и о недавно написанной книге Пастырь Гермы (Для поддержки датировки в IV веке см. Allert C. D. A High View of Scripture. – Grand Rapids, MI: Baker, 2007. – С. 105-6). Первая часть списка, предположительно содержащая упоминание о Евангелиях от Матфея и Марка, была потеряна. Отсутствие некоторых книг, как к Евреям, Иакова, 1-2 Петра, объясняется по каким-то причинам пропуском материла в середине документа. Документ сейчас носит название «Мураториев канон».
[4]Премудрость Соломона, Апокалипсис Петра (спорный).
[5]По Евсевию, *Церк. Ист.* 6.25.3-14.
[6]В данной выдержке от Евсевия Ориген говорит об авторстве Деяний Лукой, но он контрено не перечисляет Деяния с другими принятыми книгами.
[7]Ориген говорит в общем о посланиях Павла, но не детализирует, какие именно к ним относятся. Но в других местах своих трудов Ориген ссылается на тринадцать посланий Павла (Bruce F. F. The Canon of Scripture. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1988. – С. 192).
[8]Хотя в этой выдержке от Евсевия Ориген выражает сомнение по поводу 2 Петра, Гатри пишет, что в других местах Ориген ссылается на 2 Пет. как на авторитетное послание (особенно в его Проповедях по книге Иисуса Навина, 7.1) (Guthrie D. New

Testament Introduction. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1996. – C. 806).
[9]Гатри утверждает, что Ориген подтвердил аутентичность Послания Иуды (Gundrie, с. 901).
[10]*Церковная история.* 3.3; 3.24.5-7; 3.35
[11]*Пасхальные письма*, 39. Афанасий впервые использовал слово «канон» с этим значением (Allert, с. 141).
[12]Пастырь Гермы, Послание Варнавы
[13]1-2 Климента
[14]Предполагается, что данный список отображает состояние канона на примерно 300 г. Отсутствие Филиппийцам, 1 и 2 Фессалоникийцам и Евреям произошло в результате непреднамеренной ошибки (Bruce, с. 218).
[15]Пастырь Гермы, Апокалипсис Петра, Деяния Павла, Послание Варнавы. Но неканонические книги указаны особенным значком, наверное отображающим их второстепенный статус по сравнением с другими.

К этой схеме можно добавить своеобразное свидетельство Сирийской церкви. В качестве Евангелий она часто использовала Диатессарон. Ее канон включал в себя все Послания Павла (включая Евреям), Иаков, 1 Иоанна и 1 Петра. Только в VI веке впервые появились в сирийском Новом Завете 2 Петра, 2 Иоанна, 3 Иоанна, Иуды и Откровение, но не во всех изданиях.[1]

[1]Bruce, с. 214-215.

Приложение Б. Текстуальные семьи

Расшифровка:
(A) - по мнению Аланда
(G) - по мнению Гринли
(Ge) - по мнению Гейслера
(H) - по мнение Холмса

Папирусы		
$\mathfrak{P}^{1}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{2}$	Александрийский	6-й в.
$\mathfrak{P}^{3}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{4}$□	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{5}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{6}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{7}$	Александрийский	4-6-й в.
$\mathfrak{P}^{8}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{9}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{10}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{11}$	Александрийский	7-й в.
$\mathfrak{P}^{12}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{13}$	Александрийский	3-4-й в.
$\mathfrak{P}^{14}$	Александрийский	5-й в.
$\mathfrak{P}^{15}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{16}$	Александрийский	3-4-й в.
$\mathfrak{P}^{17}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{18}$	Александрийский	3-4-й в.
$\mathfrak{P}^{19}$	Александрийский	4-5-й в.
$\mathfrak{P}^{20}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{21}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{22}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{23}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{24}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{25}$	Западный	4-й в.
$\mathfrak{P}^{26}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{27}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{28}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{29}$	Александрийский или Западный	3-й в.
$\mathfrak{P}^{30}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{31}$	Александрийский	7-й в.
$\mathfrak{P}^{32}$	Александрийский	2-3-й в.
$\mathfrak{P}^{33}$	Александрийский	6-й в.
$\mathfrak{P}^{34}$	Александрийский	7-й в.
$\mathfrak{P}^{35}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{36}$	Александрийский	6-й в.
$\mathfrak{P}^{37}$	Александрийский (A), Кесарийский (G)	3-4-й в.
$\mathfrak{P}^{38}$	Западный	3-4-й в.
$\mathfrak{P}^{39}$	Александрийский	3-й в.

$\mathfrak{P}^{40}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{41}$	Александрийский (A), Западный (G)	8-й в.
$\mathfrak{P}^{42}$	Александрийский	7-8-й в.
$\mathfrak{P}^{43}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{44}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{45}$ (Честера Битти)	Александрийский (A), Западный в Мф. (H), Кесарийский (кроме в Деян.) (G), Кесарийский (в Мк.) (Ge)	3-й в.
$\mathfrak{P}^{46}$ (Честера Битти)	Александрийский	2-3-й в.
$\mathfrak{P}^{47}$ (Честера Битти)	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{48}$	Западный	3-й в.
$\mathfrak{P}^{49}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{50}$	Александрийский	4-5-й в.
$\mathfrak{P}^{51}$	Александрийский	4-5-й в.
$\mathfrak{P}^{52}$ (Джон Райланд)	Александрийский	2-й в.
$\mathfrak{P}^{53}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{54}$	Александрийский	5-6-й в.
$\mathfrak{P}^{55}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{56}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{57}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{58}$	Александрийский	6-й в.
$\mathfrak{P}^{59}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{60}$	Александрийский	6-7-й в.
$\mathfrak{P}^{61}$	Александрийский	7-8-й в.
$\mathfrak{P}^{62}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{63}$	Александрийский	5-6-й в.
$\mathfrak{P}^{64}$	Александрийский	2-3-й в.
$\mathfrak{P}^{65}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{66}$ (Библиотека Бодмер)	Александрийский (Ge = смешь Алек. и Зап.)	2-3-й в.
$\mathfrak{P}^{67}$	Александрийский	2-3-й в.
$\mathfrak{P}^{68}$	Александрийский	7-й в.?
$\mathfrak{P}^{69}$	Западный	3-й в.
$\mathfrak{P}^{70}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{71}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{72}$ (Библиотека Бодмер)	Александрийский	3-4-й в.
$\mathfrak{P}^{73}$	Византийский	7-й в.
$\mathfrak{P}^{74}$	Александрийский	7-й в.
$\mathfrak{P}^{75}$ (Библиотека Бодмер)	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{76}$	Александрийский	6-й в.
$\mathfrak{P}^{77}$	Александрийский	2-3-й в.
$\mathfrak{P}^{78}$	Александрийский	3-4-й в.
$\mathfrak{P}^{79}$	Александрийский	7-й в.
$\mathfrak{P}^{80}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{81}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{82}$	Александрийский	4-5-й в.
$\mathfrak{P}^{83}$	Александрийский	6-й в.

$\mathfrak{P}^{84}$	Александрийский	6-й в.
$\mathfrak{P}^{85}$	Александрийский	4-5-й в.
$\mathfrak{P}^{86}$	Александрийский	4-й в.
$\mathfrak{P}^{87}$	Александрийский	3-й в.
$\mathfrak{P}^{88}$	Александрийский	4-й в.
Унициалы		
01 (ℵ)	Александрийский	4-й в.
02 (A) - Евангелия Другие книги	Византийский Александрийский	5-й в.
03 (B)	Александрийский	4-й в.
04 (C)	Александрийский (Ge = смешь всех типов)	5-й в.
05 (D) - Евангелия, Деян., Соб. Посл.	Западный	5-й в.
06 (D) - Павел	Александрийский (A), Западный (G, Ge)	6-й в.
07 (E) - Евангелия	Византийский	8-й в.
08 (E) - Деян., Соб. Посл.	Александрийский (A), Западный в Деян. (G, H), Западный и Византийский (Ge)	6-й в.
09 (F) - Евангелия	Византийский	9-й в.
010 (F) - Павел	Александрийский (A), Западный (G, H, Ge)	9-й в.
011 (G) - Евангелия	Византийский	9-й в.
012 (G) - Павел	Александрийский (A), Западный (G, H)	9-й в.
013 (H) - Евангелия	Византийский	9-й в.
014 (H) - Деяния, Соб. Посл.	Византийский	9-й в.
015 (H) - Павел	Александрийский	6-й в.
016 (I)	Александрийский	5-й в.
017 (K) - Евангелия	Византийский	9-й в.
018 (K) - Деяния Соб. Посл., Павел	Византийский	9-й в.
019 (L) - Евангелия	Александрийский	8-й в.
020 (L) - Деяния Соб. Посл., Павел	Византийский	9-й в.
021 (M)	Византийский	9-й в.
022 (N)	Византийский (A, Ge), Кесарийский (G)	6-й в.
023 (O)	Византийский (A), Кесарийский (G, Ge)	6-й в.
024 (P) - Евангелия	Византийский	6-й в.
025 (P) - Деяния Откровение Соб. Посл., Павел	Византийский (Ge = Западный местами) Византийский (A), Александрийский (G) Александрийский	9-й в.
026 (Q)	Византийский (A), Александрийский (G)	5-й в.
027 (R)	Византийский (Ge = Западный)	6-й в.
028 (S)	Византийский	?
029 (T)	Александрийский (Ge = Западный)	5-й в.
030 (U)	Византийский	9-й в.
031 (V)	Византийский	9-й в.
032 (W)	Александрийский[1]	5-й в.
033 (X)	Византийский	9-й в.
034 (Y)	Византийский	9-й в.
035 (Z)	Александрийский	6-й в.

[1]По Аланду. Гринли и Гейслер говорит, что 032 в Мк 1-5 = Западный, дальше в Мк = Кесарийский, в Лк. 1-8:12 = Александрийский, дальше в Лк. и в Мф. = Византийский. Гейслер добавит, что Ин. 1:1-5:11 = смешь Алек. и Зап., дальле в Ин. = Алек.

036 (Γ)	Византийский	10-й в.
037 (Δ)	Александрийский или Византийский (Ge = Алек. только в Мк.)	9-й в.
038 (Θ)	Александрийский, Кесарийский (G) (Ge = Алек. только в Мк.)	9-й в.
039 (Λ)	Византийский	9-й в.
040 (Ξ)	Александрийский	6-й в.
041 (Π)	Византийский	9-й в.
042 (Σ)	Византийский (A, Ge), Кесарийский (G)	6-й в.
043 (Φ)	Византийский (A), Кесарийский (G)	6-й в.
044 (Ψ)	Александрийский	8-9-й в.
045 (Ω)	Византийский	9-й в.
046	Византийский	10-й в.
047	Византийский	8-й в.
048	Александрийский (A), Западный в Тит., Тим, Филимон (G)	5-й в.
049	Византийский	9-й в.
050	Александрийский или Византийский (в Евангелиях)	9-й в.
051	Александрийский	10-й в.
052	Византийский	10-й в.
053	Византийский ?	9-й в.
054	Византийский ? Александрийский (G)	8-й в.
055	Византийский	11-й в.
056	Византийский, Александрийский в Соб. Посл. (G)	10-й в.
057	Александрийский	4-5-й в.
058	Александрийский	4-й в.
059	Александрийский	4-5-й в.
060	Александрийский	6-й в.
061	Византийский	5-й в.
062	Александрийский	5-й в.
063	Византийский	9-й в.
064	Византийский	6-й в.
065	Византийский	6-й в.
066	Александрийский (A), Западный (G)	6-й в.
067	Александрийский	6-й в.
068	Александрийский	5-й в.
069	Александрийский	5-й в.
070	Александрийский	6-й в.
071	Александрийский	5-6-й в.
072	Александрийский	5-6-й в.
073	Александрийский	6-й в.
074	Византийский	6-й в.
075	Александрийский	10-й в.
076	Александрийский	5-6-й в.
077	Александрийский	5-й в.
078	Александрийский	6-й в.
079	Александрийский	5-й в.
081	Александрийский	6-й в.
082	Александрийский	6-й в.
083	Александрийский	6-7-й в.
084	Александрийский	6-й в.
085	Александрийский	6-й в.

086	Александрийский	6-й в.
087	Александрийский	6-й в.
088	Александрийский	5-6-й в.
089	Александрийский	6-й в.
090	Византийский	6-й в.
091	Александрийский	6-й в.
092	Александрийский	6-й в.
093	Византийский	6-й в.
094	Александрийский	6-й в.
095	Александрийский	8-й в.
096	Александрийский	7-й в.
097	Александрийский	7-й в.
098	Александрийский	7-й в.
099	Александрийский	7-й в.
0100	Византийский	7-й в.
0101	Александрийский	8-й в.
0102	Александрийский	7-й в.
0103	Византийский	7-й в.
0104	Византийский	6-й в.
0105	Александрийский	10-й в.
0106	Александрийский	7-й в.
0107	Александрийский	7-й в.
0108	Александрийский	7-й в.
0109	Александрийский	7-й в.
0110	Александрийский	6-й в.
0111	Александрийский	7-й в.
0112	Александрийский	6-7-й в.
0113	Александрийский	5-й в.
0114	Александрийский	8-й в.
0115	Александрийский	9-10-й в
0116	Византийский	8-й в.
0117	Византийский	9-й в.
0119	Александрийский	7-й в.
0120	Александрийский	9-й в.
0121	Александрийский	10-й в.
0122	Александрийский	9-й в.
0123	Александрийский	8-й в.
0124	Александрийский	6-й в.
0125	Александрийский	5-й в.
0126	Александрийский	8-й в.
0127	Александрийский	8-й в.
0128	Александрийский	9-й в.
0130	Александрийский	9-й в.
0131	Александрийский	9-й в.
0132	Александрийский	9-й в.
0133	Византийский	9-й в.
0134	Византийский	8-й в.
0135	Византийский	9-й в.
0136	Византийский	9-й в.
0137	Византийский	9-й в.
0138	Александрийский	7-й в.
0139	Александрийский	5-й в.
0140	Александрийский	10-й в.
0141	Александрийский	10-й в.

0142	Византийский (A), Александрийский в Соб. Посл. (G)	10-й в.
0143	Александрийский	6-й в.
0145	Александрийский	7-й в.
0146	Александрийский	8-й в.
0147	Александрийский	6-й в.
0148	Александрийский	8-й в.
0149	Александрийский	6-й в.
0150	Александрийский	9-й в.
0151	Византийский	9-й в.
0155	Александрийский	9-й в.
0156	Александрийский	8-й в.
0159	Александрийский	6-й в.
0160	Александрийский	4-5-й в.
0161	Александрийский	8-й в.
0162	Александрийский	3-4-й в.
0163	Александрийский	5-й в.
0164	Александрийский	6-7-й в.
0165	Александрийский	5-й в.
0166	Александрийский	5-й в.
0167	Александрийский	7-й в.
0169	Александрийский	4-й в.
0170	Александрийский	5-6-й в.
0171	Западный	3-4-й в.
0172	Александрийский	5-6-й в.
0173	Александрийский	5-й в.
0175	Александрийский	5-й в.
0176	Александрийский	4-5-й в.
0177	Александрийский	10-й в.
0178	Александрийский	6-й в.
0179	Александрийский	6-й в.
0180	Александрийский	6-й в.
0181	Александрийский	4-5-й в.
0182	Александрийский	5-й в.
0183	Александрийский	7-й в.
0184	Александрийский	6-й в.
0185	Александрийский	6-й в.
0186	Александрийский	5-6-й в.
0187	Александрийский	6-й в.
0188	Александрийский	4-й в.
0189	Александрийский	ранний
0190	Александрийский	6-й в.
0191	Александрийский	6-й в.
0193	Александрийский	6-й в.
0194	Александрийский	6-й в.
0195	Византийский	7-й в.
0197	Византийский	9-й в.
0198	Александрийский	6-й в.
0199	Александрийский	6-7-й в.
0200	Александрийский	7-й в.
0201	Александрийский	5-й в.
0202	Александрийский	6-й в.
0204	Александрийский	7-й в.
0205	Александрийский	8-й в.

0206	Александрийский	4-й в.
0207	Александрийский	4-й в.
0208	Александрийский	6-й в.
0209	Александрийский	7-й в.
0210	Александрийский	7-й в.
0211	Византийский	7-й в.
0212	Александрийский	?
0213	Александрийский	5-6-й в.
0214	Александрийский	4-5-й в.
0215	Александрийский	4-5-й в.
0216	Александрийский	5-й в.
0217	Александрийский	5-й в.
0218	Александрийский	5-й в.
0219	Александрийский	4-5-й в.
0220	Александрийский	3-й в.
0221	Александрийский	4-й в.
0222	Александрийский	6-й в.
0223	Александрийский	6-й в.
0224	Александрийский	5-6-й в.
0225	Александрийский	6-й в.
0226	Александрийский	5-й в.
0227	Александрийский	5-й в.
0228	Александрийский	4-й в.
0229	Александрийский	8-й в.
0231	Александрийский	4-й в.
0232	Александрийский	5-6-й в.
0233	Александрийский	8-й в.
0234	Александрийский	8-й в.
0235	Александрийский	6-7-й в.
0236	Александрийский	5-й в.
0237	Александрийский	6-й в.
0238	Александрийский	8-й в.
0239	Александрийский	7-й в.
0240	Александрийский	5-й в.
0241	Александрийский	6-й в.
0242	Александрийский	4-й в.
0243	Александрийский	10-й в.
0244	Александрийский	5-й в.
0245	Александрийский	6-й в.
0246	Византийский	5-й в.
0247	Александрийский	5-6-й в.
0248	Византийский	9-й в.
0249	Александрийский	10-й в.
0250	Александрийский	8-й в.
0251	Александрийский	6-й в.
0252	Александрийский	5-й в.
0253	Византийский	6-й в.
0254	Александрийский	5-й в.
0255	Византийский	9-й в.
0256	Александрийский	8-й в.
0257	Византийский	9-й в.
0259	Александрийский	7-й в.
0260	Александрийский	6-й в.
0261	Александрийский	5-й в.

0262	Александрийский	7-й в.
0265	Византийский	6-й в.
0266	Александрийский	6-й в.
0269	Александрийский	9-й в.
0270	Александрийский	4-5-й в.
0271	Александрийский	9-й в.
0272	Византийский	9-й в.
0273	Византийский	9-й в.
0274	Александрийский	5-й в.
Минускулы[2]		
1 – Евангелия Другие книги	Александрийский (A), Кесарийский (G) Византийский	12-й в.
5 - Евангелия Другие книги	Византийский Александрийский	14-й в.
6 - Евангелия и Деяния Соб. Посл и Павел	Византийский (A), Алексан-ский в Деян. (G) Александрийский	13-й в.
20 - Евангелия	Александрийский	?
28 - Марк Другие книги	Александрийский (A), Кесарийский (G, Ge) Византийский, Кесарийский в Евангелия (G)	11-й в.
33	Александрийский	9-й в.
36	Александрийский	12-й в.
38	Александрийский	13-й в.
44	Александрийский	?
61 - Евангелия и Деяния Другие книги	Византийский Александрийский	16-й в.
69 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский (A), Алексан-ский в Откр. (G) (Ge = все Кесарийский)	15-й в.
81	Александрийский	11-й в.
88	Александрийский (A), Западный (в Павле) (G)	12-й в.
91	Александрийский	?
94 - Павел и Откр. Другие книги	Византийский (A), Алексан-ский в Откр. (G) Александрийский	13-й в.
95	Александрийский	?
103	Византийский	11-й в.
104 - Деяния и Откр. Другие книги	Византийский Александрийский	11-й в.
157	Александрийский (A), Кесарийский в Евангелия (G, Ge = все Кесарийский)	12-й в.
164 – Евангелия	Александрийский	?
180	Александрийский	12-й в.
181	Византийский (A), Западный в Павле (G)	11-й в.
189	Византийский	12-14-й в.
205 - Евангелия и Откр. Другие книги	Александрийский Византийский	15-й в.
206 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	13-й в.
209 - Евангелия и Откр. Другие книги	Александрийский Византийский	14-15-й в.
215 - Евангелия	Александрийский	?
218 – Соб. Посл. и Павел	Александрийский	13-й в.

[2]Другие минускулы, не упомянутые в этом списке, можно считать византийскими и поздними.

Другие книги	Византийский	
241 - Откровение	Александрийский	?
254 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский (A), Алексан-ский в Откр. (G)	14-й в.
256 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	11-12-й в.
257 - Деян.	Западный	?
263 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	13-й в.
307	Александрийский	13-й в.
322 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Александрийский	15-й в.
323 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Александрийский	11-й в.
326	Александрийский	12-й в.
330 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	12-й в.
346	Александрийский	12-й в.
365 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	13-й в.
376 - Евангелия	Александрийский	?
378 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	12-й в.
383 - Деяния Другие книги	Византийский, Западный (Ge) Западный	12-й в.
398 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
424	Александрийский или Византийский (Деян, Павел)	11-й в.
429 - Павел, Откр. Другие книги	Византийский Александрийский	14-й в.
431 - Соб. Посл. и Деяния, Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
436	Александрийский	11-й в.
440 - Деяния	Западный	12-й в.
441	Александрийский	13-й в.
442	Александрийский	13-й в.
451 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
453	Александрийский	14-й в.
459 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
461	Византийский	9-й в.
467 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	15-й в.
522 - Соб. Посл. и Деяния, Другие книги	Александрийский Византийский	16-й в.
543	Александрийский или Кесарийский	12-й в.
565	Александрийский (A), Кесарийский в Евангелия (G, Ge = Мк.)	9-й в.
579 - Марк, Лука Матф.	Александрийский Византийский	13-й в.
597	Византийский	13-й в.
610 - Соб. Посл. Деяния	Александрийский Византийский	12-й в.

614	Александрийский (A), Западный в Деяниях (G)	13-й в.
621	Александрийский	14-й в.
623	Александрийский	11-й в.
629	Александрийский	14-й в.
630	Александрийский	14-й в.
642 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	15-й в.
700	Александрийский (A), Кесарийский в Евангелия (G)	11-й в.
718	Александрийский	
720	Александрийский	13-й в.
788	Александрийский Или Кесарийский	11-й в.
826	Александрийский Или Кесарийский	12-й в.
828	Александрийский или Кесарийский	12-й в.
849	Александрийский	17-й в.
850	Александрийский	12-й в.
886	Византийский	15-й в.
892	Александрийский или Византийский?	9-й в.
911	Византийский	12-й в.
913 - Деяния	Западный	13-й в.
915	Александрийский (A), Западный в Павле (G)	13-й в.
917 - Павел Другие книги	Александрийский (A), Западный (G) Византийский	12-й в.
918 - Соб. Посл. Павел	Александрийский Византийский	16-й в.
945 - Соб. Посл. и Павел Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
983	Александрийский или Кесарийский	12-й в.
1006 - Откр. Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
1108 - Деяния	Западный	?
1010	Византийский	12-й в.
1067 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	14-й в.
1071	Александрийский (A) Кесарийский в Евангелия (G)	12-й в.
1108	Западный	13-й в.
1175	Александрийский	11-й в.
1224	Кесарийский	9-10-й в.
1241 - Соб. Посл. Деяния Другие книги	Александрийский Византийский, Александрийский	12-й в.
1243 - Соб. Посл.	Александрийский	11-й в.
1245	Западный	12-й в.
1251	Византийский?	13-й в.
1292 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	13-й в.
1319 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	12-й в.
1342 - Марк	Александрийский	13-14-й в.
1359 - Соб. Посл.	Александрийский	12-й в.

Другие книги	Византийский	
1398 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	13-й в.
1409 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	14-й в.
1424 - Евангелия Другие книги	Александрийский Византийский	9-10-й в.
1448 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
1505 - Евангелия Другие книги	Византийский Александрийский	11-й в.
1506 - Павел Евангелия	Александрийский Византийский	14-й в.
1518	Западный	15-й в.
1523 - Павел Другие книги	Византийский Александрийский	14-й в.
1524 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский?	14-й в.
1524b - Марк Лука	Александрийский Византийский?	12-й в.
1563	Александрийский?	13-й в.
1573	Александрийский?	12-13-й в.
1582	Александрийский	10-й в.
1604	Кесарийский? Византийский?	13-й в.
1611 - Откр. Другие книги	Александрийский Византийский?, Западный в Деяниях (G)	12-й в.
1642 - Деяния, Другие книги	Александрийский Византийский	13-й в.
1678	Александрийский	14-й в.
1689	Кесарийский	13-й в.
1704 - Деяния, Другие книги	Александрийский Византийский	16-й в.
1718	Александрийский	12-й в.
1735 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Александрийский	11-12-й в.
1739 - Соб. Посл. и Павел, Деяния	Александрийский Александрийский (A), Западный (G)	10-й в.
1751	Александрийский	15-й в.
1778	Александрийский	
1836	Александрийский (A), Западный в Павле (G)	10-й в.
1838	Александрийский	11-й в.
1841 - Откровение Другие книги	Александрийский Византийский	9-10-й в.
1842	Александрийский	14-й в.
1844	Александрийский	15-й в.
1845	Александрийский	10-й в.
1846 - Деяния Другие книги	Византийский Александрийский	11-й в.
1852 - Соб. Посл., Откровение, Другие книги	Александрийский Византийский (A), Александрийский (G) Александрийский	13-й в.
1854 - Откровение Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
1874 - Павел,	Александрийский	10-й в.

