

ВЕСТНИК

центра апологетических
исследований



99/25

Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)



«РАСКАИВАЕТСЯ» ЛИ БОГ?

Уолтер Майер III

Также в этом выпуске:

- КАК ТОЛКОВАТЬ ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ЦИТАТЫ В НОВОМ ЗАВЕТЕ (с. 12)
- ХРИСТИАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА В СВЕТЕ ЛЮТЕРАНСКИХ ИСПОВЕДАНИЙ (с. 23)

Вумах изучающих Библию людей, как мирян, так и служителей, часто возникает вопрос: может ли Бог раскаяться или пожалеть о Своем решении? Объясняется это тем, что в различных переводах Писания мысли Бога описываются словами «раскаялся», «пожалел» или «отменил».

Данный вопрос затрагивает более широкую тему Божьего предвидения. В последние несколько лет эта тема стала предметом горячих споров среди членов (относительно) консервативной богословской организации, Евангелического богословского общества¹. Поводом для дискуссии стал тот факт, что некоторые члены Общества стали приверженцами точки зрения, известной как «открытый теизм», которая, по существу, утверждает, что Богу известно не все, что произойдет в будущем².

С вышеупомянутым вопросом это связано так: если Бог «раскаивается» или «сожалеет», напрашивается вывод, что в какой-то момент времени Он совершил некие действия, преследуя определенную цель. Однако на самом деле результат оказался иным, неожиданным и неприятным для Бога, потому Он сожалеет о предпринятых ранее действиях. Если Бог «отменяет» Свои решения, средний читатель Библии может истолковать это таким образом, что Бог и сам не знал, каким будет Его окончательное решение, что вначале у Него был один план, а потом появился другой. Переводы «раскаялся», «пожалел» и «отменил» могут привести к одному и тому же выводу: Бог не знает всего, что произойдет в будущем. К такому выводу и приходят сторонники открытого теизма.

В этой статье мы сделаем краткий обзор открытого теизма, затем в двух словах изложим ортодоксальную точку зрения и, наконец, выскажем несколько соображений относительно перевода и толкования соответствующих библейских текстов. Наиболее подробно мы исследуем два отрывка: Бытие 6:6 и Исход 32:14.

I. Открытый теизм

Грегори Бойд четко изложил эту богословскую позицию в своей книге «Бог возможного: библейское введение в открытое представление о Боге»³. Во вступлении он упоминает о вопросах, которые со временем побудили его стать на эту точку зрения.

Самые серьезные вопросы, связанные с классическим пониманием Божьего предвидения... связаны с Библией. Если будущее действительно всецело определено в



Грегори Бойд

Божьим разуме, как утверждает классическая точка зрения, почему же в Библии неоднократно описывается, как Бог меняет Свои решения? Почему в Библии говорится, что Бог часто меняет Свои планы, отменяет пророчества в свете меняющихся обстоятельств и говорит о будущем «может быть», «вероятно» или «возможно»? Почему в Библии Бог выражает неуверенность в будущем, разочаровывается тем, как все оборачивается, а порой даже сожалеет о результатах собственных решений? Если Библия всегда правдива — а я, со своей стороны, полагаю, что это так, — как можно примирить такой способ говорить о Боге... с представлением о том, что будущее всецело определено в Его разуме?⁴

В результате, как пишет Бойд, «я пришел к убеждению, что будущее действительно отчасти определено и заранее известно Богу, но также отчасти открыто и известно Богу именно таким. Одним словом, я принял то, что со временем стали называть „открытыми представлениями“ о Боге»⁵.

Затем Бойд более подробно объясняет свои «открытые представления о Боге» или, как он предпочитает их называть, «открытые представления о будущем». По его мнению, Бог в какой-то мере знает, что будущее будет «опре-

деленно таким и определенно не другим». С другой стороны, Бог в какой-то мере знает, что будущее будет «возможно таким и возможно не другим». Кроме того, по словам Бойда, открытые представления...

...не означают, что будущее широко открыто. Значительная его часть, открытые теисты это признают, определена заранее — либо предопределяющей волей Бога, либо причинами, существующими на земле. Однако оно заранее не определено *исчерпывающим* образом. В той мере, в какой будущее еще способны определить свободные действующие субъекты, оно не определено. В этих пределах оно известно Богу как пространство возможностей, а не необходимостей⁶.

Бойд решительно отрекается от обвинения, что он вместе с другими открытыми теистами отрицает Божье всеведение. Однако, пытаясь опровергнуть это обвинение, Бойд начинает играть словами и вносить тонкие поправки в определение «всеведения». Посмотрите, как он переходит от идеи абсолютного знания к идее «совершенного» знания: «Открытые теисты утверждают всеведение Божие так же настойчиво, как все остальные. Вопрос не в том, совершенно ли знание Бога. Вопрос в природе реальности, которая Богу известна совершенно». Руководствуясь собственным пониманием реальности, Бойд и другие открытые теисты интерпретируют «совершенное» знание Бога так, что Ему известно «будущее, состоящее как из неопределенных возможностей, так и из определенных необходимостей»⁷.

Бойд опирается не на идею *абсолютного* предведения Божьего, а на новое определение всеведения. Он пишет: «Если Богу заранее неизвестны будущие свободные действия, то не потому, что Его знание о будущем в каком-то смысле неполно. Причина в том, что, согласно этой точке зрения, *там нет ничего определенного, что Бог мог бы знать!*» По словам Бойда, «свободных действий еще не существует, и их невозможно узнать, пока свободные действующие субъекты их не совершат»⁸.

Что бы ни утверждали Бойд и другие открытые теисты, в конечном счете они действительно полагают, что знание Бога о будущем неполно. С их точки зрения, Бог не знает всего, что должно произойти, или всего, что скажут и сделают люди. Следовательно, Бог не знает всего, что даже Он сам сделает или скажет в будущем.



Уолтер Майер

II. Ортодоксальная точка зрения

Что касается Божьего знания, Писание утверждает, что Богу известно все — будь то прошлое, настоящее или будущее. Вот несколько характерных цитат: «...Бог больше сердца нашего и знает все» (1 Ин. 3:20). «...и не скажет неправды и не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаться Ему» (1 Цар. 15:29). «...Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не делалось...» (Ис. 46:9-10). В Исаии 41:22-24 Яхве, рассказывая о том, на что не способны идолы, тем самым объясняет, на что способен Он сам: «Пусть они представят и скажут нам, что произойдет; пусть возвестят что-либо прежде, нежели оно произошло, и мы вникнем умом своим и узнаем, как оно кончилось, или пусть предвозвестят нам о будущем. Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги... Но вы ничто, и дело ваше ничтожно...» Еще один текст — Ефессянам 2:10: «Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять».

Писание сообщает нам совершенное знание Божье, в том числе и его абсолютное предведение. Однако, открываясь нам в Писании, Бог в то же время нисходит до человеческой немощи, ведь наш ограниченный разум не способен

в полной мере познать бесконечное и величественное Божество. Бог пользуется человеческим языком со всеми присущими ему ограничениями и приспосабливается к принципам и особенностям человеческого мышления⁹.

Например, Писание говорит о Боге двояким образом: (1) сообразно Его величию как о Том, кто не ограничен временем и пространством (напр., «пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний» [Пс. 89:5]), (2) и сообразно мировоззрению людей, ограниченных временем и пространством. Бог приспосабливается к нашему образу мышления в отношении времени и пространства, причины и следствия. Лишь таким образом мы способны Его познать. Кстати, когда Бог приписывает Себе предведение (как, например, в Исаии 46:10), Живущий вне времени приспосабливается к образу мышления своих привязанных ко времени творений. Божество входит во время и пространство, но Его существо не становится ни временным, ни локальным¹⁰.

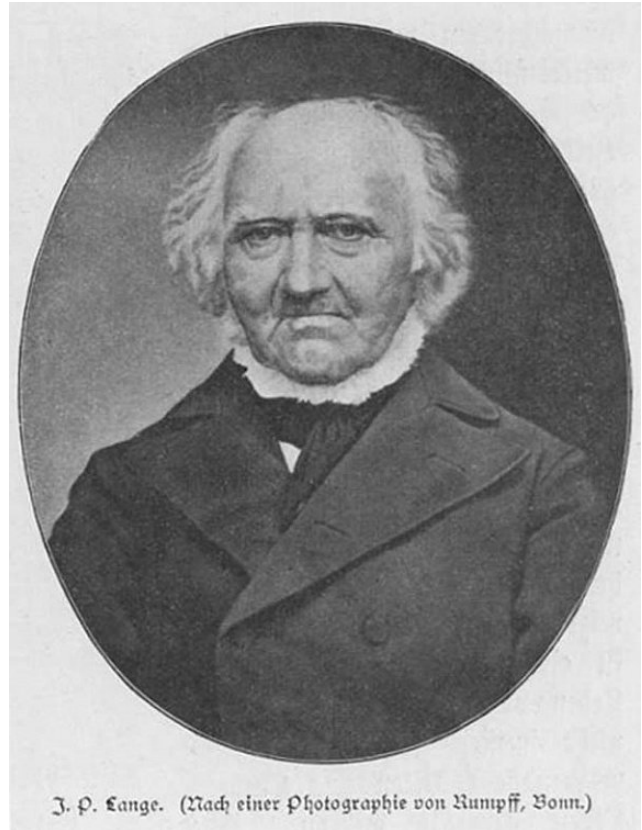
Аналогичным образом Бог в Своем существе неизменен. Однако Писание изображает Его меняющим гнев на милость и наоборот в зависимости от изменений в предмете Его внимания, и мы должны думать о Нем именно так. Так наш разум и Писание воспринимают Бога, Который в сущности Своей неизменен, но взаимодействует со способными меняться людьми¹¹. Лютер комментирует:

Бог в Своей сущности совершенно непознаваем; невозможно, хоть тресни, определить или описать словами то, что Он Собою представляет. Именно поэтому Бог принижает Себя до уровня нашего немощного разума и открывается нам в образах, как бы прикровенно, в простоте, доступной ребенку, чтобы мы хотя бы в какой-то мере смогли Его познать...¹²

Далее Лютер пишет:

Тот факт, что Писание таким образом приписывает Богу форму, голос, действия, чувства человеческого существа, не только свидетельствует о снисхождении к необразованному и немощному, но и мы, великие и ученые мужи, наставленные в Писаниях, также должны усвоить эти простые образы. поскольку Бог явил их нам и через них открылся нам¹³.

Таким образом, разговор о том, как Бог в Своем Слове приравнивается к немощи людей, отчасти затрагивает вопрос о библейских



Иоганн Петер Ланге

антропоморфизмах (выражениях, приписывающих Богу человеческий облик и человеческие качества) и антропатизмах (выражениях, приписывающих Богу человеческие чувства, эмоции и страсти). Выражения, приписывающие Богу человеческие поступки, можно отнести к обеим категориям. Имея в виду обе категории, но используя для описания обеих один термин «антропатизм», Тэйлер Льюис отмечает: «Почему об антропатизме говорят так, словно за этим звучным понятием скрывается некий необычайный абсурд, в то время как любое мыслимое откровение не может не быть антропатичным...? Это неизбежно. Все, что достигает человека таким путем, должно быть соизмеримо с человеком...»¹⁴ Иоганн Петер Ланге, признавая необходимость антропоморфизмов и антропатизмов, сосредоточивает внимание на последних и отмечает, что, если мы их не примем, «в нашей голове будет совершенная пустота по отношению ко всем тем идеям Божиим, которые больше всего волнуют нас как нравственных существ»¹⁵ Ланге поясняет:

Сколько бы мы ни говорили о бесстрастности, мы *обязаны думать* о Боге как о Существе, обладающем *паθη*, страстями, тем, что связывает Его с человеческим бытием... Либо мы должны мыслить [о Боге] исключительно разумно, разграничивая добро и зло лишь с помощью рассудка

(если это вообще можно назвать разграничением), либо нам придется принять во внимание некую эмоциональную сторону, причем несколько усиленную соразмерно тому, насколько в других отношениях божественная природа превосходит человеческую¹⁶.

Ланге подытоживает: «Без этого высочайшие формы научного или философского теизма будут религией не в большей степени, чем чистейший атеизм. С таким же успехом можно было бы поклоняться математической системе — она была бы точно так же божественно бесстрастна»¹⁷. Иными словами, антропопатизмы и антропоморфизмы, помимо того, что они служат способом донести до нас истины о Божестве, еще и оживляют текст. Они особенно уместны в Ветхом Завете, где, по словам Милтона Терри, представляют собой «яркие идеи, которые производили впечатление на эмоциональный еврейский ум, и вполне соответствовали духу языка»¹⁸.

III. Соображения относительно перевода и толкования

Признавая, что Бог в Писании приравнивается к мышлению людей, используя, прежде всего, антропоморфизмы и антропопатизмы, можно считать переводы, в соответствии с которыми Бог «раскаялся», «пожалел» и «отменил», правомерными. Можно считать, что именно так с человеческой точки зрения выглядели действия и решения Бога в соответствующих стихах и контекстах. И все же, по меньшей мере, упоминания о «раскаянии» Бога не следует считать тождественными по смыслу упоминаниям о том, что Бог «пожалел» и «отменил». Бог никогда не поступает неправильно — все Его мысли и пути совершенно справедливы, праведны и святы; Он никогда не грешит и не допускает ошибок. Упоминания же о том, что Бог «пожалел» о чем-то или «отменил» какое-то решение следует рассматривать в свете Божьего всеведения, в том числе абсолютно-го предведения, и Его неизменности.

Тем не менее, в этой статье я намерен настаивать, что следует отдать предпочтение другим вариантам перевода, основанным на оригинальных языках и контекстах. Они предпочтительны потому, что не вводят в заблуждение и не смущают современного читателя Писания. Ведь, натолкнувшись в тексте на упоминания о том, что Бог «раскаялся», «пожалел» и «отменил», можно прийти к ошибочным выводам относительно Божества, о чем и свиде-

тельствует «открытый теизм», речь о котором шла выше.

В качестве примера мы исследуем два текста, которые зачастую переводят описанным выше образом, и которые играли значимую роль в рассуждениях о Божьем знании и Его неизменности. Оба отрывка взяты из Ветхого Завета, и в обоих по отношению к Богу используется один и тот же еврейский глагол: *нахам* (נחם) в биньяне* *нифаль*. Первый фрагмент — Бытие 6:6: «...и *раскаялся* (נחם) Яхве, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем». Второй — Исход 32:14, который следует сразу за угрозой Бога истребить израильтян за поклонение золотому тельцу и ходатайством Моисея за израильтян. Он звучит так: «И *отменил* (נחם) Господь зло, о котором сказал, что наведет его на народ Свой».

Глагол *нахам* встречается в Ветхом Завете 108 раз. Из них 48 в биньяне *нифаль*, 51 раз в биньяне *пиэль*, дважды в биньяне *пуаль* и 7 раз в биньяне *хитпаэль*¹⁹. Хайнц-Йозеф Симиан-Йофре обобщает эту картину так:

По всей видимости, единственный элемент, присущий всем значениям корня *нхм*, — это попытка повлиять на ситуацию путем изменения течения событий, отказа от обязательств или воздержания от совершения действий, если речь идет о настоящем; путем влияния на решение, если речь идет о будущем; и путем принятия последствий некоего поступка, помощи другому в принятии таких последствий или, наоборот, эмоционального их отторжения, если речь идет о прошлом²⁰.

Симиан-Йофре отмечает, что определяющим для понимания смысла глагола *нахам* следует считать двойной фактор решения и эмоций: «Они неразделимо переплетены, даже когда в отдельных случаях акцент на той или другой составляющей может быть несколько больше»²¹. Намного раньше к такому же выводу — именно о глаголе *нахам* в биньяне *нифаль* — пришел Ланге, который отмечал, что у этого глагола есть два аспекта: чувства и намерения²².

В Септуагинте (LXX) для перевода глагола *нахам* в биньянах *нифаль*, *пиэль*, *пуаль* и *хитпаэль* в большинстве случаев используется глагол *παρακαλέω*, *παρακαλεο* («призывать, приглашать, понуждать, просить, успокаивать», а также, возможно, «пытаться утешить» и «уми-

* *Биньян* — в иврите способ по определенной модели построить из одного корня глаголы, действие которых имеет разное направление. Всего их семь.

ротворять»). Глагол *μετανοεω*, *метаноео* («передумать, одуматься, покаяться») используется исключительно для перевода *нахам* в биньяне *нифаль* — несколько раз применительно к Яхве, реже применительно к Израилю. Глагол *ελεεω*, *элеео* («смиловаться, пожалеть, проявить милосердие»), используется в LXX 4 раза для перевода *нахам* в биньяне *пиэль* и однажды для перевода *нахам* в биньяне *нифаль*. Глагол *παυω*, *пауо* («останавливать, прекращать»), используется 5 раз для перевода *нахам* в биньяне *нифаль*²³.

Интересно, что в стихах Бытие 6:6 и Исход 32:14 переводчики LXX не использовали ни один из перечисленных вариантов. В первом случае *нахам* в биньяне *нифаль* переведен с помощью глагола *ενθυμωμαι*, *энтумеомай* («размышлять, обдумывать, думать»). Во втором случае используется глагол *χιλασκομαι*, *хиласкомаи* («умиловывать, умиротворять», в страдательном залоге «умиловаться, проявить милосердие, милость»). Более того, Бытие 6:6-7 и Исход 32:14 — единственные отрывки, где глаголы *энтумеомай* и *хиласкомаи* используются для перевода *нахам*. Как трактовать эти сведения, не вполне понятно. Возможно, в обоих случаях переводчики хотели избежать впечатления, будто Бог пожалел или передумал.

