

О важности переплетения слов, или Размышления о том, как стать известным библеистом

Стэнли Хауэрвас

Серьезное осмысление связи между обетованием Святого Духа и привилегией церковного собрания «связывать и разрешать» (Мф. 18, 18) может дать нам целостное понимание вопросов об использовании Писания и о его авторитете. Одна из неувядающих тем многовековых бесплодных споров – вопрос о том, могут ли отдельные слова Писания, взятые вне конкретного контекста, без читателя, без времени и места прочтения, обладать каким-либо ясным смыслом или авторитетным откровением.

Говорить о Библии вне определенной группы читателей и вне проблематики, окружающей эту группу, – значит пойти против самого предназначения, ради которого было дано Святое Письмо. У разрозненных библейских слов нет смысла. Слово Библии только тогда что-то значит, когда оно кем-то прочитано, да и то только когда читатель и общество, в котором он живет, понимают, к чему сказано то или иное слово.¹

¹ John Howard Yoder, “Binding and Loosing,” in *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, ed. Michael G. Cartwright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 353. За эту цитату Йодера я благодарен Крису Хьюбнеру, который использовал ее в эссе “Mennonites and Narrative Theology: The Case of John Howard Yoder” в своей книге *A Precarious Peace: Yoderian Explorations on Theology, Knowledge, and Identity* (Scottsdale, Pa.: Herald, 2006), p. 61.

1. Вызов Хейза

В книге «Этика Нового Завета» Ричард Хейз любезно уделяет несколько страниц моему пониманию роли Библии в богословских и этических размышлениях.² Он упоминает разнообразные источники, формирующие мое прочтение Писания – Барт, Аристотель, Фома Аквинский, Йодер, Фиш, – и пишет, что очень трудно понять, каким образом мне удастся сложить все это вместе «в цельную герменевтическую модель; впрочем, учитывая ничем не стесненный подход [Хауэрваса] к предмету библейского толкования, он, скорее, и не пытался этого делать».³

Мне не приходилось ранее ответить на критику Хейза, но теперь, когда я уже стал «известным библеистом», – то есть я написал комментарий к Евангелию от Матфея – я могу позволить себе (по крайней мере, я должен сделать это ради самого Ричарда) ответ на его вызов по поводу моего «ничем не стесненного» подхода к Библии.⁴ Боюсь, я не смогу удовлетворить пожелание Ричарда обозначить «цельную герменевтическую модель», но надеюсь объяснить, почему я не особо верю в пользу «цельной герменевтической модели» для чтения Библии.⁵

² Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (New York: HarperSan Francisco, 1996), pp. 253–66 (Ричард Хейз, *Этика Нового Завета* [М.: ББИ, 2005], стр. 344–365). Построение предложений зачастую выдает нас с головой. К примеру, я использовал слово «роль», чтобы избежать слова «использование». Мне также не нравится выражение «богословие и этика», – я не думаю, что это разные вещи. Но раз уж так принято, я тоже решил разделить их.

³ Hays, *Moral Vision*, p. 254.

⁴ Stanley Hauerwas, *Matthew*, BTCB (Grand Rapids: Brazos, 2006). Книга посвящена Дейvidу Аэрсу, Эллен Дейвис и Ричарду Хейзу – близким друзьям и внимательным читателям, которые многому научили меня о чтении в целом и о чтении Писания в частности. Я не перестаю все же сомневаться в том, что *искусству* чтения, особенно искусству чтения Библии, вообще можно научить. Несомненно, Ричард Хейз – талантливый читатель Писания, но я не думаю, что в этом заслуга его исторического образования. Я подозреваю, что его читательское мастерство отражает его любовь к поэзии. Ну и, конечно, знать Библию, как ее знает Ричард, никогда не будет лишним. Мне остается только желать обладать таким познанием Писания, ведь оно необходимо для того, чтобы увидеть все его внутренние связи. В этом-то и проявляется умение читать.

⁵ Моя нелюбовь к герменевтическим теориям берет начало из философских предубеждений касательно «себя», на которые эти теории часто опираются. Пол Дехарт предполагает, что Ханс Фрай не принимал герменевтическую теорию, представленную Рикером и Гадамером, так как верил, что они продолжали производить на свет романтическое представление о себе; см. DeHart, *The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology* (Oxford: Blackwell, 2006),

Начну я, пожалуй, с рассмотрения «обвинительного заключения» Хейза по поводу моего подхода к Библии. Хейз обращает внимание на мою книгу «Свободу Писанию!» (*Unleashing the Scripture*), построенную на утверждении, что фундаментализм и исторический анализ – это всего-навсего две стороны одной медали: и то, и другое появилось в результате протестантского акцента на *sola scriptura*, который благодаря печатному станку вскоре перерос в «*sola* текст». Затем наступила идеологическая лепка со стороны демократических социальных порядков, создавших такое понятие, как «отдельный гражданин», который, как предполагалось, умеет читать Писания без необходимости духовного формирования и нравственного руководства. В конце концов Библия была оторвана от церкви – от общины, в которой ее читали как Божье слово.⁶