Другие книги	Византийский	
1875	Александрийский	10-й в.
1877 - Павел, Другие книги	Александрийский Византийский	14-й в.
1881	Александрийский	14-й в.
1884	Александрийский	16-й в.
1891 - Деяния Другие книги	Александрийский Византийский	10-й в.
1898	Западный	11-й в.
1908	Александрийский	11-й в.
1910	Александрийский	11-12-й в.
1912	Александрийский (A), Западный в Павле (G)	10-й в.
1942	Александрийский	12-й в.
1959	Александрийский	15-й в.
1962	Александрийский	11-й в.
2005	Александрийский	?
2030	Александрийский	12-й в.
2040	Александрийский	?
2050	Александрийский	12-й в.
2053	Александрийский	13-й в.
2062	Александрийский	13-й в.
2080	Александрийский	
2110	Александрийский	10-й в.
2127 - Павел, Другие книги	Александрийский Византийский (A), Западный в Деяниях (G)	12-й в.
2138 - Откровение Другие книги	Византийский Александрийский (A), Западный в Деян. (G)	11-й в.
2147 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	11-й в.
2193	Александрийский	10-й в.
2197	Александрийский	14-й в.
2200 - Евангелия, Откр. Другие книги	Византийский Александрийский	14-й в.
2298 - Соб. Посл. Павел Другие книги	Александрийский Византийский Александрийский (A), Западный в Деян. (G)	11-й в.
2329	Александрийский	10-й в.
2344 - Соб. Посл. и Откр. Другие книги	Александрийский Александрийский	11-й в.
2351	Александрийский	10-й в.
2374	Александрийский	13-й в.
2377	Александрийский	14-й в.
2400	Византийский	13-й в.
2412	Александрийский	12-й в.
2427	Александрийский	14-й в.
2464	Александрийский	9-й в.
2492 - Соб. Посл. и Павел Другие книги	Александрийский Византийский?	13-й в.
2495 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Александрийский	14-15-й в.
2516 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	13-й в.
2523 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	15-й в.
2541 - Соб. Посл.	Александрийский	12-й в.

Другие книги	Византийский	
2542	Александрийский	13-й в.
2544 - Павел Другие книги	Александрийский Византийский	16-17-й в.
2596	Александрийский	11-й в.
2652 - Соб. Посл. Другие книги	Александрийский Византийский	15-й в.
2718	Александрийский	13-й в.
2744	Александрийский	12-й в.
f^{1} - Евангелия Другие книги	Александрийский (A), Кесарийский (G) Византийский	12-й в.
f^{13}	Александрийский (A), Кесарийский (G)	13-й в.
$\mathfrak{M}$ (Текст большинства)	Византийский	Разные, поздние
Переводы		
it (старых латинских)	Западный	Разные
a, b, c, d, и т.д. (отдельные старые латинские) Примеры: a b c d e ff h k gig m	Западный	Разные 4-й в. 5-й в. 12-й в. 5-6-й в. 5-й в. 5-6-й в. 6-й в. 5-й в. 13-й в. 8-9-й в.
vg (Вульгата)	Западный	5-й в.
lat или latt (старые латинские плюс vg)	Западный	Разные
sy^{c} (древнесирийский)	Западный	5-й в.
sy^{s} (древнесирийский)	Западный	4-й в.
sy^{p} (Пешитта - Евангелия)	Византийский	5-й в.
sy^{p} (Пешитта - Деян)	Западный	5-й в.
sy^{ph} или sy^{h} (Филоксенийская или Гераклийская)	Западный	6-й в.
sy^{pal} (Палестино-сирийская)	Кесарийский	11-й в.
co (коптский)	Александрийский	разные
sa (коптский)	Александрийский	разные
bo (коптский)	Александрийский	разные
goth (готский)	Византийский	Разные
arm (армянский)	Кесарийский	Разные
geo (грузинский)	Кесарийский	Разные
(a)eth (эфионский)	Разные	13-15 в.
slav (старославянская)	Византийский	Разные
Отцы Церкви		
Ambr (Амбросий)	Западный	5 в.
Ambst (Амбросиастер)	?	4 в.
Ath (Афанасий)	Александрийский	4 в.
Aug (Августин)	Западный	5 в.
Cass (Cassiodorus)	Западный	6 в.
Chr (Златоуст)	Византийский	5 в.

Cl (Клемент Александрийский)	Александрийский	3 в.
Cyr (Кирилл Александрийский)	Александрийский	5 в.
Cyr-Jer (Кирилл Иерусалимский)	Кесарийский	4 в.
Cyp (Киприан)	Западный	3 в.
Hier (Иероим)	Западный	5 в.
Eus (Евсевий Кесарийский)	Кесарийский	4 в.
Hil (Хилари)	Западный	4 в.
Hipp (Hippolytus)	Западный	2-3 в.
Ir (Ириней Лионский)	Западный	3 в.
Mcion (Маркион)	Западный	4 в.
Pel (Пелагий)	Западный	5 в.
Or (Ориген)	Александрийский	3 в.
Tert (Тертуллиан)	Западный	3 в.

Библиография

Aland K., Aland B. The Text of the New Testament. – 2nd ed. / Trans. by Erroll F. Rhodes. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981. – C. 96-139.

Holmes M. W. New Testament Textual Criticism // McKnight S. Introducing New Testament Interpretation. – Grand Rapids, MI: Baker, 1989. – C. 58-9.

Geisler N. L., Nix W. E. A General Introduction to the Bible. – Chicago, IL: Moody, 1986. – C. 388-404.

Greenlee J. H. Introduction to New Testament Criticism. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. – C. 116-7.

Приложение B. Чикагское заявление о природе непогрешимости, 1978 г.

1. Бог, Который Сам есть Истина и говорит только истину, вдохновил Священное Писание, чтобы тем самым открыть Себя потерянному человечеству через Иисуса Христа как Творец и Господь, Спаситель и Судья. Священное Писание есть Божие свидетельство о Себе.

2. Священное Писание, которое есть Слово самого Бога, написанное людьми, уготованными и руководимыми Его Духом, является непреложным божественным авторитетом во всех вопросах, которые в нем затрагиваются: ему надо верить, как Божьему указанию, во всем, что оно утверждает; повиноваться, как Божьему приказу, во всем, что оно требует; его надо принимать, как Божье обетование во всем, что оно обещает.

3. Святой Дух, его божественный Автор, удостоверяет для нас его истинность Своим духовным свидетельством и открывает наш ум к пониманию его смысла.

4. Будучи полностью и дословно богоданным, Писание является непогрешимым и безошибочным во всем своем учении: как в том, что оно утверждает о делах Господних в творении мира и событиях мировой истории и о своем литературном происхождении по воле Бога, так и о спасительной Божьей благодати в жизни каждого.

5. Авторитет Писания неизбежно страдает, если эта полная божественная непогрешимость как-либо ограничивается, или не принимается во внимание, или соотносится с понятием об истине, противоположным библейской истине; такие упущения ведут к серьезным потерям как для отдельного человека, так и для Церкви.

СТАТЬИ УТВЕРЖДЕНИЯ И ОТРИЦАНИЯ

Статья 1

Мы утверждаем, что Священное Писание должно быть принято как авторитетное Слово Бога.

Мы отрицаем, что авторитет Писания получен от Церкви, традиции или другого человеческого источника.

Статья 2

Мы утверждаем, что Писание является наивысшей письменной нормой, которую Бог сделал обязательной для нашей совести, и что авторитет Церкви подчинен авторитету Писания.

Мы отрицаем, что церковные символы веры, Соборы или постановления имеют больший или равный авторитет с авторитетом Писания.

Статья 3

Мы утверждаем, что написанное Слово в своей полноте есть откровение, данное Богом.

Мы отрицаем, что Библия является просто свидетельством откровения, или становится откровением только при принятии ее в человеческое сердце.

Статья 4

Мы утверждаем, что Бог, создавший человечество по Своему образу, воспользовался языком как средством откровения.

Мы отрицаем, что человеческий язык так ограничен нашей человеческой природой, что не может служить средством божественного откровения. Далее, мы отрицаем, что испорченность грехом человеческой натуры и языка разрушило труд божественной благодати при написании Библии.

Статья 5

Мы утверждаем, что Божье откровение в Священном Писании было прогрессирующим.

Мы отрицаем, что позднейшее откровение, дополняющее более раннее, может исправлять его или противоречить ему. Далее, мы отрицаем, что по завершении написания книг Нового Завета кому-либо было дано какое-либо откровение, стоящее наравне с Писанием.

Статья 6

Мы утверждаем, что все Писание целиком и все его части, каждое слово его оригинала, были даны божественным вдохновением.

Мы отрицаем, что богодухновенность Писания может относиться к целому, а не к частям, или к той или иной части, но не к целому.

Статья 7

Мы утверждаем, что посредством вдохновения Бог Духом Своим, через людей, как авторов, дал нам Свое Слово. Происхождение Писания является божественным. Способ божественного вдохновения остается для нас в значительной степени таинственным.

Мы отрицаем, что вдохновение может быть сведено к человеческому прозрению или какой бы то ни было концентрации сознания.

Статья 8

Мы утверждаем, что Бог в Своем труде вдохновения использовал особенности личности и литературный стиль авторов, которых Он избрал и которых подготовил к этому труду.

Мы отрицаем, что Бог побуждал этих авторов употреблять именно те

слова, которые Он избрал, игнорируя их личность.

Статья 9

Мы утверждаем, что вдохновение, не подменяя собой всеведения, обеспечило правдивое и достоверное выражение всего, о чем библейские авторы были побуждены сказать и написать.

Мы отрицаем, что вследствие смертности или греховности этих авторов, по необходимости или по другой причине, в Слово Божье были внесены искажения или фальшь.

Статья 10

Мы утверждаем, что боговдохновенным, строго говоря, может считаться только подлинный текст Священного Писания, в чем, по Божьему произволению, можно с большой точностью удостовериться с помощью имеющихся рукописей. Далее, мы утверждаем, что копии и переводы Писания являются Словом Божьим в той мере, в какой они верны оригиналу.

Мы отрицаем, что отсутствие подлинных текстов затрагивает какой-либо существенный элемент христианской веры. Далее, мы отрицаем, что такое отсутствие делает утверждение о непогрешимости Библии недействительным или несущественным.

Статья 11

Мы утверждаем, что Писание, будучи боговдохновенным, непогрешимо, так что, отнюдь не вводя нас в заблуждение, оно правдиво и надежно во всех вопросах, которых касается.

Мы отрицаем возможность того, что Библия одновременно непогрешима и ошибочна в своих утверждениях. Непогрешимость и безошибочность могут быть различны, но они нераздельны.

Статья 12

Мы утверждаем, что Писание в своей полноте является непогрешимым, свободным от всякой фальши, лжи и обмана.

Мы отрицаем, что непогрешимость и безошибочность Библии ограничиваются духовными, религиозными или искупительными темами и не относятся к утверждениям в области науки и истории. Далее, мы отрицаем, что научные гипотезы о земной истории могут опровергнуть библейское учение о сотворении мира и потопе.

Статья 13

Мы утверждаем правильность употребления слова «непогрешимость» как богословского термина относительно полной истинности Священного Писания.

Мы отрицаем правильность оценки Писания в соответствии с нормами истинности и ошибочности, чуждыми его употреблению и назначению. Далее, мы отрицаем, что такие особенности Библии, как отсутствие современной технической точности, грамматические или орфографические отклонения, особенности в описании явлений природы, сообщения о неправедных делах, употребление гипербол и круглых чисел, тематическое распределение информации, вариативный подбор материала в параллельных текстах, применение свободного цитирования устраняют непогрешимость Писания.

Статья 14

Мы утверждаем единство и внутреннюю последовательность Писания.

Мы отрицаем, что предполагаемые ошибки и еще не истолкованные расхождения подрывают утверждение об истинности Библии.

Статья 15

Мы утверждаем, что доктрина непогрешимости основана на учении Библии о вдохновении.

Мы отрицаем, что учение Иисуса о непогрешимости Писания может быть отменено представлением о том, что Он приспосабливал божественные истины к человеческой ограниченности или представлением о любых естественных ограничениях Его человеческой природы.

Статья 16

Мы утверждаем, что доктрина непогрешимости являлась неотъемлемой частью веры Церкви в течение всей ее истории.

Мы отрицаем, что доктрина непогрешимости изобретена схоластическим протестантизмом или является реакционной позицией, постулированной в ответ на негативную критику.

Статья 17

Мы утверждаем, что Святой Дух свидетельствует о Писании, уверяя верующих в правдивости писанного Слова Божьего.

Мы отрицаем, что это свидетельство Святого Духа действует в отрыве от Писания или против Него.

Статья 18

Мы утверждаем, что текст Писания следует толковать с помощью историко-грамматической экзегезы, с учетом его литературных форм и приемов, а также, что Писание следует истолковывать самим Писанием.

Мы отрицаем законность любой обработки текста или поиска его

источников, ведущего к релятивизму, антиисторичности, отрицанию его учения или авторства.

Статья 19

Мы утверждаем, что признание полного авторитета, безошибочности и непогрешимости Писания жизненно важно для правильного понимания всей христианской веры. Далее, мы утверждаем, что такое признание помогает в уподоблении образу Христову.

Мы отрицаем, что такое признание необходимо для спасения. Тем не менее, мы отрицаем, что доктрина непогрешимости может быть отброшена без серьезных последствий как для отдельного человека, так и для Церкви.

Приложение Г. Феномены в Библии

В следующих таблицах приводятся примеры кажущихся исторических противоречий, встречаемых внутри самого Писания. Также вместе с ними даются разные предполагаемые разрешения этих феноменов. Материал организован в следующем порядке:

1. Противоречия между повествованиями в книгах Царств и книгах Паралипоменон.
2. Другие противоречия внутри Ветхого Завета.
3. Противоречия между повествованиями в Новом и Ветхом Заветах.
4. Противоречия между повествованиями в Евангелиях.
5. Другие противоречия внутри Нового Завета.

1. Противоречия между повествованиями в книгах Царств и книгах Паралипоменон

3 Цар. 8:66 - «В восьмой день (двадцать второй день седьмого месяца) Соломон отпустил народ. И благословили царя и пошли в шатры свои».	2 Пар. 7:10 - «И в двадцать третий день седьмого месяца [царь] отпустил народ в шатры их».

Соломон отправил народ в двадцать второй день седьмого месяца, а он пришел «в шатры их» двадцать третий день.[1]

По 1 Цар. 16:10-11 у Иессея были восемь сыновей: Елиав, Аминадав, Самма, Давид и еще четыре других.	1 Пар. 2:13-15 – у Иессея были семь сыновей: Елиав, Аминадав, Самма, Нафанаил, Раддай, Оцем, Давид.

Предполагается, что один сын Иессея умер в раннем возрасте и, следовательно, выпал из списка. Еврейский текст 1 Пар. 27:18 упоминает о неком Елиуе, брате Давида. Это имя было добавлено к списку 1 Пар. 2:13-15 в сирийском тексте. Скорее всего, недостающее имя в 1 Пар. 2:13-15 – это Елиуй.[2]

2 Цар. 2:10 – «Сорок лет было Иевосфею (אִישׁ־בֹּשֶׁת), сыну Саулову, когда он воцарился над Израилем».	1 Пар. 8:33 – «Саул родил Иоанафана, Мелхисуя, Авинадава и Ешбаала (אֶשְׁבַּעַל)».

Имя Ешбаал и Иевосфей одно и то же, кроме того, что последняя часть имени, בעל (Ваал), изменилась в בשת (бошет) = «стыд». Ешбаал = «человек Ваала», а Иевосфей = «человек стыда».[3]

---

[1]Keil C. F. The Books of the Chronicles // Biblical Commentary on the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1950. – C. 138, из Payne J. B. Part I: The Validity of the Numbers in Chronicles // Bibliotheca Sacra. 1979. № 136. C. 112-4.

[2]Archer G. Encyclopedia of Bible Difficulties. – Grand Rapids; Zondervan, 1982. – C. 174-5; Kaiser W. C., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard Sayings of the Bible. - Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – C. 239.

[3]Harris R. L. Inspiration and Canonicity of the Bible. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1957, 1969. – C. 115-6.

2 Цар. 4:4 – «У Ионафана, сына Саулова, был сын хромой… Имя его Мемфивосфей (מְפִבֹּשֶׁת)».	1 Пар. 8:34 – «Сын Ионафана Мериббаал (מְרִיב בָּעַל)».

Имена Мериббаал и Мемфивосфей то же самое, кроме того, что последняя часть имени, בעל «Ваал», изменилась в בשת «бошет» = «стыд». Мериббаал = «изречение Ваала», а Мемфивосфей = «изречение стыда».[4]

2 Цар. 8:4 - «взял Давид у него тысячу семьсот всадников и двадцать тысяч человек пеших».	1 Пар. 18:4 - «взял Давид у него тысячу колесниц, семь тысяч всадников и двадцать тысяч пеших».

1 Пар. 18:4 содержит оригинальную версию. В переписывании 2 Цар. 8:4 было пропущено слово «колесниц» и изменено ז (7000) в ו (700).[5]

2 Цар. 10:6 - «и послали Аммонитяне нанять Сирийцев из Беф-Рехова и Сирийцев Сувы двадцать тысяч пеших, у царя Маахи тысячу человек и из Истова двенадцать тысяч человек».	1 Пар. 19:7 - «И наняли себе тридцать две тысячи колесниц и царя Мааха с народом его».

Недостающая тысяча у «царя Маахи» указана в 1 Пар. 19:7 фразой «царя Мааха с народом его».[6]

2 Цар. 10:18 - «Давид истребил у Сирийцев семьсот колесниц и сорок тысяч всадников».	1 Пар. 19:18 - «Истребил Давид у Сириян семь тысяч колесниц и сорок тысяч пеших».

Неправильное переписывание цифр (перепутывание ז (7000) и ו (700))[7] *и слов «пеших» и «всадников».*

2 Цар. 23:8 - «Исбосеф Ахаманитянин, главный из трех; он поднял копье свое на восемьсот человек и поразил их в один раз».	1 Пар. 11:11 - «Иесваал (т.е. Исбосеф), сын Ахамани, главный из тридцати. Он поднял копье свое на триста человек и поразил их в один раз».

(1) Перепутывание 1 Пар. 11:11 с 1 Пар. 11:20 – «Авесса, брат Иоава, был главным из трех: он убил копьем своим триста человек».[8]
(2) Сирийский перевод 1 Пар. 11:11 = восемьсот человек.[9]

---

[4]Harris, c. 115-6.
[5]Payne, c. 118-9.
[6]Там же, с. 117.
[7]Archer G. L. Alleged Errors and Discrepancies in the Original Manuscripts of the Bible // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 60; Kaiser, c. 53; Payne, c. 118-9.
[8]Payne, c. 118.
[9]Там же.

(3) Греческий и коптский переводы 2 Цар. 23:8 = триста человек.[10]

2 Цар. 24:1 - «Гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойди, исчисли Израиля и Иуду».	1 Пар. 11:11 - «И восстал сатана (שָׂטָן) на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян».

(1) Отсутствие артикля перед словом שָׂטָן (сатана) говорит о том, что надо переводить его в его основном значении «противник». (см. 3 Цар. 5:4; 11:14, 23, 25; Пс. 108:6, 20, 29). В Ветхом Завете, когда слово שָׂטָן указывает на сатану, оно имеет артикль (см. Иов гл. 1-2 и Зах. 3:1-2). Получается, что Бог наказал Израиль тем, что Он возбудил противника (какой-то языческий народ) восстать на него, что побудило Давида сделать исчисление для подготовки к войне.
(2) Бог допустил, чтобы сатана искусил Давида.[11]
(3) В Таргуме Яхве побуждает сатану искушать Давида.[12]

2 Цар. 24:9 - «Израильтян было восемьсот тысяч мужей сильных, способных к войне, а Иудеян пятьсот тысяч».	1 Пар. 21:5 - «Израильтян тысяча тысяч, и сто тысяч мужей, обнажающих меч, и Иудеев - четыреста семьдесят тысяч, обнажающих меч».

(1) Неправильное переписывание цифр или круглый счет.
(2) В 1 Пар. 21:5 включены 288 000 «постоянных воинов» (см. 1 Пар. 27:1-15).[13]

2 Цар. 24:13 - «быть ли голоду в стране твоей семь лет, или чтобы ты три месяца бегал от неприятелей твоих, и они преследовали тебя, или чтобы в продолжение трех дней была моровая язва в стране твоей?»	1 Пар. 21:12 - «три года - голод, или три месяца будешь ты преследуем неприятелями твоими и меч врагов твоих будет досягать [до тебя]; или три дня - меч Господень и язва на земле и Ангел Господень».

Неправильное переписывание цифр. 1 Пар. 21:12 содержит правильный вариант (три... три... три), так и в Септуагинте 2 Цар. 24:13.[14]

2 Цар. 24:24 - «И купил Давид гумно и волов за пятьдесят сиклей серебра».	1 Пар. 21:25 - «И дал Давид Орне за это место шестьсот сиклей золота».

[10]Там же.
[11]Bergen R. D. 2 Samuel // The New American Commentary. – Nashville, NT: Broadman & Holman, 1996. – С. 475.
[12]Blomberg C. L. The Legitimacy and Limits of Harmonization // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – С. 165.
[13]Renwick A. M. I and II Samuel // The New Bible Commentary. – С. 292, из Payne, с. 119-20.
[14]Smith, The Books of Samuel. – С. 390 из Payne, с. 120.

Цена гумна и волов = пятьдесят сиклей серебра, а цена «места», на котором находилось гумно = шестьсот сиклей золота.[15]

3 Цар. 4:26 - «И было у Соломона сорок тысяч стойл для коней колесничных и двенадцать тысяч для конницы».	2 Пар. 9:25 - «И было у Соломона четыре тысячи стойл для коней и колесниц и двенадцать тысяч всадников».

Неправильное переписывание цифр, ארבעים (40) вместо ארבעה (4). Другой еврейский манускрипт в 3 Цар. 4:26 говорит 4000.[16]

3 Цар. 5:11 - «А Соломон давал Хираму двадцать тысяч коров пшеницы для продовольствия дома его и двадцать коров оливкового выбитого масла (3785 литров): столько давал Соломон Хираму каждый год».	2 Пар. 2:10 - «я даю в пищу: пшеницы двадцать тысяч коров, и ячменю двадцать тысяч коров, и вина двадцать тысяч батов, и оливкового масла двадцать тысяч батов (378 541 литров)».

3 Цар. 5:11 говорит о ежегодной плате.[17]

3 Цар. 5:16 - «кроме трех тысяч трехсот начальников, поставленных Соломоном над работою для надзора за народом».	2 Пар. 2:2 - «надзирателей над ними три тысячи шестьсот».

В 2 Пар. 8:10 говорится о двести пятьдесят главных приставниках, и в 3 Цар. 9:23 говорится о пятьсот пятьдесят главных приставниках. Общее количество в обоих случаях равно 3850. Разница в том, как определили и назвали начальников.[18]

3 Цар. 7:15-16 - «и сделал он два медных столба, каждый в восемнадцать локтей вышиною».	2 Пар. 3:15 - «И сделал пред храмом два столба, длиною по тридцати пяти локтей».

3 Цар. 7:15-16 правильно (ср. 4 Цар. 25:17 и Иер. 52:21)
(1) 2 Пар. 3:15 говорит о длине обоих вместе.[19]
(2) Ошибка при переписывании: יח = 18, לה = 35.[20]

3 Цар. 7:13-14 - «послал царь Соломон и взял из Тира Хирама, сына одной вдовы, из колена Неффалимова».	2 Пар. 2:13-14 - «Хирам-Авия, сына [одной] женщины из дочерей Дановых».

[15]Renwick, I and II Samuel. – С. 292; из Payne, с. 120.
[16]New American Standard Bible: 1995 update. – LaHabra, CA: The Lockman Foundation, 1995; Payne, с. 123-4.
[17]Payne, с. 121.
[18]Wenham. Large Numbers. – С. 34; из Payne, с. 120-1.
[19]Payne, с. 120-1.
[20]Keil C. F. The Books of the Kings // Biblical Commentary on the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1950. – С. 97 из Payne, с. 120-1.

Одно место указывает на ее происхождение, а другое на ее место жительства.[21]

3 Цар. 7:26 - «литое море… вмещало две тысячи батов».	2 Пар. 4:5 - «Оно вмещало до трех тысяч батов».

3 Цар. 7:24 правильно, рассчитывая размер литого моря (ср. 3 Цар. 7:23). Неправильное переписывание цифр.[22]

3 Цар. 9:28 - «отправились они в Офир, и взяли оттуда золота четыреста двадцать талантов».	2 Пар. 8:18 - «отправились они с слугами Соломоновыми в Офир, и добыли оттуда четыреста пятьдесят талантов золота».

Ошибка при переписывании: ג = 20, ן = 50.[23]

3 Цар. 15:2 – «Авия… имя матери его Мааха, дочь Авессалома»	2 Пар. 13:2 – «Авия… имя матери его Михаия, дочь Уриилова»

3 Цар. 15:2 правильный вариант (ср. 2 Пар. 11:20). Ошибка при переписывании 2 Пар. 13:2 исправлена в Сирийском переводе и Септуагинте.[24]

3 Цар. 15:16 – «И война была между Асою и Ваасою, царем Израильским, во все дни их».	2 Пар. 15:10, 19 – «И не было войны (с пятнадцати) до тридцать пятого года царствования Асы».

Бывали временные схватки, но нет войны.[25]

3 Цар. 15:23 – «Прочие дела Асы… описаны в летописи царей Иудейских»	2 Пар. 16:11 – «Деяния Асы… описаны в книге царей Иудейских и Израильских»

(1) Может быть летопись царей Иудейских и книга царей Иудейских и Израильских – то же самое.[26]
(2) Может быть описаны и в том, и в другом.[27]

3 Цар. 15:33 - «В третий год Асы, царя Иудейского, воцарился Вааса, сын Ахии, над всеми Израильтянами в Фирце [и царствовал] двадцать четыре года».	1 Пар. 15:19-16:1 - «И не было войны до тридцать пятого года царствования Асы. В тридцать шестой год царствования Асы, пошел Вааса, царь Израильский, на Иудею».

[21]Blomberg, Legitimacy and Limits, с. 165.
[22]Payne, с. 122.
[23]Keil C. F. The Books of the Kings, из Payne, с. 122-3.
[24]Harris, с. 105.
[25]Blomberg, Legitimacy and Limits, с. 163.
[26]Там же, с. 165.
[27]Там же.

(1) Имеется в виду тридцать пятый год после разделение Северного Царства.[28]
(2) Перепутывание при переписывании цифр י (десять) и ל (тридцать). Нужно читать в 1 Пар. 16:1 «В шестнадцать год царствования Асы».[29]

4 Цар. 8:26 - «Двадцати двух лет был Охозия, когда воцарился».	2 Пар. 22:2 (Масоретский текст)- «Сорок двух лет [был] Охозия, когда воцарился».