Бытие 6:6

Опираясь на перевод стиха Бытие, согласно которому Яхве «раскаялся... что создал человека на земле»²⁴, Бойд предлагает следующее толкование данного текста:

Если бы все связанное с историей мира было исчерпывающим образом определено и познано Богом до того, как Он сотворил мир, уже тогда, прежде чем Он сотворил людей, Богу было бы известно с абсолютной определенностью, что они придут в это порочное состояние. Но как, в таком случае, Он мог бы искренне сожалеть о том, что создал человечество? Разве тот факт, что Бог пожалел о том, как все обернулось, — вплоть до желания начать все сызнова, — не подсказывает, что впадение людей в состояние порочности не было предрешено в тот момент, когда Бог их создавал?²⁵

На это ортодоксальный экзегет может возразить, что в Бытии 6:6 *нахам* — антропопатический термин, описывающий реакцию Бога на ужасающую порочность и полную развращенность человеческой расы. Остальной текст

стиха подчеркнуто антропопатичен и антропоморфен: «...и восскорбел [Бог] в сердце Своем». Глагол *нахам* доносит до читателя мысль о том, что Божество не далеко от человечества, не отстранено от него и не равнодушно к нему. Напротив, Бог проявляет искреннее участие к человечеству, внимательно за ним наблюдает и вмешивается в его жизнь. Глагол *нахам* создает у читателя правильное впечатление, что Бог — не статичная пластиковая фигура, безразличная и невосприимчивая к мыслям, словам и поступкам Его творений. Напротив, Он живое, деятельное Существо, обладающее личностью, которое, если выражаться антропопатическим, антропоморфным языком, проявляет интерес к тому, как живут люди, и реагирует на их поступки.

С учетом предыдущих стихов, 6:1-5, и параллели со второй половиной 6-го стиха («...и восскорбел [Бог] в сердце Своем») некоторые толкователи считают, что *нахам* следует переводить как «огорчился» или «был огорчен». Такой перевод согласуется с контекстом и избегает потенциальных проблем, связанных с вариантами «Он раскаялся» или «Он пожалел». В других текстах, где глагол *нахам* в биньяне *нифаль* используется применительно к Богу, он тоже может означать «Он огорчился» или «Он был огорчен». Например, 1 Царств 15:11, где Яхве говорит: «Огорчен Я, что поставил Саула царем...»; 1 Царств 15:35, который звучит, по существу, так же; 2 Царств 24:16, где рассказывается о том, как огорчен был Яхве бедствием, которое наслал на Израиль; 1 Паралипоменон 21:15 — аналогично предыдущему стиху; Иеремии 42:10, где Яхве огорчен бедствием, которое наслал на народ; Бытие 6:7 — частичная параллель с 6-м стихом. Сюда же можно присовокупить новозаветный текст, Ефессянам 4:30: «И не оскорбляйте [λυπεω, *лупео*, глагол 2-го лица, настоящего времени в активном залоге и повелительном наклонении; „опечалить, огорчить“] Святого Духа Божия, Которым вы запечатлены в день искупления»²⁶.

В понятии *нахам* в Бытии 6:6 соединяются два аспекта: чувств/эмоций и намерений/решений. Когда Бог сотворил мир, все в мире было весьма хорошо. Первые люди были святыми, совершенным образом Бога. Сам Яхве (личное, заветное имя Бога, которое появляется во 2-й главе Бытия) сотворил их для того, чтобы они пребывали в общении с Ним, любили Его, служили Ему. Так и было. Но потом произошло грехопадение, и со временем неверие распространилось на все человечество, а кульминацией этого стала сцена, описанная в Бытии 6:5: «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помыш-

ления сердца их были зло во всякое время...» Такова была реальность во дни Ноя — несравнима с тем, какой она могла бы быть! И Яхве, сотворивший человека и некогда находившийся с ним в близких отношениях, огорчен. Творения Божьи, мутировавшие столь ужасным образом, доставляют Ему не радость, а печаль.

Учитывая изменившуюся реальность, святой Бог принимает решение истребить человечество посредством потопа. Складывается впечатление, будто чувства и, соответственно, поступки Того, Чья суть неизменна, изменились в результате перемен, произошедших с человечеством²⁷. И это решение, в свою очередь, Его огорчает. Ему приходится уничтожить дело Своих рук, людей, которых Он любит, и с которыми Он хочет быть в общении.

Повторюсь, 6-й (и 7-й) стихи книги Бытия не следует толковать так, будто Яхве «раскался», что создал людей на земле, то есть не предвидел, каким ужасным станет человечество, и теперь «жалеет», что вообще сотворил человека. В тексте нет и намека на то, что Яхве хотел бы отменить сотворение, поскольку теперь считает его ошибкой. Помимо вопроса о предведении Бога есть и другие соображения, имеющие отношение к нашей теме. Как может Он считать ошибкой сотворение человека, если от вечности, еще до сотворения мира, предопределил людей к спасению, к вечной жизни с Ним (см., напр., Еф. 1:4, 1 Кор. 2:7-9)? Он не воспринимает существование человеческой расы как прискорбную ошибку со Своей стороны, потому что уже пообещал (Быт. 3:15) послать Спасителя, чтобы избавить падшее человечество. Бог любит людей настолько, что считает их достойными спасения — даже ценой жизни Своего Сына, который должен стать человеком. До потопа было много благочестивых людей, живших ради славы Божьей и верно Ему служивших. В 6-й главы Бытия такими были Ной, праведник, и члены его семьи. Он находился в близких отношениях со Своим Творцом, как и его предок Енох, которого Бог живым взял на небеса (Бытие 5:21-24). Таким образом, Бог не сожалеет о сотворении человека.

Исход 32:14

В своей книге, в главе под названием «Обратные божественные намерения», Бойд называет несколько отрывков, которые, по его мнению, провозглашают «истину о том, что Бог меняет решения, когда этого требуют обстоятельства». В частности, он ссылается на стих Исход 32:14, значимую часть которого переводит следующим образом: «Господь передумал

относительно бедствия, которое Он собирался навести на Свой народ». В конце этой главы Бойд поясняет:

Очевидно, что сюжет о том, как Бог меняет Свое решение, появляется в Писании не случайно. Он проходит красной строкой через все библейское повествование и даже превозносится как одно из достохвальных качеств Бога. Очень трудно понять, как правильно истолковать подобные отрывки, если исходить из того, что будущее исчерпывающе предreshено и в таком виде известно Богу... Бог — не только Бог будущих определенностей; Он — Бог будущих возможностей²⁹.

Я предлагаю переводить стих Исход 32:14 так: «И Бог смиростивился в отношении бедствия, о наведении которого на Свой народ Он говорил»³⁰. Бог «отступил», отказался от выполнения угрозы истребить израильтян и оставить одного Моисея, от которого Он впоследствии произвел бы великий народ. Бог не уничтожил евреев, но наказал их, как сказано в стихе 32:35.

Перевод «смиростивился/отступил» хорошо вписывается в контекст 32-й главы книги Исход. Более того, такой перевод глагола *нахам* в биньяне *нифаль* предпочтителен или возможен в ряде других ветхозаветных отрывков³¹. Я считаю, что такой перевод лучше, нежели «Бог раздумал» или «Бог раскаялся/пожалел». Последние два варианта, как мы уже говорили, могут внушить читателю ошибочную мысль, будто Бог действительно не знает, что Он будет делать, сначала принимает некое решение, но в конечном итоге поступает иначе. Хуже того, читатель также может подумать, будто Бог в пылу гнева может сказать что-то, о чем Сам впоследствии пожалеет, осознав, что сказанное было ошибкой. Фундаментальная идея, лежащая в основе такого мышления, заключается в том, что Бог не обладает совершенным предведением — даже в отношении собственных поступков.

Эта идея и подобный образ мышления не согласуются с надлежащим толкованием Писания. Бог не ограничен в Своем знании, не своенравен и не подвержен неконтролируемым вспышкам гнева, заставляющим Его совершать ошибки. Помимо того, что Бог всеведущ, Он еще и всецело и во всех ситуациях владеет Собой (выражаясь антропоморфным языком). Он неизменно свят, справедлив и праведен в Своих мыслях, словах и поступках.

В стихе Исход 32:14 глагол *нахам* представляет собой антропатический термин,

доносящий духовные истины до нас, простых смертных. Бог в Своем Слове нисходит до нашего уровня, общается с нами наилучшим, самым эффективным образом, оставаясь в границах того, что мы способны понять.

Какой же вывод мы должны сделать из того, как глагол *нахам* используется в стихе Исход 32:14? Как уже было сказано выше, у него есть два параллельных аспекта: решение и эмоции. Текст изображает неизменного Бога, находящегося вне времени, принимающим решение во времени в результате изменения в Его эмоциях. Исполнившись праведного гнева на израильтян и пообещав их истребить, Бог отвращает огонь Своей ярости (по просьбе Моисея) и щадит народ. Бог от вечности знал, как Он поступит, и чем все закончится. Однако с точки зрения Моисея и читателя, Бог выбирает один путь, а потом поступает иначе.

Следует отметить, что Бог не обязательно пообещал Моисею, что наверняка истребит израильтян. Скорее, слова Бога можно перевести иначе: «Потому оставь [повелительное наклонение] Меня теперь, *дабы* низвел [условное наклонение] Я на них огонь гнева Своего и истребил [увещательное наклонение] их!» (ст. 10, перевод Кулаковых)³². В таком прочтении в словах Бога есть некий намек на обусловленность. Они подразумевают, что некто (Моисей) может встать на пути Божьего яростного гнева и не позволить Ему истребить народ. Хорошо известно, что в Писании многие угрозы Бога (а равно и Его обещания) носят условный характер³³.

Бог отвращает Свой гнев и воздерживается от приведения угрозы в исполнение не потому, что израильтяне изменились. Решающим фактором в 32-й главе Исхода становится Моисей, выступающий в роли ходатая³⁴. Глагол *нахам* в стихе 34 описывает то, о чем говорится и в других библейских отрывках, — молитвы верных действительно оказывают влияние на Бога. Иаков пишет: «...много может усиленная молитва праведного» (5:16). С одной стороны, Бог заранее — задолго до того, как Его народ начнет молиться, — знает, как Он поступит. В книге Исаии Господь говорит: «И будет, прежде нежели они воззовут, Я отвечу...» (65:24). С другой стороны в псалме 105:23 о событиях, описанных в 32-й главе Исхода, сказано следующее: «И хотел истребить их, если бы [לֹא־יִהְיֶה] Моисей, избранный Его, не стал пред Ним в расселине, чтобы отвратить ярость Его, да не погубит их». Ходатайство Моисея возымело действие; оно повлияло на Бога. С точки зрения нашего ограниченного человеческого разума и способа выражать мысли, можно сказать, что Бог позволил молитвам верных повлиять на Него,

и что Ему заранее известно, как эти прошения на Него подействуют.

Как мы уже отмечали, в стихе 10 Бог, в словах Которого присутствует неявная обусловленность, исподволь предлагает Моисею обратиться к Нему с молитвой. Несмотря на то, что вначале Бог говорит: «Оставь Меня!» — Его повеление приводит к прямо противоположному результату. Моисей не только не оставляет Бога в покое, но и вступает с Ним в доверительный и откровенный разговор. Кстати, Бог в этом разговоре проявляет явную целеустремленность. Он не выглядит разъяренным Богом, выплевывающим в приступе гнева слова, о которых Он впоследствии пожалеет и которые возьмет обратно. Напротив, Бог говорит рассудительно, явно преследуя некую цель. И эта цель — подвергнуть Моисея испытанию³⁵.

В 32-й главе Исхода Бог тщательно выбирает слова, чтобы подвергнуть Моисея именно такому испытанию, которое Он задумал для Своего слуги. Писание говорит, что Бог заранее готовит людей к испытанию, и что Он подвергает человека испытанию для его блага и ради Своей славы. Более того, в Писании есть несколько примеров того, как Бог, испытывая человека, на первый взгляд хотел одного, но, как показывает результат, Его истинные намерения были другими.

В 22-й главе Бытия Бог подверг Авраама испытанию, повелев ему принести в жертву Исаака. Бог заранее знал, как поступит патриарх, и знал, что Его замысел осуществится. На самом деле Он не хотел, чтобы Авраам убил сына; другие библейские тексты явно свидетельствуют о том, что Богу отвратительно принесение в жертву детей. Ангел Господень удерживает Авраама от убийства Исаака — не потому, что Бог передумал, а потому, что Авраам по милости Божьей и при Его поддержке успешно прошел испытание. В результате этого кризиса вера Авраама достигает своего пика. Как свидетельствует автор Послания к евреям, патриарх твердо держался Божьего Слова.

В 32-й главе Бытия Ангел Господень борется с Иаковом. Поначалу это выглядит как проявление враждебности со стороны Бога, но в конце Бог благословляет Иакова. Посредством этого испытания Бог вынуждает Иакова, так сказать, вцепиться в Него и в Его Слово мертвой хваткой.

Когда женщина-хананеянка умоляла Иисуса исцелить ее дочь, Спаситель, казалось, не обращал на нее внимания и не отвечал ни слова. Она продолжала настаивать, и Христос ответил ей — не только не ободряющим, но даже оскорбительным образом. И в конце концов Он, конеч-

но же, исцелил ее дочь. Христос с самого начала знал, что Он будет делать. Он действовал и говорил так для того, чтобы испытать ее, чтобы увидеть ее веру, чтобы она могла проявить свою духовную смелость и настойчивость.

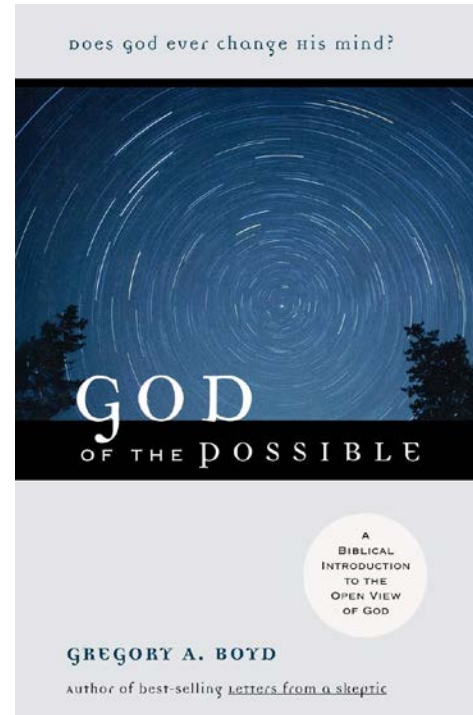
Частичные аналогии можно найти в 18-й главе Бытия и в 24-й главе Евангелия от Луки. В первом отрывке Бог, по-видимому, исполнен решимости полностью истребить жителей Содомы и Гоморры. К концу главы в ответ на просьбы Авраама Он соглашается поступить иначе. Авраам проявляет себя как замечательный ходатай. Тем не менее, Бог заранее знал, как Он поступит с развращенными городами, и знал, что пощадит Лота и его близких. В 24-й главе Луки кажется, что воскресший Христос, отвечая на вопрос двух учеников, ничего не знает о произошедшем в Иерусалиме. Он спрашивает у них: «О чем?» Он всеведущ, однако отвечает так, чтобы собеседники озвучили свое разочарование и свою озабоченность, и тогда Он сможет утешить их Писанием.

В 32-й главе книги Исход Бог сначала говорит определенные вещи, желая испытать Моисея, но потом, когда испытание заканчивается, Он *нахам*, «берет назад» Свою угрозу, обещание поступить определенным образом³⁶. Как и задумывал Бог, это испытание идет Моисею на пользу. Таким образом Господь приготовил его к грядущим испытаниям во славу Его. И следующие абзацы служат тому доказательством.

Моисей отбрасывает нечестивую гордыню, которая могла бы побудить его ухватиться за возможность стать новым патриархом. Смирение стало характерной чертой его жизни и служения.

Благодаря этому испытанию Моисей становится великим ходатаем за свой народ, он серьезно относится к роли истинного пастыря Израилева, подчиненного Богу. Все, о чем Моисей говорит с Богом относительно израильтян, имеет значение и для него самого. В результате испытания он яснее понимает значимость избранного народа и начинает еще более отчетливо отождествлять себя с евреями. Как поясняет Макси Данхэм, со стороны Моисея мы видим «посвященность, которая почти невероятным образом возросла с того момента, когда он долго возражал против Божьего призвания, и до момента, когда стал лицом к лицу с Богом, чтобы исполнить то, к чему Бог изначально его призвал...»³⁷. Моисею предстоит терпеть этих израильтян в пустыне еще как минимум 38 лет.

Посредством этого эпизода в 32-й главе книги Исход Бог побуждает Моисея еще тверже опираться на Его Слово и Его обетования. Моисей вспоминает то, что Бог сказал Аврааму, Исааку и Иакову: «...умножу семя ваше...» Он



рассуждает логически: «Как, Боже, Ты можешь истребить израильтян и произвести от меня великий народ? Ведь тогда этот народ будет называться семенем Моисеевым, а не семенем Авраама, Исаака и Иакова!»