Хейз правильно представляет мою точку зрения: я действительно считаю, что для правильного прочтения Писания необходима уже существующая община, сформированная историей о Божьем царстве. Такая община основана на «разыгранной драме» литургии и на образцовой жизни святых. Поэтому я считаю вопрос об «использовании» Библии в христианской этике методологическим заблуждением, ведь он предполагает наличие у богослова внебиблейского эпистемологического

p. 200. В книге *Theology and Narrative*, ed. George Hunsinger and William Placher (New York: Oxford University Press, 1993) Фрай пишет:

Что касается понимания... я нахожусь под все большим влиянием Витгенштейна и Дж. Л. Остина, а не под Идеалистической традицией, так долго преобладающей в дисциплине как в чистом виде (Дильтей), так и в экзистенциальной форме, как в исторической форме (Панненберг), так и в более онтологическом выражении (Хайдеггер, Гадамер, а среди богословов – Фукс и Эбелинг). Мне кажется, что для любого лингвистического феномена существует целый набор описаний, и посему ни одного единого онтологического определения или даже объяснения. Более того, «грамматику» (употребление согласно определенных правил для того или иного построения) также гораздо легче продемонстрировать, чем определить абстрактными терминами.

Странным образом – странным, потому что герменевтические теории часто открыто политичны – герменевтические теории «значения» часто избегают открытых заявлений о политической стороне процесса чтения.

⁶ Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993). Мне нравится недавняя реабилитация понятия *sola scriptura* Кевином Ванхузером. Он предлагает рассматривать Библию как авторитетное писание не только при интеллектуальном постижении, но и в живом представлении: «*Sola scriptura* на практике означает участие в канонической традиции, которая формирует, информирует и трансформирует нашу речь, мысль и жизнь, – традиции, которая под влиянием Святого Духа проявляет в нас образ Божий во Христе». См. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), p. 237.

познания – познания, основанного на последних достижениях исторической реконструкции текста, которые и позволяют исследователю определить значение текста и затем спросить, каким образом этот текст может быть «использован».

Хейз переживает, что акцент на необходимости церкви для прочтения Писания оставляет в стороне «классическую протестантскую идею о том, что Писание может судить традицию».⁷ Он даже предполагает, что, исходя из логики моих убеждений, я должен был бы стать католиком, несмотря на то, что это означало бы присоединение к церкви, с которой я расхожусь в серьезных этических вопросах: учение Римской католической церкви о войне противоположно моим убеждениям о невозможности применения насилия для христиан, а католические взгляды на роль женщин расходятся с моими убеждениями в правомочности их рукоположения.⁸ Хейз заключает, что «голос Нового Завета в руках [Хауэрваса] приглушается, неверная церковь надевает на Библию намордник, и Хауэрвас, исходя из его убеждений, уже не может обратиться к Писанию, чтобы предупредить то или иное искажение церкви».⁹

Хейз признает, что у меня случаются «проповеднические выступления». Но это как раз и доказывает, что я не заглушаю текст. Только мои проповеди ему не нравятся, – он замечает, что меня мало заботит толкование текста и я больше внимания уделяю разработке условий, при которых возможно чтение того или иного текста. Например, касательно моей проповеди о Нагорной проповеди Хейз пишет следующее:

⁷ Hays, *Moral Vision*, p. 263. Я хотел обратить внимание на то, что развитие исторического анализа также было на службе у политики: ее использовали при построении национальных государств современности. Джон Левенсон, к примеру, пишет: «Исторический анализ... – это воплощение идей просвещения в области библеистики. Так же как и граждане классического либерального государства, библеисты, практикующие исторический анализ Библии, должны оборвать или свести к минимуму верность, принадлежность обществу, оставляя это только для частных добровольных домашних кругов». См. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), p. 118. Поддержку утверждению Левенсона, что библейская критика не только отражала идею либерального государства, но и служила идеологическим инструментом для его узаконения, см. в книге: Thomas Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University* (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 207-11.

⁸ Hays, *Moral Vision*, p. 265.

⁹ Hays, *Moral Vision*, pp. 265-66. Когда-то Хейз считал: для того чтобы Писание могло судить церковь, очень важно провести черту различия между прошлым значением и значением настоящим. Я не знаю, верит ли он в такое разделение сейчас, но я в этом разделении вижу только то, что члены Общества библейской литературы (SBL) могут вершить суд над церковью.

Хауэрвас не предлагает никаких экзегетических рассуждений о построении и логике шести антитез в Мф. 5, 21-48, никакого исследования исторического окружения, на фоне которого, возможно, было бы понятно, что значит подставить другую щеку или пройти еще одно поприще (Мф. 5, 39-41); он не спрашивает, откуда из Писаний слушатели Иисуса могли научиться ненавидеть врагов своих (Мф. 5, 43); он не разбирает значения слова *teleios* («совершенный», Мф. 5, 48). В общем, он уходит от всяческого экзегетического анализа, совершенно необходимого, чтобы знать, подтверждает этот текст или нет этику ненасилия.¹⁰

И, наконец, Хейз пишет, что я отказываюсь иметь дело с текстами, противоречащими моему пониманию мысли Нового Завета. Согласно Хейзу, я не считаю необходимым показать, как вмещаются в моей истории царства пасторальные послания или Откровение, и не обращаю внимания на проблемные места внутри канона. Я прибегаю к категории повествования, как к эликсиру жизни, прикрывая ею все расхождения в Евангелиях, ставя акцент на пути и на кресте – отправных точках, вокруг которых построено в Евангелиях совершенно все.¹¹ С точки зрения Хейза, я – в отличие от Джона Ховарда Йодера – скачу по Библии галопом, придавая ей такое значение, какое я заранее решил в ней услышать. В общем, ничего из того, что должен делать верный Библии человек – другими словами, экзегезу, – я не делаю.