4 Цар. 8:26 правильно в свете 2 Пар. 21:5. Сирийский перевод, Септуагинта и другие еврейские манускрипты говорят о 22 годах в 2 Пар. 22:2.[30]

4 Цар. 16:7-9 – Ассирия поддержала Ахаза.	2 Пар. 28:16, 21 – Ассирия не помогла Ахазу.

Написано в 2 Пер. 28:21 – «но не в помощь себе». То есть, помощь, полученная от Ассирии, была кратковременна и ничего не решила.[31]

4 Цар. 24:8 - «Восемнадцати лет был Иехония, когда воцарился».	2 Пар. 36:9 (Масоретский текст) - «Восьми лет [был] Иехония, когда воцарился».

Неправильное переписывание цифр.[32] *В Септуагинте, Сирийском переводе и других еврейских манускриптах 2 Пар. 36:9 говорит 18 лет.*[33]

Примечания:

- Из 213 параллелей между книгами Царств и Паралипоменона встречаются 19 кажущихся противоречий по числам. Часто считается, что в своем повествовании автор Паралипоменон постоянно увеличивает числа. Но истина в том, что из этих 19 случаев Паралипоменон имеет большие числа только 11 раз.[34]
- Для объяснения кажущихся противоречий в хронологии царей Израиля можно обратиться к книге Эдвина Тиле «Хронологии царей». Там он доказывает, что можно примирить все даты, если учитываем следующие моменты: (1) год смерти Ахава зафиксирован Ассирийскими записями в 853 г., (2) год в Израиле измеряется с весны до весны, а в Иудее – с осени до осени, (3) правления царей иногда частично совпали и (4) время от времени использовалась система «год возведения», по которой тот год, в который царь воссел на трон, не считается первым годом его правления.[35] Зигфрид Хорн говорит о работе Эдвина Тиле: «Хронологическая схема Тиле с ее

[28]Thiele E. R. The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1951. – C. 59, из Payne, c. 113.
[29]Payne, c. 113.
[30]Payne, c. 124; Harris, c. 114-5
[31]Blomberg, Legitimacy and Limits, c. 163.
[32]Archer, Alleged Errors, c. 60; Kaiser, c. 53.
[33]Harris, c. 105; Payne, c. 124.
[34]Blomberg, Legitimacy and Limits, c. 163.
[35]Kaiser, c. 55 и далее.

логической и исторической целостностью постепенно стала общепринятой расширяющим кругом библейских ученых всех вероисповеданий».[36]

2. Другие противоречия внутри Ветхого Завета

Быт. 6:19 – «Введи также в ковчег из всех животных, и от всякой плоти по паре».	Быт. 7:2-3 – «и всякого скота чистого возьми по семи, мужеского пола и женского, а из скота нечистого по два, мужеского пола и женского; также и из птиц небесных по семи».

(1) В Быт. 7:2-3 Бог дал более точное указание не только на число животных, но и на их виды.[37]
(2) Большее количество чистых животных нужно было для жертвоприношения.[38]

Быт. 24:4 – Авраам: «пойдешь в землю мою, на родину мою, и возьмешь жену (Ревекку) сыну моему Исааку». Быт. 28:2 – «встань, пойди в Падан-арам, в дом Вафуила, отца матери твоей (Ревекки)».	Неем. 9:7 – «избрал Аврама, и вывел его из Ура Халдейского». Быт. 11:28 – «умер Аран при Фарре, отце своем, в земле рождения своего, в Уре Халдейском».

Слово מוֹלֶדֶת (родина) в Быт. 24:4 не всегда указывает на место рождения, но может указывать на «родственников».[39]

Исх. 6:16-20 – «Вот имена сынов Левия по родам их: Гирсон и Кааф… Сыны Каафовы: Амрам и Ицгар, и Хеврон, и Узиил… Амрам взял Иохаведу, тетку свою, себе в жену, и она родила ему Аарона и Моисея».	По Числ. 3:27-28 число потомков Каафа во время Исхода было уже 8600. Исход произошел 400 лет после вхождения Иакова и его сыновьей в Египет. Но при исходе Моисею было только 80 лет, а до него Амрам жил только 137 лет и Кааф - 133 лет. В 1 Пар. 7:20-27 между Ефремом и Иисусом Навином перечисляется только девять поколений.

В родословии часто пропускаются имена.[40] *Выражения «тот родил того», или «тот – сын того» не всегда относятся к непосредственным потомкам.*[41]

---

[36]Horn S. Bishop Ussher to Edwin R. Thiele AUSS 1980. № 18. С. 49 из Blomberg, Legitimacy and Limits, с. 164.
[37]Kaiser, с. 111.
[38]Archer, Encyclopedia, с. 81.
[39]Harris, с. 116.
[40]Смотрите, например, в 1 Пар. 2:31 говорится о Ахлае, как о сыне Шешана, но на самом деле он был ему внуком (ср. 1 Пар. 2:34-35).
[41]Archer, Encyclopedia, с. 111-2; Kaiser, с. 140.

Исх. гл. 20 - содержание Десяти заповедей отличается от Втор. гл. 5, особенно содержание 5-ой и 10-ой.	Втор. 5 гл. - содержание Десяти заповедей отличается от Исх. гл. 20 гл., особенно содержание 5-ой и 10-ой.

В Втор. 5 встречается богодухновенная адаптация сказанного в Исх. 20, сделанная перед вхождением в Ханаан.[42]

Числ. 4:2-3 – «исчисли сынов Каафовых из сынов Левия по родам их, по семействам их, от тридцати лет и выше до пятидесяти лет, всех способных к службе, чтобы отправлять работы в скинии собрания».	Числ. 8:24 – «вот [закон] о левитах: от двадцати пяти лет и выше должны вступать они в службу для работ при скинии собрания».	Ездра 3:8 – «поставили левитов от двадцати лет и выше для надзора за работами дома Господня».

В Числ. 8:24 включается период обучения. Во время Ездры был недостаток левитов.[43]

По Числ. 20:28 и 33:38 Аарон умер на горе Ор.	По Втор. 10:6 Аарон умер и был похоронен в Мозере.

Скорее всего, гора Ор находится в территории Мозера.[44]

В 1 Цар. 16:14-23 Саул познакомился с Давидом.	В 1 Цар. 17:55-56 Саул как бы не знает Давида, спрашивая «Авенир, чей сын этот юноша?»

(1) Изменение порядка события библейским автором.[45]
(2) Саул уже знал Давида, но просто был заинтересован больше узнать о его статусе в обществе, которое определялось социальным положением его отца.[46]
(3) В состоянии отступничества от Бога Саул много потерял в отношении своей умственной способности и памяти.[47]

Согласно 1 Цар. 31:4 «Саул взял меч свой и пал на него».	Согласно словам Амаликитянина, тот убил Саула (2 Цар. гл. 1).

Нет гарантии, что Амаликитянин говорил правду. Возможно, он искал вознаграждения от Давида.[48]

---

[42]Archer, Encyclopedia, c. 146-7; Kaiser, c. 172.
[43]Archer, Encyclopedia, c. 134-5.
[44]Там же, с. 147.
[45]Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988. – C. 63.
[46]Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody, MA: Hendrickson, 1996. – T. 2. – C. 489.
[47]Bergen, c. 199.

По 2 Цар. 2:10-11 Иевосфей, сын Саула, царствовал над Израилем два года в то время, как Давид царствовал над домом Иудиным семь лет и шесть месяцев.	По 2 Цар. 2:10-11 Давид царствовал над домом Иудиным семь лет и шесть месяцев в то время, как Иевосфею, сыну Саулову, царствовал над Израилем два года.

Вполне возможно, что Иевосфей не стал царем сразу после смерти Саула. На самом деле Авенир руководил страной.[49]

По 2 Цар. 14:27 у Авессалома было три сына.	По 2 Цар. 18:18 Авессалом «поставил себе памятник в царской долине; ибо сказал он: нет у меня сына, чтобы сохранилась память имени моего».

Возможно, что все его дети умерли к этому времени.[50]

1 Пар. 3:16-19 – «Сыновья Иехонии: Асир, Салафиил, сын его; Малкирам, Федаия, Шенацар, Иезекия, Гошама и Савадия. И сыновья Федаии: Зоровавель».	Ездра 3:2 - «Зоровавель, сын Салафиилов». Мф. 1:12 – «Салафииль родил Зоровавеля».

(1) Вдова Федаии вышла замуж за Салафиила и родила им сына для Федаия (по Втор. 25:5).[51]
(2) Федаия умер и Зоровавель был усыновлен Салафиилом. [52]

1 Цар. 17:1 – Давид убил Голиафа.	2 Цар. 21:19 – «убил Елханан, сын Ягаре-Оргима Вифлеемского, Голиафа Гефянина».

Переписчик 2 Цар. 21:19 неправильно разобрался в тексте. Оригинальный текст был таковым:

וַיַּךְ אֶלְחָנָן בֶּן־יַעְרֵי אֹרְגִים אֵת הַלַּחְמִי אֲח גָּלְיָת הַגִּתִּי
Убил Елханан, сын Ягаре-Оргима Лахми, брата Голиафа Гефянина.

Позже текст стал таковым:

וַיַּךְ אֶלְחָנָן בֶּן־יַעְרֵי אֹרְגִים בֵּית הַלַּחְמִי אֵת גָּלְיָת הַגִּתִּי
Убил Елханан, сын Ягаре-Оргима Вифлеемского, Голиафа Гефянина.[53]

---

[48]Kaiser, с. 218.
[49]Archer, Encyclopedia, с. 183.
[50]Там же, с. 184.
[51]Там же, с. 216.
[52]Там же.
[53]Kaiser, с. 212.

В 1 Пар. 20:5 написано: «Елханам, сын Иаира, поразил Лахмия, брата Голиафова, Гефянина».[54]

1 Пар. 23:3-4 – «и исчислены были левиты, от тридцати лет и выше, и было число их, считая поголовно, тридцать восемь тысяч человек. Из них [назначены] для дела в доме Господнем».	1 Пар. 23:27-28 – «Посему, по последним повелениям Давида, исчислены левиты от двадцати лет и выше, чтоб они были при сынах Ааароновых, для служения дому Господню».

При Давиде нужда в служителях в доме Божьем увеличилась. Поэтому, Давид снизил возраст с 30 до 20.[55]

2 Пар. 4:2 – «И сделал море литое, - от края его до края его десять локтей... и снурок в тридцать локтей обнимал его кругом».	Длина данной окружность равна десять локтей, умноженные на π (3,14).

Такая степень точности не нужна.

2 Пар. 21:16-17 (масоретский текст) – «И возбудил Господь против Иорама дух Филистимлян и Аравитян… захватили все имущество, находившееся в доме царя, также и сыновей его и жен его; и не осталось у него сына, кроме Иоахаза, меньшего из сыновей его».	2 Пар. 22:1 – «И поставили царем жители Иерусалима Охозию, меньшего сына его, вместо него, так как всех старших избило полчище, приходившее с Аравитянами к стану, - и воцарился Охозия, сын Иорама».

Имена Иоахаз и Охозия то же самое. Разница между ними заключается в том, что сокращение для Божьего имени Яхве расположено то в начале, то в конце имени «Ахаз»: Ио-ахаз или Охоз-ия.[56]

Ездра 2:1-2 – «Вот сыны страны из пленников переселения, которых Навуходоносор, царь Вавилонский, отвел в Вавилон, возвратившиеся в Иерусалим и Иудею, каждый в свой город, пришедшие с Зоровавелем…». Неем. 12:1 – «Вот священники и левиты, которые пришли с Зоровавелем, сыном Салафииловым».	Ездра 5:14-16 - «сосуды дома Божия… вынес Кир царь из храма Вавилонского; и отдали [их] по имени Шешбацару… Тогда Шешбацар тот пришел, положил основания дома Божия в Иерусалиме».

(1) Зоровавель – это другое имя для Шешбацара.[57]

---

[54]Weeks, c. 71.
[55]Merrill E. H. 1 Chronicles // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985. – T. 1. – C. 612; Kaiser, c. 164.
[56]Harris, c. 115.

(2) Шешбацар умер и передал лидерство Зоровавелю.[58]

Между списками возвратившихся в Палестину из Вавилона, которые приводятся в Ездры гл. 2 и Неем. гл. 7, есть много отличий.

(1) Проблема с переписыванием цифр.[59]
(2) Списки были сделаны в разные времена: при отправлении из Вавилона, и при строении стены Иерусалима.[60]

Ос. 8:13 – «Он вспомнит нечестие их и накажет их за грехи их: они возвратятся в Египет». Ос. 7:16 – «это будет посмеянием над ними в земле Египетской».	Ос. 11:5 – «Не возвратится он в Египет, но Ассур - он будет царем его, потому что они не захотели обратиться [ко Мне]».

В этой книге «Египет» символизирует будущее изгнание в Ассирию (ср. Ос. 9:3).[61]

3. Противоречия между повествованиями в Новом и Ветхом Заветах

По Быт. 11:26 «Фарра жил семьдесят лет и родил Аврама, Нахора и Арана». По Быт. 11:32 Фарра умер, когда ему было 205 лет.	По Деян. 7:4 Авраам покинул Харран после смерти своего отца Фарры. По Быт. 12:4 Аврааму было 75 лет, когда тот покинул Харран.

(1) Не обязательно так, что Авраам был первенцем. Может быть он упомянут первым, потому что он самый главный сын.
(2) Стефан не богодухновенный писатель и мог ошибаться в исторических деталях.
(3) Самаритянское Пятикнижие говорит, что Фарра умер в 145 лет.[62]

Быт. 25:1-2 – «И взял Авраам еще жену, именем Хеттуру. Она родила ему Зимрана, Иокшана, Медана, Мадиана, Ишбака и Шуаха».	Гал. 4:22 - «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной».

У Авраама были восемь сыновьей, но только два из них имели значение в аргументе Павла.[63]

---

[57]Archer, Encyclopedia, с. 216.
[58]Там же.
[59]Archer, Encyclopedia, с. 229-30; Kaiser, Hard Sayings.
[60]Там же.
[61]Chisholm R. B. Hosea // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985. – T. 1. – C. 1396-7, 1402.
[62]Wenham J. W. Christ and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1972. – C. 168.
[63]George T. Galatians // The New American Commentary, electronic ed. Logos Library System. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2001. – C. 336

Быт. 33:19 - «И (Авраам) купил часть поля, на котором раскинул шатер свой, у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет».	Иис. Нав. 24:32 - «И кости Иосифа, которые вынесли сыны Израилевы из Египта, схоронили в Сихеме, в участке поля, которое купил Иаков у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет и которое досталось в удел сынам Иосифовым».

(1) Иаков второй раз купил этот участок подобно тому, как Исааку пришлось бороться за колодца Авраама (см. Быт. 26:18-20).[64]
(2) Иаков купил больше земли, окружающей участок Авраама.[65]
(3) Иис. Нав. 24:32 содержит ошибку после переписывания.

Быт. 33:19 - «И (Авраам) купил часть поля, на котором раскинул шатер свой, у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет».	Деян. 7:16 - «Иаков перешел в Египет, и скончался сам и отцы наши; и перенесены были в Сихем и положены во гробе, который купил Авраам ценою серебра у сынов Еммора Сихемова».

(1) Стефан имел в виду, что Авраам купил землю, которая впоследствии стала гробом.[66]
(2) Стефан не богодухновенный писатель и может ошибаться в исторических деталях.

Быт. 50:13 - «отнесли его (Иакова) сыновья его в землю Ханаанскую и похоронили его в пещере на поле Махпела, которую купил Авраам с полем в собственность для погребения у Ефрона Хеттеянина, пред Мамре».	Деян. 7:16 - «Иаков перешел в Египет, и скончался сам и отцы наши; и перенесены были в Сихем и положены во гробе, который купил Авраам ценою серебра у сынов Еммора Сихемова».

(1) Фраза «перенесены были в Сихем и положены во гробе» относится не к Иакову, а к «отцам нашим».
(2) Стефан не богодухновенный писатель и может ошибаться в исторических деталях.

[64]Archer, Encyclopedia, с. 379-80.
[65]Там же.
[66]Там же.

Быт. 46:26-27 – «Всех душ, пришедших с Иаковом в Египет, которые произошли из чресл его, кроме жен сынов Иаковлевых, всего шестьдесят шесть душ. Сынов Иосифа, которые родились у него в Египте, две души. Всех душ дома Иаковлева, перешедших в Египет, семьдесят». Исх. 1:5 – «Всех же душ, происшедших от чресл Иакова, было семьдесят, а Иосиф был [уже] в Египте».	Деян. 7:14 – «Иосиф, послав, призвал отца своего Иакова и все родство свое, душ семьдесят пять».

(1) Масоретский текст исправлен Септуагинтой и рукописью из Кумрана ($4Q^{ExEd}$), которые говорят о семидесяти пяти человек в Исх. 1:5. В Септуагинте Быт. 46:26 написано не «две души», а «девять душ». Число «семьдесят пять» включает в себя семь детей Ефрема и Манассии, а исключает Иакова и его жену.[67]
(2) Стефан не богодухновенный писатель и может ошибаться в исторических деталях.

Быт. 47:31 – «И поклонился Израиль на возглавие постели».	Евр. 11:21 – Израиль «благословил каждого сына Иосифова и поклонился на верх жезла своего».

(1) И слово «постель», и слово «жезл» имеют те же самые согласные (מטה). Гласные были добавлены к еврейскому тексту только в нашей эре.[68]
(2) В Септуагинте Быт. 47:31 есть слово «жезл».[69]
(3) Возможно, что Израиль сделал и то, и другое.

Исх. 12:40 – «Времени же, в которое сыны Израилевы обитали в Египте, было четыреста тридцать лет».	Гал. 3:17 – «Закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет, не отменяет так, чтобы обетование потеряло силу».

Под словом «обетование» в Гал. 3:17 имеется в виду не Божье обещание Аврааму, лично данное ему более, чем за 430 лет до закона, а последнее повторение Иакову обетования, данного Аврааму (см. Быт. 46:3-4).[70]

Числ. 25:9 - «Умерших же от поражения было двадцать четыре тысячи».	1 Кор. 10:8 - «в один день погибло их двадцать три тысячи».

(1) Погибшие на самом деле насчитали около 23 500. Поэтому, используя круглый счет, можно говорить либо о 23 000, либо о 24 000.

[67]Archer, Encyclopedia, c. 378-9; Kaiser, c. 521; Harris, c. 114.
[68]Archer, Encyclopedia, c. 421.
[69]Там же.
[70]Archer, Alleged Errors, c. 76-7.

(2) В 1 Кор. 10:8 Павел ссылается не на Числ. 25:9, а на Исх. 32:28-35, где многие погибли в связи с золотым тельцем. В Исх. 32:28 написано, что Левиты погубили 3000 человек, а в Исх. 32:25, что Бог поразил еще других (предполагается 20 000).
(3) По словам Павла 23 000 погибли в «один день». Предполагается, что остальные 1000 погибли позже.[71]
(4) Павел исключает число лидеров, погибших в Числ. 25:4.[72]
(5) Случай приближения. Ведь 23 000 мало отличается от 24 000.
(6) Павел располагал текстом книги Чисел, которого у нас сейчас нет.

1 Цар. 13:1 (масоретский текст) – «Саул царствовал два года над Израилем».	Деян. 13:21 – «Потом просили они царя, и Бог дал им Саула, сына Кисова, мужа из колена Вениаминова. *Так прошло* лет сорок».

(1) Саул царствовал два года до того, «как он выбрал себе три тысячи из Израильтян».[73]
(2) Пропущено слово «сорок» в масоретском тексте.

1 Цар. 21:1-6 – «И пришел Давид в Номву к Ахимелеху священнику… И дал ему священник священного хлеба». По 2 Цар. 22:20 Авиафар – это сын Ахимелеха.	Мк. 2:26 – «как вошел он в дом Божий при первосвященнике Авиафаре и ел хлебы предложения».

По 2 Цар. 8:17 и 1 Пар. 24:6 Ахимелех – это сын Авиафара. Согласно Мк. 2:26 Авиафар был первосвященником в то время, когда Давид пришел. А согласно 1 Цар. 21:1-6 его сын Ахимелех послужил ему. 2 Цар. 22:20 искаженно.

2 Пар. 24:20-21 - «И Дух Божий облек Захарию, сына Иодая священника, и он стал на возвышении пред народом и сказал им: так говорит Господь: для чего вы преступаете повеления Господни?... И сговорились против него, и побили его камнями, по приказанию царя, на дворе дома Господня». Зах. 1:1 – «Было слово Господне к Захарии, сыну Варахиину»	Мф. 23:35 - «да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником».

[71]Lowery D. K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985. – T. 2. – C. 526-7; Archer, Encyclopedia, c. 401.
[72]Lowery, c. 526-7.
[73]Archer, Encyclopedia, c. 171-2.

(1) Ошибка при переписывании Мф. 23:25. Переписчик перепутал имена отцов двух Захарий.[74]
(2) Убитый пророк, о котором Иисус говорил, был Захария, один из малых пророков.[75]

Зах. 11:12-13 - «И скажу им: если угодно вам, то дайте Мне плату Мою; если же нет, - не давайте; и они отвесят в уплату Мне тридцать сребренников. И сказал мне Господь: брось их в церковное хранилище, - высокая цена, в какую они оценили Меня! И взял Я тридцать сребренников и бросил их в дом Господень для горшечника».	Мф. 27:9-10 - «Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: и взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь».

(1) Есть общие черты и между Мф. 27:9-10 и Иер. 18:1-11.[76]
(2) В некоторых греческих рукописях книги Матфея слова «Иеремия» нет.[77]
(3) Предполагается, что существовали наборы цитат из пророков, которые носили название главного пророка, процитированного в наборе. Предполагается, что Зах. 11:12-13 и Иер. 18:1-11 находились в сборнике цитат, именуемом в честь Иеремии.[78]

Мал. 3:1 - «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф».	Мк. 1:2-3 - как написано у пророка Исаии: «вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою. Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему».

(1) Мк. 1:2-3 – это сочетание Мал. 3:1 и Ис. 40:3 - «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему». Марк упоминает только об Исаии.[79]
(2) Предполагается, что существовали наборы цитат из пророков, которые носили название главного пророка, процитированного в наборе. Предполагается, что Мал. 3:1 и Ис. 40:3 находились в сборнике цитат, именуемом в честь Исаии.[80]

В родословии Мф. 1:8 пропускаются Охозия, Иоас, Амасия. В родословии Мф. 1:11 пропускается Иоаким.

[74]Barbieri L. A. Matthew //Walvoord J. F., Zuck R. B.The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985. – T. 2. – C. 75.
[75]Blomberg C. Matthew // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992. – C. 349.
[76]Barbieri, c. 86-7,
[77]Archer, Encyclopedia, c. 345.
[78]Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: W.B. Eerdmans; Regent College Pub, 1999. – C. 133.
[79]Harris, c. 53.
[80]Longenecker, c. 133.

В родословии часто пропускаются имена. Выражения «тот родил того», или «тот – сын того» не всегда относятся к непосредственным потомкам. Цель Матфея было сократить родословие на три группы по 14 человек, так как буквы, составляющие имя Давида, равняются 14.[81]

4. Противоречия между повествованиями в Евангелиях

Мф. 1:12 – «По переселении же в Вавилон, Иехония родил Салафииля; Салафииль родил Зоровавеля».	Лк. 3:27 - «Иоаннанов, Рисаев, Зоровавелев, Салафиилев, Нириев».

Имеются в виду другие Салафииль и Зоровавель. Ведь написано в Иер. 22:30, что никакой потомок Иехонии не будет сидеть на троне Давида. Поэтому, Иисус не может быть физическим потомком Салафииля, сына Иехония, но может быть потомком Салафииля, сына Нирии.[82]

Мф. 1:1-16 – Родословие Иисуса отличается от Лк. 3:23-38, и следует за царской линией Давида.	Лк. 3:23-38 – Родословие Иисуса отличается от Мф 1:1-16, и не следует за царской линией Давида.

(1) Согласно правилам левиратного брака (Втор. 25:5-6) Илий, сводный брат Иакова, женился на вдове умершего Иакова и родил ею Иосифа. Получается, что хотя Илия приходится естественным отцом Иосифу, имя Иосиф также входит в генеалогию Иакова. Выдвинул эту теорию некий Африкан, который утверждал, что получил эту информацию от потомков Иакова, сводного брата Иисуса (см. Евсевий, Церк. Ист. 1:7).[83]

(2) Родословие у Луки следует естественной линии Иосифа, а Матфей перечисляет наследников трона Давида. Вследствие того, что Иаков умер без сына, Иосиф стал наследником Давидова престола и, тем самым, вошел в генеалогию у Матфея.[84]

(3) Родословие у Матфея принадлежит Иосифу, а у Луки – Марии. Согласно этой трактовке фраза «Иисус… был, как думали, Сын Иосифов, Илиев» (Лк. 3:23) понимается следующим образом: «Иисус… был, как думали, Сын Иосифов, но на самом деле был внуком Илия (через Марию)».[85]

(4) У Марии не было братьев, вследствие того она стала наследницей своего отца. Чтобы был наследник-мужчина, ее отец Илий усыновил Иакова, муж Марии и, тем самым, Иаков попал в родословие у Луки вместо Марии.[86]

Также надо учитывать, что по Писанию Иисус «родился от семени Давидова по плоти» (Рим. 1:3), и должен «произойти из чресл» Давида (2

---

[81]Kaiser, c. 49.
[82]Barbieri, c. 18.
[83]Marshall I. H. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text // New International Greek Testament Commentary. – Exeter: Paternoster Press, 1978. – C. 158-9.
[84]Там же.
[85]Nolland J. Luke 1:1–9:20 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002. – C. 169-70
[86]Там же.

Цар. 7:12). А если родословие у Луки относится к Марии, то Иисус получается физическим потомком Давида.

Мф. 3:14 – Иоанн Креститель просит крещения у Иисуса, тем самым признавая Его Мессией (см. Мф. 3:11).	Ин. 1:31-33 – Иоанн не знал, что Иисус – Мессия, пока Дух не сошел на Него после крещения.