После испытания любовь *agape* в Моисее выходит наружу и начинает ярко сиять³⁸. Безусловно, он любит единокровных ему израильтян такой любовью. Наверное, он проявляет эту любовь и ради египтян, ведь он говорит Богу: «...чтобы Египтяне не говорили: „на погибель Он вывел их, чтобы убить их в горах и истребить их с лица земли“...» (ст. 12). Возможно, Моисей думает, что любое положительное воздействие, которое могли оказать на египтян могущественные казни Божии и разделение Красного моря, исчезнет, если Бог уничтожит израильтян. Рональд Клементс подчеркивает этот момент. Он пишет: «...главная причина, по которой Богу не стоило истреблять израильтян, заключалась в том, что в этом случае египтяне (и другие языческие народы) не признали бы Господа истинным Богом. И имя Бог подверглось бы поруганию, как в аналогичных обстоятельствах пишет Иезекииль (Иез. 36:20)»³⁹. Таким образом, в 32-й главе книги Исход Бог полностью контролирует ситуацию. Он действует и говорит в соответствии с заранее составленным замыслом, и Его воля осуществляется, как и было предопределено.

IV. Вывод

Бытие 6:6 и книга Исход 32:14 напоминают нам о том, что Писание открывает нам

Бога, приспособляясь к уровню нашего восприятия, в том числе используя антропоморфную и антропатическую лексику. В тексте мы видим истину, однако на нее всегда нужно смотреть через призму всеведения, неизменности и вневременности Бога, которые мы, правда, не в силах постичь⁴⁰. «Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?» (Рим. 11:34). Сейчас «мы отчасти знаем... видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно...» (1 Кор. 13:9, 12). Бог выбрал для общения с нами наилучший способ, сообразуясь со способностями нашего немогущего разума. Но, хотя наши знания о Боге неполны, мы знаем единого истинного триединого Бога, мы знаем воплощенного Сына и любим Его. Мы можем быть абсолютно уверены, что благодаря знанию Его, вере в Него, мы имеем спасение.

Примечания

1. Условие членства в Евангелическом богословском обществе — согласие со следующими утверждениями: «Только Библия, и Библия во всей ее целостности, представляет записанное Слово Божье, а потому безошибочна в оригинальных рукописях. Бог есть Троица, Отец, Сын и Святой Дух, каждый из Которых есть личность, единые по сущности, равные по могуществу и славе».
2. Во время ежегодного заседания в 2001 году Общество подавляющим большинством проголосовало против признания «открытого теизма». В ноябре 2002 года был поставлен вопрос о праве некоторых членов Общества, написавших работы в защиту открытого теизма, далее оставаться его членами. Этот вопрос был изучен Исполнительным комитетом Общества, который в ноябре 2003 года отчитался перед Обществом и передал ему свои выводы для принятия решения. Далее последовали обсуждение, прения и зачитывание подготовленных заявлений. В итоге ни один из людей, чьи полномочия были поставлены под сомнение, не был лишен членства, поскольку для такого решения требовалось большинство в две трети голосов. Более подробно об этом см. Borland, James A. Reports Relating to the Fifty-Fifth Annual Meeting of the Society // *Journal of the Evangelical Theological Society* 47 (2004): 170-173.
3. Boyd, Gregory A. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker, 2000). Также см., например, Pincock, Clark H. *Most Moved Mover* (Grand Rapids: Baker, 2001), и Sanders, John. *The God Who Risks* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998).
4. Boyd. *God of the Possible*, p. 11.
5. Там же. Во всех цитатах Бойда курсив авторский.
6. Там же, p. 15.
7. Там же, p. 16.
8. Там же, pp. 16, 17. Таким образом, Бойд может прийти к заключению, что «спор между открытым и классическим пониманием божественного предведения — это всецело спор о природе будущего: определено ли оно исчерпывающим образом от вечности или частично открыто» (p. 17). В настоящей статье речь идет не столько о природе будущего, сколько о Божьем предведении — точнее, о том, можно ли говорить, что Бог «раскаивается» или «меняет Свои намерения».
9. Pieper, Francis. *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1950-1953), 1:428-429.
10. Там же, 1:440, 451.
11. Там же, 1:440-441.
12. Лютер, Мартин. Лекции на Послание к галатам. Жан Кальвин в толковании на книгу Бытия утверждает: «...поскольку мы не способны постичь Его таким, какой Он есть, Ему неизбежно приходится в определенном смысле преображаться ради нас».
13. Лютер, Мартин. Лекции на книгу Бытия.
14. Lewis, Tayler. Цит. по Terry, Milton. *Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1964), p. 103, n. 1.
15. Lange, John. *Genesis, or, The First Book of Moses* (New York: Charles Scribner's Sons, 1902), p. 288.
16. Там же. Курсив в оригинале.
17. Там же.
18. Terry, p. 103.
19. Simian-Yofre, Heinz-Josef. נַחַם // *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9:342.
20. Там же. Автор утверждает, что «большинство специалистов уже не соглашается с первоначальным семантическим отождествлением евр. *нхм* и араб. *нхм* („тяжело дышать“) — как по причине серьезных возражений против практики выведения смысла слова из его этимологии, так и в силу того, что конкретное семантическое поле, ассоциирующееся с *нхм* в ВЗ явно отличается от семантического поля, ассоциирующегося с араб. *нхм*» (p. 341).
21. Там же.
22. Lange, p. 288.
23. Simian-Yofre, p. 355.
24. Boyd. *God of the Possible*, 55.
25. Там же. Курсив в оригинале.
26. Возможный вариант перевода глагола *нахам* в библейные *нифаль* в Суд. 21:6 и 15 таков, что израильтяне «огорчились» или «были огорчены» из-за колена Вениаминова. См. Parunak, H. Van Dyke. A Semantic Survey of NHM // *Biblica* 56 (1975): 519, 526-527.
27. Leupold, Herbert. *Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1942), 1:261; Davis, John. *Paradise to Prison: Studies in Genesis* (Salem, Wisc.: Sheffield, 1975), p. 116; Lange. *Genesis*, p. 287.
28. Boyd. *God of the Possible*, pp. 81, 83.
29. Там же, p. 85. Далее он поясняет: «Классическое богословие не может принять такой вывод из-за философских предубеждений о том, каким должен быть

- Бог: Он должен быть неизменным во всех отношениях, поэтому Его знание о будущем должно быть неизменным».
30. Джон Дурэм (Durham, John. *WBC: Exodus* [Waco, Tex.: Word Books, 1987], p. 424), предлагает такой перевод: «Это вызвало у Яхве жалость в связи с причинением вреда Его народу, о котором Он говорил». Джонатан Мастер (Master, Jonathan. *Exodus 32 as an Argument for Traditional Theism // Journal of the Evangelical Theological Society* 45 [December, 2002 1: 595] тоже предпочитает перевод «Яхве проявил сочувствие».
 31. Напр., Исх. 32:12; 2 Цар. 24:16 (1 Пар. 21:15); Ис. 57:6; Иер. 42:8; 15:6; 18:8, 10; 20:16; 26:3, 13, 19; 42:10; Иез. 24:14; Иоил. 2:13, 14; Ам. 7:3, 6; Иона 3:9, 10; Зах. 8:14; Пс. 105:45.
 32. Этот же вариант предпочли, напр., создатели переводов ESV, KJV, NAS, NN и NRSV.
 33. См., напр., Иер. 18:7-10; Иез. 33: 13-16. Роберт Чизхолм (Chisholm, Robert. Does God «Change His Mind»? // *Biblia Sacra* 152 [1995], pp. 389-391), разграничивает два вида божественных заявлений о намерениях: указы (*decrees*) и объявления (*announcements*). Первые — это безусловные обещания. Последние, которые зачастую следуют определенному грамматическому образцу, условны и по умолчанию могут меняться. По поводу Исх. 32:10 он пишет: «Форма заявления (императив + юссив + когортатив + когортатив [остаток стиха]) указывает на то, что это не указ, а выражение Божьего разочарования от Своего народа». И подытоживает: «...Бог всего лишь пригрозил наказанием, но не вынес приговор». Мастер, соглашаясь с Чизхолмом, отмечает, что «Моисей увидел лазейку в словах Бога и апеллировал к предыдущим божественным повелениям, которые по самой своей природе были нерушимы».
 34. Филип Хайатт. (Hyatt, Philip. *New Century Bible: Exodus* [London: Oliphants, 1971], p. 307) отмечает, что в Ветхом Завете есть три причины для того, чтобы Яхве отменил наказание: ходатайство, покаяние народа и сострадание Яхве.
 35. Такова точка зрения целого ряда толкователей. Напр., Calvin, John. *Commentaries on The Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony* (Grand Rapids: Baker, 1996), 3:339; Davis, John. *Moses and the Gods of Egypt: Studies in Exodus* (Grand Rapids: Baker, 1971), p. 296; Fretheim, Terence. *Exodus, Interpretation* (Louisville: John Knox, 1991), p. 284; Kaiser, Walter. *Expositor's Bible Commentary: Exodus* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 479. Рассуждая логически, на самом деле Бог не мог бы уничтожить израильтян, оставив в живых только Моисея. Как записано в 49-й главе Бытия, Бог уже предсказал устами Иакова, что Спаситель придет из колена Иуды (49:8-10). Моисей был из колена Левия. Ветхозаветные обещания относительно Мессии носили безусловный характер. Бог не отменил бы Свое Слово, сказанное столетиями ранее через Иакова. Кто-то возразит, что Бог теорети-
- чески мог бы воскресить иудеев из мертвых, но такое предположение кажется слишком натянутым. См. Быт. 22 и Евр. 11:17-19. Повеление принести жертву — это одно; слова «Я истреблю» производят совсем другое впечатление.
36. У Кальвина в толковании на Исход есть весьма уместный комментарий: «Нет также и причины для того, чтобы клеветнические языки здесь поносили Бога, как будто Он изобразил перед людьми то, чего не предрешил Сам; ибо это не доказательство того, что Он изменчив или лжив, если Он, говоря о грехах людей и указывая на то, чего они заслуживают, не раскрывает Свой непостижимый замысел» (pp. 340-341).
 37. Dunnam, Maxie. *The Communicator's Commentary: Exodus* (Waco, Tex.: Word Books, 1987), pp. 352-353.
 38. Об Исх. 32:34 Алан Коул (Cole, R. Alan. *TOTC: Exodus* [Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1973], p. 217) пишет: «Нам не следует думать, будто Моисей этой молитвой изменил намерения Божьи относительно Израиля, — он их исполнил: никогда Моисей не был более подобен Богу, чем в такие мгновения, ведь он разделял с Ним мысли и любящие намерения».
 39. Clements, Ronald E. *Cambridge Bible Commentary: Exodus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 207. Кальвин в своем толковании на Исход так пишет о египтянах: «...память о Божьей милости, равно как и о Его наказаниях, была бы стерта; ибо египтяне ожесточились бы и не прониклись никаким чувством вины, полагая, что Бог и теперь проявит милость к Своему избранному народу». Ланге полагает, что «гибель Божьего народа, хотя и заслуженная вследствие его грехов, ввергла бы в полную погибель и языческие народ» (Lange, Johann Peter. *Exodus; or, The Second Book of Moses* [New York: Charles Scribner's Sons, 1901], p. 133).
 40. Попросту говоря, в христианской вере присутствуют «сложности» (но не противоречия): духовные реалии, которые наш ограниченный человеческий рассудок не в состоянии полностью понять или объяснить. Например, есть только один Бог; однако три Ипостаси Троицы различимы, и каждая Ипостась есть Бог в полной мере. Также Иисус Христос — одновременно совершенный Бог и совершенный человек. Бог, открываясь людям, отодвинул завесу настолько, насколько возможно. Однако нам не следует думать, будто мы познали Бога до конца, как если бы Его можно было поместить в уютные четкие категории, созданные нашим умом.
- Д-р Уолтер Майер III — адъюнкт-профессор экзегетического богословия в Богословской семинарии «Конкордия» (Форт-Уэйн, штат Индиана, США).
- Эта статья первоначально была опубликована в журнале *Concordia Theological Quarterly*, vol 68:2, April 2004.

КАК ТОЛКОВАТЬ ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ЦИТАТЫ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Г. К. Бул

Обнаружив в Новом Завете ссылку на Ветхий Завет, можно приступать к анализу того, как новозаветный автор толкует текст, на который ссылается. В этой статье я предложу девятиступенчатый подход к пониманию ветхозаветных цитат в Новом Завете.

Не существует безупречной методики толкования Библии, следование которой гарантировало бы правильное и исчерпывающее понимание смысла текста. Причин тому множество. Во-первых, толкователи — тварные существа, способные ошибаться. Какому бы алгоритму они ни следовали, погрешимость отражается на их способности толковать текст. Во-вторых, толкование текста — не только наука, но и искусство, которое невозможно втиснуть в рамки строгих правил. В-третьих, ни один человек не может исчерпывающе понять сказанное или написанное другим человеком, будь то в современном мире или в древности. Речевой акт автора «плотен», и ни один толкователь не сможет выделить в нем все слои смысла.

Однако это не означает, что мы ничего не можем извлечь из сказанного или написанного. Качественное толкование способно обнаружить слои смысла, изучение которых приведет к достаточно хорошему пониманию библейского отрывка. С этой точки зрения приведенные ниже рекомендации не стоит рассматривать как предписания, следуя которым вы непременно получите правильное толкование. Скорее, описанные здесь приемы указывают на разные углы, под которыми мы можем посмотреть на отрывок. Соединив все эти подходы вместе, мы придем к суммарно лучшему пони-

манию того, как Новый Завет толкует Ветхий. Безусловно, к рассмотренным здесь углам зрения можно добавить и другие, что приведет к еще лучшему пониманию текста. Анализ ветхозаветной цитаты с помощью описанного в этой статье девятиступенчатого метода потребует некоторых усилий, но я убежден, что в результате исследователь сможет лучше понять изучаемый отрывок.

Наша задача — лучше понять связь между Новым и Ветхим Заветами в тех конкретных случаях, когда Новый Завет ссылается на Ветхий. Главная цель наших упражнений — более отчетливо услышать и понять живое Слово живого Бога (см. Деян. 7:38), чтобы все больше приближаться к Богу и глубже познавать Его и таким образом мыслить и поступать так, чтобы прославить Его¹.

Обзор

Ниже я подробно опишу девятиступенчатый подход к толкованию ветхозаветных цитат в Новом Завете. И для начала будет полезно окинуть взором подход в целом, прежде чем подробно рассмотреть каждый из девяти шагов².

1. Определите тип ссылки на Ветхий Завет. Это аллюзия или цитата? Если аллюзия, данный факт нужно доказать, опираясь на критерии.
2. Проанализируйте широкий новозаветный контекст, в котором встречается эта ссылка на Ветхий Завет.

3. Проанализируйте широкий и непосредственный контекст ветхозаветного текста, обращая особое внимание на абзац, из которого взята цитата или к которому отсылает аллюзия.
4. Изучите, каким образом интересующий нас ветхозаветный текст воспринимали представители раннего и позднего иудаизма, и как это могло повлиять на его использование в Новом Завете.
5. Сравните друг с другом тексты (учитывая разночтения) Нового Завета, Септуагинты, масоретов, цитат в древних иудейских источниках (Свитки Мертвого моря, псевдоэпиграфы, Иосиф Флавий, Филон Александрийский). Подчеркните или выделите разными цветами расхождения.
6. Проанализируйте с точки зрения текстологии, как новозаветный автор использует текст из Ветхого Завета (опирается ли он на какой-то конкретный вариант текста или пересказывает текст своими словами, как это влияет на его понимание ветхозаветного отрывка).
7. Проанализируйте с точки зрения герменевтики, как автор использует текст из Ветхого Завета.
8. Проанализируйте с точки зрения богословия, как автор использует текст из Ветхого Завета.
9. Проанализируйте с точки зрения риторики, как автор использует текст из Ветхого Завета.

Подробное описание

Ниже мы подробно рассмотрим все девять перечисленных выше шагов.

1. Определите тип ссылки на Ветхий Завет. Это аллюзия или цитата? Если аллюзия, данный факт нужно доказать, опираясь на критерии

В одних работах, посвященных использованию ветхозаветных текстов в Новом Завете, приводятся тщательно разработанные критерии, которые позволяют удостовериться, что изучаемый текст представляет собой аллюзию. В других работах подобные критерии сформулированы более кратко и носят, скорее, базовый характер. Мы попробуем взять на вооружение нечто среднее.