II. В свою защиту

Ничего не могу поделать, но когда я слышу критику Хейза по поводу моего использования Писания, я замечаю, что начинаю немного щетиниться. Хотелось бы верить, что, несмотря на его слова, в моих проповедях все же присутствует здравая экзегеза, только не думаю, что попытка объяснить способ прочтения текстов, на которых построены мои проповеди,

¹⁰ Haas, *Moral Vision*, p. 259. Хейз также отмечает, что я не скрываю своей неприязни к историческому анализу, хотя и полагался на таких библеистов, как Тинсли, Харви, Ритчиз и Даль в своем описании Иисуса в главе «Иисус. История царства» в книге: *A Community of Character* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).

¹¹ Опираясь на труды Дейвида Келси, Хейз обращается к «центральным образам» (*Moral Vision*, pp. 193-205). Я не использую такие термины просто потому, что «образ» может полностью отделиться от переплетения слов. Образы общины, креста и нового творения у Хейза написаны изящно, но я все же боюсь, что крест, оторванный от распятия Иисуса (хоть Хейз этого не делает), запросто может стать символом, лишь проливающим свет на человеческое состояние.

поможет в моем диалоге с Хейзом.¹² Кроме того, учитывая ход развития его собственной позиции, что можно увидеть в составленной им совместно с Эллен Дейвис книге «Искусство чтения Писания» (*The Art of Reading Scripture*), я думаю, что у нас появляется все больше общего в нашем понимании правильного чтения Библии.¹³ И все же критические замечания

¹² Мне кажется, что проповеди Хейза, включенные им в подобранный совместно с Эллен Дейвис сборник «Искусство чтения Писания» (*The Art of Reading Scripture*), наталкивают на мысль, что он уже не считает мои проповеди неполноценными в экзегетическом плане, по крайней мере настолько, насколько он так считал, когда писал «Этику Нового Завета». К примеру, в замечательной проповеди по Книге пророка Даниила он предполагает, что четвертый «муж, ходящий среди огня» в печи – это прообраз Христа. Хейз признает, что до участия в «Проекте Писания» (результатом которого и стало «Искусство чтения Писания») он не смог бы сказать подобное в проповеди, но теперь он уже не может читать Книгу Даниила, не видя в ней пророчества о Христе. Конечно, он не считает, что автор этой книги намеренно писал христологическое пророчество, – он предполагает, что автор писал образно, оставляя место такому прочтению (стр. 306–310). Я согласен с христологическим прочтением Книги Даниила, только меня совершенно не беспокоит, каким именно замыслом руководствовался ее автор. Думаю, что если бы даже автор Книги Даниила стоял бы сейчас перед нами, ему было бы настолько же трудно ответить на вопрос о замысле своей книги, как и мне – о замысле написанного мной только что абзаца. Тем более, что Книга пророка Даниила – это Писание, что делает невозможным приравнивать вопрос об авторстве вопросу о замысле.

Тем не менее, хочу сказать – как это прекрасно делает в своей книге «Пересказывая Божью историю» (*Telling God's Story: Narrative Preaching for Christian Formation* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2007]) ее автор Джон Райт, – что проповедь и есть должная практика библейского чтения. Райт пишет, что современная проповедь слишком часто зацикливается на практическом применении того или иного отрывка, тогда как на самом деле она должна уметь переместить слушателя из одного повествовательного мира в другой. Книга Райта – прекрасный анализ проблем в современной гомилетике, включающий в себя предложения по их исправлению.

¹³ Это особенно хорошо видно в статье Хейза «Чтение Писания в свете воскресения» (*The Art of Reading Scripture*, pp. 216–38). Перечисленные в начале книги Девять тезисов о толковании Писания повторяют – причем более умело – мои слова из книги «Свободу Писанию!». В частности, тезисы №2 («Писание должно пониматься в свете правила веры церкви как цельное драматическое повествование») и №6 («Верное толкование Писания приглашает к участию – и считает такое участие само собой разумеющимся – созданное искупительным подвигом Бога сообщество, которое есть церковь») выражают содержание моей книги. И все же Хейз хочет и то, и другое – он хочет читать Библию *богословски*, не ставя при этом под сомнение достижения исторической критики. К примеру, он пишет: «Новозаветные описания воскресения учат нас читать Ветхий Завет как христианское Писание», но это не означает, что мы должны «отвергнуть их

Хейза в «Этике Нового Завета» немаловажны, и я должен ответить на них хотя бы только для того, чтобы самому разобраться в своих мыслях по поводу значения чтения Писания для созидания святости церкви.¹⁴

Я понимаю Хейза, когда он критикует меня за недостаток экзегезы, и все же не думаю, что это касается объяснений, почему я считаю церковь