Через сошествие Духа Бог дал Иоанну сверхъестественное подтверждение мессианства Иисуса. Его убеждение до этого момента было основано на информации, полученной через людей (Елисавету, Марию).

По Матфею и Марку Иисус позвал первых учеников, когда они ловили рыбу и чистили сети возле моря (Мф. 4, Мк. 1).	По Луке Иисус позвал первых учеников после чудесного лова рыб (Лк. 5).	По Иоанну Иисус познакомился с первыми учениками в Иудее у Иоанна Крестителя (Ин. 1).

Можно гармонизировать эти повествования. Матфей и Марк пропускают историю о чудесном лове. До этого Иисус уже познакомился с учениками в Иудее. Невероятно, чтоб первые ученики сразу же оставили всё и последовали бы за незнакомым человеком.

Иисус прочитал нагорную проповедь на горе (Мф. 5:1).	Иисус прочитал нагорную проповедь на ровном месте (Лк. 6:17).

(1) Возможно, что имеются в виду два отдельных случая. Ведь содержание проповеди в Евангелии от Матфея в многом отличается от Евангелия от Луки.
(2) В Ис. 13:2 слово πεδινος (ровном месте) употребляется во фразе «на открытой горе». Итак, Иисус спустился на ровное место в горах.[87]

Мф 7:11 – «Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него».	Лк. 11:13 – «Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него».

(1) Может быть, это два отдельных случая
(2) Текстуальный вариант в Лк. 11:13, «Благого Духа», был сокращен на «блага» в Евангелии от Матфея, а стал «Духа Святого» в поздних копиях Луки.[88]

Мф. 8:5-6 – «Когда же вошел Иисус в Капернаум, к Нему подошел сотник и просил Его: Господи! слуга мой лежит дома в расслаблении и жестоко страдает».	Лк. 7:2-3 - «У одного сотника слуга, которым он дорожил, был болен при смерти. Услышав об Иисусе, он послал к Нему Иудейских старейшин просить Его, чтобы пришел исцелить слугу его».

[87]Blomberg, Legitimacy and Limits, с. 147.
[88]Там же, с. 146.

Сотник на самом деле послал к Иисусу иудейских старейшин, но Матфей представляет дело, как будто бы он сам пришел. Ведь они были его (сотника) представителями.[89]

Мф. 9:18 – «Когда Он говорил им сие, подошел к Нему некоторый начальник и, кланяясь Ему, говорил: дочь моя теперь умерла».	Лк. 8:41-42 – «Иаир… просил Его войти к нему в дом, потому что у него была одна дочь, лет двенадцати, и та была при смерти», а затем в ст. 49: «дочь твоя умерла; не утруждай Учителя» (ср. Мк. 5:23).

Сокращение истории Матфеем.[90]

По Мк. 9:2 преображение Иисуса произошло через шесть дней после предсказания Его страдания.	По Лк. 9:28 преображение Иисуса произошло через восемь дней после предсказания Его страдания.

Лука говорит ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτὼ (около 8-ми дней).[91]

Мф. 10:9-10 – «Не берите с собою… ни посоха».	Мк. 6:8-9 «ничего не брать в дорогу, кроме одного посоха».

Имеется в виду, что можно брать собой свой посох (чтобы ходить удобно), но не брать ничего запасного. Это соответствует другим требованиям в этом списке: «ни двух одежд, ни обуви». Конечно, они берут с собой одежду и обувь, но не их запас. Соответственно, они могут брать «один посох».

После кормления 5000 в Вифсаиде (Лк. 9:10), которая находится на северно-восточной стороне моря, ученики отправились оттуда «на ту сторону моря, в Капернаум», (Ин. 6:17), т.е. на северно-западную сторону моря.	По Марку, они отправились «на другую сторону к Вифсаиде» (Мк. 6:45) в «землю Геннисаретскую» (Мк. 6:53; Мф. 14:34), где находится Капернаум.

Есть два города по названию Вифсаида, как на северно-восточном, так и на северно-западном берегу. Ведь, Филипп, Петр и Андрей родом «из Вифсаиды Галилейской» (Ин. 1:44 с 12:21). Галилей находится на северно-западном берегу. К тому же, Вифсаида ассоциируется с Хоразином и Капернаумом (Мф. 11:20-24), также находящимися на северно-западном берегу.

Мф. 16:28 – «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем».

[89]Kaiser, с. 458.
[90]Barbieri, с. 40; Marshall, I. H. Biblical Inspiration. Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982. – С. 61.
[91]Blomberg, Legitimacy and Limits, с. 159.

(1) Иисус имел в виду Свое преображение, которое последовало непосредственно за этими словами.
(2) Иисус имел в виду день Пятидесятницы, когда сила Царства пришла.
(3) Иисус имел в виду Свое воскресение из мертвых.[92]

Мф. 20:20 – «Тогда приступила к Нему мать сыновей Зеведеевых с сыновьями своими, кланяясь и чего-то прося у Него».	Мк. 10:35 – «[Тогда] подошли к Нему сыновья Зеведеевы Иаков и Иоанн и сказали: Учитель! мы желаем, чтобы Ты сделал нам, о чем попросим».

Мать с сыновьями подошли вместе. Матфей и Марк записывают разные детали одной и той же истории.[93]

Мф. 20:29-30 – «И когда выходили они из Иерихона, за Ним следовало множество народа. И вот, двое слепых, сидевшие у дороги, услышав, что Иисус идет мимо, начали кричать: помилуй нас, Господи, Сын Давидов!»	Мк. 10:46-47 – «Приходят в Иерихон. И когда выходил Он из Иерихона с учениками Своими и множеством народа, Вартимей, сын Тимеев, слепой сидел у дороги, прося [милостыни]. Услышав, что это Иисус Назорей, он начал кричать и говорить: Иисус, Сын Давидов! помилуй меня».	Лк. 18:35-38 – «Когда же подходил Он к Иерихону, один слепой сидел у дороги, прося милостыни, и, услышав, что мимо него проходит народ, спросил: что это такое? Ему сказали, что Иисус Назорей идет. Тогда он закричал: Иисус, Сын Давидов! помилуй меня».

Матфей дает более детальный отчет. Лука сокращает историю, говоря об одном слепом. Марк называет его. В то время были два города Иерихона: новый Иерихон (построенный Иродом) и старый (ветхозаветный) Иерихон. Возможно, что в то время Иисус шел между ними.[94]

Мф. 21:2 – «пойдите в селение, которое прямо перед вами; и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею; отвязав, приведите ко Мне».	Мк. 11:2 – «найдете привязанного молодого осла, на которого никто из людей не садился; отвязав его, приведите».

Было необходимо взять ослицу, чтобы ее молодой осел пришел с ней. Матфей и Марк записывают разные детали одной истории.[95]

---

[92]Kaiser, c. 428-9.
[93]Harris, c. 111; Archer, Encyclopedia, c. 332.
[94]Barbieri, c. 67; http://www.apologeticspress.org/apcontent.aspx?category=6&article=666; Coughenour R. A. Jericho // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia, Revised. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. – T. 2. – C. 995-6.
[95]Harris, c. 113; Archer, Encyclopedia, c. 333-4.

По Матфею и Луке Иисус очистил храм сразу после Его торжественного входа в Иерусалим (Мф. 21; Лк. 19).	По Марку Иисус очистил храм через один день, после Его торжественного входа в Иерусалим (Мк. 10).	По Иоанну Иисус очистил храм в начале Своего служения (Ин. 2).

(1) Марк дает детальный отчет. Матфей сокращает историю. Лука следует за Матфеем. Иоанн записывает более ранний случай.[96]
(2) Евангелисты не всегда следуют за хронологическим порядком.

Мк. 11:13-14 – «увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев,… И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек!»	Мк. 11:13 – «…ибо еще не время было [собирания] смокв».

Появлению смокв предшествует появление зеленых смоквоподобных плодов, называемых на местном наречии «такш». Именно их искал Иисус, как признак будущего урожая, но не нашел.[97]

Мф. 24:34 – «Истинно говорю вам: не прейдет род сей, как все сие будет».	Люди того времени все умерили до исполнения всех упомянутых признаков.

(1) Иисус имел в виду еврейский народ всех времен.[98]
(2) Иисус имел в виду то поколение, которое увидит начало этих знамений, т.е. все это произойдет в течение одного поколения.

По Мф. и Мк. на Вечере Господней ученики принимают чашу после хлеба.	По Лк. 22:14-22 ученики принимает чашу и до, и после хлеба.

В иудейской Пасхе принимаются четыре чаши.[99]

Мф. 26:34 - «Истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня» (также Ин. 18:27).	Мк. 14:30 - «Истинно говорю тебе, что ты ныне, в эту ночь, прежде нежели дважды пропоет петух, трижды отречешься от Меня».

(1) Случай обобщения. Марк точнее описывает ситуацию, а Матфей и Иоанн обобщают ее. В Марковой версии даже дается более точное повествование, так как он писал свое Евангелие с помощью Петра.
(2) Синайский кодекс в Мк. 14:30 и 72 не имеет слова «дважды».

[96]Archer, Encyclopedia, 334-5.
[97]Kaiser, c. 441-2.
[98]Archer, Encyclopedia, c. 338-9; Torray, Difficulties in the Bible.
[99]Blomberg, Legitimacy and Limits, c. 160.

Мк. 14:55 и далее – суд над Иисусом состоялся ночью.	Лк. 22:66 и далее – суд над Иисусом состоялся утром.

Время просто не точно указано. Время было около рассвета.

Распятие Иисуса: Матфей, Марк и Лука все согласны, что Он был распят в день Пасхи.	Распятие Иисуса: Иоанн говорит, что Его распяли в «пятнице перед Пасхою» (Ин. 19:14).

Слово παρασκεύη (параскэуэ), которое переводится в Синодальном переводе «пятница», вернее переводится «день приготовления». Оно используется во всех Евангелиях для описания дня приготовления к субботе. Фраза παρασκεύη τοῦ πάσχα может указывать не на день приготовления к Пасхе, а на день приготовления к субботе «пасхальной недели». Итак, согласно всем Евангелиям, Иисус был распят в день Пасхи, который также являлся днем приготовления к субботе, т.е. пятницей «пасхальной недели».[100]

[100]Harris, с. 109.

Мф. 26:69-74 - «(1) Петр же сидел вне на дворе. И подошла к нему одна служанка и сказала: и ты был с Иисусом Галилеянином. Но он отрекся перед всеми, сказав: не знаю, что ты говоришь. (2) Когда же он выходил за ворота, увидела его другая, и говорит бывшим там: и этот был с Иисусом Назореем. И он опять отрекся с клятвою, что не знает Сего Человека. (3) Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя. Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека».	Мк. 14:66-71 - «(1) Когда Петр был на дворе внизу, пришла одна из служанок первосвященника и, увидев Петра греющегося и всмотревшись в него, сказала: и ты был с Иисусом Назарянином. Но он отрекся, сказав: не знаю и не понимаю, что ты говоришь. (2) И вышел вон на передний двор; и запел петух. Служанка, увидев его опять, начала говорить стоявшим тут: этот из них. Он опять отрекся. (3) Спустя немного, стоявшие тут опять стали говорить Петру: точно ты из них; ибо ты Галилеянин, и наречие твое сходно. Он же начал клясться и божиться: не знаю Человека Сего, о Котором говорите».
Лк. 22:55-60 - «(1) Когда они развели огонь среди двора и сели вместе, сел и Петр между ними. Одна служанка, увидев его сидящего у огня и всмотревшись в него, сказала: и этот был с Ним. Но он отрекся от Него, сказав женщине: я не знаю Его. (2) Вскоре потом другой, увидев его, сказал: и ты из них. Но Петр сказал этому человеку: нет! (3) Прошло с час времени, еще некто настоятельно говорил: точно и этот был с Ним, ибо он Галилеянин. Но Петр сказал тому человеку: не знаю, что ты говоришь».	Ин. 18:16-18, 25-27 - «(1) А Петр стоял вне за дверями. Потом другой ученик, который был знаком первосвященнику, вышел, и сказал придвернице, и ввел Петра. Тут раба придверница говорит Петру: и ты не из учеников ли Этого Человека? Он сказал: нет. (2) Между тем рабы и служители, разведя огонь, потому что было холодно, стояли и грелись. Петр также стоял с ними и грелся… Симон же Петр стоял и грелся. Тут сказали ему: не из учеников ли Его и ты? Он отрекся и сказал: нет. (3) Один из рабов первосвященнических, родственник тому, которому Петр отсек ухо, говорит: не я ли видел тебя с Ним в саду? Петр опять отрекся».

Надо предполагать, что при каждой встрече больше одного человека участвовало в обвинениях Петра, но разные Евангелисты говорят о разных участниках. Также, надо предполагать, что либо Петр вернулся к костру после первого отречения, либо Иоанн не пишет в хронологическом порядке, перемещая первое и второе отречения.[101]

[101]Archer, Encyclopedia, с. 340.

Мк. 15:25 – «Был час третий, и распяли Его».	Ин. 19:14 – «Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый. И сказал [Пилат] Иудеям: се, Царь ваш!».

Марк использовал еврейское время, согласно которому день начинается с восхода солнца (6 утра). Иоанна же использовал римское время, согласно которому день начинается с полуночи. Прошло три часа со времени суда перед Пилатом до времени распятия.[102]

Надпись на кресте Иисуса: - Сей есть Иисус, Царь Иудейский (Мф. 27:37); - Царь Иудейский (Мк. 15:26); - Сей есть Царь Иудейский (Лк. 23:38); - Иисус Назорей, Царь Иудейский (Ин. 19:19).

(1) Случай сокращения. Сочетая все версии вместе, можно составить всю надпись: «Сей есть Иисус Назорей, Царь Иудейский».
(2) Надпись была написано по-разному на трех языках: «Эту надпись… написано было по-еврейски, по-гречески, по-римски» (Ин. 19:20).[103]

По Мк. 15:39 сотник сказал: «истинно Человек Сей был Сын Божий».	По Лк. 23:47 сотник сказал: «истинно человек этот был праведник».

Не исключается, что он сказал и то, и другое.

Мф. 27:5-8 - Смерть Иуды «И, бросив сребренники в храме, он (Иуда) вышел, пошел и удавился».	Деян. 1:18-19 - «И когда низринулся, расселось чрево его (Иуды), и выпали все внутренности его».

Слово «низринулся» может служить синонимом слову «удавился». Это значит, что в то время, когда Иуда удавился, он низринулся. Затем в результате такой травмы его чрево расселось либо из-за давления после прыжка, либо в результате того, что он бросился с обрыва, а ветвь, державшая веревку, отломалась.[104]

Мф. 27:5-8 - «Первосвященники, взяв сребренники... купили на них землю горшечника, для погребения странников; посему и называется земля та "землею крови" до сего дня».	Деян. 1:18-19 - «Приобрел землю неправедною мздою, и когда низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его... так что земля... названа Акелдама, то есть земля крови».

[102]Там же, с. 363-4.
[103]Там же, с. 346.
[104]Kaiser, p. 511; Archer, Encyclopedia, с. 344.

(1) Иуда уже договорился о покупке участка земли до своей смерти, а священники завершили сделку за него.
(2) Петр говорил иронически. Следовательно, слово «приобрел» не обозначает «купил», а просто то, что он умер на этом участке и он стал как будто бы его могилой.[105]
(3) Священники купили данный участок земли, где Иуда повесился, за его деньги. Участок назван «землей крови» либо потому, что она была куплена за деньги предательства, либо потому, что на ней Иуда умер.[106]

Мф. 12:40 – «ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи».	Иисус умер в пятницу, воскрес в воскресенье.

(1) Фраза «день и ночь» – это образная речь, указывающая не на сутки, а на любую часть дня. Ведь невозможно, чтобы фраза принималась буквально, так как это означало бы, что Иисус должен был бы воскреснуть в то же время дня (т.е. после обеда), в которое Он умер.[107]
(2) Если принимаем слова Иоанна, παρασκεύη τοῦ πάσχα, в прямом смысле, то Иисус умер в день приготовления к Пасхе, т.е. Он умер в четверг. Это значит, что момент Его смерти совпал с моментом жертвы пасхальных агнцев.[108]

[105]Archer, Encyclopedia, с. 344.
[106]Gempf C. Acts // Carson D., Guthrie D. New Bible Commentary. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1994. – С. 1070-1
[107]Archer, Encyclopedia, с. 327-328.
[108]Там же.

Воскресение Иисуса (Мф. 28:1-8; Мк. 16:1-8; Лк. 24:1-10; Ин. 20:1-8)

Время:

По Матфею: Мария Магдалина и другая Мария пришли к гробу на рассвете.

По Марку: Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия пришли к гробу при восходе солнца.

По Луке: Мария Магдалина, и Иоанна, и Мария, мать Иакова, и другие пришли к гробу очень рано.

По Иоанну: Мария Магдалина пришла к гробу, когда было еще темно.

Количество ангелов:

По Матфею: Один ангел сел на камень. «Вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег».

По Марку: Они увидели ангела, сидящего на правой стороне, «облеченного в белую одежду; и ужаснулись».

По Луке: Вдруг, два ангелы появился к ним в гробе.

По Иоанну: Она никого не увидела, а сказал ученикам, что кто-то унесли тело.

Объявление ангелов:

По Матфею: Ангел объявил им о воскресении и приказал, чтобы ученики пошли в Галилею.

По Марку: Ангел объявил им о воскресении.

По Луке: Два ангела объявили им о воскресении.

Реакция женщин:

По Матфею: Женщины убежали и всё сказали ученикам.

По Марку: Женщины убежали и никому ничего не сказали.

По Луке: Женщины убежали и всё сказали ученикам.

По Иоанну: Мария убежала и всё сказала Петру и Иоанну. Петр и Иоанн побежали в гроб, но никого не увидели.

Появление Иисуса:

По Матфею: Иисус явился обеим женщинам во время их пути к ученикам, а позже явился апостолам в Галилее.

По Марку: Иисус явился Марии Магдалине, затем еще двоим, и, наконец, апостолам.

По Луке: Иисус явился двоим на дороге в Эммаус и Петру, а затем другим апостолам в Иерусалиме.

По Иоанну: Возвратившись к гробу, внутри его Мария увидела двух ангелов. Иисус явился Марии у гроба. Затем Он показал Себя апостолам в Иерусалиме и позже в Галилее.

Предполагается следующая гармонизация.[109] *Допускаем:*

(а) не все евангелисты перечисляют всех женщин, пришедших в гроб,

(б) женщины отправились к гробу, когда было темно, а пришли туда уже когда рассветало,

(в) женщины не видели ангела, когда он сидел на камне, а только после того, как он уже вошел в гроб,

(г) либо ангел на камне присоединился к ангелу, который сидел внутри гроба (Кайсер, Тори), либо второй ангел появился внутри гроба чуть позже первого (Арчер). Первый ангел встал, когда говорил с женщинами.

[109]Kaiser, c. 507; Archer, Encyclopedia, c. 347-56; Torray, Difficulties in the Bible.

(д) надо соединить речи всех ангелов в едином сообщении,
(е) относительно Марии Магдалины:
(i) она пришла в гроб до других женщин, и, никого не увидев, убежала к ученикам (Тори),[110]
(ii) она не поняла слов ангелов о воскресении Иисуса, потому что была сильно расстроена отсутствием Его тела. Поэтому, она не говорила ученикам о встрече с ангелами (Арчер),
(iii) она осталась у гроба, когда другие женщины убежали к ученикам, и увидела Иисуса после ухода Петра и Иоанна (Кайсер).[111]
(ж) Марк имел в виду, что женщины ничего не говорили никому на пути к ученикам,
(з) назначение Иисусом встречи в Галилее не отменило Его встречу с ними в Иерусалиме до этого,
(и) Разнообразие (непротиворечивое) в отчетах о воскресении Иисуса указывает на четыре независимых друг от друга свидетельства. В придуманном обмане наблюдались бы одинаковые рассказы (Тори).

5. Другие противоречия внутри Нового Завета

Деян. 9:7 – «Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя».	Деян. 22:9 – «Бывшие же со мною свет видели, и пришли в страх; но голоса Говорившего мне не слыхали».

Когда глагол ἀκούω управляется родительным падежом (по-гречески), как в Деян. 9:7, он означает «слышат», но не обязательно «понять» сказанное. Когда глагол ἀκούω управляется винительным падежом (по-гречески), как в Деян. 22:9, он означает «слышат» с пониманием. Плюс к этому, слово φωνὴ может означать «голос» или «звук». Итак, согласно Деян. 9:7 люди слышали звук или голос, но согласно Деян. 22:9 они не поняли сказанного Павлу.[112]

Голос с неба при преображении Христа: Мф. 17:5 – «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, Его слушайте». Мк. 9:7 – «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте». Лк. 9:35 – «Сей есть Сын Мой Избранный (ἐκλελεγμένος), Его слушайте».	Голос с неба при преображении Христа: 2 Пет. 1:17 – «Ты есть Сын Мой (Υἱός μου εἶ σύ), Возлюбленный Мой, в Котором Мое благоволение».

(1) Отметим, что фраза «Ты есть Сын Мой» находится в Пс. 2:7 и в Ис. 42:1.[113]

---

[110]Это значит, что Иисус встретил других женщин (без Марии Магдалины) (Мф. 28:9), что противоречит Мк. 16:9. Также надо учесть то, что подвергается сомнению принадлежность отрывка Мк. 16:9-20 к оригинальному Евангелию от Марка.
[111]Проблема в том, что в Ин. 20:1-2 написано, что именно Мария Магдалина рассказала ученикам о пустом гробе.
[112]Torray, Difficulties in the Bible.
[113]Wheaton D. 2 Peter // Carson D. A. New Bible Commentary. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1994. – C. 1319.

(2) Версия Петра точнее: Петр однозначно утверждает, что, свидетельствуя о Христе, он не следовал «хитросплетенным басням», а был «очевидцем» Его величия. Другие версии сокращают или перефразируют данные изречения.
(3) По поводу версии Луки не исключено, что было сказано и «Возлюбленный», и «Избранный». Также, некоторые манускрипты Луки (но менее качественные) содержат только «Возлюбленный».

Библиография:

Archer G. L. Alleged Errors and Discrepancies in the Original Manuscripts of the Bible // Geisler N. Inerrancy. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980. – C. 57-82.

Archer G. Encyclopedia of Bible Difficulties. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982.

Barbieri L. A. Matthew // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

Bergen R. D. 2 Samuel // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1996.

Blomberg C. L. Matthew // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992.

Blomberg C. L. The Legitimacy and Limits of Harmonization // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 139-174.

Chisholm R. B. Hosea // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

Coughenour R. A. Jericho // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia, Revised. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. - T. 2. – C. 995-996.

Gempf C. Acts // Carson D., Guthrie D. New Bible Commentary. – 4th ed. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1994.

George T. Galatians // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2001, electronic ed. Logos Library System.

Hagner D. A. Matthew 14–28 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998.

Harris R. L. Inspiration and Canonicity of the Bible. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1957, 1969. – 294 c.

Kaiser W. C., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – 782 c.

Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. – Peabody, MA: Hendrickson, 1996.

Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999.

Lowery D. K. 1 Corinthians // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

Marshall, I. H. Biblical Inspiration. Milton Keynes, UK: Paternoster, 1982. – 123 c.

Marshall I. H. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text // New International Greek Testament Commentary. – Exeter: Paternoster Press, 1978.

Merrill E. H. 1 Chronicles // Walvoord J. F., Zuck R. B. The Bible Knowledge Commentary. – Wheaton, IL: Victor Books, 1985.

Mounce R. H. Bethsaida // Bromiley G. W. The International Standard Bible Encyclopedia. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.

Nolland J. Luke 1:1–9:20 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2002.

Payne J. B. Part I: The Validity of the Numbers in Chronicles // Bibliotheca Sacra. 1979. № 136. C. 109-28

Silva M. Old Princeton, Westminster, and Inerrancy // Westminster Theological Journal. Vol. 50. 1988. № 1. C. 64-81.

Torray R. A. Difficulties in the Bible. – New Kensington, PA: Whitaker House, 1996

Weeks N. The Sufficiency of Scripture. – Edinburg: Banner of Truth, 1988.

Wenham J. W. Christ and the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1972. – 172 c.

Wheaton D. 2 Peter // Carson D. A. New Bible Commentary. – 4th ed. – Leicester, England; Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1994.

---

http://www.apologeticspress.org/apcontent.aspx?category=6&article=666

Приложение Д: Предположительное заимствование у нехристианских источников

А. Ветхий Завет

Ветхозаветная история	Вавилонские «легенды»[1]
• Творение мира (Быт. 1)	• Творение мира (сходства в общих чертах, но отличия в деталях)
• Женщина сделана из ребра мужчины (Быт. 2)	• Женщина сделана из ребра мужчины
• Дерево жизни (Быт. 2)	• Дерево жизни
• Мировой потоп (Быт. 6-8)	• Мировой потоп
• Вавилонская башня (Быт. 11)	• Вавилонская башня
• Разрушение Содома и Гоморры (Быт. 19)	• Разрушение городов огненным дождем

Примечание:
(1) Совладение ветхозаветной истории и вавилонских легенд лучше объясняется сохранением в Вавилоне оригинального предания о данных событиях.

Закон Моисея	Древние Ближневосточные Законы[2]
Сходства	*Сходства*
• Закон о выкидыше после травмы (Исх. 21:22-25).	• Закон о выкидыше после травмы (HL §§17, SL §§1–2, LH §§209–214, MAL §§A 21, 50–52)
• Законы о бодливом воле (Исх. 21:35)	• Законы о бодливом воле (LE §53 идентично Исх. 21:35, сходство с другими подобными законами)
• Законы о рабах	• Законы о рабах (сходны с библейскими законами)
• Запрещены убийство, прелюбодеяния, инцест	• Запрещены убийство, прелюбодеяния, инцест (LH §1, 129, 157)
• Структура книги Второзаконие	• Структура сюзерено-вассального

[1]Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – С. 31 и далее.
[2]Имеются в виду Ур-Намму (2112-2095 гг.), Липит-Иштар (около 1925 г.), шумерский законы (SL)(около 1800 г.), законы Эшнунны (LE)(около 1800 г.), законы Хаммурапи (LH)(около 1750 г.), Эдикт Амми-цадуки (около 1650 г.), законы средней Ассирии (MAL)(около 1100 г), хеттский законы (HL)(до 1200 г.), нео-вавилонские законы (VII в.). Sprinkle J. M. Law // Elwell, W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology. Baker reference library; Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – С. 468.