«Аллюзию» можно определить как краткое высказывание, автор которого сознательно опирался на некий ветхозаветный отрывок. В отличие от прямой цитаты из Ветхого Завета,



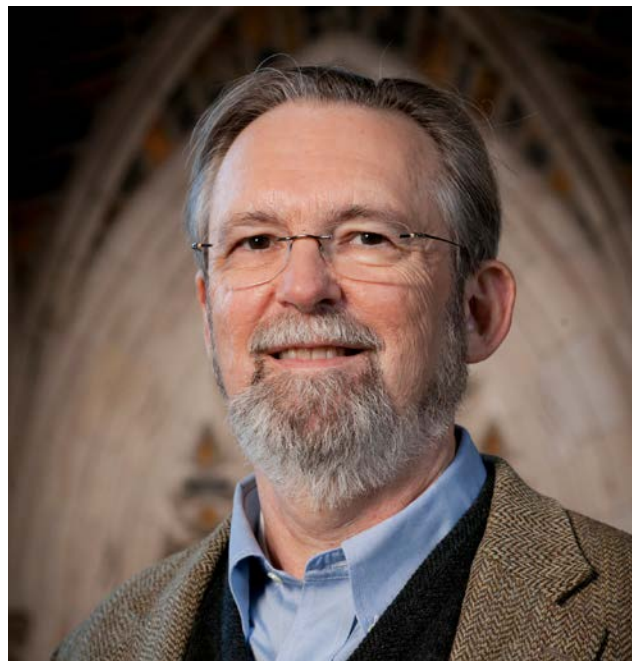
Грегори Кимбалл Бил

аллюзии — это цитаты косвенные (ветхозаветный текст не воспроизводится с такой точностью, как в цитатах). Некоторые авторы полагают, что аллюзия должна воспроизводить уникальное сочетание по меньшей мере трех слов из ветхозаветного отрывка. Это может служить неплохим «правилом большого пальца», однако аллюзия вполне может включать в себя меньше двух слов или даже просто идею оригинального текста. Характерный признак аллюзии — *видимое беспримерное или уникальное сходство лексики, синтаксиса, идей или сочетания тем, повторяющихся в том же порядке или имеющих одинаковую структуру*³. Если одновременно имеет место уникальное лексическое (на уровне слов) и тематическое сходство, вероятность того, что речь идет об аллюзии, существенно возрастает. Распознавание аллюзий похоже на толкование: мы делаем предположения с большей или меньшей долей уверенности⁴.

Наверное, чаще всего исследователи ссылаются на критерии для выявления аллюзий, сформулированные Ричардом Хэйзом⁵. Он предлагает несколько критериев, которые в сочетании указывают на наличие аллюзии. Эти критерии можно суммировать следующим образом:

1. **Доступность.** Исходный текст (греческий или еврейский Ветхий Завет) был доступен новозаветному автору. Автор рассчитывал на то, что читатели или слушатели поймут намек сразу или довольно быстро.
2. **Объем.** Новозаветный автор в точности воспроизводит значительное количество слов или синтаксических структур.

3. **Неоднократность.** В непосредственном контексте (или в других текстах того же автора) есть ссылки на тот же ветхозаветный контекст, к которому отсылает предполагаемая аллюзия.
4. **Тематическое соответствие.** Предполагаемая аллюзия на Ветхий Завет уместна и удовлетворительна, т. е. смысл ветхозаветного отрывка не только тематически соответствует мысли новозаветного писателя, но и поясняет ее.
5. **Историческое правдоподобие.** Предположение, что новозаветный писатель действительно имел в виду конкретный ветхозаветный текст, и что читатели в той или иной степени интуитивно догадались бы, на что он ссылается, особенно при повторном чтении новозаветной книги, выглядит правдоподобно. Однако всегда могло случиться так, что читатели не уловили бы аллюзию (в этой части 5-й критерий перекликается с 1-м). Кроме того, достоверность аллюзии повышается, если можно доказать, что то, как новозаветный писатель использует Ветхий Завет, имеет параллели и аналоги в том, как другие современные ему авторы-евреи использовали Ветхий Завет.
6. **История толкования.** Важно ознакомиться с историей толкования интересующего нас новозаветного фрагмента, чтобы удостовериться, что и другие толкователи находили в нем такую же аллюзию. Однако этот критерий определения аллюзии наименее достоверен. Изучение существующих толкований может показать, какие аллюзии находили другие толкователи, однако оно также может сузить пространство возможностей, поскольку толкователи иногда опираются на своих предшественников, и поскольку традиция толкования может не только исказить смысл текста, но и помешать свежему, креативному взгляду на интертекстуальные связи в новозаветном отрывке.
7. **Удовлетворительность.** Выглядят ли предполагаемая аллюзия в непосредственном новозаветном контексте и ее роль в толковании отрывка (с учетом или без учета предыдущих шести критериев) целесообразными и разумными? Способствует ли аллюзия пониманию контекста? Усиливает ли она риторический посыл того, о чем пишет новозаветный автор? Дает ли предположение о наличии аллюзии удовлетворительное объяснение тому, зачем автор ее использовал, и какое воздействие она должна была оказать на читателей?



Ричард Хейз

Несмотря на то, что некоторые ученые критически относятся к методике Хэйза⁶, его подход — один из лучших способов обнаружить аллюзии (ему нравится термин «отголоски») и понять их суть и оценить их достоверность.

II. Проанализируйте широкий новозаветный контекст, в котором встречается эта ссылка на Ветхий Завет

1. **Изучение широкого новозаветного контекста.** Попробуйте понять, по какому случаю была написана конкретная новозаветная книга, в которой присутствует цитата из Ветхого Завета. Зачем она была написана? Кому? Ответить на эти вопросы проще, когда речь идет о посланиях, и труднее, когда речь идет о Евангелиях и Деяниях. Далее составьте общее представление о содержании всей новозаветной книги, в которой присутствует ссылка на Ветхий Завет, и последовательности его изложения. Как можно лучше проследите логику рассуждений на всем протяжении книги, обращая особое внимание на основные мысли абзацев и на то, как они связаны друг с другом. Эта задача сама по себе объемна, поэтому, когда вы прочтете книгу целиком и подумаете над ходом рассуждений, имеет смысл ознакомиться с вступлениями к одному-двум серьезным комментариям к данной книге. Обратите особое внимание на те разделы комментариев, в которых приводится конспект книги, — на то, как они делят текст на части и прослеживают развитие мысли. Соедините собственные выводы с теми мнениями комментаторов, которые вы сочтете лучшими, и составьте предварительный рабо-

чий конспект книги, показывающий, как развивается мысль автора.

2. Изучение непосредственного новозаветного контекста. Далее обратите пристальное внимание на то, какое место в рассуждениях автора занимает глава, в которой присутствует интересующая вас цитата. А как вписывается в аргументацию главы конкретный абзац, в котором присутствует эта цитата? Это отправная точка для дальнейших рассуждений или вывод из того, что было сказано выше? Это подробное объяснение ранее выдвинутого тезиса или общая мысль, которая будет развита ниже? Это итог размышлений или реакция на описанное выше событие или приведенный ранее диалог? Есть ли в абзаце указание на то, каким образом осуществляется нечто упомянутое в непосредственном контексте? Присутствует ли в контексте сопоставление или противопоставление? Есть ли здесь ответ на ранее заданный вопрос? Может быть, это одно из нескольких утверждений, между которыми нет логической связи? В дальнейшем мы перейдем к более подробному толкованию абзаца.

III. Проанализируйте широкий и непосредственный контекст ветхозаветного текста, обращая особое внимание на абзац, из которого взята цитата или к которому отсылает аллюзия

Это очень важно! Так вы можете обратить внимание на существенные нюансы ветхозаветной цитаты или аллюзии, которые раньше не замечали. Нужно глубоко вчитаться в текст на иврите (или на своем родном языке, если вы не знаете иврита). На этом этапе мы толкуем ветхозаветный отрывок сам по себе, в его родном искупительно-историческом контексте, не позволяя Новому Завету повлиять на толкование, поскольку Новый Завет отражает более поздний период истории искупления.

1. Изучите широкий ветхозаветный контекст. Прежде всего проанализируйте широкий ветхозаветный контекст, на который ссылается Новый Завет. По существу, исследователь должен проделать те же шаги, которые мы перечислили в предыдущем разделе, когда речь шла о широком новозаветном контексте.

2. Изучите непосредственный ветхозаветный контекст. Теперь нужно сосредоточиться на конкретном ветхозаветном абзаце, на который ссылается Новый Завет. Исследуя цитируемую часть текста, нужно использовать все приемы ветхозаветной экзегезы. Соответственно, нужно понимать, каким образом интересую-

щий нас абзац логически вписывается в общее течение мысли автора. Далее мы прослеживаем развитие мысли в пределах абзаца, чтобы понять, какую роль в нем играет процитированная часть текста. Для того, чтобы определить, как связаны между собой отдельные стихи и утверждения, нужно задать те же вопросы, которые мы задавали ранее относительно новозаветного абзаца.

Также относительно абзаца нужно задать дополнительные вопросы — тем более, что они могут быть значимы для понимания материала, откуда взята использованная в Новом Завете цитата. Есть ли в этом тексте серьезные проблемы, связанные с текстологией, грамматикой, синтаксисом, лексикой, богословием, жанром, историческим фоном (Древнего Ближнего Востока) или фигурами речи? За объяснением сути этих проблем и того, каким образом их решать, нам следует обратиться к книге Дугласа Стюарта «Экзегетика Ветхого Завета»⁷.

3. Определите, как связан ветхозаветный текст цитаты с тем, что предшествует ему и следует за ним в каноническом Писании. Во-первых, каким образом историческая и искупительная эпоха, к которой относится отрывок, соотносится с предшествующими и последующими этапами искупительной истории, изложенной в самом Ветхом Завете?

Во-вторых, попытайтесь определить, не представляет ли собой сам первоначальный отрывок цитату из более древнего ветхозаветного текста (или даже из более ранних частей той же книги) или аллюзию на него? Не повторяется ли этот фрагмент в более позднем тексте Ветхого Завета (или даже в более поздних частях той же книги), и нет ли в более позднем тексте аллюзий на него? В обоих случаях толкователю придется обратиться к найденному предшествующему или последующему тексту и изучить его в соответствии с представленным выше планом, чтобы определить, каким образом интересующий нас отрывок использует предыдущий текст или используется в более позднем тексте. Вот несколько подсказок, которые помогут вам определить, опирается ли интересующий нас фрагмент на какой-то более ранний текст и служит ли он основой для какого-то более позднего текста. Во-первых, взгляните на поля еврейского текста⁸. Во-вторых, взгляните на поля имеющихся у вас переводов. Наконец, воспользуйтесь симфонией для поиска уникальных сочетаний слов, которые, скорее всего, можно найти только в интересующем нас отрывке или еще одном-двух ветхозаветных фрагментах⁹.

Если такие уникальные сочетания слов встречаются где-либо еще в Ветхом Завете,

либо они могут оказаться аллюзиями на интересующий нас ветхозаветный текст, либо интересующий нас ветхозаветный текст может содержать аллюзии на соответствующие отрывки. Например, если мы обнаружим, что два или три более поздних ветхозаветных фрагмента содержат аллюзии на интересующий нас текст, появляется возможность проследить герменевтическую или богословскую траекторию его использования. И проделать эту работу важно — ведь всегда есть возможность, что новозаветный автор может иметь в виду более ранний ветхозаветный текст, но воспринимать его через призму более позднего ветхозаветного текста, в котором есть аллюзия на более ранний текст. Или наоборот, новозаветный автор может иметь в виду более поздний ветхозаветный текст, но воспринимать его через призму более раннего ветхозаветного текста, аллюзия на который есть в более позднем тексте. В подобных ситуациях, если толкователь не подозревает о таких взаимосвязях между текстами, может быть трудно понять, почему новозаветный автор истолковал цитату или аллюзию из Ветхого Завета именно таким образом. И здесь мы вторгаемся в область библейского богословия, и нам приходится искать ответы на несколько ключевых вопросов. Каким образом несколько ветхозаветных фрагментов связаны между собой с литературной и герменевтической точки зрения? Каким образом эта связь влияет на то, каким образом новозаветный автор использует тот или иной ветхозаветный отрывок? Возможно ли, что новозаветный автор находился под влиянием некоей ветхозаветной идеи (присутствующей в ряде текстов) и через ее призму понимает ветхозаветный отрывок, на который ссылается?

Предварительно примените всю собранную на этом этапе информацию к цитате, приведенной в Новом Завете: есть ли между ветхозаветным текстом и новозаветной цитатой или аллюзией сходство в отношении темы, аргументации, рассматриваемых проблем и т. п.?

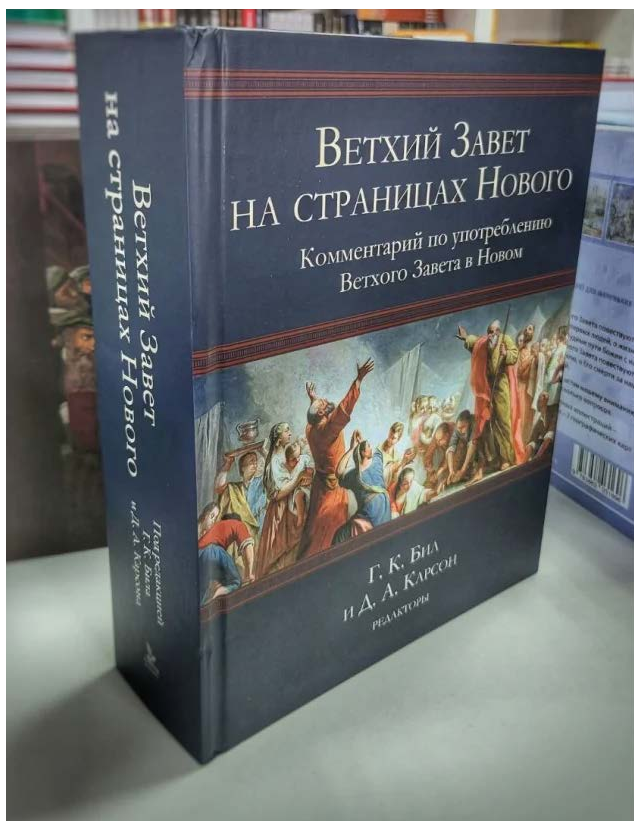
IV. Изучите, каким образом интересующий нас ветхозаветный текст воспринимали представители раннего и позднего иудаизма, и как это могло повлиять на его использование в Новом Завете

1. Объясните, почему иудейский контекст важен с точки зрения использования цитат из Ветхого Завета в Новом. Необходимо ознакомиться с переводами различных первоисточников раннего и позднего иудаизма. Цель данной работы — понять, каким образом иу-

дейские мыслители независимо толковали те самые ветхозаветные отрывки, которые цитируются в Новом Завете. Следовательно, необходимо свериться с указателем библейских текстов в каждом первоисточнике, чтобы определить, на какой странице речь идет об интересующем нас ветхозаветном тексте. Кроме того, существуют комментарии, объясняющие исторический контекст Писания, — к ним можно обратиться, чтобы увидеть, стоит ли за тем или иным новозаветным отрывком иудейский или греко-римский контекст. Подобные комментарии зачастую полезны тем, что подсказывают, в каких случаях у ветхозаветных отрывков, цитируемых в Новом Завете, есть независимые иудейские толкования.

Исследование включает в себя три этапа. *Во-первых*, исследователь должен отыскать в иудейской литературе все ссылки на интересующий его ветхозаветный текст и все рассуждения о нем. *Во-вторых*, исследователь должен обобщить все закономерности, тенденции, сходства на уровне слов или идей, которые он обнаружил в иудейских текстах, в которых речь идет об интересующем его ветхозаветном фрагменте. *В-третьих*, необходимо сравнить иудейское толкование в иудейском контексте с тем, как этот ветхозаветный фрагмент использован в новозаветном тексте и контексте. Важный вопрос заключается в том, есть ли сходство между тем, как ветхозаветный отрывок воспринимался в нехристианских иудейских источниках и в Новом Завете. Иногда, оценивая использование ветхозаветных текстов в Новом Завете через призму нехристианских иудейских толкований, мы можем открыть для себя нечто новое.

В результате мы не обязательно должны прийти к заключению, что новозаветный текст литературно зависим от более ранних или современных ему иудейских источников, хотя такое возможно¹⁰. И иудеи, и новозаветные авторы могли опираться на общую традицию толкования ветхозаветных текстов, имевшую широкое хождение в то время. В таких случаях особенно важны иудейские сочинения, написанные одновременно с Новым Заветом или раньше, поскольку представленные в них точки зрения могли иметь хождение в Палестине I века н. э., и они могут отражать общую традицию, с которой новозаветный автор вполне мог быть знаком. Более поздние иудейские толкования (источники, начиная со II века и позже) тоже могут быть полезны в той или иной степени — особенно, если они подтверждают более ранние иудейские толкования, прямо их не цитируя, поскольку таким образом они могут



отражать более ранние предания, существовавшие в I в. н. э. Однако, если в нашем распоряжении есть лишь поздние источники, пользоваться ими следует с крайней осторожностью. Не следует исходить из того, что они оказали значимое влияние на то, как новозаветный автор понимал тот или иной ветхозаветный текст.

На мой взгляд, более типична ситуация, когда и иудейские, и новозаветные авторы обращаются к одним и тем же ветхозаветным текстам и толкуют их, исходя из потребностей своих общин. Различные течения в раннем иудаизме (кумраниты, палестинские иудеи, александрийские иудеи, иудейские апокалиптики) не учились толковать Ветхий Завет друг у друга. И первые христиане тоже не заимствовали у этих иудейских течений свои представления о понимании Ветхого Завета¹¹. Более вероятно, что и новозаветные авторы, и иудейские толкователи в своем толковании Ветхого Завета следовали тому, как поздние ветхозаветные авторы толковали более ранние ветхозаветные фрагменты¹².