изначальный исторический смысл или не оставить места разумному историческому анализу. Христиане больше чем другие заинтересованы в настолько исторически достоверном прочтении Ветхого Завета, насколько это возможно. В то же время мы уже не можем, в свете новозаветных свидетельств, ограничить значение Ветхого Завета буквальным смыслом, понятным его авторам и первым читателям, так как эти древние тексты теперь включены в новый рассказ, проливающий свет на их смысл совершенно неожиданным образом» (“Reading Scripture,” р. 233). Такую длинную цитату Хейза я привожу здесь потому, что его слова выдают с головой допущения, от которых, учитывая вышеупомянутые Девять тезисов, ему стоило бы отказаться. Читать Ветхий Завет как христианское Писание нас учат не *описания* воскресения, а само воскресение, засвидетельствованное Святым Духом. Описания демонстрируют, чему мы можем научиться у Иисуса по дороге в Эммаус, но встаем мы на этот путь благодаря его воскресению. Кроме того, «изначального исторического смысла» не существует вообще, и совсем непонятно, почему «буквальный смысл» должен определяться смыслом, понятным автору и первым читателям. Само понятие изначальной подлинности должно быть отброшено в сторону. И, наконец, мне совершенно непонятно, что стоит считать «разумным историческим анализом».

¹⁴ Читатель заметит, что я избегаю использования слова «толкование», так как это бы предполагало, что у текста есть значение, которое необходимо вывести путем истолкования. Это очень похоже на действия либеральных протестантских богословов, считающих, что для того чтобы не отойти от модернистских эпистемологических норм, текст прежде всего нужно демифологизировать. Такой подход проявляется в статье Уильяма Швайкера «Комментарий», напечатанный в *Журнале религиозной этики* (*JRE* 34 [2006]) в ответ на статью Майкла О’Нила, где тот критиковал Швайкера за его выступление против злоупотребления властью, основанное на универсальных эпистемологических принципах, а не на церковной практике. В защиту использования герменевтического метода Швайкер пишет, что «заявления об истинном значении», включая «*нравственное значение* христианской веры», отличаются от видов познания, которые можно увидеть в резонном использовании логических истин (стр. 712). Более того, он пишет, насколько важно сохранить идею о невозможности сведения концепции понимания к эмпирическим или логическим заявлениям об истине: «Например, я *знаю*, что вижу в окне солнечный свет, но из этого не следует, что я понимаю его значение для себя или для кого-то еще или хотя бы догадываюсь о возможном спектре значений» (стр. 713). Когда человек начинает искать значение или множественные значения солнечного света в окне, он наверняка находится в тисках какой-нибудь теории, причем не самой лучшей. Как я покажу ниже, такое понимание функции языка предполагает дуализм, разделение между языком и миром, неправильное в самом основании.

необходимой «политикой» для прочтения Писания, изложенных на страницах моей книги «Свободу Писанию!». Церковь, в конце концов, всегда настаивала на значимости слов.¹⁵ Но когда я писал эту книгу, я не знал, как выразить свою веру в значимость слов, потому что, как заметил Расти Риноу, большинство богословов современности (это касается и меня) потеряли способность заниматься экзегезой. В итоге, пишет Риноу, «каждое десятилетие на свет рождаются новые теории проповеди, покрывающие наготу семинарского образования, которое штампует богословие без экзегезы и экзегезу без богословия».¹⁶ Действительно, сегодня экзегеза и богословие рассматриваются как две отдельные дисциплины, – и какая это разительная перемена с прошлых времен, когда богословие и экзегеза были одним целым!¹⁷

¹⁵ Об этом как никто другой хорошо высказался Джордж Линдбек, который считает, что выбор между приоритетностью церкви или Писания лишен смысла. Вместо этого, пишет он, «мы должны видеть их взаимонеотъемлемость... их однокоренную взаимность». Линдбек отмечает, что канон закрыт для тех, кто верит в эсхатологическую достаточность Иисуса Христа, смещающую баланс между церковью и Писанием. Сначала церковь сформировала Писание, но теперь Писание формирует церковь. «И все же формирующая общину роль Писания... зависит от общины. Писание создает *ecclesia* только тогда, когда оно истолковывается общинно, согласно общино-создающей герменевтике». См. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 205. И как бы ни была похожа общино-создающая герменевтика на общую герменевтическую теорию, она отличается от нее как раз тем, что ее нельзя назвать общей. Разные общины произведут на свет разные прочтения, нередко противоречащие друг другу. Попытки разработать герменевтическую теорию, которая заранее разрешила бы все различия, обречены на провал. Церковь никогда не разрабатывала такую теорию. Вместо этого церкви было дано епископское служение, для того чтобы прочтение одной церкви могло проверяться в свете прочтения другой.

¹⁶ Эти слова можно найти в предисловии к серии «Богословские комментарии к Библии» издательства Бразос в томе с моими комментариями к Ев. от Матфея (стр. 13). Говоря о трудах Карла Ранера, Линдбек отмечает, что хоть Ранер и разработал истинное христианское идеалистическо-экзистенциально-эволюционное *Weltanschauung* (нем. – мировоззрение. – Прим. перев.), «кто-то может научиться мыслить его категориями, в то же время не обладая ни крупницей библейского знания» (*Church in a Postliberal Age*, p. 212). Слова Линдбека о Ранере можно применить к любому современному богослову. Наша болезнь заключается в полном неумении построить богословие на экзегезе, даже когда мы хотели бы это сделать.