	соглашения у Хеттов
• Седьмой день – день отдыха; работа запрещена	• Седьмой день – день отдыха; работа запрещена (Аккадская практика)[3]
Отличия	*Отличия*
• Законы касаются всех сфер жизни (этической, религиозной, гражданской)	• Законы касаются светской жизни
• Религиозная мотивация для соблюдения	• Нерелигиозная мотивация для соблюдения
• Законы от Бога	• Законы от царей
• Закон имеет законодательную и воспитательную функции	• Закон имеет законодательную функцию
• Законы для славы Бога	• Закон для славы царей
• Власть царей органична (Втор. 17:14-20)	• Власть царей неорганична
• Реституция до 5-ти крат, нет смертной казни для вора (Исх. 22:1-4)	• Реституция до 30-ти крат, смертная казнь для вора (LH §§8, 265; HL §§57–59, 63, 67, 69)
• Наказание за вола, забодавшего раба, суровее наказания за вола, забодавшего другого вола.	• Наказание за вола, забодавшего раба, не отличается от наказания за вола, забодавшего другого вола.
• Смертная казнь за некоторые религиозные нарушения и грехи против семьи	• Нет таких положений закона

Примечания:

(1) Относительно совпадения законов Спринкел пишет: «Параллели являются недостаточными для предположения, что библейские законы просто были взяты из древних ближневосточных законов. С другой стороны, параллели кажутся слишком близкими, чтобы такое сходство было случайностью. Лучше сказать, что Библия показывает осведомленности о внебиблейских законах и часто преднамеренно выбирает типичные случаи из таких законов, делая относительно их моральные комментарии. И если существующий закон справедлив, то Библия с удовлетворением может его принять».[4]

(2) Можно также предположить, что частичное совпадение между библейскими и светскими законами объясняется влиянием общего откровения (посредством совести и рассматривания творения) на языческий мир.

(3) Соблюдение субботы в Аккаде лучше всего объясняется сохранением оригинального предания об этом постановлении, установленном при творении мира.

[3]Page, с. 30.
[4]Sprinkle, с. 468.

Б. Новый Завет

• Мф. 5:7 – «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут».	• Завет Завулона 8:1 – «И так и вы, дети мои, имейте сострадание ко всякому человеку с милостью, чтобы и Господь, сострадая к вам, помиловал вас».

• Мф. 5:14-16 – «Вы - свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного».	• Завет Левия 14:4 – «Что будут делать все народы, если вы померкнете в нечестии? И вы наведете проклятие на род наш; сверх сего, свет закона, данный вам в просвещение всякого человека, сей (свет) вы захотите уничтожить, научая заповедям, противным уставам Божиим».

• Мф. 5:44 – «А Я говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас».	• Завет Иосифа 18:2 – «И если кто хочет сделать вам зло, то вы по благотворению молитесь за него, и от всякого зла вы будете избавлены Господом».

• Мф. 25:35-36 – «алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне».	• Завет Иосифа 1:5-6 – «Я был продан в рабство, и Владыка всех сделал меня свободным; в плен взят был, и крепкая рука Его помогла мне; голодом был томим, и сам Господь питал меня. Одиноким был, и Бог утешил меня; в немощи был, и Господь посетил меня; в темнице был, и Спаситель облагодетельствовал меня, - в узах, и освободил меня». ➢ Но в отличие от Матфея, в Завете Иосифа Господь не получает поддержку, а дает ее.

• Мф. 26:64 – «Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных».	• 1 Еноха гл. 46 и далее повествует о небесном Сыне Человеческом ➢ Но скорее всего, Иисус в тексте Мф. 26:67 ссылается не ни 1 Еноха, а на Дан. гл. 7.

• Мф. 27; Мк. 15; Лк. 23; Ин. 19 – Распятие Иисуса	• Премудрость Соломона 2:12-20 – «Устроим ковы праведнику, ибо он в тягость нам и противится делам нашим, укоряет нас в грехах против закона и поносит нас за грехи нашего воспитания; объявляет себя имеющим познание о Боге и называет себя сыном Господа; он пред нами — обличение помыслов наших. Тяжело нам и смотреть на него, ибо жизнь его не похожа на жизнь других, и отличны пути его: он считает нас мерзостью и удаляется от путей наших, как от нечистот, ублажает кончину праведных и тщеславно называет отцом своим Бога. Увидим, истинны ли слова его, и испытаем, какой будет исход его; ибо если этот праведник есть сын Божий, то Бог защитит его и избавит его от руки врагов. Испытаем его оскорблением и мучением, дабы узнать смирение его и видеть незлобие его; осудим его на бесчестную смерть, ибо, по словам его, о нем попечение будет».[5] ➢ Но надо учитывать, что распятие Иисуса – это не легенда, основанная на Премудрости Соломона, а реальное историческое событие.

• Лк. 10:19 – «се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам».	• Завет Симеона 6:6 – «Тогда преданы будут все духи заблуждения на попрание, и люди будут царствовать над лукавыми духами».

[5]Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis: Fortress Press, 2003. – С. 20. Текст из http://biblia.org.ua/bibliya/prem.html#ch02

• Лк. 17:3 – «Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему».	• Завет Гада 6:3 – «Итак, любите друг друга сердцем; и, если кто согрешит против тебя, скажи ему в мире, изгоняя яд ненависти, и в душе своей не держи коварства; и, если он, исповедавшись, покается, отпусти ему».

• Деян. 7:22 – «И научен был Моисей всей мудрости Египетской, и был силен в словах и делах».	• Филон Александрийский, О жизни Моисея 1:20 и далее – «Он сам проявил скромное и достойное поведение во всех его словах и жестах, усердно занимаясь каждым уроком любого рода, который мог приводить к улучшению его ума. И сразу же он имел все виды мастеров… Но в короткое время он превзошел все их знания…».

• Рим. 1:21-27– «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце… то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение».	• Премудрость Соломона 14:22-27 – «Потом не довольно было для них заблуждаться в познании о Боге, но они, живя в великой борьбе невежества, такое великое зло называют миром. Совершая или детоубийственные жертвы, или скрытные тайны, или *заимствованные* от чужих обычаев неистовые пиршества, они не берегут ни жизни, ни чистых браков, но один другого или коварством убивает, или прелюбодейством обижает. Всеми же без различия обладают кровь и убийство, хищение и коварство, растление, вероломство, мятеж, клятвопреступление, расхищение имуществ, забвение благодарности, осквернение душ, превращение полов, бесчиние браков, прелюбодеяние и распутство. Служение идолам, недостойным именования, есть начало и причина, и конец всякого зла».[6]

[6]Nickelsburg, с. 22. Текст из http://biblia.org.ua/bibliya/prem.html#ch02

• Рим. 10:6-7 «А праведность от веры так говорит: не говори в сердце твоем: кто взойдет на небо? то есть Христа свести. Или кто сойдет в бездну? то есть Христа из мертвых возвести».[7]	• Варух 3:28-30 «…и они погибли оттого, что не имели мудрости, погибли от неразумия своего. Кто взошел на небо, и взял ее, и снес с облаков? Кто перешел моря и нашел ее, и кто принесет ее, лучшую чистого золота?» ➢ Но Варух не применяет Втор. 30:12 к Мессии, как это сделал Павел.

• 1 Кор. 10:4 – «и все пили одно и то же духовное питие: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос».	• Раввинское предание о камне, который следовал за Израилем, обеспечивая их водой (Таргум Онкелоса Числ. 21:17, Мидраш Сифре Числ. 21:17; *b. Sabbath* 35a; *b. Aboth* 5:6; *Midrash Numbers Rabbah* 19:25–26; *t. Sukka* 3:11).[8]

• 2 Кор. 6:15 – «Какое согласие между Христом и Велиаром?».	• Завет Вениамина 3:3 – «Бойтесь Господа и любите ближнего; и если духи Велиара будут просить вас на всякое зло утеснения, то не возобладают над вами, как и над Иосифом, братом моим» • Завет Неффалима 2:6 – «Ибо как сила его, так и дело его; и как ум его, так и искусство его; и как намерение его, так и деятельность его; как сердце его, так и уста его; как глаз его, так и сон его; как душа его, так и слово его, - или в законе Господа, или в законе Велиара».

[7]Darrell Bock: Single Meaning, Multiple Contexts and Referents // Berding K., Lunde J., Gundry S. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. – С. 134-5.
[8]Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000. – С. 727 и далее.

• Гал. 3:19 – «Для чего же закон? Он… преподан через Ангелов, рукою посредника». • Евр. 2:2 – «Ибо, если через Ангелов возвещенное слово было твердо, и всякое преступление и непослушание получало праведное воздаяние».	• Моисей получил от ангела откровение той истории, которую он впоследствии написал в книге Бытие и в начале книги Исход вместе с законами о Пасхе, Субботе и юбилеях (Книга Юбилеев 1:27 и далее).[9]

• Гал. 6:8 – «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную».	• Завет Левия 13:6 – «И сейте в душах ваших доброе, и вы обретете сие в жизни вашей; если же будете сеять худое, то всякое беспокойство и скорбь пожнете».

• 2 Тим. 2:22 – «Юношеских похотей убегай».	• Завет Рувима 5:5 – «Бегите вперед, дети мои, блуда».

• 2 Тим. 3:8 – «Как Ианний и Иамврий противились Моисею, так и сии противятся истине, люди, развращенные умом, невежды в вере».	• О Ианнии и Иамврии говорится в Таргуме Псевдо-Ионафана 1:3; 7:2 и 40:6; Документ Дамаскина 5:18; *b. Men.* 85a и *Exod. Rab.*[10]

• Евр. 11:35-38 – «иные же замучены были, не приняв освобождения, дабы получить лучшее воскресение; другие испытали поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли».	• Мученическая смерть семи братьев, уповавших на будущие воскресение (2 Маккавейская 7 гл.). • Елеазара подвергли пытке (2 Маккавейская 6:18 и далее). • Исаия был перепилен (Мученичество Исаии гл. 5). • По преданию Иеремию убили камнями.[11]

[9]Enns P. Fuller Meaning, Single Goal // Berding K., Lunde J., Gundry S. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. – C. 196.
[10]Mounce W. D. Pastoral Epistles // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2000. – C. 550.
[11]Lane, W. L. Hebrews 9–13 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998. – C. 388-90.

• Иак. 5:11 – «Вы слышали о терпении Иова и видели конец [оного] от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен».	• Описание терпения Иова в книге Завет Иова.[12] ➢ Но терпение Иова уже очевидно в самой книге Иова.

• Иак. 4:7 – «Итак покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас».	• Завет Дана 6:1 – «И теперь убойтесь Господа, дети мои, и блюдите себя от сатаны и духов его».

• Иуды 6-7 – «ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня. Как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за иною плотью».	• 1 Еноха гл. 6-11 – Ангелы (сыны Божии) стали входить к дочерям человеческим. • Книга Юбилеев 5:1, 6 – «У них родились дочери, Ангелы Господни увидели в один год этого юбилея, что они были прекрасны на вид. И они взяли их себе в жены… И на Ангелов Своих, которых Он посылал на землю, Он весьма разгневался, так что решил истребить их. И Он сказал нам, чтобы мы связали их в пропастях земли. И вот они были связаны в них и разобщены».[13] ➢ Некоторые предполагают, что Иуда ссылаются на приведенную выше историю. Но надо учитывать, что она противоречит учению Иисуса о том, что ангелы (не имеющие физического тела) не женятся (Мф. 22:30). Поэтому, сомнительно, что Иуда 6-7 является ссылкой на эти стихи.

[12]Nickelsburg.
[13]Nickelsburg, с. 12. Текст из Ветхозаветных апокриф. СПБ: Амфора, 2000. с. 14-162. Перевод: А.В. Смирнов. Казань, 1895 г. (С немецкого перевода Дилльмана, 1849 г.).

• Иуды 9 – «Михаил Архангел, когда говорил с диаволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда, но сказал: "да запретит тебе Господь"».	• Согласно преданию отцов Церкви эта история находилась в последней части книги «Завет Моисея». Но эта часть книги пропала.[14]

• Иуды 14-15 – «О них пророчествовал и Енох, седьмый от Адама, говоря: "се, идет Господь со тьмами святых Ангелов Своих - сотворить суд над всеми и обличить всех между ними нечестивых во всех делах, которые произвело их нечестие, и во всех жестоких словах, которые произносили на Него нечестивые грешники"».	• 1 Еноха 1:9 – «И вот Он идёт с мириадами святых, чтобы совершить суд над ними, и Он уничтожит нечестивых, и будет судиться с всякою плотью относительно всего, что грешники и нечестивые сделали и совершили против Него».

Примечания:

(1) Надо учитывать, что статус Господа Иисуса Христа, как Сына Божьего, и положение Его апостолов, как получатели божественного откровения, делают маловероятным утверждение, что они широко заимствовали материал у межзаветных писателей.

(2) Но в то же время не исключено, что некоторые мысли или формулировки, выдвинутые межзаветными писателями, были включены в учение Иисуса и Его учеников, если они соответствовали истине.

Библиография

Ветхозаветные апокрифы / Пер. А. В. Смирнов. – СПБ: Амфора, 2000, Казань, 1895 г. (С немецкого перевода Дилльмана, 1849 г.).

Bock D. Single Meaning, Multiple Contexts and Referents // Berding K., Lunde J., Gundry S. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. – 243 c.

Charles R. H. ed. Apocrypha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004.

Charles R. H. ed. Pseudepigrapha of the Old Testament. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2004.

[14]Kaiser W. C. Jr., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard Sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996. – C. 754.

Enns P. Fuller Meaning, Single Goal // Berding K., Lunde J., Gundry S. Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008. – 243 c.

Kaiser W. C. Jr., Davids P. H., Bruce F. F., Brauch M. T. Hard Sayings of the Bible. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 1996.

Moeller H. R. The Legacy of Zion. – Grand Rapids, MI: Baker: 1977. – 207 c.

Mounce W. D. Pastoral Epistles // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 2000.

Nickelsburg W.E. Ancient Judaism and Christian Origins. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study on Satan and Demons. – Grand Rapids, MI: Baker, 1995. – 270 c.

Sprinkle J. M. Law // Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Biblical Theology (electronic ed.). – Baker reference library; Logos Library System. Grand Rapids, MI: Baker, 1996. – C. 467-70.

Thiselton A. C. The First Epistle to the Corinthians // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Yonge C. D. ed. The Works of Philo. – Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

---

http://biblia.org.ua/

Приложение Е: Цитаты Ветхого Завета в Новом Завете

Следующий материал посвящен прояснению цитирования и употребления ветхозаветных цитат в Новом Завете. Здесь указан предположенный источник цитат для новозаветного писателя и при этом используются следующие сокращения: LXX = Септуагинта, MT = масоретский текст. Также указано, в чем содержание ветхозаветной цитаты не соответствует версии, находящейся в Новом Завете.

Этот анализ основан на оригинальном тексте и по этой причине может не всегда совпадать с Синодальным переводом в тех случаях, когда Синодальный перевод отклоняется от оригинала. Цитаты организованы по категориям, отображающим употребление ветхозаветных цитат новозаветными писателями, а именно:

(1) ссылки на ветхозаветную историю (50 случаев);
(2) случаи прямого применения ветхозаветного принципа в Новом Завете (42 случая);
(3) случаи нового применения библейского принципа или примера (72 случая);
(4) случаи прямого исполнения (или повторения) ветхозаветного пророчества в Новом Завете (16 случаев);
(5) случаи исполнения мессианского пророчества (51 случаев);
(6) случаи типологического применения текста в Новом Завете (14 случаев);
(7) цитирование ветхозаветного стиха неверующими людьми (4 случая);
(8) случаи цитат из неизвестных мест (5 случаев).

Также следует упомянуть, что в некоторых случаях, когда говорится о Септуагинте как об источнике цитаты, текст может соответствовать и еврейскому (масоретскому) тексту. Но дословное следование Септуагинте создает впечатление, что цитата была взята именно из нее. Иногда указано, когда Септуагинта отличается от масоретского текста, но не все случаи так отмечены.

По поводу размещения ветхозаветных цитат в Новом Завете мы замечаем, что большинство из них находится лишь в нескольких книгах и то, что в других цитаты практически отсутствуют. Лонгенекер замечает, что те книги, в которых находится большинство ветхозаветных цитат (за исключением Ев. от Иоанна), были адресованы иудеям или церквам, в которых они составляли довольно большое количество прихожан.[1]

1. Ссылки на ветхозаветную историю.

Мф. 5:21 = Исх. 20:13
Источник: LXX
Соответствие: точно

[1]Longenecker, Biblical Exegesis in the Apostolic Period – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999. – С. 191.

Мф. 5:27 = Исх. 20:13
Источник: LXX
Соответствие: точно

Мф. 5:31 = Втор. 24:1 (парафразировка**)**

Мф. 5:33 = Лев. 19:12, Числ. 30:2, Втор. 23:21 (парафразировка)

Мф. 5:38 = Исх. 21:24
Источник: LXX
Соответствие: точно

Мф. 5:43 = Лев. 19:18
Источник: LXX
Соответствие: точно

Мф. 15:4 (Мк. 7:10) = Исх. 20:12 и Исх. 21:17
Источник: LXX
Соответствие:
(1) В Мф. дважды пропущено слово αὐτοῦ (его) из Исх. 21:16 (но есть в Мк.)
(2) В Мф. используется императив τελευτάτω **(**смертью да умрет**)** вместо будущего τελευτήσει **(**смертью он умрет**)**.
(3) В Мф. изменен порядок слов LXX τελευτήσει θανάτῳ **(**смертью он умрет**)**

Мф 19:4 (Мк. 10:6) = Быт. 1:27
Источник: LXX
Соответствие: точно

Мф. 19:5 = Быт. 2:24
Источник: LXX
Соответствие:
(1) В Мф. дважды пропущено слово αὐτοῦ (его) (у Марка оно есть после πατέρα - отца)
(2) В Мф. убрана приставка из глагола προσκολληθήσεται (прилепится) (у Марка она есть)
(3) В Мф. конструкция πρὸς τὴν γυναῖκα (к жене своей) изменена в τῇ γυναικὶ αὐτοῦ (к жене своей)(у Марка она сохранена)

Мф. 19:18-19 (Мк. 10:19; Лк. 18:20) = Исх. 20:12-16 и Лев. 19:18
Источник: LXX
Соответствие: В Мф. пропущено слово σου (твоего) после πατέρα (отца)

Мф. 22:44 (Мк. 12:36; Лк. 20:42-43) = Пс. 109:1
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Во всех Евангелиях артикль пропущен перед κύριος (но MT = יהוה)
(2) У Луки, согласно LXX, используется ὑποπόδιον (в подножие) вместо ὑποκάτω (в подножие), которое имеется у Матфея и Марка.

(3) Греер полагает, что употребление Иисусом этого псалма дал повод апостолам использовать его в том же смысле (ср. Деян. 2:34-35; Евр. 1:3 и 13, 8:1; 10:12-13; 12:2; Рим. 8:34; 1 Кор. 15:25; Еф. 1:20).[2]

Лк. 2:23 = Исх. 13:2 и Исх. 13:12 (парафразировка)

Лк. 2:24 = Лев. 5:11
Источник: LXX
Соответствие: точно

Деян. 7:3 = Быт. 12:1
Источник: LXX или MT
Соответствие:
(1) Пропуск καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου (и из дома твоего отца)
(2) Добавление καὶ δεῦρο (и пойди)

Деян. 7:6-7 = Быт. 15:13-14 и Исх. 3:12
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Изменение порядка слов
(2) Изменение местоимения

Деян. 7:27-28 = Исх. 2:14
Источник: LXX
Соответствие: точно

Деян. 7:32 из Исх. 3:6
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Пропуск θεὸς (Бог) перед Ισαακ и Ιακωβ (Исааком и Иаковом)
(2) Мн. ч. τῶν πατέρων σου (твоих отцов) вместо ед. ч. τοῦ πατρός σου (твоего отца) (может быть повлияло Исх. 3:15)

Деян. 7:33-34 = Исх. 3:5, 7-8, 10
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Изменение τῆς κραυγῆς αὐτῶν ἀκήκοα (услышал вопль его) в καὶ τοῦ στεναγμοῦ αὐτῶν ἤκουσα (и слышу стенание его).
(2) Изменение πρὸς Φαραω (к фараону) в εἰς Αἴγυπτον (в Египет)

Деян. 7:35 = Исх. 2:14
Источник: LXX
Соответствие: точно

Деян. 7:37 = Втор. 18:15
Источник: MT или LXX
Соответствие: Порядок слов отличается от MT и LXX, но согласовывается с Деян. 3:22 кроме пропуска κύριος (Господа).

---

[2]Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 131-2.

Деян. 7:40 = Исх. 32:1
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Пропущено ὁ ἄνθρωπος (человек)(но есть в MT)
(2) Последняя часть отличается: не ἐξ Αἰγύπτου, οὐκ οἴδαμεν, τί γέγονεν αὐτῷ (из Египета, не знаем, что случилось с ним), а ἐκ γῆς Αἰγύπτου, οὐκ οἴδαμεν τί ἐγένετο αὐτῷ (из земли Египетской, не знаем, что случилось с ним) (но согласовывается с MT).

Деян. 7:42-43 = Амос 5:25-27
Источник: LXX
Соответствие и Примечания:
(1) Изменение порядка слов ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἔτη (в пустыне 40 лет) в ἔτη τεσσεράκοντα ἐν τῇ ἐρήμῳ (в пустыне 40 лет)
(2) Изменение ἐπέκεινα Δαμασκοῦ (далее Дамаска) в ἐπέκεινα Βαβυλῶνος (далее Вавилона). Петерсон думает, что Стефан говорит о Вавилоне, так как Южное царство (Иудея) было изгнано туда.[3]
(3) Изменение οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς (вы сделали себе) в οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς (вы сделали, чтобы поклоняться им).

Деян. 7:49-50 = Ис. 66:1-2
Источник: LXX
Соответствие: Деян. 7:50 читается не πάντα γὰρ ταῦτα ἐποίησεν ἡ χείρ μου (Моя ли рука сотворила все сие),а οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα (Не Моя ли рука сотворила все сие).

Деян. 13:22 = сочетание Пс. 88:21 и 1 Цар. 13:14
Источник: LXX
Соответствие:
(1) ἄνδρα (мужчина) вместо ἄνθρωπον (человека)
(2) μου (Моему) вместо αὐτοῦ (Его)

Деян. 14:15 = Исх. 20:11
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 4:3 (ср. 4:9 и 18 и 22) = Быт. 15:6
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 4:17 = Быт. 17:5
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 4:18 = Быт. 15:5
Источник: LXX
Соответствие: точно

[3]Peterson D. G. The Acts of the Apostles // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009. – C. 261.

Рим. 9:7 = Быт. 21:12
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 9:9 = Быт. 18:10
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT

Рим. 9:12 = Быт. 25:23
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 9:13 = Мал. 1:2-3
Источник: LXX
Соответствие: Другой порядок слов Τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα (Иакова возлюбил)

Рим. 11:3 = 3 Цар. 19:10 (ср. 3 Цар. 19:14)
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT

Рим. 11:4 = 3 Цар. 19:18
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT

1 Кор. 10:7 = Исх. 32:6
Источник: LXX
Соответствие: точно

1 Кор. 15:45 = Быт. 2:7
Источник: LXX
Соответствие и Примечания: Добавление слов πρῶτος (первый) и Αδάμ (Адам), что было нужно в новом контексте.

Гал. 3:6 = Быт. 15:6
Источник: LXX
Соответствие: точно

Гал. 3:10 = Втор. 27:26
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT, но ближе к LXX

Еф. 5:31 = Быт. 2:24
Источник: LXX
Соответствие: Новое введение ἀντὶ τούτου (посему) вместо ἕνεκεν τούτου (посему)

Евр. 1:7 = Пс. 103:4
Источник: LXX
Соответствие: Евр. имеет πυρὸς φλόγα (огненное пламя) вместо πῦρ φλέγον (пламенеющий огонь). MT = אֵשׁ לֹהֵט (пламенеющий огонь). Еллигворд говорит, что версия πυρὸς φλόγα отображает тогдашнее изменение в греческом языке.[4]

[4]Ellingworth P. The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Carlisle: Eerdmans; Paternoster Press.C, 1993. – C. 121.

Примечания: Грамматика MT позволяет переводу «Ты делаешь ветры посланниками Твоими, и огонь пылающий служителями Твоими», или «Ты делаешь ветрами посланников Твоих, и огнем пылающим служителей Твоих». Но контекст говорит о творении. Поэтому, предпочтительным является первый вариант. Греческая грамматика LXX (и вслед за ней Послание к Евреям) требует перевода «Ты делаешь ветрами посланников Твоих, и огнем пылающим служителей Твоих». Что касается изменения формы ангелов, принимаем к сведению соответствующие случаи в Божьем слове: (1) когда ангел говорил Моисею из пламени огня из среды тернового куста (Деян. 7:30) и (2) когда ангел в облачном столпе сопровождал Израиль в пустыне (Исх. 14:19). Также интересно заметить, что раввины тоже именно так понимали данный вопрос. В древнем комментарии на Исход написано: «Они сидят и стоят по Его воле, и появляются в форме мужчины или женщины, или даже как ветер и огонь» (*Исход-Рабба* 25.86a). Кажется, что в этом случае автор Послания к Евреям считал версию LXX лучшей, несмотря на то, что она нарушает контекст Пс. 103.