Следовательно, полезно обращаться к иудейским толкованиям тех ветхозаветных текстов, которые цитируются в Новом Завете, так же, как мы обращаемся к современным комментариям. Есть очень хорошие толкования, есть посредственные и есть не слишком информативные. Уверен, что многие читатели уже когда-то сверялись с толкованием на какой-нибудь ветхозаветный отрывок и находили там

неожиданно интересные мысли. Рассуждения толкователя подсказали нам идею, которая прежде не приходила нам в голову, и это побудило нас посмотреть на библейский фрагмент под новым углом зрения и помогло увидеть, о чем на самом деле там идет речь. Конечно, абсурдно думать, что ветхозаветный текст непонятен без современного комментария. Тем не менее, комментарий помогает увидеть изначальный смысл отрывка. Осознав разумность нового толкования, мы можем продемонстрировать, что оно вытекает из древнего библейского текста. То же самое справедливо в отношении иудейских толкований на Ветхий Завет, будь то ранних или поздних. Они могут помочь нам лучше понять, каким образом христианские авторы толковали те же самые ветхозаветные отрывки. Действительно, если мы видим пользу в том, чтобы обращаться к современным комментариям, почему не воспользоваться древними толкованиями, написанными примерно в то же время, что и книги Нового Завета, и, возможно, отражающими тот же образ мышления, который был присущ и новозаветным авторам. Раннеиудейские источники (II в. до н. э. — II в. н. э.) имеют большую ценность, чем позднеиудейские (III-VI вв. н. э. и далее). Очевидно, что новозаветные авторы, жившие в I веке, могли быть знакомы с ранними источниками и испытать на себе их влияние, чего не скажешь об источниках, созданных после I в. н. э. Тем не менее, вполне возможно, что какие-то идеи, отраженные в поздних источниках, существовали и раньше в виде устного предания, с которым новозаветные авторы могли быть знакомы.

Безусловно, некоторые иудейские толкования Ветхого Завета прямо противоречат тому, как те же отрывки используются в Новом Завете. В подобных случаях иудейское толкование подчеркивает, насколько уникальными были ранние новозаветные авторы и сам иудаизм — в особенности, когда толкования, противоречащие новозаветным, присутствуют в нескольких иудейских источниках. В таких случаях мы можем еще лучше оценить уникальность новозаветного свидетельства в контексте иудейского окружения. Но всегда может быть, что соотношение между иудейским и новозаветным толкованиями окажется не вполне понятным. Иногда в иудейских толкованиях нет ничего полезного для понимания того, как ветхозаветный текст использован в Новом Завете, — ни в положительном, ни в отрицательном смысле.

Таким образом, подытоживая сказанное, необходимо предварительное сравнение того, каким образом один и тот же ветхозаветный

текст трактуется иудейскими и новозаветными авторами.

2. Пример того, как иудейский контекст помогает понять особенности цитирования Ветхого Завета в Новом. Можно было бы привести много примеров того, как иудейские толкования Ветхого Завета открывали интересную перспективу на тексты, цитируемые в Новом Завете. Ряд подобных примеров можно найти в книге «Ветхий Завет на страницах Нового. Комментарий по употреблению Ветхого Завета в Новом» (ред. Г. К. Бил, Д. А. Карсон). В ней, в статьях посвященных цитатам из Ветхого Завета, зачастую есть раздел, в котором говорится о том, как иудеи понимали ветхозаветный текст, и как их понимание могло или не могло повлиять на его использование в Новом Завете¹³.

V. Сравните друг с другом тексты (учитывая разночтения) Нового Завета, Септуагинты, масоретов, цитат в древних иудейских источниках (Свитки Мертвого моря, псевдоэпиграфы, Иосиф Флавий, Филон Александрийский). Подчеркните или выделите разными цветами расхождения

Например¹⁴, обратите внимание на сопоставление текстов Исаии 6:9-10 и Иоанна 12:40¹⁵.

VI. Проанализируйте с точки зрения текстологии, как новозаветный автор использует текст из Ветхого Завета (опирается ли он на какой-то конкретный вариант текста или пересказывает текст своими словами, как это влияет на его понимание ветхозаветного отрывка)

В этом разделе следует обратить внимание на существенные различия между еврейским текстом, Септуагинтой и новозаветным текстом. В свете этих различий необходимо определить, опирается ли автор на какой-то из существующих текстов или пересказывает текст своими словами. О том, как это влияет на толкование ветхозаветного отрывка, мы поговорим в следующем разделе.

VII. Проанализируйте с точки зрения герменевтики, как автор использует текст из Ветхого Завета

Изучите непосредственный новозаветный контекст и особенно тщательно истолкуйте абзац, в котором присутствует цитата или аллюзия. В завершение этого шага важно рассмотреть разные варианты использования Ветхого

Исаии 6:9-10 (MT)	Исаии 6:9-10 (LXX)	Иоанна 12:40
וַיֹּאמֶר לָהֶם וְאַמְרָתָם לְעַם הַזֶּה שְׁמָעוּ וְלֹא יִשְׁמְעוּ וְרֵאוּ וְלֹא יֵרְאוּ וְהָשִׁמְ לִבָּם לִבְדָּעָה וְהָשִׁמְ עֵינֵיהֶם וְלֹא יֵרְאוּ וְהָשִׁמְ לִבָּם לִבְדָּעָה וְהָשִׁמְ עֵינֵיהֶם וְלֹא יֵרְאוּ וְהָשִׁמְ לִבָּם לִבְדָּעָה וְהָשִׁמְ עֵינֵיהֶם וְלֹא יֵרְאוּ	9 καὶ εἶπεν πορεύθητι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδῃτε 10 ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὤσιν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμυσαν μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὤσιν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσονται αὐτοὺς.	τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπόρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσονται αὐτοὺς.
9 И Он сказал: пойдѣ и скажи этому народу: Слышѣте постоянно — но не понимаете, и видѣте постоянно — но не различаете. 10 Сделай сердце этого народа ожирѣвшим, и сделай их уши нечувствительными, и заклеѣй им глаза закрытые, чтобы они не увидели своими глазами, и своими ушами не услышали, и своими сердцами не уразумели, и не обратились и не были исцелены.	9 И Он сказал: пойдѣ и скажи этому народу: Слухом услышите — но не уразумѣете, и зрением будете видѣть — но не различите. 10 Ибо сердце этого народа сделалось ожирѣвшим, и своими ушами они слышат с трудом, и они закрыли свои глаза, чтобы они не увидели глазами, и ушами не услышали, и сердцем не уразумели, и не обратились, и Я исцелил бы их.	Он ослепил глаза свои и ожесточил свое сердце для того, чтобы они не увидели глазами, и не уразумели сердцем, и не обратились, и Я исцелил бы их.

Примечание. Обычное начертание — текст совпадает во всех трех источниках. Курсив — в двух источниках. Подчеркнуты уникальные грамматические и лексические моменты. Слова, переставленные местами, выделены полужирным шрифтом. Не все мелкие детали в приведенных текстах можно обозначить этими четырьмя способами, но значительные различия можно увидеть.

Завета в Новом и сделать вывод о том, какой из них соответствует данному случаю.

1. Сделайте обзор непосредственного контекста. Широкий новозаветный контекст цитаты мы уже изучили на 2-м шаге. Теперь, как и при анализе ветхозаветного отрывка (см. шаг 3 выше), мы сосредоточим внимание на конкретном абзаце, в котором находится цитата. Нужно попытаться посмотреть на абзац под всеми углами, которые предлагает практика новозаветной экзегезы. Соответственно, после того как толкователь определил, каким образом интересующий его абзац логически встраивается в течение мысли в главе, следует понять, каким образом развивается мысль внутри самого абзаца, и каким образом в это течение мысли встраивается цитата из Ветхого Завета. Здесь следует, опять-таки, задать различные вопросы, перечисленные выше, в разделе о Новом Завете (см. шаг 2 в разделе «Проанализируйте широкий новозаветный контекст, в котором встречается эта ссылка на Ветхий Завет»), о том, каким образом связаны друг с другом все стихи (или фразы) в интересующем нас абзаце. Какое место текст цитаты занимает в развитии мысли в параграфе?

Применительно к параграфу следует задать и другие герменевтические вопросы — тем более, что они могут пролить свет на текст, из которого взята цитата в Новом Завете. Есть ли в этом абзаце какие-то серьезные проблемы, связанные с текстологией, грамматикой, синтаксисом, значениями слов, богословием, жанром, историческим фоном (любые полезные иудейские толкования данного ветхозаветного фрагмента) или фигурами речи? За разъяснением многих из перечисленных проблем толкования и того, как их решать, следует обратиться к книге «Экзегетика Нового Завета» Гордона Фи¹⁶.

2. Найдите связь между этой цитатой и другими цитатами из того же ветхозаветного фрагмента или аллюзиями на него в Новом Завете. Есть ряд пособий, которые помогут обнаружить другие новозаветные цитаты из того же ветхозаветного отрывка или аллюзии на него. Если такие цитаты или аллюзии будут обнаружены, толкователю нужно проанализировать их в описанном выше порядке таким же образом, как и основной интересующий фрагмент. Цель анализа — определить сходства и различия между тем, как ветхозаветный текст толкуется в интересующем нас фрагменте и в других новозаветных фрагментах.

Для анализа этих других новозаветных фрагментов, скорее всего, понадобится меньше времени, чем уже было потрачено на изучение

ветхозаветной цитаты в интересующем нас отрывке, поскольку некоторые шаги уже были сделаны. То, как далеко можно углубиться в изучение других фрагментов, будет определяться практическими ограничениями (связанными с требованиями пасторского служения или сроками завершения академического проекта).

Если между основным фрагментом и другими фрагментами обнаружатся различия в сути и акцентах толкования ветхозаветного текста, их нужно четко сформулировать. Проливают ли эти различия свет на использование ветхозаветного текста в основном фрагменте? Порождают ли особенности его толкования в других новозаветных фрагментах какие-то проблемы с пониманием того, как эти фрагменты связаны с основным фрагментом? Здесь мы входим в область библейского богословия: каким образом связаны друг с другом в богословском и герменевтическом отношении несколько новозаветных текстов, в которых используется один и тот же ветхозаветный текст? Как эта связь соотносится с тем, каким образом конкретный новозаветный автор использует конкретный ветхозаветный отрывок?

3. Найдите связь между этой цитатой и цитатами из того же ветхозаветного отрывка или аллюзиями на него в ранней христианской литературе — прежде всего, в новозаветных апокрифах¹⁷ и святоотеческих трудах (особенно II века н. э.). Наиболее полезными для поиска цитат и аллюзий в трудах отцов церкви будут два источника. Первый, самый полный, — это *Biblia patristica*¹⁸, в которой приведены ссылки на Новый и Ветхий Заветы. Второй источник, не столь полный, — это многотомные антологии *The Ante-Nicene Fathers*¹⁹ и *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (серия I²⁰ и серия 2²¹). В конце каждого тома помещен указатель библейских ссылок, который позволяет без труда отыскать у конкретных отцов церкви ссылки на Ветхий Завет (однако в тт. 2 и 14 антологии *The Nicene and Post-Nicene Fathers* такого указателя нет)²².

4. В завершение этой части исследования определите, к какой категории следует отнести данный случай использования ветхозаветного текста в Новом Завете:

- прямое исполнение ветхозаветного пророчества (напр., Мф. 2:5-6 и Мих. 5:2);
- косвенное исполнение ветхозаветного типологического пророчества (напр., Мф. 2:14-15 и Ос. 11:1);
- указание на то, что еще не исполненное ветхозаветное пророчество исполнится в будущем (напр., 2 Пет. 3:11-14 и Ис. 65:17; 66:22);

- использование ветхозаветного события по аналогии или в качестве иллюстрации (напр., Втор. 25:4 и 1 Кор. 9:9-10);
- использование в Новом Завете символов из Ветхого Завета (напр., Откр. 13:2 и Дан. 7:3-8);
- подтверждение неизменности ветхозаветных обещаний (напр., Рим. 3:2-4 и Пс. 50:6);
- проverbsиальное использование ветхозаветного сюжета (напр., Лк. 10:12 и Иер. 50:40);
- риторическое использование ветхозаветного сюжета (напр., Рим. 10:6-8 и Втор. 30:12-14);
- использование ветхозаветного отрывка как образца или шаблона для новозаветного текста (напр., Откр. 4-5 и Дан. 7:9-27);
- использование альтернативного текста Ветхого Завета (напр., Септуагинты);
- парадоксальное использование текста Ветхого Завета (напр., Откр. 13:4 и Исх. 15:11).

Каким образом выводы, достигнутые на предыдущих этапах исследования, подсказывают к какой именно категории относится рассматриваемый случай? Для ответа на этот вопрос следует использовать все выводы, к которым мы пришли до сих пор.

VIII. Проанализируйте с точки зрения богословия, как автор использует текст из Ветхого Завета

Рассмотрев использование ветхозаветного текста с точки зрения герменевтики, следует задать другой вопрос: какую область богословия дополняет данный случай использования ветхозаветного текста? Для ответа на него необходимо изучить категории систематического богословия, библейского богословия и т. н. конструктивного богословия. Определить, какие именно категории систематического богословия имеют отношение к интересующему нас тексту, можно, сверившись с оглавлением какого-нибудь стандартного учебника²³. Практически во всех учебниках присутствуют такие категории, как христология, экклезиология и пневматология. Некоторые ветхозаветные цитаты в Новом Завете относятся к одной или нескольким из этих категорий²⁴.

Следует также принять во внимание категории библейского богословия. Одна из книг, которые могут с этим помочь, — словарь *The New Dictionary of Biblical Theology*²⁵. К числу важных категорий, которые изучение использования ветхозаветных цитат в Новом Завете может обогатить, относятся, например, «восстановле-

ние Израиля», «вступившая в действие эсхатология», повторяющаяся тема Эдемского сада, храм, образ Божий и т. п.

При изучении отрывка с богословской точки зрения важно попытаться определить, какие богословские предпосылки могут стоять за герменевтикой автора. Некоторые моменты могут показаться странными или непонятными в сочетании с первоначальным смыслом цитируемого ветхозаветного фрагмента. Иногда в таких случаях новозаветный автор, возможно, воспринимает ветхозаветный текст через призму каких-то новозаветных предпосылок. Если учесть эти предпосылки, логика использования ветхозаветного текста, возможно, станет более понятной и объяснимой. Вот основные предпосылки, значимые для интересующего нас вопроса, хотя состоятельность некоторых из них под вопросом.

1. По умолчанию народ воспринимается как единое целое, от лица которого действует некий представитель.
2. Исходя из п. 1, Христос воспринимается как олицетворение истинного Израиля Ветхого Завета и истинного Израиля Нового Завета, то есть церкви.
3. Мудрый и непререкаемый план Господа объединяет историю таким образом, что ранние ее части согласуются с последующими и указывают на них (см. Мф. 11:13-14).
4. Эпоха эсхатологического осуществления уже настала во Христе, но еще не завершилась.
5. Из сказанного в п. 4 можно сделать вывод, что позднейшие части библейской истории играют роль широкого контекста для толкования ранних частей, поскольку у всех них в конечном счете один божественный Автор, вдохновляющий различных писателей-людей. Также отсюда следует, что Христос и Его слава как центральной фигуры конца времен и цели истории искупления играют ключевую роль в толковании ранних частей Ветхого Завета и содержащихся в них обещаний.

Опять же, не забывайте, что все выводы, сделанные на предыдущих этапах, помогут лучше понять богословский смысл цитирования Ветхого Завета.

IX. Проанализируйте с точки зрения риторики, как автор использует текст из Ветхого Завета.

С какой целью автор ссылается на Ветхий Завет? Каковы намерения автора, в каком на-

правлении он хочет подтолкнуть читателей в богословском или этическом плане? Понять это несколько сложнее в евангелиях и книге Деяний и несколько проще в посланиях, где авторы обычно более явным образом указывают повод для письма и проблемы, о которых идет речь. Как и прежде, не забывайте, что выводы, сделанные на всех предыдущих этапах нашего исследования помогут лучше понять риторическую роль цитаты из Ветхого Завета.