¹⁷ Как и почему у богословов отпала необходимость в обширном познании библейских текстов для занятия богословием как систематической дисциплиной – для этой истории нужна отдельная книга. Я не знаю, как это можно объяснить. Вероятно, это как-то связано с тем, что больше, чем где бы то ни было, богословие чувствует себя как дома в современных университетах. См. мою книгу *State of*

Честно говоря, я просто не знал, как показать на практике свою теорию о том, что экзегетика должна формироваться церковью.¹⁸ Все, что я мог сделать, это продемонстрировать значимость слов с помощью проповеднических выступлений. И все-таки Хейз прав: учитывая, что должна собой представлять проповедь – по крайней мере в привычной ее форме на сегодняшний день, – те проповеди, что использовал в своих выступлениях я, ни в коем случае не могут служить примером скрупулезного прочтения текста, которое, по его мнению, обязательно должно присутствовать при серьезном толковании Библии.

Тем не менее, я все-таки попробовал последовать увещаниям Хейза и написал богословские комментарии к Евангелию от Матфея.¹⁹ Надеюсь, что нижеследующие пояснения некоторых решений, связанных с написанием комментариев, послужат частичной защитой моим трудам. Но прежде чем приступить к пояснениям, хочу заметить, что, пожалуй, у Хейза не было твердых оснований критиковать меня на страницах своей «Этики Нового Завета». Ведь, согласно вышеприведенной цитате касательно моей проповеди о Нагорной проповеди, понимание исторического кон-

the University: Academic Knowledges and the Knowledge of God (Oxford: Blackwell, 2007). Как только богословы начали заботиться об академической респектабельности, богословие стало больше походить на философию. Кроме того, я подозреваю, что утрате богословами экзегетических навыков поспособствовало также и снижение библейского авторитета, да и простой библейской грамотности в церкви. Как можно выстроить основанный на экзегезе аргумент, когда твой собеседник мало что понимает в Писании? В результате Библия становится лишь источником идей, а уже на них строится богословие.

¹⁸ Хотя, конечно, у меня был замечательный пример такой экзегетики в трудах Джона Йодера, особенно в его книге «Политика Иисуса» (*The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 2nd ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1994]). Тем, кому это интересно, скажу, что я сделал все от меня зависящее, чтобы убедить Джона не дополнять первое издание новым материалом в конце каждой главы. Мне казалось, что эти дополнения свидетельствовали бы только о том, что его прочтение текстов зависит от развития исторической науки. Он же всегда полагал – по крайней мере, он об этом говорил, – что «Политика Иисуса» была не более чем докладом о том, куда привели нас научные исследования. Я знаю, что Джон считал именно так, и все же я не думаю, что «Политику Иисуса» можно свести к обычному докладу.

¹⁹ Мне кажется, мне бы даже в голову не пришло начать писать эти комментарии, если бы мне не пришлось однажды проповедовать о последних словах Иисуса в церкви Св. Фомы на Пятой авеню в Нью-Йорке. Не знаю, что сказал бы о моих размышлениях Хейз, но мне никогда до этого не приходилось так глубоко задумываться над свидетельством слов человеческих о Слове Божьем. См. мою работу: *Cross-Shattered Christ: Meditations on the Seven Last Words* (Grand Rapids: Brazos, 2004).

текста должно было бы значительно продвинуть мое прочтение текста, чего, по его мнению, так и не произошло. Историки, конечно, останутся историками, и мы, конечно, иногда можем почерпнуть от них что-то полезное для себя. Но я все же не думаю, что без знания истории нам никогда не понять, как должно прочитываться церковью Писание.

К примеру, я никак не могу допустить, что доскональное изучение термина *teleios* способно открыть для меня его смысл, так как я убежден, что предположение о том, что определенное слово может обладать каким-то смыслом, – философское заблуждение.²⁰ Предположение это только дает волю допущению о конкретных референциях – совершенно обосновательному в после-витгенштейновскую эпоху допущению. Отделить смысл, или значение слова от его использования – то же самое, что отделить природу языка от его описательной функции, а сказать, что связь между языком и миром не более чем поверхностна, – то же самое,

²⁰ К счастью, в четвертом тезисе Дейвис и Хейза в их «Искусстве чтения Писания» говорится: «Тексты Писания не ограничены единственным смыслом, основанном на авторском замысле. В согласии с традициями иудаизма и христианства, мы верим, что смысл текстов Писания неоднозначен, многогранен и основан на замысле Бога – автора драмы во всей ее полноте» (стр. 2). Христиане верят в то, что Писание может быть переведено, и уже этим свидетельствуют о тщетности поисков смысла отдельно взятого слова. Я твердо убежден, что без переводческой деятельности невозможно оставаться верным призыву Мф. 28, 19. Каждый же новый перевод – это новое прочтение, которое должно проверяться другими переводами. Да, слова несут в себе смысл, но то, что каждое слово – это перевод, показывает обосновательность определения смысла отдельного слова вне контекста его переплетений. Да, сравнение употреблений слова в разных текстах несомненно проливает свет на его значение в конкретном отрывке, но только не определяет его! Приведу пример: если я назову Хейза кретином, большинство читателей посчитает, что я нанес ему оскорбление. Но в моем родном Техасе кретином ласково и чисто по-мужски называют друг друга игроки только что забившей гол команды. Живой язык перевести невозможно. Вместо этого мы только можем, как сказал Макинтайр, научиться второму родному языку. И церковь не без оснований призывает того или иного богослова научиться греческому или еврейскому языку, чтобы он мог оценить правильность перевода. Только нельзя забывать, что выученный греческий и еврейский все же отличаются от родного греческого и еврейского. И Эллиен Дейвис, и Ричард Хейз обладают поразительным восприятием языков оригинала, но тексты, с которыми они работают, оживают только как следствие прикосновения к ним жизни их толкователей. Жизнь же толкователей, несомненно, неотделима от работы Святого Духа. Пример образцового изучения слов см. в работе: С. Kavin Rowe, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (Berlin: de Gruyter, 2006). О христианской вере в переводимость Писания пишет и Джордж Линдбек: George Lindbeck, *Church in a Postliberal Age*, pp. 231-36.