Евр. 4:4 = Быт. 2:2
Источник: MT
Соответствие: точно

Евр. 6:14 = Быт. 22:17
Источник: LXX
Соответствие: точно

Евр. 8:5 = Исх. 25:40
Источник: LXX
Соответствие: Добавление πάντα (все)

Евр 9:20 = Исх. 24:8
Источник: Не соответствует ни MT, ни LXX
Соответствие: имеется τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρός ὑμᾶς ὁ θεός (кровь завета, который заповедал вам Бог) вместо LXX τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρός ὑμᾶς
(кровь завета, который заключил с вами Господь) и MT דַּם־הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יהוה עִמָּכֶם (кровь завета, который заключил с вами Яхве).
Примечания: Комментатор О'Брайн думает, что автор Послания к Евреям словом «заповедал» подчеркивает Божью инициативу в установлении завет. Также, он заменил «Бог» словом «Господь», чтобы указать на Господа Иисуса.[5]

Евр. 11:5 = Быт. 5:24
Источник: LXX
Соответствие:
(1) διότι (потому что) вместо ότι (потому что)
(2) Перфект εὐαρεστηκέναι (стало) вместо аориста εὐηρέστησεν

Евр. 11:18 = Быт. 21:12
Источник: LXX

[5]O'Brien P. T. The Letter to the Hebrews // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2010. – C. 333-4.

Соответствие: точно

Евр. 11:21 = Быт. 47:31
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие: точно
Примечания: Интересно, что MT говорит о «постели» (מִטָּה), а LXX о «жезле» (מַטֶּה). Согласные одинаковы.[6]

Евр. 12:20 = Исх. 19:12 (перефразировка)

Евр. 12:21 = Втор. 9:19
Источник: LXX
Соответствие: Добавление фразы καὶ ἔντρομος (и трепете)
Примечание: Еллингворт думает, что добавление для ударения.[7]

Иак. 2:23 = Быт. 15:6
Источник: LXX
Соответствие: точно

2. Случаи прямого применения ветхозаветного принципа в Новом Завете

Мф. 4:10 (Лк. 4:8) = Втор. 6:13
Источник: ?
Соответствие:
(1) Только у Матфея есть слово μόνῳ (одному)
(2) У Матфея есть слово προσκυνήσεις (поклоняться) вместо φοβηθήση (бояться), которое есть в MT и в LXX
Применение: Все должны поклоняться только Богу.

Мф. 9:13 = Ос. 6:6
Источник: LXX
Соответствие: точно

Мф. 12:7 = Ос. 6:6
Источник: LXX
Соответствие: точно

Мф. 18:16 = Втор. 19:15
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Сокращение ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων (устами двух свидетелей или устами трех свидетелей) на ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν (устами двух свидетелей или трех)
(2) Изменение будущего σταθήσεται (подтвердится) в сослагательное σταθῇ (подтвердилось) ради грамматической согласованности.

[6]Silva M. The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority. – Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 150.
[7]Ellingworth, c. 676.

Применение: Иисус применяет общий ветхозаветный принцип относительно установления виновности.

Мф. 22:37 (Мк. 12:30) = Втор. 6:5
Источник: Мф. = MT, Мк. = LXX
Соответствие:
(1) Мф. = точно
(2) Добавление в Мк. καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου (и всем разумением твоим)
(3) В Мк. замена слова δυνάμεώς (силой) словом ἰσχύος (крепостию)
Примечания:
(1) Эдвардс считает, что Марк добавил фразу «и всем разумением твоим».[8] Но в Лк. 10:27 богач цитирует Втор. 6:5 одинаково Марку (но по другому порядку слов), что может свидетельствовать о другой текстуальной традиции.
(2) Лонгенекер думает, что добавление Марком фразы «и всем разумением твоим» может объясниться употреблением *Шма* в иудейской литургии, в которой она приобрела разные формы.[9]

Мф. 22:39 (Мк 12:31) = Лев. 19:18
Источник: LXX или MT
Соответствие: точно

Мф. 27:46 (Мк. 15:34) = Пс. 21:2
Источник: Арамейская цитата с переводом.[10]
Примечания:
(1) Опыт Иисуса на кресте параллелен опыту Давида. Иисус вторит крику Давида из Пс. 21:2. Общее между ними – это чувства оставленности.
(2) Многие усматривают в Пс. 21 много пророческих (мессианских) элементов.
(3) Ван Рад смотрит на псалмопевца в Пс. 21как на прообраз.[11]

Деян. 23:5 = Исх. 22:28
Источник: LXX или MT
Соответствие: Порядок слов немного отличается от LXX

Рим. 2:6 = Пс. 61:13
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 3:10-12 = Пс. 52:3-4
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Ст. 11 – Перефразировка и сокращение

---

[8]Edwards J. R. The Gospel according to Mark // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans, 2002. – C. 371.
[9]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 51.
[10]Edwards, c. 476.
[11]Von Rad G. Typological Interpretation of the Old Testament / Bright J. trans. // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 31.

(2) Ст. 12 – χρηστότητα (добро) вместо ἀγαθόν (добро)

Рим. 4:7-8 = Пс. 31:1-2
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 7:7 = Исх. 20:17
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 9:15 = Исх. 33:19
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 9:17 = Исх. 9:16
Источник: LXX
Соответствие: Только последняя часть соответствует LXX. Первая часть во многом отличается.

Рим. 11:8 = Втор. 29:4 и Ис. 29:10
Источник: LXX, но сочетание стихов с парафразировкой
Примечания: В свое время Моисей признал, что «до сего дня не дал вам Господь сердца, чтобы разуметь, очей, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать». А Павел продолжает эту мысль, что даже «до его дня» неверующие евреи не понимают Божьего плана. Исаия говорит о духовном ослеплении Израиля, как о наказании от Бога за его непослушание.

Рим. 11:34-35 = сочетание Ис. 40:13; Иов 15:8; Иер. 23:18, но не дословно.

Рим. 12:19 = Втор. 32:35
Источник: Не соответствует ни MT, ни LXX. MT = «У Меня отмщение и воздаяние», а Рим. 12:19 = «у Меня отмщение, Я воздам». Но соответствует арамейскому Таргуму.[12] Тот же самый вариант встречается и в Евр. 10:30.

Рим. 12:20 = Пр. 25:21-22
Источник: LXX
Соответствие: ψώμιζε (накорми) вместо τρέφε (накорми)

Рим. 13:9 = Ис. 20:13-17 и Лев. 19:18
Источник: LXX

1 Кор. 1:31 = Иер. 9:24 (перефразировка)
Источник: Та же самая версия встречается в 2 Кор. 10:17, что может свидетельствовать о неизвестном нам источнике.

1 Кор. 2:16 = Ис. 40:13
Источник: LXX
Соответствие: сокращение, пропускается τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο (и был советником у Него)

[12]Bruce F. F. The Canon of Scripture. – Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1988. – C. 285

1 Кор. 3:19 = Иов 5:13
Источник: MT
Соответствие: точно

1 Кор. 10:26 = Пс. 23:1
Источник: LXX
Соответствие: точно

2 Кор. 9:9 = Пс. 111:9
Источник: LXX
Соответствие: точно

2 Кор. 10:17 = Иер. 9:24 (перефразировка)
Источник: та же самая версия встречается в 1 Кор. 1:31, что может свидетельствовать о неизвестном нам источнике.

Гал. 5:14 = Лев. 19:18
Источник: LXX
Соответствие: точно

Еф. 4:25 = Зах. 8:16
Источник: MT
Соответствие: точно

Еф. 6:2-3 = Исх. 20:12
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие: Изменение глагола γένῃ (станешь) в ἔσῃ (будешь)

Евр. 2:13 = Ис. 8:17
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие:
(1) Есть другой порядок слов ἔσομαι πεποιθὼς (буду уповать)
(2) Добавление Ἐγὼ (я).
Применение: Смысл упования на Бога перед лицом опасности касается как пророка Исаии, так и Мессии.

Евр. 10:30 = Втор. 32:35
Источник: Не соответствует ни MT, ни LXX. MT = «У Меня отмщение и воздаяние», а Евр. 10:30 = «у Меня отмщение, Я воздам». Но соответствует арамейскому Таргуму.[13] Тот же самый вариант встречается и в Рим. 12:19.

Евр. 12:5-6 = Пр. 3:11-12
Источник: LXX
Соответствие: Добавление μου (мой), что есть и в MT.

Евр. 13:6 = Пс. 117:6
Источник: LXX
Соответствие: точно

[13]Bruce, c. 285

Иак 2:8 = Лев. 19:18
Источник: LXX
Соответствие: точно

Иак. 2:11 = Исх. 20:13-14
Источник: LXX
Соответствие: точно

Иак 4:6 = Пр. 3:34
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие: точно

1 Пет. 1:16 = Лев. 11:44
Источник: MT или LXX
Соответствие: (1) Другой порядок слов у Петра (ἐγὼ ἅγιος εἰμι). Но некоторые манускрипты LXX следуют порядку Петра. Также, может быть, Петр подчеркивает слово ἐγω, так как говорил о Боге в предыдущем стихе, как о «Святом».

1 Пет. 2:3 = Пс. 33:9
Источник: MT или LXX
Соответствие и Примечания:
(1) В LXX дается повеление γεύσασθε (вкусите), а у Петра есть сложносоставное предложение εἰ ἐγεύσασθε… (если вкусили). Но Петр рассчитывает, что его читатели уже верующие: они уже вкусили.
(2) У Петра пропускается фраза καὶ ἴδετε (и увидите). Предполагается, что смысл «видеть» не сходится с метафорой «молоко» во 2-м стихе. Поэтому, Петр ее и пропустил.

1 Пет. 3:10-12 = Пс. 33:13-17
Источник: LXX
Соответствие и Примечания:
(1) LXX написала ὁ θέλων ζωὴν ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς (Кто хочет жизнь, любит видеть добрые дни), а у Петра ὁ γάρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς (Ибо, кто хочет жизнь, любить и видеть добрые дни).
(2) LXX написала все во втором лице, ед. ч., а Петр в третьем лице, ед. ч. Следовательно, Петр пропустил все личные местоимения второго лица. Но обращение на третьем лице в ст. 10-12 лучше подходит к контексту (ст. 8-9), где Петр дает серию наставлений в третьем лице.
(3) У Петра пропущен вступительный вопрос (чтобы сохранить этот безличный стиль?)
(4) Петр ввел слова δὲ и ὅτι, чтобы выяснить отношения между предложениями.
(5) Интересно, что LXX цитируется дословно в 1 Клемент 22:2

1 Пет. 4:18 = Пр. 11:31
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие: У Петра нет μέν.

1 Пет. 5:5 = Пр. 3:34
Источник: LXX (в отличие от MT)

Соответствие: У Петра есть ὁ θεός (Бог) вместо κύριος (Господь).
Примечания:
(1) Петр предпочитает использовать κύριος только для Иисуса.
(2) Петр использовал другой вариант LXX: та же самая цитата находится в Иак. 4:6 и 1 Клемент 30:2 (со словом θεός).

1 Пет. 5:7 = Пс. 54:23
Источник: = LXX
Соответствие и Примечания:
(1) Повеление ἐπίρριψον (возложите) в LXX, а причастие ἐπιρίψαντες в 1 Петра (но причастием может передаваться смысл повеления и Петр, таким образом, соединяет это предложение с предыдущим).
(2) В 1 Петра местоимение мн. ч. ὑμῶν (ваши), а в LXX ед. ч. σου (твои) (но Петр адаптировал стих к своим читателям).
(3) У Петра добавляется слово πᾶσαν (все). Петр сделал ясным то, что подразумевается для того, чтобы подчеркнуть избавление от беспокойства (?)
(4) У Петра пишется ἐπ᾽ αὐτόν (на Него), а в LXX ἐπὶ κύριον (на Господа). Но Петр уже упомянул о Боге в предыдущем стихе, поэтому использовал местоимение.
(5) Другой порядок слов. Но Петр перефразировал.
(6) Другой конец стиха. Возможно, что это не часть цитаты, а слова Петра.

2 Пет. 2:22 = Пр. 26:11
Источник: = MT
Соответствие: точно

3. Случаи нового применения библейского принципа или примера

Мф. 4:4 (Лк. 4:4) = Втор. 8:3
Источник: LXX
Соответствие: У Мф. пропускается артикль (τὼ) перед словом «исходящим».
Применение: Принцип зависимости от Божьего Слова относится и к Израилю, и к воплощенному Божьему Сыну. В обоих случаях они голодали в пустыне.

Мф. 4:7 (Лк. 4:12) = Втор. 6:16
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Неприемлемо испытывать Бога и Израилю, и Иисусу.

Мф. 7:23 (Лк. 13:27) = Пс. 6:9
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Другой глагол «отойдите» (не ἀπόστητε, а ἀποχωρεῖτε)
(2) У Мф. пропускается слово πάντες (все)
(3) У Луки есть другой конец: не οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν (делающие беззаконие), а ἐργάται ἀδικίας (делатели неправды)
Применение: В оригинальном контексте псалмопевец говорит своим врагам после его избавления от них. А Иисус говорит о Божьем суде. Возможно, что

Иисус не столько ссылается на Пс. 6:9, сколько использует знакомую Своей аудитории фразу.

Мф. 10:35-36 (Лк. 12:53) = Мих. 7:6 (парафразировка)
Применение: Михей говорит о предательстве в семье в свое время, что применяется к разделению в семье ради Христа.

Мф. 13:14-15 (Лк. 8:10) = Ис. 6:9-10
Источник: LXX
Соответствие:
(1) В Мф. пропускается αὐτῶν (своими) после ὠσὶν (ушами)
(2) У Луки сокращается отрывка и используется сослагательное наклонение ради грамматической согласованности.
Применение: Ситуация у Иисуса параллельно тому, что было у Исаии. Люди не внимают Божьему Слову.

Мф. 13:35 = Пс. 77:2
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT. Первая часть следует LXX, последняя – ближе к MT.
Применение: Подобно тому, как через свою причту (Пс. 77:2) Асаф дал Израилю знать о великих Божьих спасительных делах (Пс. 77:5 и далее), Иисус через причти говорит о дальнейшем раскрытии Божьего плана спасения.[14]

Мф. 15:8-9 (Мк. 7:6-7) = Ис. 29:13
Источник: LXX (отличается от MT)
Соответствие:
(1) У Мф. пропускается αὐτῶν после χείλεσιν («своим» языком)
(2) В 8-ом стихе у Мф. используется ед. ч. τιμᾷ (чтит) вместо мн. ч. τιμῶσίν (чтут)
Применение: Иисус приравнивает отношения тогдашнего Израиля с Богом тому, что существовало во время Исаии.

Мф 21:13 (Мк. 11:17; Лк. 19:46) = Ис. 56:7 и Иер. 7:11
Источник: LXX
Соответствие: Ис. 56:7 (прямая цитата), Иер. 7:11 (парафразировка)
Применение: Ис. 56:7 – это универсальный принцип по поводу назначения храма. Иер. 7:11 записывает подобный Мф. 21:13 случай, когда Израиль злоупотребляли храмовым порядком.

Мф. 21:16 = Пс. 8:3
Источник: LXX (отличается от MT)
Соответствие: точно
Применение: В Мф. 21:16 повторяется случай или применяется принцип, установленный в Пс. 8:3.

Мф. 22:32 (Мк. 12:26; Лк 20:37) = Исх. 3:6
Источник: LXX
Соответствие:
(1) У всех Евангелиях пропускается τοῦ πατρός σου (твой отец)

[14]Morris, Matthew, c. 355

(2) У Мк. пропускается глагол εἰμι.
(3) У Луки изменяется падеж ради постановки его предложения

Применение: Иисус использует стих, где Бог представляет Себя Моисею, для другой цели: показать, что Бог является Богом не мертвых, а живых.

Мк. 4:12 = Ис. 6:9-10
Источник: Таргум[15]
Применение: Ситуация у Иисуса параллельно тому, что было у Исаии. Люди не внимают Божьему Слову.

Мк. 8:18 = Иер. 5:21 или Иез. 12:2 (парафразировка)
Применение: И в Ветхом Завете и в учении Иисуса дело касается духовной слепоты тех, кто должен знать лучше.

Лк. 23:30 = Ос. 10:8
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Другой порядок слов
(2) Замена глагола ἐροῦσιν (скажут) словами ἄρξονται λέγειν (начнут говорить)

Применение: Осия говорит об осуществлении Божьего суда над Израилем через Ассирию, а Иисус говорит о наступлении Рима. Принцип один – Божье наказание за отвержение Его.

Лк. 23:46 = Пс. 30:6
Источник: MT
Соответствие: точно
Применение: Повторение Иисусом выражения доверия Богу, впервые сделанного псалмопевцем.

Ин. 2:17 = Пс. 68:10a
Источник: LXX или MT
Соответствие: У Иоанна имеется будущее καταφάγεταί (снедает), не аорист κατέφαγέν (снедал).
Применение: Иисус разделяет с псалмопевцем ревность к Божьему дому. Рим. 15:13 относит вторую часть этого стиха (Пс. 68:10б) к Иисусу.

Ин. 10:34 = Пс. 81:6
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Иисус пользуется случаем, что судей Израиля в Ветхом Завете назвали богами, чтобы подтверждать свою божественность.

Деян. 1:20a = Пс. 68:26
Источник: не соответствует ни MT, ни LXX
Примечания: У Петра изменяется мн. ч. в ед. ч., чтобы применить стих к своему случаю.[16]
Применение: Псалмопевец обличает и проклинает своих противников. Петр применят это к Иуде, противнику Иисуса. Интересно, что в ближайшем

[15]Edwards, c. 133.
[16]Peterson, c. 125.

контексте находятся стихи, которые можно считать мессианскими (Пс. 68:21, 16)

Деян. 1:20б = Пс. 108:8
Источник: LXX
Соответствие: Замена оптитива λάβοι императивом λαβέτω (приимет)
Применение: Пс. 108 – это упрек в адрес личного врага псалмопевца. Петр применяет этот принцип к Иуде Искариоту.

Деян. 13:41 = Авв. 1:5
Источник: LXX
Соответствие: Сокращение. Добавление слова ἔργον (дело)
Применение: В случае Осии «удивительным» Божьим делом было наступление Вавилона, как мера наказания за отвержение завета с Богом. Подобным образом, если слушатели Евангелия отвернут слово спасения, то будут печальные последствия.

Деян. 13:47 = Ис. 49:6
Источник: MT
Соответствие: точно
Применение: Павел применяет это мессианское пророчество к апостолам, которым Иисусом было поручено проповедовать Его Евангелие. Иисус Сам не проповедовал «до края земли». Это Он поручил сделать Своим ученикам.

Деян. 28:26-27 = Ис. 6:9-10
Источник: LXX
Соответствие: пропукс αὐτῶν (своими) после ὠσὶν (ушами)
Применение: Ситуация у Павла параллельно тому, что было у Исаии. Люди не внимают Божьему Слову.

Рим. 1:17 = Авв. 2:4
Источник: LXX или MT
Соответствие: MT имеет «его вера», а LXX «моя вера». Павел (без местоимения) делает общее применение?
Применение: Между случаем Аввакума и словами Павла имеется общий смысл: праведный человек характеризуется доверием Богу.

Рим. 2:24 = Ис. 52:5 (ср. Иез. 36:20, 23)
Источник: LXX
Соответствие: Порядок слов немного другой.
Применение: В Исаии говорится, что имя Божие хулится у язычников, потому что Божий народ поражен и находится в плену. А Павел говорит, что это случилось по той причине, что Израиль не соблюдает закона. Дун видит общий смысл в том, что Израиль был изгнан в плен из-за его греха. Значит, в обоих случаях грех Израиля привел к хулению Бога у язычников.[17]

Рим. 3:4 = Пс. 50:6
Источник: LXX
Соответствие: Будущее νικήσεις (победишь) вместо сослагательного νικήσῃς

[17]Dunn J. D. G. Romans 1–8 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998. – C. 118.

Применение: В Пс. 50 Давид говорит о Божьей правоте, когда Он обличил его в грехе. У Павла смысл тот же самый.

Рим. 3:13 = Пс. 5:10 и Пс. 139.4
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Павел применяет характеристики личных врагов (Пс. 5) и злых людей в общем (Пс. 139) к описанию человечества в целом.

Рим. 3:14 = Пс. 9:28
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Другой порядок слов
(2) Пропуск слово αὐτοῦ (его)
Применение: Павел применяет характеристики злых людей в общем к описанию человечества в целом.

Рим. 3:15-17 = Ис. 59:7-8
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Ст. 15 сокращен и парафразирован
(2) Ст. 17 ἔγνωσαν (знают) заменяет οἴδασιν (знают)
Применение: Обличение Божьего народа адресовано всем людям.

Рим. 3:18 = Пс. 35:2
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Павел применяет характеристики злых людей в общем к описанию человечества в целом.

Рим. 8:36 = Пс. 43.23
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Псалмопевец переносит скорбь ради Бога. Верующие во Христа имеют подобный опыт.

Рим. 9:25 = Ос. 2:23
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT
Применение: В книге Осии речь идет не о язычниках, но об Израиле. Моррис комментирует, что грех Израиля дошел до того, что он перестал быть Божьим народом, но Бог восстановит его. Если есть надежда для тех, кто был исключен из завета в качестве наказания, то тем более она есть для тех, кто был исключен из завета не по своей вине (т.е. язычники).[18]

Рим. 9:26 = Ос. 1:10
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: См. Рим. 9:25 выше[19]

[18]Morris, L. The Epistle to the Romans // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Intervarsity Press, 1988. – С. 369-70.
[19]Morris, Romans, с. 370-71.

Рим. 9:27-28 = Ис. 10:22-23
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT
Применение:

(1) Подобно тому, что только остаток Израиля остался после наступления Ассирии, только остаток Израиля будет верить в Спасителя Иисуса.
(2) В этом стихе есть моменты, которые лучше соответствуют эсхатологическому спасению, чем историческому избавлению. Народ тогда будет «уповать на Господа» и будет «изобилие правды».

Рим. 9:29 = Ис. 1:9
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Подобно тому, что Бог сохранил остаток Израиля от истребления во время Исаии, Он так и делает по отношению к евреям, верующим в Мессию.

Рим. 10:6-8 = Втор. 30:12-14.
Источник: LXX
Соответствие:

(1) Ст. 6: пропуск ἡμῖν (для нас)
(2) Ст. 6: введение взято из Втор. 9:4
(3) Ст. 7 не соответствует ни MT, ни LXX. Предполагается, что слова «кто сойдет в бездну» взяты из Пс. 106:26.[20]
(4) Ст. 8: изменение порядка слов σου ἐγγὺς (близко к тебе)
(5) Ст. 8: слово σφόδρα (весьма) пропущено

Применение: Кажется, что в этих стихах Моисей говорит о том, что возможно соблюдать закон. А Павел использует эти стихи, чтобы учить спасению верой независимо от закона. Предлагаются разные объяснения этого места.

(1) Павел не цитирует, а просто использует знакомые слова и выражения из этих стихов в своем аргументе. Ведь он не вводит стихи словами «Писание говорит», или «Моисей говорит».[21] Но с другой стороны, это место читается как прямая цитата.[22]
(2) Имеется в виду, что не надо подниматься на небо или спускаться в ад, чтобы узнать Божью волю. Она открыта в Евангелии.[23] Но во Втор. 30 Моисей конкретно говорит не об обнаружении Божьей воли, а о соблюдении закона.
(3) Павел подражает примеру других писателей того времени, в частности автора книги Баруха и Филона, которые относили этот стих не к Торе, а к другим предметам, а именно к «мудрости» или «благу».[24] А Павел, в свою очередь, относит это место к Евангелию.

[20]Mounce R. H. Romans // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1995. – С. 208.
[21]Morris, Romans, с. 382-383; Longenecker, Biblical Exegesis, с. 106.
[22]Dunn J. D. G. Romans 9–16 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998. – С. 604-5.
[23]Mounce, с. 208.
[24]Dunn, Romans 9-16, с. 604-605.

(4) Втор. 30 – это эсхатологический контекст. Там говорится о будущем обрезании сердца (ст. 6), послушном народе (ст. 6 и 8) и будущем процветании (ст. 7). Но эти эсхатологические реалии осуществляются только во Христе, что дает Павлу повод относить это место к Евангелию.

Рим. 10:18 = Пс. 18:5
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: В доказательство того, что иудеи уже услышали евангельскую весть, Павел ссылается на Пс. 18:5, которое говорит о Божьем откровении в природе. Брус и Моррис полагают, что имеется в виду, что во время Павла достаточно много иудеев уже услышали Евангелие, что все иудеи уже имели доступ к нему. В этом плане благая весть уже распространилась на весь иудейский мир. Ведь Павел пишет церкви в Колоссах, что Евангелие «пребывает у вас, как и во всем мире» (Кол. 1:6) и «возвещено всей твари поднебесной» (Кол. 1:23).[25] Получается, что Павел берет мысль из слов «голос их» и «слова их», чтобы представить не голос творения, а голос проповеди.[26]

Рим. 11:9-10 = Пс. 68:23-24
Источник: LXX
Соответствие: Ст. 9 во многом отличается от LXX и MT, а ст. 10 точно соответствует LXX.
Применение: Пс. 68 говорит о возмездии врагам псалмопевца, которые в то же время являются врагами Бога. Павел применяет эти слова к неверующим евреям из-за их враждебного отношения к Богу и Его Мессии. Также примечательно, что предыдущие стихи (Пс. 68:20-21) мессианские.

Рим. 15:3 = Пс. 68:10
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Иисус представлен типичным страдающим слугой Божьим, которым был в свое время и Давид.

Рим. 15:10 = Втор. 32:43
Источник: MT
Соответствие: точно
Применение: Моисей призывает язычников радоваться с Израилем за победу над его врагами. А Павел призывает их радоваться за получение спасения. Моррис комментирует, что Павел берет отсюда только мысль «призыв язычников к радости», а не причину этой радости.[27]

Рим. 15:11 = Пс. 116:1
Источник: LXX
Соответствие:

[25]Morris, Romans, c. 393.
[26]Mounce, c. 212.
[27]Morris, Romans, c. 505.