Примечания

1. Я понимаю, что не все в академической среде солидарны с этой целью.
2. С сутью такого подхода я впервые познакомился на лекциях по ВЗ и НЗ, которые в середине 1970-х читал в Далласской богословской семинарии С. Л. Джонсон. Впоследствии он изложил этот метод в своей книге (Johnson S. L. *The Old Testament in the New* [Grand Rapids: Zondervan, 1980]), хотя в ней он рассмотрел не те отрывки, которые разбирал в лекциях. Также см. статью Snodgrass K. The Use of the Old Testament in the New // Beale G. K., ed. *The Right Doctrine from the Wrong Texts?* (Grand Rapids: Baker, 1994), pp. 48-49, свой подход автор излагает очень кратко, однако он очень похож на метод, который я описываю в настоящей статье.
3. Относительно последнего критерия см. Alter R. *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), pp. 47-62, автор приводит такие примеры из ВЗ, как повторяющиеся сцены обручения, которые следуют одной и той же принципиальной схеме и отсылают к предыдущим сценам обручения, таким как Быт. 24; 29; Исх. 2:15-21; книга Руфь; см. также Miller G. D. Intertextuality in Old Testament Research // *Currents in Biblical Research* 9 (2010), pp. 296-298. Такие же параллели есть и в НЗ, напр., между Евангелием от Луки и Деяниями (об этом см. Goulder M. *Type and History in Acts* [London: SPCK, 1964]) и в других частях НЗ (напр., см. Beale G. K. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* [Lanham, M D : University Press of America, 1984], pp. 178-228).
4. О точках зрения разных исследователей на природу аллюзий см. Gladd B. *Revealing the Mysterion: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians* (De Gruyter, 2008), pp. 3-4 nn. 5-9; Beetham C. A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* (SBL, 2010), pp. 17-20. Есть много публикаций о литературной и философской природе аллюзий, однако в наши задачи не входит глубокий обзор и анализ этого материала (тем не менее, хороший оценочный обзор есть в статье Dudreck M. Literary Allusion: A Hermeneutical Problem of Theory and Definition in Biblical Studies // *WTJ* [готовится к печати]). Таким образом, хотя некоторые нюансы остались за рамками статьи, нам придется удовольствоваться таким более общим анализом.
5. Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, pp. 29-32: см. также Hays, Richard B. *The Conversion of the Imagination* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), pp. 34-44; к критериям Хэйза я присовокупил несколько собственных пояснений, а некоторые из них отредактировал. См. также Beetham. *Echoes*, pp. 28-34, где автор тоже следует критерием Хэйза и немного их развивает.
6. Список библеистов, согласных и несогласных с подходом Хэйза, можно найти в экскурсе ниже и в книге Gladd. *Revealing the Mysterion*, pp. 3n5, 4n9. Глэдд пишет о тех, кто в целом придерживается критериев Хэйза.
7. Stuart, D. K. *Old Testament Exegesis: A Primer for Students and Pastors* (Philadelphia: Westminster, 1980).
8. Исследователю следует обратить внимание на нижние и боковые поля *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, где содержатся *Masorah Parva* и *Masorah Magna* (объяснение ссылок на полях можно найти в Kelly P. H.; Mynatt D. S.; Crawford T. G. *The Masorah of the Biblia Hebraica Stuttgartensia* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998]). Примечания на полях указывают на частоту, с которой уникальные формы слов и выражений встречаются в других текстах ВЗ, и, таким образом, играют роль краткой симфонии. Эти ссылки, в особенности, когда они показывают, что некое уникальное слово или выражение используется в других текстах лишь несколько раз, помогают обнаружить более позднюю аллюзию на тот или иной текст или более ранний отрывок, под влиянием которого этот текст написан. Если в примечаниях на полях все случаи употребления не указаны, можно свериться с симфонией Even-Shoshan A., ed. *A New Concordance to the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1990), которая в предисловиях к каждому корню или слову также перечисляет тексты, в которых встречаются те или иные распространенные выражения.
9. В электронных симфониях есть специальная поисковая функция, с помощью которой можно определить, встречаются ли те или иные уникальные сочетания слов в разных книгах ВЗ. К числу таких инструментов относятся *Accordance Bible Software* (Altamonte Springs, FL: Oaktree Software, 1994-2011) и *Logos Bible Software* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, 1992-2011). Пользоваться этой функцией непросто, поэтому исследователям, возможно, придется обратиться за советом в службу поддержки той программы, которой они пользуются.
10. Здесь я сошлюсь на предостережение Сэмюэла Сэндмела (Sandmel S. *Parallelomania* // *JBL* 81 (1962), pp. 1-13) об искушении думать, будто автор опирается на более ранний стих, чаще, чем это имеет место в действительности. См. также Donaldson T. L. *Parallels: Use, Misuse, and Limitations* // *Evangelical*

- Quarterly* 55 (1983), pp. 193-210, автор развивает мысль Сэндмела. См. также Bauckham R. *The Jewish World around the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), pp. 207-220, где автор рассуждает о значении внеканонических иудейских текстов для изучения НЗ.
11. И еще раз прислушайтесь к предостережению Сэндмела об искушении поспешно усмотреть взаимную связь между разными авторами.
 12. См. Ellis E. E. *The Old Testament in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker, 1992), pp. 87-91, автор упоминает семь правил толкования Гиллеля (I в. н. э.), которые постоянно применялись в раннем иудаизме и НЗ. Эти правила в первую очередь отражают три общих принципа толкования: (1) делать выводы из текста, (2) проводить аналогии между текстами и (3) рассматривать тексты в свете их контекста. Скорее всего, такой подход был сформулирован на основе того, как использовали ВЗ более поздние ветхозаветные авторы.
 13. В наиболее подробных комментариях к книгам НЗ иногда заходит речь о том, как иудеи использовали ВЗ тексты, цитируемые в книге. См., напр., Beale G. K. *NIGTC: The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).
 14. Исследователям было бы полезно овладеть аппаратом разночтений *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, NA27 и, если речь о Септуагинте, Brooke A. E.; McLean N.; Thackeray H., eds. *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940) и *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931).
 15. Здесь я использовал еврейский и греческий шрифты, а не транслитерацию, чтобы различия при сравнении текстов были ясно видны. Этот пример, включая английский вариант таблицы, взят из диссертации Brendsel, Dan. *Isaiah Saw His Glory: The Use of Isaiah 52-53 and Isaiah 6 in John 12*.
 16. Фи, Гордон. *Экзегетика Нового Завета* (Библия для всех, 1995).
 17. См. Hennecke E.; Schneemelcher W., eds. *New Testament Apocrypha* (Philadelphia: Westminster, 1963-1965).
 18. Allenbach J. et al., eds. *Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (Centre d'analyse et de documentation patristiques Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1975-2000). В этом источнике проиндексированы и ссылки на апокрифы. Индекс доступен онлайн, URL: www.bibindex.mom.fr.
 19. Coxe A. C.; Robertson A.; Donaldson J. eds. *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999); в 10-м томе есть библейский указатель, все тома доступны онлайн, URL: www.ccel.org/fathers.html. Очень полезный источник — Holmes, Michael W. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations* (Grand Rapids: Baker, 1999), в котором на двух сторонах разворота размещены греческий текст и английский перевод. Для изучения слов у апостольских отцов также полезны издания Kraft, Heinrich. *Clavis Patrum Apostolicorum* (Munich: Kösel, 1963) и Goodspeed, Edgar J. *Index Patristicas* (Naperville, IL: Allenson, 1907).
 20. Schaff P., ed. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994). URL: www.ccel.org/fathers.html.
 21. Schaff P.; Wace H., eds. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994). URL: www.ccel.org/fathers.html.
 22. См. также Jurgens W. *The Faith of the Early Fathers* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1970-1979), в издании есть тематический и библейский указатели.
 23. См., напр., Bavinck H. *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008); Berkhof L. *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969); Hodge C. *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973); Turretin F. *Institutes of Elenctic Theology* (Phillipsburg, NJ: P & R, 1992-1997); Grudem W. *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994).
 24. Если говорить о христологии, есть случаи, когда ВЗ текст, описывающий Бога, применяется ко Христу (напр., Мф. 3:3; Ин. 1:23); если говорить об экклезиологии, многие НЗ тексты применяют к церкви ВЗ пророчества об Израиле (напр., Рим. 9:26; 10:13); если говорить о пневматологии, в некоторых НЗ отрывках цитируется ВЗ (напр., Лк. 4:18-19; Деян. 2:17-21).
 25. Alexander T. D.; Rosner B. S., eds. *The New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001). См. также Elwell W. A., ed. *Evangelical Dictionary of Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1996); Léon-Dufour X., ed. *Dictionary of Biblical Theology* (New York: Desclée, 1967).
- Преп. д-р **Грегори Бил** — профессор Нового Завета в Реформатской богословской семинарии (Даллас, Техас). Область его академических интересов включает в себя, в частности, использование Ветхого Завета в Новом, книгу Откровения, тема храма как обители Божьей и вопрос о непогрешимости Писания.
- Материал этой статьи первоначально был опубликован во 2-й и 3-й главах книги Beale G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012). Все права принадлежат автору.

ХРИСТИАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА В СВЕТЕ ЛЮТЕРАНСКИХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ

Джон Уорвик Монтгомери

«Что общего у Афин с Иерусалимом?» — вопрошал отец церкви Тертуллиан¹, явно считая «ничего» единственно возможным ответом. «Что общего у апологетики с лютеранскими вероисповеданиями?» В конце концов, исповедание веры — это не аргументация, а публичное изложение убеждений. Само название, данное в 1580 году официальному сборнику лютеранских вероисповедных документов — *Liber Concordia*, или Книга Согласия, — намекало на мир и единодушие среди единоверцев, а не на опровержение других точек зрения. И даже если мы признаем полемический характер содержания Книги Согласия, разве нам не следует также признать, что споры, ставшие причиной ее появления, происходили строго в границах христианского мира — не между христианами и неверующими, а между лютеранами с одной стороны и римокатоликами и сакраментариями с другой². Если не считать нескольких проходных упоминаний о «магометанах», лютеранские вероисповедные книги, кажется, пребывают в совершенном неведении о том, что за пределами межхристианских богословских споров лежит целый мир неверия, к которому следовало бы обратиться с апологетическими доводами. Разве нельзя отнести к лютеранским вероисповеданиям (только в еще большей степени) ироническое замечание о том, что Фома Аквинский, работая над своим апологетическим трактатом «Сумма против язычников», ни разу в жизни не видел живого язычника? Иначе говоря, не следует ли рассматривать Книгу Согласия лишь как сборник христианских догматов, предназначенный



Джон Уорвик Монтгомери (1931-2024)

для верующих читателей, и не ограничена ли ее полемика исправлением заблуждений в узких рамках христианского богословия? Если так, апологетическое значение Книги Согласия представляется *ipso facto* минимальным — и это в лучшем случае.

Однако у данного вопроса есть и другая сторона. Общеизвестно, что даже вселенские символы веры святоотеческой эпохи, включенные в Книгу Согласия и составляющие ее первый раздел, появились в контексте споров и излагают ортодоксальное учение в опровержение конкретных заблуждений таких ересей, как арианство, и таких нехристианских мировоззрений, как гностицизм³. Может быть, позволительно сказать, что исповедание истины всегда представляет собой и апологию?

Само название одного из основных лютеранских вероисповедных документов, Апологии Аугсбургского исповедания, отражает задачу, выходящую далеко за рамки простого изложения богословской позиции. Профессор Олбек нисколько не преувеличивает, когда пишет:

Оглядываясь из нашего времени на шестнадцатое столетие, мы видим в Апологии выдающийся пример богословского сочинения эпохи Реформации. Тому, кто хочет познакомиться с литературным стилем и образом мысли того периода, стоило бы прочесть Апологию... Цель Апологии — защитить Исповедание, а вместе с ним и учение Евангелия, от конкретного противника — подкреплялась энергичной манерой выражаться. Ведь Апология — полемическое сочинение⁴.

Действительно, тон лютеранских вероисповеданий в целом, с их постоянным акцентом на опровержении «лжеучения» и утверждении «чистого учения», свидетельствует о настоящей озабоченности защитой здравого учения от заблуждений. Великий труд Леонхарда Хуттера *Concordia Concors: De Origine et Progressu Formulae Concordiae* уместным образом начинается с «Praefatio Apologetics» размером с отдельную книгу, опровергающим, в частности, взгляды кальвиниста Хоспиниана⁵.

Если же кто-то сочтет подобные соображения лишь очередным доказательством того, что лютеране, даже участвуя в спорах, никогда не выходили за рамки межхристианских разногласий, не следует забывать, что в те времена к богословским диспутам относились крайне серьезно, и особенно одиозные воззрения опровергали как нехристианские, даже если люди, которые их придерживались, называли себя христианами. В Марбурге Лютер не постеснялся заявить, что за сакраментарианскими убеждениями Цвингли стоит не тот Христос, в которого верит он, и лютеранские вероисповедания отражают такую же точку зрения⁶. Исходя из того, что учение об оправдании благодатью через веру — это «артикул, благодаря которому церковь стоит или падает», Книга Согласия называет учение о праведности по делам, которое проповедует римокатолическое богословие, не много ни мало антихристовым. Когда лютеранские вероисповедания вступают в апологетическую полемику, они прежде всего указывают не на мелкие внутренние разногласия между христианами, а на основополагающие вопросы, отделяющие истинную церковь от псевдохри-

стианской религиозности. Лютеранские вероисповедания не воюют с ветряными мельницами, они берут приступом бастионы серьезных религиозных заблуждений.

Но, в конце концов, разве не этого следовало ожидать? В своем эссе «Лютеранское богословие и защита библейской веры» я продемонстрировал, что и сам Лютер, и лютеранские богословы периода ортодоксии решительно придерживались принципов апологетики⁷. И было бы поистине странно, если бы лютеранские вероисповедания — которые служат связующим звеном между Лютером и ортодоксальными богословами, и среди авторов которых были как ученики Лютера и Меланхтона (например, Давид Хитреус), так и учителя-ортодоксы, пришедшие к этому самостоятельно (например, Мартин Хемниц), — относились к апологетике иначе, чем их предшественники и последователи, принадлежавшие к этой же богословской традиции⁸.

Но, как известно, выводы, опирающиеся на «историческую необходимость», — крайне ненадежный ответ на фактические вопросы. Нам следует оставить умозрительные рассуждения и обратиться к лютеранским вероисповеданиям, чтобы увидеть своими глазами, в какой мере им присущ интерес к апологетике.

Насколько апологетический характер носят лютеранские вероисповедания?

Можно сказать, что труд христианского апологета включает в себя три основных задачи: (1) разъяснение (защищать христианство, помогая неверующим избавиться от ложных представлений о его сути), (2) опровержение (защищать веру, демонстрируя ошибочность и несостоятельность иных точек зрения) и (3) доказательство (защищать веру, указывая на причины предпочесть христианское мировоззрение другим философским или религиозным системам)⁹. Исходя из такого описания, присутствует ли в Книге Согласия апологетика и, если да, то в какой степени?

Безусловно, в лютеранских вероисповеданиях повсюду встречаются доводы в защиту библейской веры, нацеленные на разъяснение ее сути и опровержение заблуждений. Среди бесчисленных примеров того, как авторы Книги Согласия отстаивают ортодоксальную точку зрения, объясняя ее подлинную сущность, есть и такой:

Настоящим мы безоговорочно осуждаем капернаитское вкушение Тела Христова, как если бы человек разрывал плоть Хрис-



Титульный лист первого издания Книги Согласия (1580)

тову зубами и переваривал ее, подобно прочей пище. Вопреки свидетельству собственной совести и нашим многочисленным возражениям сакраментарии сознательно и настойчиво приписывают нам такое учение, стремясь сделать так, чтобы наша проповедь звучала оскорбительно для их слушателей. Мы же, напротив, следуя простым словам Христова завета, утверждаем и исповедуем истинное, хотя и сверхъестественное, вкушение Тела Христова и питье Его Крови, которое не можем постичь своим человеческим восприятием или рассудком¹⁰.

Негативные аргументы, опровержения, встречаются даже чаще. Мы уже упомянули об обыкновении авторов Книги Согласия включать в текст опровержение лжеучений. В предисловии, написанном как к Формуле Согласия, так и к Книге Согласия в целом, Якоб Андрэ и Мартин Хемниц уделяют много внимания оправданию такого подхода. «Осуждений, — заявляют они, — никак нельзя избежать», поскольку (как писал Андрэ в пометке на полях черного оттистка) «на богословах и священ-

нослужителях лежит ответственность должным образом напоминать даже тем, кто заблуждается добросовестно и по неведению, об опасности, грозящей их душам, и предостерегать их о ней, чтобы один слепой не позволял другому вводить себя в заблуждение». Типичным примером опровержения может служить прямая цитата из Лютера, приведенная в Формуле Согласия:

Если *alloeosis* Цвингли справедлив, то Христос окажется двумя личностями, одной божественной, а другой человеческой, поскольку Цвингли применяет все тексты, в которых говорится о страстях, лишь к человеческой природе и полностью исключает их из божественной природы. Но, если уж разграничивать и разделять дела, придется разделить и личность, поскольку все дела и страдания приписываются не природам, а личности. Именно личность все делает и все переносит — что-то по одной природе, а что-то по другой, все это богословам прекрасно известно. Поэтому мы считаем нашего Господа Христа Богом и человеком в одном лице, не смешивая природы и не разделяя личность¹¹.

Да, тех, кто ставит под сомнение апологетическую природу лютеранских вероисповеданий, не слишком смутит наличие в этих документах проясняющих или опровергающих доводов — даже если они встречаются очень часто (а это правда). Настоящим камнем преткновения, как мы увидим, становятся апологетические рассуждения третьего рода, т. е. наличие или отсутствие доказательств, целенаправленно сформулированных таким образом, чтобы убедить неверующего противника путем представления фактов и свидетельств, подтверждающих истинность ортодоксальной религии. Многие считают, что такого рода доказательства не только отсутствуют в лютеранских вероисповеданиях, но и совершенно им чужды. «Доказательство веры», говорят нам, противоречит лютеранству по следующим причинам: (1) оно отводит рассудку место в спасении человека и, таким образом, представляет собой возвращение пса на блевотину праведности от дел; (2) оно возвышает «историческое знание» (*fides historica*) до уровня спасительной веры и игнорирует монергическое действие Святого Духа в спасении; (3) оно сбрасывает со счетов абсолютную испорченность, ставшую следствием грехопадения, и воздействие, которое первородный грех оказывает на интеллект; и (4) оно закрывает глаза на

тот факт, что неверующий способен уразуметь Писание не посредством рациональной аргументации, а исключительно через просвещение Святым Духом и под влиянием оправдания, дарованного благодатью через веру.