что отвести говорящему роль зрителя вместо исполнителя.²¹ Поставить мир и язык на разные плоскости – значит притвориться, что мир устроен без помощи языка и что человек может вознестись над языком и рассуждать о нем извне.²²

Все эти непростые философские вопросы требуют серьезного рассмотрения, что сделать на страницах этого эссе не представляется возможным, – и не только из-за ограниченного количества страниц. Просто все, что касается практической стороны лингвистики и связанного с ней богословского прочтения Писания, гораздо проще утверждать косвенно, на примерах, что я и попробую сделать ниже. Но прежде хочу обратить внимание читателя на недавнюю книгу Маркуса Бокмюеля «Увидеть Слово. Переосмысление подходов к исследованию Нового Завета». Автор помогает нам увидеть – уже само название книги указывает на необходимость умения видеть, – почему богословское толкование текста – не просто постскрипtum к прочтению литературно-историческому, а его необходимая составная.

Бокмюель убежден, что Писание «не проживет» без мудрого толкователя.²³ Согласно Бокмюелю, оба Завета предполагают существование та-

²¹ Когда разговоры заходят о смысле, я, как правило, стараюсь держаться в стороне. Вера в успех поиска смысла того или иного слова, предложения, абзаца зачастую может стать искушением предположить, что смысл слова может быть отделен от его описательного действия. В качестве примера противника подобного предположения, – предположения, что смысл существует отдельно от переплетения слов в ходе повествования, – можно привести Ганса Фрая, выводы которого см. в работе: David Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 141-85.

²² В подтверждение моих слов можно было бы привести какое-нибудь высказывание Витгенштейна. Но это разошлось бы с витгенштейновским пониманием природы лингвистического воспитания, необходимого для осознания несовершенства всякого носителя языка. Например, многие из тех, кто считает себя последователем этого философа, полагают, что он создал теорию зависимости смысла от использования или что он разработал общую философию языка. Витгенштейн действительно пишет в §43 «Философских исследований»: «В *большинстве* случаев, хотя не во всех, когда мы говорим о смысле, смысл слова можно определить как использование этого слова в языке» (курсив ориг.). Однако стоит заметить, что Витгенштейн здесь не выдвигает теорию смысла, а подчеркивает некоторые характеристики употребления слова «смысл». Те, кто хочет найти у Витгенштейна определенную позицию по этому вопросу, должны, по крайней мере, прислушаться к его словам: «Понять предложение значить понимать язык. Понимать язык означает овладеть дисциплиной» (§199). Дисциплина для Витгенштейна – основа основ.

²³ Markus Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, STI (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), pp. 75-99.

кого толкователя, только толкователь, читающий Ветхий и Новый Заветы, то есть христианское Писание, должен быть учеником, или свидетелем Христу. Бокмюель пишет:

предмет библейского толкования... это не только текст, но и сам толкователь, а суть толкования не только герменевтична, но и перформативна. Следуя Джону Вебстеру, можно даже сказать, что такая презумпция ученичества погружает толкователя в богословскую антропологию, предвкушаемую в Новом Завете, требующем усилий экзегета, толкование которого служит евангельской истине, заключенной в свидетельстве Писания, подчиняется ей и обращается в нее.²⁴

Все это означает, что правильное прочтение евангелия совершается в церкви. Так, Бокмюель пишет, что «несмотря на его фундаментальное значение для христианства, Новый Завет не созидает церковь, – он предполагает ее существование и утверждает ее на каждом шагу».²⁵ Само уже то, что текст Нового Завета дошел до нас таким, какой он есть, указывает, что всевозможные предположения о его происхождении недостаточны для определения его смысла. Ведь Новый Завет – это не случайный набор политических листовок или всевозможных экклесиологий, но «Новый Завет целиком и в каждой части *предполагает* наличие читателя в определенном окружении, в котором он выступает в роли апостолического свидетеля евангелию».²⁶ Также и богословские темы – далеко не послесловие к работе экзегета. Правильнее было бы сказать, что богословские и нравственные понятия – такие как Троица, освящение, суд, богодухновенность Писания или учение о небесах – это результат продолжающегося действия Нового Завета в церкви.²⁷

Такая позиция вовсе не означает, что мы должны раз и навсегда покончить с этой многославной штукой под названием «историко-критический метод», но что этот метод – кстати, а что именно делает его методом? – больше не может утверждать, что богословское толкование невозможно без него. Полностью соглашусь с Бокмюелем в том, что

²⁴ Bockmuehl, *Seeing the Word*, p. 92, выделено автором.

²⁵ Bockmuehl, *Seeing the Word*, p. 113, выделено автором. Эту статью я начал цитатой Йодера, потому что в «Этике Нового Завета» Хейз совершенно верно дает положительную оценку его трудам, возможно, невзначай противопоставляя его направленность на текст моей направленности на церковь. Тем не менее, Йодер не меньше меня настаивает на необходимости церкви для правильного прочтения текста. Было бы очень интересно провести сравнение между Бокмюелевским мудрым толкователем и Йодеровским учеником.