(1) Изменение порядка: πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον (все язычники, Господа)
(2) Императив 3-го лица ἐπαινεσάτωσαν (пусть прославляют) вместо 2-го ἐπαινέσατε (прославляйте)

Применение: В Пс. 116 дает общее наставление язычникам прославить Яхве. Павел дает конкретное применение к этому наставления, так как язычники могут прославить Яхве за включение их в завет с Ним.

1 Кор. 1:19 = Ис. 29:14
Источник: LXX
Соответствие: последний глагол ἀθετήσω (погублю) вместо κρύψω (погублю)
Применение: В оригинальном контексте Бог через Исаию упрекает Свой народ за их поверхностную и неискреннюю веру. Вследствие этого Он устранит «мудрецов» из Израиля. Подобным образом, по 1 Кор. 1:19 человеческой мудростью люди не поймут Божьего плана, а только через откровение. В обоих случаях человеческая мудрость мешает людям познавать Бога и Его план.

1 Кор. 3:20 = Пс. 93:11
Источник: LXX
Соответствие: Слово ἀνθρώπων (людей) заменено словом σοφῶν (мудрых).
Применение: Павел делает более узкое применение стиха, выделяя «мудрых» изо всех людей благодаря тому, что это – тема его контекста.

1 Кор. 5:13 = Втор. 17:7
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Эта фраза часто повторялась в Ветхом Завете для отлучения грешника. Подобное применение наблюдается и в Новом Завете.

1 Кор. 6:16 = Быт. 2:24
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Павел расширяет ветхозаветный принцип, что муж и жена становятся одной плотью, чтобы включить незаконные внебрачные связи.

1 Кор. 9:9 = Втор. 25:4
Источник: MT
Соответствие: точно
Применение: Павел опирается на принцип, содержащийся в ветхозаветном контексте, что «трудящийся достоин награды своей», то ли над полем, то ли над Евангелием.

1 Кор. 14:21 = Ис. 28:11-12
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT
Применение: В Ис. 28 речь идет о том, что в изгнании сынам Израиля будут говорить на незнакомом языке. Это будет признак их отвержения Богом. Грудем доказывает, что Павел использует этот стих в том смысле, что если люди на богослужении говорят на языках без истолкования, то это будет

отталкивать неверующих, то есть они будут принимать это за «отвержение».[28]

1 Кор. 15:32 = Ис. 22:13
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Павел повторяет идиоматическое выражение о безнадежности, встречаемое в Ис. 22:13.

1 Кор. 15:55 = Ос. 13:14
Источник: не соответствует ни MT, ни LXX.
Соответствие: Порядок слов соответствует MT. Но в MT (и LXX) слова «победа» нет и MT (и LXX) чередуют слова «смерть» и «ад», а у Павла «смерть» два раза повторяется.
Применение: В книге Осии Бог приглашает смерть и ад поразить Его непослушный народ. Хотя по контексту Павел говорит о победе над смертью, возможно видеть в 1 Кор. 15:55 значение, подобное Ос. 13:14. Павел как будто бы бросает вызов (т.е. приглашает) смерти действовать, говоря: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?». А затем он отвечает на эту угрозу, которую представляет смерть: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!».

2 Кор. 4:13 = Пс. 115:1
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: В оригинальном контексте автор рассказывает о своем страдании, а Павел – о своей вере. Харрис комментирует, что из этого отрывка Павел берет только одну мысль: что вера побуждает человека говорить.[29]

2 Кор. 6:17 = Ис. 52:11 и Иез. 20:34
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Перемещение порядка предложений в Ис. 52:11
(2) Замена αὐτῆς (Вавилон) в Ис. 52:11 словом αὐτῶν (мирские люди)
(3) Последняя фраза κἀγὼ εἰσδέξομαι ὑμας (и Я приниму вас) взята из Иез. 20:34
Применение: Параллельные случаи. Призыв у Исаии: выйти из грешного Вавилона Призыв у Павла: не участвовать в греховном образе жизни этого мира. Оба ветхозаветных мест находятся в контекстах, говорящих о собрании Божьего народа и его выведении из среди мирских людей.

2 Кор. 6:18 = 2 Цар. 7:14
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Изменение местоимений 3-го в 2-ое лицо.

---

[28]Grudem W. 1 Corinthians 14:20-25: Prophecy and Tongues as Signs of God's Attitude // Westminster Theological Journal. 1979. № 41. C. 381-96.
[29]Harris M. J. The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: Eerdmans ; Paternoster Press, 2005. – C. 352.

(2) Добавление слов καὶ θυγατέρας (и дщерями), может быть взято из Ис. 43:6.[30]

Применение:

(1) В оригинальном контексте – это обещание сыну Давида (в том числе и Мессии), а у Павла – это обещание верующим во Христа. Харис считает, что сыновство также касается Божьего народа в целом (Иер. 31:9) и распространяется на Божий народ Нового Завета.[31] Также можно учитывать, что верующие находятся «в Сыне Давида», т.е. «во Христе».

(2) Лонгенекер говорит, что иудеи считали это место мессианским.[32]

2 Кор. 8:15 = Исх. 16:18

Источник: LXX

Соответствие:

(1) Изменяется порядок слов

(2) Заменяется ἔλαττον (мало) словом ὀλίγον (мало)

Применение: Павел образует принцип от того, что случилось с манной: Бог обеспечивает всех точно тем, что нужно, и тогда в пустыне, и сейчас в Церкви. У тех, кто много собирает (в пустыне) или получает (в Церкви), не было тогда и не должно быть сейчас лишнего. У тех, кто мало собирает (в пустыне) или получает (в Церкви) не было тогда и не должно быть сейчас недостатка. На этих основаниях Павел поощряет верующих поддерживать друг друга финансово. Может быть, Павел видит в этом прообраз.

2 Кор. 13:1 = Втор. 19:15

Источник: LXX

Соответствие: Сокращение

Применение:

(1) Павел применяет общий принцип о количестве свидетелей к своему наблюдению за церковью. Если при трех визитах он находит беспорядок, то он накажет.

(2) Дуглас Му думает, что Павел не цитирует, а просто использует знакомые читателям слова для выражения своей мысли.[33]

Гал. 3:11 = Авв. 2:4

Источник: LXX или MT

Соответствие: MT имеет «его вера», а LXX «моя вера». Павел (без местоимения) делает общее применение?

Применение: Между случаем Аввакума и словами Павла имеется общий смысл: праведный человек характеризуется доверием Богу.

Гал. 3:12 = Лев. 18:5

Источник: LXX

Соответствие: пропуск слова ἄνθρωπος (человек)

Применение: Лонгенескер предполагает, что Павел преднамеренно пропустил слово ἄνθρωπος, потому что опасался, что партия обрезания

---

[30]Harris, c. 510.

[31]Harris, c. 510.

[32]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 81.

[33]Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986. – C. 189.

смогла бы использовать эту версию для того, чтобы заставить язычников соблюдать закон Моисея.[34]

Гал. 3:13 = Втор. 21:23
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие и Примечания:
(1) Павел убрал ὑπὸ θεοῦ (Богом), потому что не хотел сказать, что Иисус проклят Богом (?)
(2) Изменение причастия κεκατηραμένος (проклят) в прилагательное Ἐπικατάρατος (проклят).
Применение: Павел делает новое применение принципа, что «проклят всяк, висящий на древе». Иисус, висящий на древе, взял на Себя проклятие всего человечества. Или, может быть, он усматривает в этом прообраз страданий Христа.

Гал. 3:16 = Быт. 12:7
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Павел усматривает в употреблении ед. ч. «семя» указание на то, что наследник Авраама – это Христос. Но также надо учитывать, что употребление ед. ч. «семя» является обычным способом говорить о потомках (мн. ч.). Брус думает, что можно понять слово «семя» в обоих смыслах: в отношении потомков Авраама как собирательное существительное, а по отношении к Христу как обычное единственное число.[35] Лонгенекер добавляет, что Христос – это истинный представитель линии Авраама. Поэтому все, кто «в Нем», наследует благословение Авраама.[36] Поднюк добавляет, что здесь может иметь место идея «группового самоопределения», где представитель группы может отождествляться с самой группой.[37]

Еф. 4:26 = Пс. 4:5
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: В Пс. 4 преследуемый человек обращается к Богу и советует читателям (и себе) «Гневаясь, не согрешайте: размыслите в сердцах ваших на ложах ваших, и утишитесь; приносите жертвы правды и уповайте на Господа». То есть, надо справляться с эмоциями такими образом, чтобы не грешить ими. Павел дает тот же совет своим читателям.[38]

Фил. 2:10-11 = Ис. 45:23
Источник: LXX (перефразировка)
Соответствие: Павел применяет ветхозаветный текст к Иисусу, добавляя: «пред именем Иисуса», «небесных, земных и преисподних» и «что Господь Иисус Христос во славу Бога Отца».

---

[34]Longenecker R. N. Galatians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998. – С. 121.
[35]Bruce, c. 172.
[36]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 106-7.
[37]Поднюк С. Методы изучения Библии. – С. 14.
[38]O'Brien P. T. The Letter to the Ephesians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. – С. 339.

Применение: В Ветхом Завете стих относился к Богу, а у Павла – к Христу. Божественность Христа подчеркивается.

1 Тим. 5:18 = Втор. 25:4
Источник: LXX или MT
Соответствие: другой порядок слов (обычный порядок в 1 Кор. 9:9)
Применение: Павел опирается на принцип, содержащийся в ветхозаветном контексте, что «трудящийся достоин награды своей», то ли над полем, то ли над евангелием.

Евр. 1:6 = Пс. 96:7[39]
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие: Пс. 96:7 (LXX) говорит: προσκυνήσατε αὐτῷ, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (поклоняйтесь Ему все ангелы Божие). Евр. 1:6 говорит: προσκυνησάτωσαν αὐτῷ, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (пусть поклонятся Ему все ангелы Божие). Изменение 2-го лица в 3-ое лицо.
Применение:
(1) Версия MT «поклоняйтесь Ему все боги» лучше походит к ветхозаветному контексту, говорящему об идолопоклонстве. Но автор Послания к Евреям предпочитает LXX. В любом случае подчеркивается, что Бог достоин поклонения всех.
(2) В Ветхом Завете стих касается Бога, а в Новом Завете – Иисуса. Божественность Христа утверждается.

Евр. 1:10-12 = Пс. 101:26-28
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Порядок слов Σὺ κατ᾽ ἀρχάς, κύριε (в начале Ты, Господи) отличается от LXX κατ᾽ ἀρχὰς σύ, κύριε
(2) Добавляется ὡς ἱμάτιον (как одежду) в ст. 12 (2-й случай). Этих слов нет ин в LXX, ин в MT.
Применение: В Ветхом Завете стих касается Бога, а в Новом Завете – Иисуса. Божественность Христа утверждается.

Евр. 3:7-11 = Пс. 94:7-11
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие:
(1) ἐν δοκιμασίᾳ (испытанием) вместо ἐδοκίμασαν (испытали)
(2) ταύτῃ (оный) вместо ἐκείνῃ (той)
(3) καὶ εἶπον (и сказал) вместо καὶ εἶπαν (и сказал)
(4) αὐτοὶ δὲ (но они) вместо καὶ αὐτοὶ (и они)
Применение: Поощрение «не ожесточите сердец ваших» относится к Церкви, равно как и к Израилю.

Евр. 3:15 = Пс. 94:7-8
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Поощрение «не ожесточите сердец ваших» относится к Церкви, равно как и к Израилю.

[39]O'Brien, Hebrews, c. 71

Евр. 4:3 = Пс. 94:11
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Этим стихом автор Послания к Евреям доказывает, что суббота – это не Божий покой.

Евр. 4:5 = Пс. 94:11
Источник: LXX
Соответствие: точно
Применение: Этим стихом автор Послания к Евреям доказывает, что суббота – это не Божий покой.

Евр. 4:7 = Пс. 94:7-8
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания: Поощрение «не ожесточите сердец ваших» относится к Церкви, равно как и к Израилю.

Еф. 4:8 = Пс. 67:19
Источник: следует LXX, кроме отмеченного ниже.
Соответствие:[40] Вместо слова ἔλαβες (получил), в Еф. есть ἔδωκεν (дал). Сирийская Пешитта и Арамейский Таргум имеет вариант «дал» в Пс. 67.
Применение:[41] В оригинальном контексте торжествуются Божья победа над Его врагами и Его восхождение в Иерусалим. Подобным образом, Павел торжествует победу Христа и Его вознесение на небо.

Евр. 10:30 = Втор. 32:35-36
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания: В Ветхом Завете Бог обещает Своему народу «суд» в смысле оправдания, а в Евр. в смысле наказания. Предполагаются следующие объяснения: (1) общий контекст Втор. 32 говорит о наказании Божьего народа, (2) то наказание, которое относится к Божьим врагам в Втор. 32, может относиться и к Его народу, если он отвернется от Него, (3) через наказание отступников Бог оправдывает Свой истинный народ.[42]

Евр. 10:37-38 = Ис. 26:20 и Авв. 2:3-4
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Перефразировка первой части Авв. 2:3 словами, взятыми из Ис. 26:20, μικρὸν ὅσον ὅσον - «еще немного, очень немного».
(2) Евр. = ὁ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, «мой праведник верой будет жить», LXX =
ὁ δίκαιός ἐκ πίστεως μου ζήσεται, «праведник моей верой будет жить», MT = «праведник своей верой (בֶּאֱמוּנָתוֹ) будет жить».
(3) В Евр. 10:38 переворачивается порядок предложений из Авв. 2:4. Получается, что «праведник» становится подлежащим для

[40]O'Brien, Ephesians, c. 289-90.
[41]Там же.
[42]O'Brien, Hebrews, 391-392.

предложения «а если поколеблется, не благоволит к тому душа Моя».[43]

Применение:

(1) Автор Послания к Евреям применяет предупреждение «а если поколеблется, не благоволит к тому душа Моя» к «праведникам», что соответствует направлению его послания: чтобы верующие не вернулись к иудаизму.[44]

(2) Случаи у Аввакума и автора Послания к Евреям подобны. В обоих верующие должны держаться веры перед лицом сопротивления.

Евр. 13:5 = Втор. 31:6

Источник: MT

Соответствие: 3-ое лицо вместо 1-го

Примечания: Бог не оставляет ни Иисуса Навина, ни верующего в Иисуса.

1 Пет. 1:24-25 = Ис. 40:6-8

Источник: = LXX (в отличие от MT)

Соответствие и Примечания:

(1) αὐτῆς (ее) вместо ἀνθρώπου (человека), что тоже есть в MT. Также, некоторые манускрипты LXX имеют αὐτῆς, и некоторые манускрипты 1 Пет. (в рукописях Ψ, *Textus Receptus*) имеет ἀνθρώπου.

(2) Добавляется слово ὡς (как). Но в рукописях 1 Пет. A и ℵ^{c} пропускается ὡς. Некоторые манускрипты LXX имеют ὡς.

(3) κυρίου (Господь) вместо τοῦ θεοῦ ἡμῶν (нашего Бога). Но некоторые манускрипты LXX, Юстин, Климент и Киприан имеют κυρίου. Или, может быть, Петр изменил τοῦ θεοῦ ἡμῶν в κυρίου, чтобы согласовать это с упоминанием о Евангелии Господа Иисуса в заключительной фразе: «а это есть то слово, которое вам проповедано».

Применение:

(1) Этот принцип относится и к Израилю, и к Церкви. Также, данный отрывок находится в мессианском контексте.

(2) Лонгенекер, замечая высказывание Петра «а это есть то слово, которое вам проповедано», смотрит на этот отрывок как на *пешер*.[45]

1 Пет. 3:14-15 = Ис. 8:12-13

Источник: LXX

Соответствие:

(1) Используется притяжательное местоимение не ед.ч., а мн. ч., т.е. «их страха»

(2) Замена слов «Господь Саваоф» именем «Христос»

(3) В Септуагинте используется двойное отрицание, а в варианте Петра стоит только одна отрицательная частица.

Применение: Израилю нельзя бояться Ассирии. Подобным образом, верующему нельзя бояться людей этого мира. В обоих случаях дело касается угрозы со стороны врагов Божьего народа. Петр заменил слово «Господь» словом «Христос» с целью применения данного стиха к своей ситуации. Получается, что последняя часть цитаты, в которой упоминается о Христе, не столько прямая цитата, сколько применение ветхозаветного повеления к

[43]Там же, 390.

[44]Там же.

[45]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 181.

христианской среде. Наличие во фразе «их страха» местоимения мн.ч. может тоже быть результатом применения цитаты к Петровой ситуации. Дело в том, что в Ветхом Завете Божьему народу нельзя было бояться Ассирии, т.е. одной нации. А наставление Петра относится к гоняющим церкви, т.е. к многим людям.

4. Случаи прямого исполнения (или повторения) ветхозаветного пророчества в Новом Завете

Мф. 2:6 = Мих. 5:2
Источник: ?
Соответствие:[46]

(1) Мф. = «Вифлеем, земля Иудина», MT = «Вифлеем-Ефрафа», LXX = «дом Ефрафы».
(2) Мф. = «воеводств», MT и LXX = «тысячами».[47]
(3) Мф. = «Который упасет народ Мой, Израиля», MT = отсутствует, LXX = отсутствует
(4) Мф. = «ничем не меньше», MT = «мал ли ты», LXX = «мал ли ты».
(5) В Мф. фраза ὅστις ποιμανεῖ τόν λάον μου τὸν Ἰσραήλ, «Который упасет народ Мой, Израиля», взята из LXX – 2 Цар. 5:2.[48]

Примечания:

(1) Голдингей предполагает, что в свете рождения Христа Матфей смог сказать о Вифлееме: «ничем не меньше воеводств Иудиных».[49]
(2) Замена «тысячами» словом «воеводств» случилось по той причиной, что город символизируется своим лидером или благодаря сходству между согласными в словах אֶלֶף (тысяча) и אַלּוּף (воеводство).[50]
(3) В 2 Цар. 5:2 назначение Давида царем может служить прообразом Царя Иисуса.
(4) Лонгенекер говорит, что раввины считали это место мессианским.[51]

Ин. 6:45 = Ис. 54:13 (перефразировка)
Примечания: Эсхатологическое пророчество частично исполняется в служении Иисуса.

Деян. 2:17-21 = Иоиль 2:28-32
Источник: LXX или MT
Соответствие и Примечания:[52]

(1) Перемещение порядка οἱ πρεσβύτεροι (старцы) и οἱ νεανίσκοι (юноши).
(2) ἐν τις ἐσχάταις ἡμέραις (в последние дни) вместо μετὰ ταῦτα (после этого).

---

[46]Morris, Matthew, c. 39
[47]Archer G. Encyclopedia of Bible Difficulties. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982. – C. 318-9.
[48]Archer, c. 318-319.
[49]Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. – C. 148.
[50]Archer, c. 318-9.
[51]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 73.
[52]Peterson, c. 140-3.

(3) Добавление слов άνω (вверху) σημεία (знамения) κάτω (внизу).
(4) Добавление μου (рабов «Моих» и на рабынь «Моих»)
(5) Добавление γε (см. 18)

Примечания: Частичное исполнение. Стихи 19-20 еще не исполнились. Возможно, что еще будет подобное эсхатологическое излияние Духа на Израиль.

Деян. 3:25 = Быт. 22:18
Источник: LXX или MT
Соответствие:
(1) Другой порядок слов
(2) Слово πατριαὶ (племена) вместо ἔθνη (גיים) (народы) (Быт. 12:3 = φυλαὶ (מִשְׁפָּחָה))

Рим. 10:13 = Иоиль 2:32
Источник: LXX

Рим. 10:19 = Втор. 32:21
Источник: LXX
Соответствие: Изменение местоимений 3-го лица в местоимения 2-го лица, чтобы подходить к контексту.
Примечания: Вполне возможно, что Моисей здесь говорит пророчески о будущем включении язычников. Контекст не требует другого истолкования. Вряд ли, Бог «раздражит» (точнее «приведет к зависти») или «огорчит» Израиль изгнанием в плен.

Рим. 10:20-21 = Ис. 65:1-2
Источник: LXX.
Соответствие:
(1) В ст. 20 перемещение слов Ἐμφανὴς (открылся) и εὑρέθην ἐγενόμην (был найден)
(2) В ст. 21 другой порядок слов в выражении: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν (целый день Я простирал руки Мои)

Примечания: Вполне возможно, что это – прямое предсказание о будущем включении язычников. Это место находится в эсхатологическом контексте.

Рим. 11:26-27 = Ис. 59:20-21 и Ис. 27:9
Источник: LXX
Соответствие:
(1) LXX имеет ἕνεκεν Σιων (для Сиона), MT = לְצִיּוֹן (в Сион), Павел ἐκ Σιὼν (из Сиона).
(2) Последняя часть ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (когда сниму с них грехи их.) взята из Ис. 27:9 кроме того, что у Павла есть τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (грехи их) вместо αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν (грехи его).

Примечания:
(1) Ис. 59:20-21 – это пророчество о будущем спасении Израиля. Хотя Ис. 27:9 говорит о прощении грехов через покаяние в идолопоклонстве: «И чрез это загладится беззаконие Иакова; и плодом сего будет снятие греха с него, когда все камни жертвенников он обратит в куски извести, и не будут уже стоять дубравы и истуканы солнца», есть в этом контексте и указание на эсхатологическое исполнение: «В грядущие [дни] укоренится Иаков,

даст отпрыск и расцветет Израиль; и наполнится плодами вселенная» (Ис. 27:6). Дун говорит, что ассоциация прощения грехов с восстановлением Израиля была обычным делом в иудейской вере.[53]

(2) Что касается изменения в ἐκ Σιὼν (из Сиона), Дун объясняет, что либо здесь имеется случай ошибки в переписывании (εἰς из перевода еврейского текста стало ἐκ), или Павел изменил предлог, чтобы избежать недопонимания, что Избавитель приходит только «в Сион». Ведь миссия Мессии – это универсальная миссия.[54]

Рим. 14:11 = Ис. 45:23
Источник: LXX
Соответствие:

(1) Новое введение: Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος (живу Я, говорит Господь)
(2) Другой порядок слов: πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται (и всякий язык будет исповедывать)

1 Кор. 15:54 = Ис. 25:8
Источник: MT
Соответствие и Примечания:

(1) MT говорит «Он поглотит смерть», а Павел – «поглощена смерть победою». Может быть Павел перефразирует MT («поглощена смерть»), а затем добавляет слово «победою», чтобы соединить этот стих со следующим.[55]
(2) Версия Павла, Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος (поглощена смерть победою), отличается от LXX («смерть, будучи сильной, поглощает их»). Но переводы Аквилы, Симмаха и Теодотиона похожи на версию Павла. Раввины часто ссылались на этот стих для указания на устранение смерти в будущем веке.[56]

2 Кор. 6:2 = Ис. 49:8
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания: В Ис. 49 Яхве обещает Мессии помощь словами: «Во время благоприятное Я услышал Тебя и в день спасения помог Тебе», а Павел это применяет к Церкви. Но в своем учении в этом контексте Павел отталкивается не от слов «услышал» или «помог», а от слов «время благоприятное» и «день спасения». Правда, Яхве помог Мессии совершить Его спасительную работу. Но это спасение, совершенное Им, теперь касается Церкви. Церкви нужно поступать в соответствии с тем спасением, которое Мессия совершил «с Божьей помощью».

Гал. 3:8 = Быт. 18:18 или Быт. 12:3
Источник: LXX

---

[53]Dunn, Romans 9-16, с. 684.
[54]Там же, с. 682.
[55]Ciampa R. E., Rosner B. S. The First Letter to the Corinthians // The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010. – С. 832-3.
[56]Ciampa, с. 832-3. Они ссылаются на *Mo'ed Qaṭan* 3:9; *Exodus Rabbah* 15:21; 30:3; *Deuteronomy Rabbah* 2:30; *Lamentations Rabbah* 1:41; *Ecclesiastes Rabbah* 1:7; *b. Pesaḥim* 68a; *b. Ketubbot* 30b

Соответствие: В Быт. 18:8 = ἐν αὐτῷ (в нем) вместо ἐν σοὶ (в тебе), а в Быт. 12:3 = αἱ φυλαὶ (племена) вместо τὰ ἔθνη (народы)

Евр. 8:8-12 = Иер. 31:31-34
Источник: LXX или MT
Соответствие:
(1) В некоторых деталях данная версия отличается от LXX, особенно в том, что используются другие глаголы.
(2) Данная версия хорошо соответствует MT, кроме ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν (Я пренебрег их) вместо אָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם (Я был им мужем).

Евр. 10:16-17 = Иер. 31:33-34 (перефразировка)

Евр. 12:26 = Агг. 2:6 (перефразировка)

Откр. 1:7 = Дан. 7:13 и Зах. 12:10 и далее (перефразировка обоих мест)
Примечания: В Дан. 7 Сын Человеческий приходит на облаках к Отцу, а в Откр. 1 – на землю. Иисус применяет текст Дан. 7 к Своему второму пришествию. Общий контекст Дан. 7 все-таки касается земного царства Христа.

5. Случаи исполнения мессианского пророчества

Мф. 3:3 (Мк. 1:2-3; Лк. 3:4-6; Ин. 1:23) = Ис. 40:3 (Лука цитирует Ис. 40:3-5)
Источник: LXX
Соответствие:
(1) У Луки пропускается πάντα (все) перед τὰ σκολιὰ (кривизны)(как в MT)
(2) Лука сокращает Ис. 40:5
(3) У Луки используется мн. ч. αἱ τραχεῖαι (неровные пути) вместо ед. ч. ἡ τραχεῖα (неровный путь), и εἰς ὁδοὺς λείας (гладкими путями) вместо εἰς πεδία (равниной), что отличается и от MT.
(4) У Иоанна нет глагола Ἑτοιμάσατε (приготовьте), а Εὐθύνατε (исправьте), что следует MT.

Мф. 4:15-16 = Ис. 9:1-2
Источник: ?
Соответствие: Текст не соответствует ни MT, ни LXX.