Если бы точка зрения наших вероисповеданий действительно выглядела так, возможность существования доказательной лютеранской апологетики на самом деле была бы исключена в принципе. Конфессиональный лютеранин в лучшем случае мог бы попытаться защитить свою точку зрения, попытавшись исправить неверное ее понимание или указав на ошибки в рассуждениях оппонентов. (Собственно, как я объяснял в другой своей работе¹², проблема для благовестующего христианина стояла бы еще острее, поскольку вышеупомянутое понимание абсолютной испорченности, лишаящее смысла попытки доказать что-либо грешнику, аналогично лишала бы смысла любые попытки что-то объяснить или опровергнуть.) Однако вскоре мы убедимся, что вероисповедания вовсе не требуют от нас избегать апологетической аргументации. Давайте проанализируем в конфессиональном ключе все четыре представленных выше пункта.

(1) *Проблема рассудка.* Каждому лютеранину знакомо лютеровское объяснение Третьего артикула Апостольского символа веры, приведенное в Кратком катехизисе: «Я верю, что собственным разумом или собственной силой не могу уверовать в Иисуса Христа, моего Господа, или прийти к Нему»¹³. Означает ли это, что рациональная защита веры (любая позитивная апология христианской истины) в лучшем случае поверхностна, а в худшем опасна? Эдмунд Шлинк поясняет:

Мнение, будто человек может прийти к истинному познанию божественных тайн, пользуясь человеческим мышлением и эмоциями, снова и снова обнаруживается в самых разных учениях наших оппонентов, опровергается и в конечном счете доводится до абсурда. Все это означает лишь *multa fingere*, т. е. «многое воображать», что лишь порождает такие мнения, которые «которые не касаются ни земли, ни неба, не согласуясь ни с человеческим, ни с божественным законом» (Апол. XII:178). Рассудок не способен даже дойти до познания первородного греха, но это «нужно узнать и принять верой из откровения Писаний» (ША III:i:3)¹⁴.

Да, может показаться, что вероисповедания не отводят рассудку даже подготовитель-

ной роли в деле благовестия: «...Не существует ни силы, ни способности, ни смышенности, ни разума, с помощью которых мы могли бы приготовить себя к праведности и жизни или взискать ее»¹⁵. Однако внимательное изучение тех самых текстов, которые мы только что процитировали, показывает, что они не осуждают рассудок (понимаемый как рациональный мыслительный процесс) сам по себе. Они осуждают конкретное злоупотребление мыслительными способностями человека. И суть этого злоупотребления станет понятна из других частей Книги Согласия.

Апология скопом критикует «схоластов, фарисеев, философов и магометан», которые «рассудком» приходят к тому, что оправдания можно достичь при помощи закона. Подобные «рассуждения» — лишь другое название «мудрости человеческой», полная противоположность «юродства евангелия»:

Мы знаем, сколь отвратительно это учение для суда разума и закона, и понимаем, что учение закона о любви их устраивает больше, ибо оно представляет собой человеческую мудрость¹⁶.

Здесь осуждается нехристианская система ценностей, которая преподносит себя как «здравомысленную», но в действительности прямо противоположна подлинной мудрости. Как станет очевидно с наступлением в XVIII веке «эры разума» (как по недоразумению называли эпоху Просвещения), идею рациональности пытались возвысить до статуса жизненной философии, причем антибиблейской философии. Лютеранские вероисповедания всего лишь заявляют, что не потерпят подобной конкуренции со спасительной вестью Бога.

Что же подразумевала псевдорациональная схоластическая система ценностей? Если в двух словах, то праведность от дел. Когда вероисповедания противопоставляют евангелие «разуму», они используют слово «разум» как синоним праведности от дел. «Слепой разум, — пишет Лютер в Шмалькальденских артикулах, — ищет утешения в собственных делах»¹⁷. В пространном артикуле Апологии об оправдании мы видим тот же акцент: «Схоласты последовали за философами. Поэтому они учат только праведности разума, то есть светским делам, и утверждают, что разум без Святого Духа способен любить Бога превыше всего»¹⁸. «Неправда, что разум собственными силами способен любить Бога... Разум не способен освободить нас от грехов или заслужить для нас прощение грехов»¹⁹. «Разум, слепой к нечисто-

те сердца, полагает, что угождает Богу, делая добро»²⁰. Разум как таковой не отвергается — он отвергается лишь в тех случаях, когда демонстрирует иррациональные претензии на способность спасти самого себя.

Поскольку человек не способен спасти себя, его единственная надежда — на откровение свыше. Божьи мысли выше мыслей человеческих (Ис. 55:9), поэтому Слово Божье неизбежно содержит истины, непостижимые для человека. Книга Согласия ни разу даже не намекает на то, что христианское откровение может противоречить здравому мышлению, но утверждает, что, когда Писание выходит за рамки мыслительных категорий человека, мы все равно должны его принимать. Таким образом, человеческий разум должен склониться перед трансцендентной истиной Бога в таких областях, как глубина и охват первородного греха²¹, предопределение²², сошествие Господа нашего в ад²³ и Его реальное присутствие в Святой Евхаристии²⁴.

Выражаясь богословским языком, Книга Согласия отвергает не *министерияльное*, а *магистерияльное* использование разума. «Мы пленяем наш ум в послушание Христу», — объявляют авторы Формулы Согласия²⁵. До тех пор, пока разум находится в настоящем повиновении Христу, и ему не позволено вносить ноту самооправдания в понимание спасения, наши вероисповедания никоим образом не исключают его апологетическое использование. И основные конфессиональные авторы — например, Дэвид Хитреус, — так горячо настаивали на необходимости подкреплять библейское откровение доказательствами, что ортодоксальным лютеранам наших дней становится немного не по себе²⁶.

(2) *Проблема «исторического знания»*. Тем не менее, существует мнение, что принижение значимости *fides historica* в лютеранских исповеданиях делает апологетическую аргументацию несущественной. Если спасение осуществляет Святой Дух, а не знание фактов, какую в принципе пользу может принести апологетика?

Прежде всего следует отметить, что Книга Согласия отвергает историческое знание как таковое не в большей степени, чем разум как таковой. Практически во всех случаях, где Книга Согласия негативно отзывалась о *fides historica*, осуждение сопровождается тщательными оговорками (обычно с использованием слов «все-го лишь» или «только»), как можно увидеть из следующих типичных примеров из Апологии: «Наши противники воображают, будто вера — это всего лишь историческое знание». «Вера,

о которой говорят апостолы, — не пустое знание, а то, что воспринимает Святого Духа и оправдывает нас». «Как мы часто говорили, вера — не просто знание, а желание принять и усвоить то, что предлагается в обетовании Христа». «Мы говорим не о пустом знании, какое есть даже у бесов». «Вера — не просто знание разума, но и упование воли». «Схоласты... толкуют веру лишь как знание истории или догматов, а не как силу, которая усваивает обетование благодати и праведности, оживляя сердце посреди ужасов греха и смерти»²⁷.

То, о чем здесь идет речь, становится особенно очевидно из латинского текста Аугсбургского исповедания, в котором мы читаем: «Слово „вера“ означает не просто знание истории (каковое мы видим у нечестивых и дьявола), но означает веру, которая верит не только в историю, но и в результат истории»²⁸. Римско-католическая оппозиция сузила смысл «веры» до фактического, исторического знания спасительной истины, чтобы иметь возможность утверждать, будто дела также принципиально важны для спасения. Соответственно, конфессиональным авторам пришлось возражать, что правильное, библейское понимание веры, предложенное св. Павлом, охватывает «не только историю, но и результат истории»²⁹. Но это вовсе не означало, что вероисповедания принижают важность исторической веры! Основоположники лютеранства были кем угодно, но только не *Schwaermer* (энтузиастами) и не экзистенциальными мистиками современного толка. Они были совершенно убеждены, что согласие (*assensus*) и упование (*fiducia*) как составляющие веры должны зиждиться на объективном знании (*notitia*)³⁰.

Польза такого знания ограничена, оно не может оправдать или спасти — лишь Святой Дух, вкладывающий в сердце веру, на это способен. Но поскольку Дух действует через Слово, и поскольку Слово дает правильные исторические знания о жизни и спасительном служении Христа, вероисповедания едва ли запрещают использовать такие свидетельства в апологетических целях. Грешный человек может злоупотребить историческим знанием точно так же, как и разумом, однако историческое знание (опять же, как и разум) может быть приведено в послушание Христу и использовано министерияльным образом, чтобы убеждать людей признать Христа Господом их собственной истории.

(3) *Проблема первородного греха*. Но какая польза от апологетических аргументов — даже если они опираются на здравую логику и исторические факты, — если грешник не способен

должным образом оценить их и активно пытаются их исказить, чтобы оправдать себя? По мнению Шлинка, вероисповедания рисуют именно такую картину. Его рассуждения стоит процитировать *in extenso*:

Бог скрыт от эмпирического восприятия человеческой реальности. Он полностью скрыт за пеленой тварности и разложения. В этом падшем мире невозможно познать Бога ни как Творца, ни как требовательного Законодателя, ни Божью любовь, ни Божий гнев...

На первый взгляд, это противоречит тому, что о «человеческом рассудке или природном уме» иногда говорится, что в нем «еще есть тусклая искра знания о том, что Бог существует, и тусклая искра знания учения о законе (Рим. 1:19 и далее)» (ФС-ДИ II:9; см. V:22). Аналогичная мысль сокрыта в словах об утрате райского *notitia Dei certior* (Апол. II:17), хотя в этом случае уже немецкий текст обходит молчанием проблему сравнительной оценки. Каким же путем исповедания приходят к тому, чтобы приравнивать эту «искру» богопознания к полному невежеству о Боге?

Этот вопрос на удивление мало интересовал авторов исповеданий. Они не отвечают на него прямо. К проблеме, связанной с естественным знанием о Боге, авторы исповеданий относятся как к настолько неважной и незначительной, что, по всей видимости, не чувствуют необходимости в том, чтобы привести к согласию взаимоисключающие формулировки. Попытаться прийти к ясности в этом вопросе мы можем лишь окольным путем... По аналогии о естественном знании о Боге в целом можно сказать следующее:

а) человек обладает «тусклой искрой знания о том, что Бог существует» (ФС-ДИ II:9);

б) однако это знание представляет собой лишь «тусклую искру», оно носит неопределенный и общий характер;

в) стоит человеку попытаться серьезно отнестись к этому смутному знанию и каким-либо конкретным образом реализовать его на практике, называя Бога по имени и придумывая для Него ритуалы, как он лишь еще глубже погружается в грех благодаря своему природному послушанию закону и приходит не к Богу, а к идолам...

Таким образом, душевный человек знает о существовании Бога, но не знает, кто такой Бог, а потому не знает Бога как

Творца. Он отчасти знает, что от него требуется, но не знает, кто этого требует, а потому не осознает Божьего гнева. Он не знает ни Бога, ни своей собственной реальности; он не видит врожденной внутренней нечистоты человеческой природы, которая может быть осуждена «иначе, нежели из Слова Божия» (Апол. II:13; см. 34). «Этот наследственный грех представляет собой столь глубокую испорченность природы, что разум не способен ее понять. В нее нужно верить на основании откровения в Писании» (ША III:i:3; см. также ФС-КИ I:9; ФС-ДИ I:8). Первородный грех — «в конечном счете худшее повреждение... мы не только подлежим вечному гневу Божьему и смерти, но даже не осознаем, что сейчас страдаем» (ФС-ДИ I:62). Таким образом, наша тварность тоже сокрыта от естественного знания³¹.

Приведенный Шлинком перечень отрывков из Книги Согласия, в которых говорится о том, как отразилось грехопадение человека на его естественном знании о Боге, правилен и точен, однако общий вывод, который он делает из этих текстов, представляется слишком радикальным. Исповедания рассматривают данный вопрос с целью устранить всякие сомнения в том, что естественное знание не способно привести падшего человека к спасению. Естественному знанию присущи все те же ограничения, что и разуму и историческому знанию: ничто из перечисленного ни в каком сочетании не может послужить лестницей на небеса. Шмалькальденские артикулы называют «заблуждением и глупостью» мнение о том, что «после грехопадения Адама естественные способности человека остались прежними и неповрежденными, и что человек по природе обладает правильным пониманием и доброй волей, как утверждают философы»³². Спасение — это дар, и оно достигает сердца лишь благодаря действенному служению Бога Святого Духа.

Однако отсюда вовсе не следует, что в Книге Согласия «Бог скрыт от эмпирического восприятия человеческой реальности». Как признает (неохотно) Шлинка, авторы вероисповеданий допускают способность душевного человека знать о существовании Бога; а сильнейший акцент, который они делают на реальности воплощения — ипостасного соединения божественной и человеческой природ, — позволяет считать их самыми убежденными сторонниками библейского учения о том, что Бог открылся для «эмпирического восприятия че-

ловеческой реальности», став в Иисусе Христе истинным человеком.

Таким образом, в вероисповеданиях не сказано ничего, что в принципе исключало бы возможность использования аргументов в пользу существования Бога, основанных на особенностях тварного мира, или в пользу божественности Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, основанных на эмпирическом наблюдении Его явлений по воскресении, или в пользу богодухновенности Писания, основанных на исполнении пророчеств и других внешних доказательствах, если только этими аргументами не пытаются подменить действие Святого Духа в сердце человека с целью его обращения. Как уже было сказано, лютеранские богословы следующих поколений вполне согласны с ортодоксальными авторами конфессиональных документов и подобными апологетическими аргументами. Они с готовностью прибегают к таким доводам, стремясь использовать любые допустимые средства для того, чтобы привести людей к Спасителю и открытой Им истине (см. 1 Кор. 9:22; 1 Пет. 3:15).

(4) *Проблема духовного просвещения.* Но разве не говорится в Книге Согласия, что то самое библейское откровение, которое Бог дает падшему человечеству, остается запечатанной книгой, пока глаза грешника не откроются — причем под действием не аргументов, а Духа Божьего, Который научит его читать Слово через призму оправдания благодатью через веру? Опять же, заслушаем мнение Шлинка:

Без знания евангелия Библия остается невразумительной и бесполезной. Только благодаря евангелию все отдельные утверждения Писания становятся на свои места и обретают смысл. Эразм, Цвингли, крестьяне и энтузиасты также вели свою войну с помощью библейских цитат, равно как и их римские противники. Если использовать тексты Писания «либо в философской, либо в иудейской манере», можно упразднить несомненность веры и устранить Христа как посредника (Апол. IV:376). Только в свете Евангелия мы можем определить, какие слова Писания представляют собой заповеди и обетования, какие слова должны устрашать или утешать, какие слова сохраняют силу для нас как Божьи заповеди, и какие заповеди Ветхого Завета были упразднены Христом. Только верой в евангелие, то есть приняв благословения, приобретенные для нас распятым Христом, можно правильно истолковать Писание³³.

То, что мы уже неоднократно повторяли в настоящей статье, столь же очевидно применимо и в данном случае: вероисповедания не оставляют человеку возможности спасти самого себя какими-либо делами — ни рациональными, ни познавательными, ни даже библейскими! Грешник не может втащить себя на небеса за шнурки собственной способности толковать Писание. Только Бог может даровать падшему человеку просвещение, необходимое для спасительного понимания Библии.

Однако Книга Согласия — в отличие от Шлинка — нигде не предлагает современное неоортодоксальное учение о том, что Библия изначально не обладает ясностью и для того, чтобы понять смысл, вложенный в нее по воле Бога, необходимо воздействие Святого Духа на сердце читателя. Рассмотрев ряд библейских текстов и их связь с учением об оправдании по вере, Апология прямо говорит: «Ни один человек в здравом уме не рассудит иначе»³⁴. Затем Меланхтон цитирует Римлянам 10:10 и утверждает: «Здесь, как нам кажется, наши оппоненты согласятся с тем, что акт исповеди не спасает сам по себе, а спасает он только благодаря сердечной вере»³⁵. А ниже в той же вероисповедной книге появляется такое проклятие: «Да сокрушит Бог этих нечестивых софистов, столь греховным образом переворачивающих Слово Божье в угоду своим пустым мечтам!»³⁶

Подобные фрагменты из Книги Согласия, без сомнения, свидетельствуют о том, что конфессиональные авторы верили в изначальную ясность Писания: Библия должна говорить их противникам в точности то же самое, что она говорит им самим. Если этого не происходит, то причина лишь в том, что противники извращают ее своей греховной софистикой. Действительно, вполне очевидно, что конфессиональные авторы не стали бы тратить силы на то, чтобы последовательно цитировать Писание и ссылаться на него, не будь они уверены в том, что Библия может ясно и убедительно донести свой смысл до их противников!

А поскольку их противники принадлежали к римско-католическому лагерю и таким образом не верили в оправдание благодатью через веру, конфессиональные авторы не могли бы использовать против них Писание и одновременно считать, что смысл Библии скрыт от тех, кто еще не уверовал в библейское учение об оправдании. Они считали, что Библия сама по себе способна убедить противников в правильном понимании оправдания, поэтому они ее и цитировали.