²⁶ Bockmuehl, *Seeing the Word*, p. 114, выделено автором.

²⁷ Bockmuehl, *Seeing the Word*, p. 118.

исторические исследования, которые помогли нам увидеть еврейский характер служения, да и всей жизни Иисуса, – это наивысшее достижение современной исторической науки.²⁸ Тем не менее, я не верю, что богословскую мысль, заложенную, как пишет Бокмюель, в самом Новом Завете, можно совместить с многочисленными «мыслями», произведенными во имя исторической реконструкции новозаветных текстов.

Например, с предполагаемой исторической точки зрения мы должны спросить (и затем себе же ответить):

Зачем было написано Евангелия от Матфея? Чтобы переписать Евангелие от Марка и утвердить существование христианства из иудеев. Зачем написал свое евангелие Лука? Чтобы убедить Рим в безопасности христианства и таким образом дать ему право на существование. Или чтобы выработать богословие, отличное от учения Марка. Откуда взялись повествования о воскресении? Чтобы дать право на продолжение существования после смерти Иисуса его последователям. Откуда взялась в Книге Деяний история о вознесении? Чтобы объяснить, почему с ними больше нет Иисуса. Почему Павел так унижает себя во Втором послании к Коринфянам? Для того чтобы, на самом деле, вернуть себе бразды правления. Чем привлекали к себе ранние христианские общины? Привилегированным положением. Зачем писал Павел? Чтобы заставить его церкви делать то, что он хотел. Зачем было написано Откровение? Чтобы заверить христиан, что Бог одержит верх над зверем. Почему новозаветные авторы вырывают из контекста ветхозаветные тексты? Чтобы утвердить свое положение всякими подручными средствами.²⁹

²⁸ Bockmuehl, *Seeing the Word*, p. 200-201. Я действительно считаю, что исторический анализ был подарен Богом, чтобы сбалансировать протестантский перегиб в сторону учения об оправдании верой, полностью затмившего жизнь Иисуса. Таким образом, усилия либеральных протестантов раскопать ту или иную часть жизни Иисуса принесли хотя бы один благодатный плод: по крайней мере, они обратили наше внимание, что у Иисуса все же была жизнь. Я не думаю, что между акцентом на доктрине и неспособностью увидеть значение жизни Иисуса обязательно должна быть связь, но они так часто идут рука об руку. И ни в коем случае нельзя проигнорировать еще одно достижение историков: они ни за что не позволяют церкви пройти мимо неудобных ей текстов, – неудобных вследствие той или иной новомодной культурной восприимчивости. Конечно, я не верю, что исторический анализ был совершенно необходим для того, чтобы вновь открыть значение жизни Иисуса или чтобы заставить нас взглянуть на неудобные тексты Писания. Просто так вышло, что все получилось с его помощью.

²⁹ Этот абзац я позаимствовал у Колина Миллера из его работы «Читая Писание с Милбанком и Св. Павлом», которую он написал на моем семинаре по философскому богословию осенью 2006 г.

Мне кажется, подобные вопросы и ответы никоим образом не помогут прочитать Писание так, как оно этого требует, согласно Бокмюелю, от «мудрого экзегета»: чтобы чтение назидало церковь. Это не означает, что у слов нет значения, но вот найти это значение можно только, как предлагают Дейвис и Хейз, «в свете правила веры церкви как цельного драматического повествования».³⁰ Проблема же наша заключается попросту в том, что не многие из нас могут объяснить, как выглядит такое прочтение Писания в свете правила веры церкви. Я, по крайней мере, начал работать в этом направлении в своем комментарии к Евангелию от Матфея, хотя совсем не питаю иллюзий по поводу того, что мои начинания увенчались успехом. И все-таки я хочу показать, что я попытался сделать, в надежде, что другие могут научиться на моих ошибках.³¹

III. Евангелие от Матфея

Автор предисловия к серии издательства Бразос «Богословские комментарии к Библии» Расти Риноу пишет, что эта серия комментариев основана на следующем убеждении: несмотря на все связанные с ней противоречия и разночтения, Никейская традиция служит необходимым фундаментом для толкования Библии в качестве христианского Писания. Бог, Всемогущий Отец, послал своего едиnorodного Сына на смерть ради нас и нашего спасения и силой Святого Духа воскресил распятого Сына, чтобы объединить в одном теле всех крещенных. Вера именно в этого Бога, посвятившего себя именно такому служению любви к миру, и есть необходимое стекло, через которое можно смотреть на разнородность и уникальность библейских текстов. Таким образом, доктрина – это не ветхая ширма древних предрассудков, затмевающая смысл Библии, а

³⁰ Davis and Hays, *Art of Reading Scripture*, p. 1.