Мф. 8:17 = Ис. 53:4
Источник: MT
Соответствие:
(1) У Мф. используется ἔλαβεν (брать) вместо נָשָׂא (нести)
(2) У Мф. пропускается суффикс после וּמַכְאֹבֵינוּ («наши» немощи)

Мф. 11:10 (Лк. 7:27) = Мал. 3:1
Источник: LXX или MT
Соответствие:
(1) Добавляется фраза πρὸ προσώπου σου (пред лицом Твоим)

(2) Иисус применяет пророчество к Себе: «путь Твой пред Тобою» вместо «путь пред Мною».
(3) У Луки и у Марка пропускается ἐγὼ (я)

Мф. 12:18-21 = Ис. 42:1-4
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT. Особо заметно, что Матфей не берет выражения Ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτός μου (Израиль, Мой избранный) из LXX.[57]

Мф. 21:5 = Зах. 9:9
Источник: MT
Соответствие:
(1) Сокращение. Нет слов צַדִּיק וְנוֹשָׁע (праведный и спасающий)
(2) Новое начало Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών (скажите дщери Сионовой), может быт из Ис. 62:11.
Примечания: Лонгенекер говорит, что раввины считали это место мессианским.[58]

Мф. 21:9 (Мк. 11:9; Лк. 19:38) = Пс. 117:26
Источник: LXX
Соответствие: У Луки добавляется ὁ βασιλεὺς (царь)
Примечания: Данный стих находится в мессианском контексте (Пс. 117:22-26) и может быть принят в этом смысле.

Мф. 21:42 (Мк. 12:10-11; Лк. 20:17) = Пс. 117:22-23
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания: Греер полагает, что когда Иисус говорит о Себе как о камне, это дало повод апостолам говорить о Нем в том же смысле (ср. 1 Пет. гл. 2; Рим. 9:33).[59]

Мф. 23:39 (Лк. 13:35) = Пс. 117:26
Источник: LXX
Соответствие: точно

Мф. 26:31 (Мк. 14:27) = Зах. 13:7
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT
Соответствие: Мк. 14:27 перемещает порядок слов τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται (поражу пастыря и рассеются овцы) по сравнению с Мф.

Мф. 26:64 (Мк. 14:62) = Пс. 109:1 и Дан. 7:13 (парафразировка обоих мест)
Источник: LXX
Соответствие: точно

Мф. 27:9-10 = Зах. 11:12-13 (ср. Иер. 32:6-9)
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT
Примечания: Отмечается, что слово יוצר (горшечника) похоже по форме на слово אוצר (сокровищница). Предполагается, что вполне возможно, что слово אוצר стояло в оригинальном тексте.[60]

[57]Bruce, c. 285
[58]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 73.
[59]Greer, c. 132-3.

Лк. 4:18-19 = Ис. 61:1-2
Источник: LXX (отличается от MT)
Соответствие:
(1) Пропускается ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ (исцелять сокрушенных сердцем)
(2) Прибавляется фраза ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει (отпустить измученных на свободу) из Ис. 58:6
(3) Заменяется глагол καλέσαι (позвать) глаголом κηρύξαι (проповедывать)

Лк. 22:37 = Ис. 53:12
Источник: MT
Соответствие: точно

Ин. 12:38 = Ис. 53:1
Источник: LXX
Соответствие: точно

Ин. 19:37 = Зах. 12:10
Источник: MT
Соответствие: Изменение местоимения, чтобы отнести к Иисусу

Ин. 19:24 = Пс. 21:19
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания:
(1) Опыт Иисуса на кресте параллелен опыту Давида.
(2) Многие усматривают в Пс. 21 много пророческих (мессианских) элементов.
(3) Ван Рад смотрит на псалмопевца в Пс. 21как на прообраз.[61]

Деян. 2:25-28 и 31= Пс. 15:8-11
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания: Петр говорит об этом как о мессианском пророчестве и о том, что Давид об этом знал (ст. 30).

Деян. 2:34-35 = Пс. 109:1
Источник: LXX
Соответствие: точно

Деян. 3:22 = Втор. 18:15-19
Источник: не соответствует ни MT, ни LXX (перефразировка?)
Соответствие:
(1) Порядок слов отличается от MT и LXX, но согласовывается с Деян. 7:37 кроме добавления κύριος (Господь).
(2) Изменение 2-го лица ед. ч. в 2-е лицо мн. ч. ради аудитории.[62]

---

[60]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 133.
[61]Von Rad G. Typological Interpretation of the Old Testament / Bright J. trans. // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 31.

Примечания: Лонгенекер говорит, что раввины считали это место мессианским.[63]

Деян. 3:23 = Сочетание Втор. 18:19 и Лев 23:29 (перефразировка)
Примечания: Сочетание мессианского пророчества о великом грядущем пророке (Иисусе) с часто встречаемым приговором за грубое нарушение закона: «истребится из народа своего».

Деян. 4:11 = Пс. 117:22 (перефразировка)

Деян. 4:25-26 = Пс. 2:1-2
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания:
(1) В Пс. 2 речь идет о восстании язычников на Бога и Его Мессию. Но молящиеся в Деян. 4 применяют этот стих к другим врагам Мессии: иудейским лидерам. Их поведение по отношению к Евангелию дает повод классифицировать их как язычников.

Деян. 8:32-33 = Ис. 53:7-8
Источник: LXX
Соответствие: точно

Деян. 13:33 = Пс. 2:7
Источник: LXX
Соответствие: точно

Деян. 13:34 = Ис. 55:3
Источник: LXX
Соответствие: точно

Деян. 13:35 = Пс. 15:10
Источник: LXX
Соответствие: точно

Деян. 15:16-17 = Амос. 9:11-12
Источник: LXX (отличается от MT)
Соответствие: Стих 16 во многом отличается от LXX, а 17-й стих взят почти дословно.
Примечания: Восстановление скинии Давидовой соответствует возвеличиванию Иисуса и назначению Его Мессией. В результате Его возвеличивания язычники будут искать Бога.[64]

Рим. 9:33 = сочетание Ис. 8:14 и 28:16 (парафразировка)
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT. Но есть общие черты с 1 Пет. 2:6, что может свидетельствовать о существовании другой текстуальной традиции.

---

[62]Peterson, c. 183.
[63]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 73.
[64]Peterson, c. 431.

Рим. 10:11 = Ис. 28:16
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Будущее время καταισχυνθήσεται (постыдится) вместо сослагательного καταισχυνθῇ
(2) Добавляется Πᾶς (всякий)

Рим. 10:15 = Ис. 52:7 (ср. Наум 1:15)
Источник: не соответствует ни LXX, ни MT
Примечания: Моррис пишет, что раввины приняли Ис. 52:7 мессианским пророчеством.[65]

Рим. 10:16 = Ис. 53:1
Источник: LXX
Соответствие: точно

Рим. 15:12 = Ис. 11:10
Источник: LXX (в отличие от MT)
Соответствие: Пропуск ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (в тот день)
Примечания: Лонгенекер говорит, что раввины считали это место мессианским.[66]

Рим. 15:21 = Ис. 52:15
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания:
(1) Павел выполняет миссию Миссии, предсказанную в Ис. 52:15.
(2) Силва думает, что это не исполнение пророчества, а Павел просто этим стихом иллюстрирует свое служение.[67]

1 Кор. 15:27 = Пс. 8:7
Источник: MT
Соответствие: точно
Примечания: Мессианское пророчество. Иисус исполняет роль «последнего Адама».

Евр. 1:5 = Пс. 2:7
Источник: LXX
Соответствие: точно

Евр. 1:5 = 2 Цар. 7:14
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания: Лонгенекер говорит, что раввины считали это место мессианским.[68]

[65]Morris, Romans, c. 390.
[66]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 73.
[67]Silva, c. 158.
[68]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 81.

Евр. 1:8-9 = Пс. 44:7-8
Источник: LXX
Соответствие:
(1) добавление артикля перед ῥάβδος (жезл) (1-й случай) и εὐθύτητος (правоты).
(2) пропуск артикля перед ῥάβδος (жезл) (2-й случай) (MT соответствует LXX)
Примечания: Мессианское пророчество. Может быть оно частично касалось земного царя, но полное исполнение его во Христе.

Евр. 1:13 = Пс. 109:1
Источник: LXX
Соответствие: точно

Евр. 2:6-8 = Пс. 8:5-7
Источник: LXX
Соответствие: пропуск καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου (поставил его владыкою над делами рук Твоих).
Примечания: Мессианское пророчество. Иисус исполняет роль второго Адама.

Евр. 2:12 = Пс. 21:23
Источник: LXX
Соответствие: изменение διηγήσομαι (буду возвещать) в Ἀπαγγελῶ (возвещу)
Примечания:
(1) Опыт Иисуса параллелен опыту Давида.
(2) Многие усматривают в Пс. 21 много пророческих (мессианских) элементов.
(3) Ван Рад смотрит на псалмопевца в Пс. 21как на прообраз.[69]

Евр. 5:5 = Пс. 2:7
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания: Лонгенекер говорит, что раввины считали это место мессианским.[70]

Евр. 5:6 = Пс. 109:4
Источник: LXX или MT
Соответствие: пропуск εἶ (тоже нет в MT)

Евр. 7:17 = Пс. 109:4
Источник: LXX или MT
Соответствие: пропуск εἶ (тоже нет в MT)

Евр. 7:21 = Пс. 109:4
Источник: LXX или MT
Соответствие: пропуск εἶ (тоже нет в MT)

[69]Von Rad, c. 31.
[70]Longenecker, Biblical Exegesis, c. 81.

1 Пет. 2:6 = Ис. 28:16
Источник: = ?
Соответствие: Не соответствует ни MT, ни LXX (кроме того, что последняя часть ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ соответствует LXX (в отличие от MT)).
Примечания: В Рим. 9:33, где Ис. 28:16 также цитируется (слитно с Ис. 8:14), встречаются те же самые слова в начале цитаты, которые встречаются и в 1 Пет. 2:6 (ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον), что может свидетельствовать о существовании другого варианта, который не доступен нам. Но Рим. 9:33 и 1 Пет. 2:6 имеют разные окончания: ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται (Рим. 9:33), ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ (1 Пет. 2:6).

1 Пет. 2:7 = Пс. 117:22
Источник: LXX
Соответствие: точно

1 Пет. 2:8 = Ис. 8:14
Источник: MT
Соответствие: точно
Примечания: Интересно, что цитата Ис. 8:14 у Павла (Рим. 9:33) одинакова цитате Петра. Может быть, в то время был другой вариант этого стиха, которого у нас нет.

1 Пет. 2:22 = Ис. 53:9
Источник: LXX
Соответствие и Примечания:
(1) В LXX читаем ἀνομίαν (беззаконие), а у Петра ἁμαρτίαν (Но 1 Климент 16:10 тоже имеет ὅτι и ἀνομίαν. Также, слово ἁμαρτίαν встречается и 1 Пет. 2:20 и 24).
(2) Нет слова εὑρέθη (найдено) в некоторых старых копиях LXX (Ватиканском и Синайском кодексах). Но слово εὑρέθη есть в других хороших манускриптах: A, Q, поправка א, Поликарп, 1 Климент. Поэтому, скорее всего, слово εὑρέθη было в манускрипте, использованном Петром.

1 Пет. 2:24 = Ис. 53:4 и 5
Источник: LXX
Соответствие и Примечания:
(1) Заменяется οὗτος (тот) словом αὐτὸς (Он). Но некоторые поздние копии LXX и сирийский перевод имеют αὐτὸς. Слово αὐτὸς также находится в Ис. 53:12 в подобной конструкции.
(2) Заменяется φέρει (понес) словом ἀνήνεγκεν (понес). Но глагол ἀνήνεγκεν находится в Ис. 53:12 в подобной конструкции. Или Петр предпочитает ἀνήνεγκεν из-за часто встречающей в Ветхом Завете фразы ἀνήνεγκεν ἐπι τὸ θυσιαστήριον (принести в жертвенник).
(3) Употребление относительного местоимения οὗ вместо αὐτοῦ. Но это грамматическое приспособление.
(4) Пропуск слова ἡμεῖς и изменение ἰάθημεν в ἰάθητε. Но Петр, в основном, употребляет 2-е лицо, мн. ч. в этом контексте. И соответственно, он изменил цитату.

Откр. 2: 26-27 = Пс. 2:8-9
Источник: LXX или MT
Соответствие: вместо δώσω σοι ἔθνη (дам народы) написано ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν (власть над язычниками).
Примечания:

(1) Иисус имеет право изменить содержание Ветхого Завете для применения к собственной цели.
(2) Иисус, получившись власть в Пс. 2, дает власть Своим верным в Откр. 2.

6. Случаи типологического применения текста в Новом Завете

Мф. 1:23 = Ис. 7:14
Источник: LXX
Соответствие: Мф. = они, MT = она, LXX = ты.
Примечания:

(1) Моррис думает, что вполне возможно, что Матфей включил других людей в дело названия Иисуса, в частности Иосифа.[71] Лонгенекер говорит, что употребление 3-го лица находится и в кумранском свитке Исаии (*1QIs*), равно как употребление «Эммануил» в качестве имени.[72]
(2) Это пророчество относится как к Марии, так и к незамужней женщине, жившей во время Исаии. В этом случае пророчество имело бы значение и для Ахаза, и для Марии. Девушка, которая жила во время Исаии, была еще незамужней, когда Исаия дал это пророчество. Затем она вышла замуж и у нее родился сын естественным образом. Если принимаем во внимание, что слово עַלְמָה (*алма*) имеет основное значение «обычная девушка», но также может указывать на «девственницу», можно предположить, что по отношению к девушке, жившей во время Исаия, слово עַלְמָה (*алма*) указывает на обычную девушку, которая родит после брака. А по отношению к Марии, עַלְמָה (*алма*) указывает на девственницу, которая родит в этом же состоянии.

Мф. 2:15 = Ос. 11:1
Источник: MT
Соответствие: точно
Примечания:

(1) Иисус – это «рекапитуляция Израиля». Другими словами, Он «суммирует» Израиль в Себе. Поэтому, исход Израиля из Египта может представлять «исход» Иисуса из Египта. Обращение к Израилю, как к «Моему сыну», также намекает на исполнение этого обетования во Христе.
(2) В связи с вышесказанным, наблюдается последовательность в представлении Израиля, как прообраза Иисуса, по всему Евангелию от Матфея. Иисус родился по обетованию (1:18 и далее), был избавлен от гибели (2:1 и далее), вышел из Египта (2:15), прошел

[71]Morris L. The Gospel according to Matthew. The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Intervarsity Press, 1992. – С. 31.
[72]Longenecker, Biblical Exegesis, с. 127.

через воды (3:13 и далее), побыл в пустыне (4:1 и далее), призвал 12 последователей (4:18 и далее), дал «закон» на горе (гл. 5-7), совершил 10 чудес (гл. 8-9), послал 12 человек «завоевать» землю (10:1 и далее), накормил множество «манной» (14:15 и далее, 15:32 и далее) и преобразился перед учениками (17:1 и далее).[73]

Мф. 2:18 = Иер. 31:15
Источник: MT
Соответствие: Пропускаются תַּמְרוּרִים (горькое) и עַל־בָּנֶיהָ (о детях своих)
Примечания:
(1) Иеремия пишет о печальном событии, когда сыны Израиля были изгнаны в Вавилон. Матфей усматривает в этом прообраз лишения матерям Вифлеема их детей при Ироде.
(2) Характер прообраза подчеркивается здесь тем, что Матфей говорит об этом, как об исполнении пророчества.[74]

Ин. 13:18 = Пс. 40:10
Источник: MT
Соответствие: Добавляется αὐτοῦ (его) в конце (ни в LXX, ни в MT)
Примечания:
(1) Предательство псалмопевца служит прообразом будущего предательства Иисуса Иудой.
(2) Характер прообраза подчеркивается здесь тем, что Иисус говорил об этом, как об исполнении пророчества.

Ин. 15:25 = Пс. 68:5 (парафразировка)
Примечания:
(1) Ненавидевшие псалмопевца служат прообразом ненавидевших Иисуса.
(2) Характер прообраза подчеркивается здесь тем, что Иисус говорил об этом, как об исполнении пророчества.

Ин. 19:36 = Исх. 12:46, Чис. 9:12 (может быть Пс. 33:21) (парафразировка)
Примечания: Скорее всего, дело касается пасхального агнца, у которого кости нельзя сокрушать. Исполнение прообраза пасхального агнца.

Рим. 15:9 = 2 Цар. 22:50 (ср. Пс. 17:50)
Источник: LXX
Соответствие: точно
Примечания: Здесь мы имеем дело с типологическим представлением Иисуса в лице Давида. Через проповедь Евангелия Иисус действительно славит Бога-Отца у язычников.

2 Кор 6:16 = Лев. 26:12
Источник: LXX
Соответствие и Примечания:
(1) Добавляется ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς (вселюсь в них). Может быть это подразумевается под следующей фразой «буду ходить [в них]», или

[73]Там же, с. 125.
[74]Longenecker, Biblical Exegesis, с. 129.

Павел здесь думает о Лев. 26:11: «и поставлю жилище Мое среди вас».[75]

(2) Изменяется местоимения 2-го лица в 3-ое лицо.

(3) Пропускается ἐν ὑμῖν (среди вас)

Примечания: Павел видит здесь типологическое исполнение в Церкви общения, данного Израилю.

Гал. 4:27 = Ис. 54:1

Источник: LXX

Соответствие: точно

Примечания: Павел усматривает в Ис. 54:1 указание на бездетную Сару, которая родила Исаака. Ветхозаветный контекст говорит о результате страданий Мессии (Ис. 53), т.е. о процветании для Божьего народа. Павел типологически представляет Сару, как прообраз Нового Иерусалима, дети которых – верующие в Иисуса. Верующие во Христа теперь наслаждаются теми благословениями, о которых Исаия предрекал в Ис. 54.

Гал. 4:30 = Быт. 21:10

Источник: LXX

Соответствие:

(1) Пропуск два раза ταύτης (эта) после παιδίσκης (раба)

(2) Заменятся слово «Исааком» словами «сыном свободной».

Примечания: Павел типологически представляет Агарь, как прообраз старого Иерусалима (неверующих евреев). Они тоже отвержены, т.е. не являются участниками в наследовании Божьего обетования.

Евр. 2:13 = Ис. 8:17-18

Источник: LXX

Соответствие: точно

Примечания: В Ис. 8:18 «дети» принадлежат Исаии, а в Евр. 2:13 они принадлежат Иисусу. Лейн думают, что между этими случаями есть схожесть. В свое время Исаия представлял собой верный остаток в Израиле. И в свое время ту же роль играл Христос.[76] Подобно тому, как родились у Исаии естественные дети, Иисус рождает духовных.

Евр. 10:5-7 = Пс. 39:7-9

Источник: не соответствует ни MT, ни LXX

Соответствие: Главное отличие от MT в том, что вместо вариант MT: «Ты выкопал (или вырыл)(כָּרָה) мне уши», Евр. следует LXX: «тело уготовал (κατηρτίσω) Мне».

Примечания:

(1) Предлагается несколько объяснений варианта «тело уготовал Мне» в Септуагинте: (а) еврейский текст содержит искаженный вариант, а Септуагинта хранила оригинальный текст, или (б) переводчики Септуагинты поняли, что в еврейском тексте имеется образная речь, т.е. для того, чтобы «выкопать» или «вырыть уши», Богу было необходимо приготовить тело.

---

[75]Harris, c. 505-6.

[76]Lane W. L. Hebrews 1–8 // Word Biblical Commentary. Dallas, TX: Word, 1998. – C. 60.

(2) Данный псалом приписан Давиду, который может служить прообразом Христа.[77]

1 Пет. 2:9 = Ис. 43:20-21 и Исх. 19:6
Источник: LXX
Соответствие:
(1) Вводится слова из Исх. 19:6 в середине цитаты из Ис. 43:20-21
(2) Глагол ἐξαγγείλητε (возвещать) заменяет слово διηγεῖσθαι (провозгласили).
(3) Фраза λαόν μου ὅν περιεποιησάμην (народ Мой, который Я приобрел) стала λαὸς εἰς περιποίησιν (люди, взятые в удел). Но они – однокоренные слова. Также, фраза λαὸς περιούσιος находится в соседнем стихе, Исх. 19:5. Также учитываем, что Петр пишет о будущем приобретении Богом Его народа (предлог εἰς) в соответствии с его упором в других местах этого послания на будущий аспект нашего спасения. В трех из других четырех случаев употребления слова περιποίησις в Новом Завете оно служит дополнением для предлога и указывает на наше будущее спасение: см. 1 Фес. 5:9; 2 Фес. 2:14; Евр. 10:39 (исключением является Еф. 1:14).
(4) Пропуск слова μου из Ис. 43:20
(5) Пропуск слова και из Исх. 19:6
Примечания: Израиль здесь выступают в роли прообраза Церкви.

1 Пет. 2:10 = Ос. 1:10; 2:1 и 23 (парафразировка)
Примечания: Осия говорит о восстановлении Израиля после его «развода» с Яхве. Петр говорит о статусе верующего во Христа по сравнению с его положением отчуждения от Бога, как неверующего. Скорее всего, Петр здесь говорит образно, говоря о верующих, как о «новом Израиле». Ведь верующие – это «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел», что раньше относилось к Израилю. К тому же, в этом контексте неверующие образно названы «язычниками».

7. Цитирование ветхозаветного стиха неверующими людьми

Мф. 4:6 = Пс. 90:11-12
Примечания: Говорит сатана.

Мф. 22:24 (Мк. 12:19: Лк. 20:28) = Втор. 25:5
Примечания: Цитата из Саддукеев.

Лк. 10:27 = Втор. 6:5 и Лев. 19:18
Примечания: Сказано богатым юным.

Ин. 6:31 = Пс. 77:24
Примечания: Иудеи цитируют стих.

[77]O'Brien, Hebrews, c. 349.

8. Случаи цитат из неизвестных мест

Мф. 2:23 = ?
Примечания: Предлагаемые объяснения: (1) игра слов Ναζωραῖος (Назорей) и ναζιραῖος (назорей)(Суд. 13:5),[78] (2) игра слов Ναζωραῖος (Назорей) и נֵצֶר (нецер - отрасль)(Ис. 11:1).[79]

Ин. 7:38 = ?
Примечания: Может быть основано на Ис. 55:1 (см. Ин. 7:37) или Ис. 58:11. Также, может быть, это косвенная ссылка на ритуал излияния воды на праздник Кущей, которое может служить предсказанием эсхатологического излияния Духа (Иез. 47:1-9; Зах. 13:1).[80]

Еф. 5:14 = Is 26:19; 51:17; 52:1; 60:1???
Примечания: О'Брайн предполагает, что здесь мы имеем дело с ранним христианским гимном, основанным на вышепоказанных местах из Ветхого Завета.[81]

1 Кор. 2:9 = ?
Примечания:
(1) Ориген утверждал, что стих произошел из пропавшей книги Апокалипсиса Илии.
(2) Говорят, что подобные слова находятся в Евангелии от Фомы, 17.
(3) Может быть взято из Ис. 64:4.[82]

Иак. 4:5 = ?
Примечания: Дуглас Му думает, что под словом «Писание» Иаков здесь говорит лишь об общем смысле «Божьей ревности», находящейся по всему Ветхому Завету.

Библиография

Поднюк С. Методы изучения Библии. – С. 141.

Archer G. Encyclopedia of Bible Difficulties. – Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982.

Blomberg C. Matthew. The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992.

[78]Ellis E. E. The New Testament's Use of the Old Testament // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 44.
[79]Blomberg C. Matthew. The New American Commentary. – Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992. – C. 70.
[80]Carson D. A. The Gospel according to John // The Pillar New Testament Commentary. – Leicester, England; Grand Rapids, MI: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans, 1991. – C. 323-6.
[81]O'Brien, Hebrews, c. 375-7.
[82]Ciampa, c. 127.

Bruce F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

Ciampa R. E., Rosner B. S. The First Letter to the Corinthians // The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2010.

Dunn J. D. G. Romans 1–8 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998.

Dunn J. D. G. Romans 9–16 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998.

Edwards J. R. The Gospel according to Mark // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans, 2002.

Ellingworth P. The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Carlisle: Eerdmans; Paternoster Press, 1993.

Ellis E. E. The New Testament's Use of the Old Testament // Corley B., Lemke S. Lovejoy G. Biblical Hermeneutics. – Nashville, TN: Broadman, 1996. – C. 40-58.

Goldingay J. Models for Interpretation of Scripture. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Greer R. A. The Christian Bible and Its Interpretation // Meeks W. A. Early Biblical Interpretation. – Philadelphia, PA: Westminster, 1986. – C. 107-204.

Grudem W. 1 Corinthians 14:20-25: Prophecy And Tongues As Signs Of God's Attitude // Westminster Theological Journal. 1979. № 41. C 381-96.

Harris M. J. The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text // New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press, 2005.

Lane W. L. Hebrews 1–8 // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998.

Longenecker R. N. Biblical Exegesis in the Apostolic Period – 2nd ed. – Grand Rapids, MI; Vancouver: Eerdmans; Regent College Pub, 1999.

Longenecker R. N. Galatians // Word Biblical Commentary. – Dallas, TX: Word, 1998.

Morris, L. The Epistle to the Romans // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Intervarsity Press, 1988.

Morris L. The Gospel according to Matthew. The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Leicester, England: Eerdmans; Intervarsity Press, 1992.

Moo D. The Problem of Sensus Plenior // Carson D. A., Woodbridge J. D. Hermeneutics, Authority and Canon. – Grand Rapids, MI: Baker, 1986.

Mounce R. H. Romans // The New American Commentary. – Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1995.

O'Brien P. T. The letter to the Ephesians // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

O'Brien P. T. The Letter to the Hebrews // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2010.

Peterson D. G. The Acts of the Apostles // The Pillar New Testament Commentary. – Grand Rapids, MI; Nottingham, England: Eerdmans, 2009.

Philipps H. D. Old Testament Quotes in the New Testament. – Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2009.

Silva M. The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority. – Carson D. A., Woodbridge J. D. Scripture and Truth. – Grand Rapids, MI: Baker, 1992. – C. 147-65.

Von Rad G. Typological Interpretation of the Old Testament / Bright J. trans. // McKim D. A Guide to Contemporary Hermeneutics. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986. – C. 28-46