Точно так же дело обстояло в спорах с сакраментариями. Отстаивая реальное присут-

ствие Христа в Святой Евхаристии, Формула Согласия подчеркивает, что слова Писания просты и понятны, и что единственный разумный подход со стороны любого читателя Библии — принять то, как сам Иисус понимал и толковал Писания:

Безусловно, нет более верного и надежного толкователя слов Иисуса Христа, чем сам Господь Христос, Который лучше всех понимает Свои слова, Свое сердце и Свои намерения, и лучше кого бы то ни было (с точки зрения мудрости и разума) способен их объяснить. Говоря о Своей последней воле, а также о вечном завете и единстве, Он использует не цветистые выражения, но самые уместные, простые, несомненные и понятные слова — точно так же, как Он поступал, говоря обо всех артикулах веры, о других знамениях завета и знамениях благодати, или Таинствах, таких как обрезание, многообразные жертвоприношения Ветхого Завета и Святое Крещение. И для того, чтобы исключить любое недопонимание, он объяснил все еще более понятно, добавив слова: «за вас предается... за вас проливается»³⁷.

Подводя итог, хотя только Святой Дух может спасительным образом приложить библейские тексты к человеческим сердцам, верующие могут и должны использовать Писание для того, чтобы убеждать неверующих в сути и истинности Божьей вести. Хорошее толкование можно отличить от плохого таким образом, чтобы помочь оппонентам понять смысл библейских текстов. И апология Писания, и апология с помощью Писания совершенно совместимы с Книгой Согласия.

Фундаментальные апологетические аксиомы в лютеранских вероисповедных книгах и их применение в наши дни

Следует признать: до сих пор мы всего лишь продемонстрировали, что Книга Согласия открывает двери для апологетической деятельности. Можем ли мы пойти дальше и обнаружить в Книге Согласия некое апологетическое содержание? Важность этого вопроса не следует преуменьшать, учитывая, как много лютеран, негативно настроенных по отношению к апологетике, пытались искоренить всякую апологетику, опираясь на ошибочное понимание конфессионального учения! Безусловно, мы не ожидаем найти в вероисповедных документах,

составленных до начала расцвета современного секуляризма в XVIII столетии, какие-либо программные аргументы против неверия³⁸. Однако мы можем вывести из Книги Согласия набор фундаментальных аксиом, которые послужат своего рода шаблоном, описанием характеристик, которые должны быть у поистине конфессиональной апологетики. Витгенштейн заметил, что, хотя логические суждения не описывают мир, они играют роль своего рода «строительных лесов», благодаря которым можно увидеть форму мира³⁹. Лютеранские вероисповедные документы, *mutatis mutandis*, не предлагают апологетических аргументов для эпохи неверия, однако они могут показать, какую форму эти аргументы должны принять, чтобы иметь библейский смысл и быть здоровыми в богословском отношении. Мы перечислим фундаментальные апологетические аксиомы, которые можно вывести из Книги Согласия, а потом, опираясь на них, скажем несколько слов об апологетическом вызове, стоящем сегодня перед конфессиональным лютеранством.

(i) *Падший человек сохраняет способность рассуждать дедуктивно, т. е. пользоваться логикой.* Обратите внимание, как на всем протяжении Книги Согласий, когда осуждается ошибочная логика, взамен предлагается правильная, и от оппонентов ожидается, что они признают силу такого аргумента:

Если же старая ведьма, госпожа Разум, прародительница *alloeosis*, скажет, что божество, разумеется, не может пострадать и умереть, вы должны в ответ сказать: «Это правда, но, поскольку во Христе божество и человечество — одна личность, в силу этого личностного единства Писание приписывает божеству все, что происходит с человечеством, и наоборот». И это также не выходит за рамки истины, ибо вы должны сказать, что личность (указывая на Христа) страдает, умирает. Но ведь эта личность — воистину Бог, а потому будет правильно сказать: Сын Божий страдает. И хотя, так сказать, одна часть (то есть божество) не страдает, тем не менее, личность, которая есть истинный Бог, страдает в другой своей части (то есть в человечестве). Ибо Сын Божий воистину распят за нас — то есть та личность, которая есть Бог, ибо такова Его сущность, — эта личность, говорю я, распята по человечеству⁴⁰.

(ii) *Падший человек также сохраняет способность рассуждать индуктивно, т. е. делать правильные выводы из данных, полученных*

опытным путем. Аугсбургское исповедание одобрительно цитирует «Ипогностикон» псевдо-Августина: «Мы согласны с тем, что у всех людей есть свобода воли, которая позволяет им выносить разумные суждения»⁴¹, а Апология поясняет: «Человеческая природа все еще обладает рассудком и способностью судить о вещах, доступных чувствам»⁴². По всей видимости, вероисповедания рассматривают способность человеческого ума делать выводы на основании логики и фактов как одну из сторон человеческого естества. Человек не утратил эту сущность, когда пал, в противном случае он перестал бы быть человеком. При этом Книга Согласия тщательно избегает флацианской ереси, т. е. грубого богословского заблуждения Маттиаса Флациуса, который, пытаясь дать решительный отпор полупелагианам и синергистам, впал в противоположную крайность, полагая, что в результате грехопадения Адама природа человека стала другой⁴³.

(iii) *И неверующие, и верующие опираются на общее основание логики и фактов, поэтому верующий может убедительно обратить рассуждения неверующего против него самого.* Обратите внимание, каким образом Апология прибегает к именно такой аргументации:

Где же то «божественное установление, согласно которому нам следует прибегать к помощи святых»? ...Возможно, они выводят это «установление» из обычая, существующего в королевских дворах, где приходится прибегать к помощи друзей в качестве ходатаев. Но если царь уже назначил некоего ходатая, ему не угодно, чтобы ходатайства поступали к нему через других людей. Поскольку Христос уже назначен нашим ходатаем и первосвященником, зачем искать других?⁴⁴

(iv) *Общая основа логики и фактов, объединяющая верующего и неверующего, позволяет успешно использовать рассуждение по аналогии, чтобы убедить неверующего.* В том же разделе Апологии, из которого мы позаимствовали предыдущий пример, Меланхтон предлагает убедительное рассуждение по аналогии в пользу библейского учения об умиротворении в противоположность призыванию святых:

Если некто выплатит долг за своего друга, должник получит свободу благодаря чужим заслугам, как если бы они были его собственными. Так и заслуги Христа даруются нам, чтобы мы, веруя в Него, были

признаны праведными благодаря нашему упованию на заслуги Христа, как если бы у нас были собственные заслуги⁴⁵.

(v) Как мы подробно продемонстрировали в предыдущем разделе настоящей статьи, согласно вероисповеданиям, *падший человек способен обрести естественное знание о существовании Бога, историческое знание (fides historica) библейских событий и понять смысл ясных библейских текстов.*

(vi) Но, как мы убедились, вероисповедания еще резче подчеркивают, что *никаких из перечисленных выше способностей невозрожденного человека недостаточно для восстановления разорванных отношений с Богом.* Один лишь Святой Дух обращает людей ко Христу. «Рождение свыше, внутреннее обретение нового сердца, ума и духа — исключительно дело Святого Духа»⁴⁶.

Какого же рода апологетический подход современным конфессиональным лютеранам следует построить на основании таких аксиом? Прежде всего давайте четко определим, какого подхода следует избегать. Не следует попадаться на крючок пресуппозиционализма или априоризма, столь привлекательного для правоверных кальвинистов голландской школы (Ван-Тил, Дуювеерд и др.). Даже существенно более мягкий, ревизионистский пресуппозиционализм, который Роберт Реймонд отстаивает в своей провокационной книжице *The Justification of Knowledge*, для конфессионального лютеранина неприемлем. Реймонд справедливо пишет, что эпистемология Ван-Тила разрушает созданную Богом общую почву, на которой стоят верующие и неверующие: «Решение всех затруднений Ван-Тила заключается в том, чтобы признать, как тому учит Писание, что у Бога и у человека есть одинаковое представление об истине и одинаковая теория языка»⁴⁷. Однако Реймонд все равно отвергает возможность любой утвердительной апологетики по отношению к неверующим на основании теории о том, что вселенная фактов и возможных толкований столь велика, что неверующий может последовательно истолковывать любые факты в свете своих греховных предубеждений.

Книга Согласия гораздо мудрее считает, что неверующий, живущий в той же вселенной и использующий те же способности к логическим выводам, что и верующий, должен откликнуться на рассуждения по аналогии, показывающие смысл и значение библейских фактов, точно так же, как он принимает решения в светских вопросах. Если неверующий не захочет это-

го делать, он поступит иррационально и тем самым выдаст истинную причину отрицания истины — не интеллектуальную неудовлетворенность, а сознательный эгоцентризм.

И здесь на основании апологетических аксиом Книги Согласия современный апологет-лютеранин начинает формировать свой план сражения. Каковы же будут его характеристики?

Лютеранин-апологет не побоится «для всех стать всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых». Он убежден, что между ним и неверующим есть общая почва логики и фактов. Он будет настаивать на том, что в вопросах веры плохая логика ведет к религиозной ереси точно так же, как она ведет к катастрофам в светских вопросах, и что та же самая хорошая логика, необходимая для выживания в обычной жизни, если применить ее к религиозным вопросам, подтвердит истинность Святых Писаний и того, что они говорят о Христе.

Современный конфессиональный апологет не побоится сформулировать действенные и актуальные аргументы в пользу существования Бога, однако — в согласии с принципиальным акцентом, которое лютеранское богословие делает на воплощении Христа, на евангелии, на кресте, — он прежде всего будет стараться привести доводы в пользу божественности нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа, опираясь главным образом (но не только) на *fides historica*.

Не желая, чтобы у сегодняшнего человека, интересующегося религией, сложилось впечатление, будто бескомпромиссная позиция Синода Миссури относительно безошибочности Библии представляет собой образчик беспросветного невежества, апологет-лютеранин предложит самые убедительные свидетельства, подтверждающие слова нашего Господа о том, что Писание не может нарушиться.

Наконец, конфессиональный апологет будет считать себя не заменой Святого Духа, а кем-то вроде Иоанна Крестителя в пустыне светской эпохи, который готовит путь Господу, интеллектуально выпрямляя стези, ведущие к Агнцу Божьему — Тому единственному, Кто способен взять на Себя грехи мира.

Безусловно, все эти аргументы не представлены в развернутом виде в Книге Согласия. Апологетика обращается к падшему человеку, и *zeitgeist* постоянно меняется. «Сферической апологетики в вакууме» не существует. Перед каждым новым поколением христиан встают новые апологетические задачи. Однако Синод Миссури совершил гигантский рывок, стремясь ответить на этот вызов. Новостной бюл-

летень Лютеранского совета США от 1 декабря 1977 года так цитировал результаты пятилетнего официального богословского исследования: «LCA и ALC не сочли нужным принимать доктринальные заявления в дополнение к артикулам вероисповеданий. LCMS, напротив, оставил за собой право на протяжении всей своей истории обновлять свою точку зрения по тем или иным богословским вопросам».

Синод Миссури справедливо счел, что современный секуляризм требует нового конфессионального ответа. Синод отказался поддаваться всеобщему страху и не принял модернистские ереси (например, те, что стали следствием применения историко-критической герменевтики) только потому, что Книга Согласия была составлена в XVI веке, еще до их появления. Таким образом, в сфере апологетики (гораздо менее статичной, чем догматика) мы больше не можем использовать свое богословие таким же образом, как фундаменталисты используют свои пуританские законы, — чтобы оградить церковь от опасностей, которыми ей угрожает нынешний век. Лишь Божье Слово пребывает вовек, больше ничего неизменного не существует. И теперь, когда мы победили в сражении за Библию, давайте со всем апологетическим пылом покажем современным секуляристам, что последнее слово по-прежнему остается за Священным Писанием.

Примечания

1. Tertullian. *De praescriptione haereticorum* VII.
2. См. Walch, Johann Georg. *Introductio in Libros Ecclesiae Lutheranae Symbolicos, observationibus historicis et theologicis illustrata* (Ienae [Jena]: sumtu viduae Meyer, 1732).
3. См., *inter alia*, труды Джона Келли (*Early Christian Creeds; Early Christian Doctrines: The Athanasian Creed*).
4. Allbeck W. D. *Studies in the Lutheran Confessions* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1952), pp. 142-143.
5. Hutter, Leonhard. *Concordia Concors: De Origine et Progressu Formulae Concordiae* (Witebergae [Wittenberg]: Clement Berger, 1614).
6. См. Sasse, Hermann. *This Is My Body* (Minneapolis: Augsburg, 1959), pp. 148-155.
7. Опубликовано в сборнике Montgomery, John Warwick. *Faith Founded on Fact* (New York and Nashville: Thomas Nelson, 1978).
8. См. Montgomery J. W. *Chythereus on Sacrifice* (St. Louis, MO: Concordia, 1962); Montgomery J. W. *Cross and Crucible* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973); Montgomery J. W. Chemnitz on the Council of Trent // Sproul R. C., ed. *Soli Deo Gloria: Essays in Reformed Theology; Festschrift for John H. Gerstner* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1976), pp. 73-94.

9. См. Montgomery J. W. *Christianity for the Tough Minded* (Minneapolis: Bethany, 1973) и Montgomery J. W. *Myth, Allegory and Gospel* (Minneapolis: Bethany, 1974).
10. ФС-КИ VII:42.
11. ФС-ДИ VIII:43.
12. См. Montgomery J. W. Clark's Philosophy of History // Nash, Ronald H. *The Philosophy of Gordon H. Clark: A Festschrift* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1968), pp. 363-390, 506-511; Montgomery J. W. Once Upon an A Priori // Geehan E. R., ed. *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Theology and Apologetics of Cornelius Van Til* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1971), pp. 380-392, 482-483.
13. ФС-ДИ II:6.
14. Schlink, Edmund. *Theology of the Lutheran Confessions* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961), pp. 3-4.
15. ФС-ДИ II:43.
16. Апол. IV:229-230.
17. ША III:iii:18.
18. Апол. IV:9.
19. Апол. IV:27-31.
20. Апол. IV:288.
21. ФС-КИ I:9; ФС-ДИ I:8; II:60
22. ФС-КИ XI:9, 16; ФС-ДИ XI:26, 91.
23. ФС-КИ IX:4; ФС-ДИ IX:3.
24. ФС-ДИ VII:102-106.
25. ФС-КИ VII:42; ФС-ДИ VIII:96.
26. Preus, Robert D. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism* (St. Louis, Mo.: Concordia, 1970-1972), I:100-103; II:35.
27. Апол. IV:48, 99, 227, 249, 304, 383.
28. АИ XX:23.
29. См. Carpzov, Johann Benedict. *Isagoge* // Olearius Johann; Carpzov, Johann Benedict, eds. *Libros Ecclesiarum Lutheranarum Synbolicos* (Lipsiae [Leipzig]: David Fleischer, 1699), pp. 206-207, 224, 286.
30. Montgomery J. W. *The Suicide of Christian Theology* (Minneapolis: Bethany, 1970), pp. 289 и далее.
31. Schlink, pp. 48-52.
32. ША III:i:3-4.
33. Schlink, p. 7.
34. Апол. IV:375.
35. Апол. IV:383-384.
36. Апол. XII:123.
37. ФС-ДИ VII:60. См. также Olearius, Gottfried. *Isagoge Anticalvinistica secundum Formulae Concordiae* (Lipsiae [Leipzig]: Johann Wittigau, 1662), pp. 91-114; Schmidt, Sebastian. *Articulorum Formulae Concordiae repetitio* (Argentorati [Strasbourg]: Josias Staedel, 1696), pp. 348-374.
38. Montgomery J. W. *The Shaping of America* (Minneapolis: Bethany, 1976).
39. «Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar. Sie „handeln“ von nichts» (Витгенштейн, Людвиг. Логико-философский трактат, 6.124; см. 3.42 и 4.023).
40. ФС-ДИ VIII:41-42. Здесь Формула цитирует Лютера (WA:XXVI:321-322).
41. АИ XVIII:4.
42. Апол. XVIII:4.
43. Reimann, Henry W. Matthias Flacius Illyricus // *Concordia Theological Monthly*, February 1964, pp. 69-93.
44. Апол. XXI:24.
45. Апол. XXI:19.
46. ФС-ДИ II:26.
47. Reymond, Robert L. *The Justification of Knowledge: An Introductory Study in Christian Apologetic Methodology* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1976), p. 106. Д-р Роберт Каунтесс написал отличную рецензию на эту книгу (*Christianity Today*, November 18, 1977, pp. 34-36).
48. См. Montgomery J. W. *Sensible Christianity* cassette series (1517 The Legacy Project, 2017).

Сокращения:

АИ — Аугсбургское исповедание

Апол. — Апология Аугсбургского исповедания

ША — Шмалькальденские артикулы

ФС-КИ — Формула согласия: конспективное изложение

ФС-ДИ — Формула согласия: детальное изложение

Д-р **Джон Уорвик Монтгомери** (1931-2024) — выдающийся христианский апологет и профессиональный юрист, ведущий специалист по юридической апологетике. Автор множества книг и публикаций. В течение 20 лет практиковал юриспруденцию во Франции, был принят в почетные члены парижской адвокатуры. Преподавал юриспруденцию и философию в разных учебных заведениях Старого и Нового Света. Был директором Международной академии апологетики, евангелизма и прав человека в Страсбурге.

Оригинальный текст статьи был опубликован в журнале *Concordia Theological Quarterly* за июль 1978 года. Все права принадлежат издателям.

Руководитель проекта Павел Столяров
Редактор Дмитрий Розет

Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100
Веб-страница: www.apologetika.ru
E-mail: Russia@apologetika.ru

При перепечатке ссылка на «Вестник ЦАИ» с указанием почтового и электронного адресов ЦАИ обязательна