³¹ В конце главы «Писание, консенсус и сообщество» в своей книге «Церковь в постлиберальном веке» (*The Church in a Postliberal Age*) Джордж Линдбек признает, что его «эссе – противоположный пример тому, что берется доказать»; другими словами, он не основывает свои аргументы на библейском тексте (стр. 284). Желая избежать этой участи, – хотя вина в этом грехе за мной числится немалая – попробую объяснить некоторые решения, которые мне пришлось принять во время написания Комментария к Ев. от Матфея. Делаю это без особого энтузиазма: во-первых, потому что не хочется заниматься саморекламой (да и было бы зачем) и, во-вторых, потому что не смогу быть полностью объективным. Если я что-то узнал у Матфея, так это насколько неопишимо многогранен его текст, и мне совершенно не хотелось бы создать впечатление, что я доделываю недоделанное, пытаюсь дописать свой комментарий в настоящей статье. Но я не знаю, как поступить иначе, и поэтому заранее благодарю читателя за его терпение, пока я буду пояснять свой подход к написанию комментария.

необходимый элемент божественного воспитания, просветляющий наши блуждающие умы и не оставляющий их в интеллектуальном забвении, усыпленными избитыми истинами и духовными лозунгами. Вместо этого она открывает многочисленные врата Писания, нежно подталкивая нас к выходу.³²

Риноу убежден, что такой подход к Писанию совсем не означает, что доктрина должна занять место экзегезы, но что Писание должно читаться живым языком веры: «Если все это выразить простой формулой, скажем так: чем больше погружается в жизнь церкви экзегеза, тем больше богословия будет в толковании».³³ Вот такими инструкциями я и пользовался, когда начал писать Комментарий к Евангелию от Матфея.

Для того чтобы заставить себя писать и, следовательно, мыслить иначе, я принял для себя следующие правила:

- ни в коем случае не упоминать так называемую синоптическую проблему;
- избегать употребления всяческих терминов, касающихся самоопределения Иисуса или Матфея;
- писать не о Матфее, а вместе с Матфеем;
- не пытаться исправить немногословность Матфея.

Каждое из этих правил по-своему отражает мое желание не поддаться искушению «зайти за кулисы» текста.³⁴

³² R. R. Reno, series preface, in Hauerwas, *Matthew*, p. 12. Кроме этого, Риноу очень кстати напоминает, что доктринальное учение – это не список утверждений, а привычка ума.

³³ R. R. Reno, “Apostolic Legitimacy and Apostolic Vitality,” *Center for Catholic and Evangelical Theology Report*, Fall 2006, p. 6.

³⁴ Как и искушение Евы, Бокмюель толкует искушение Иисуса как попытку заставить его занять позицию независимого мыслителя, оторванного от церковного окружения. Он пишет, что стратегия искушителя не намного отличается от современных стратегий библеистики. Все они призывают к тому, чтобы мы заняли более объективную позицию, чем это предполагает очевидный смысл божественного слова. Отсюда и все условности:

«Если ты на самом деле Сын Божий...» (Мф. 4, 3). Несомненно, Божий Сын ни в своем характере, ни в поступках не отступает от Божьей воли! Что же говорить о небесном глазе во время крещения, который по сути засвидетельствовал, что Иисус – «Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение» (Мф. 3, 17). Только, в отличие от своей прародительницы, этот Сын не ловится на приманку и не производит на свет нашептанный выдумку о том, что «на самом деле» сказал Бог. Вместо этого живое Слово обращается к Писанию, чтобы найти истинный образ – икону в тексте – Божьего животворящего и все-заботливого присутствия: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4, 4) (*Seeing the Word*, p. 95, курсив автора).

Если можно определить какую-то мою герменевтику – прошлую или настоящую – я просто пытался показать, выражаясь словами Джина Роджерса и Льюиса Айерса, «как переплетаются слова».³⁵ Согласно Айерсу: «Переплетения слов показывают, как то или иное сообщество научилось толковать тексты через навыки грамматического и образного прочтения, необходимые для обнаружения явного смысла прочитанного».³⁶ Явный смысл – не результат ограниченного толкования. Явный смысл – это само определение неиссякаемого богатства переплетения слов, если, конечно, слова эти вдохновлены Богом. Читать переплетения слов – значит позволить словам лепить наше воображение так, чтобы мы могли прочитать мир согласно Писанию, а не наоборот.³⁷

К сожалению, я не был знаком с книгой Бокмюеля, когда писал свой Комментарий к Евангелию от Матфея. Тем не менее, я понимал искушение Иисуса как герменевтический урок о том, что не стоит пытаться «зайти за кулисы» текста, где якобы можно найти истинный смысл Божьих слов (см. *Matthew*, pp. 52-54).

³⁵ О переплетении слов Айерс пишет в работе: *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (New York: Oxford, 2004), p. 32. В свою очередь, он позаимствовал эту фразу из эссе Джина Роджерса “How the Virtues of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas,” *JR* 76 (1996): 64-81.

³⁶ Айерс считает, что такое понимание толкования не было исключительно христианским, а отражало римскую взаимосвязь между нравственным воспитанием и толкованием. Он пишет:

Римские учителя старались, чтобы их студенты учились на правильных текстах. Таким образом, обучение искусству чтения приобрело жизненную важность в этой культуре, и христиане постепенно, даже не спеша, научились применять это искусство к чтению Писания. Эта черта римского образования помогает понять, почему христиане с такой легкостью наделили тексты Писания воспитательной ролью. Современный же читатель должен уметь видеть разницу между практикой образного, особенно аллегорического прочтения, и прочтением нравственным (*Nicaea and Its Legacy*, p. 36).

Без осознания воспитательной роли невозможно понять и Витгенштейна. Вот что пишет он:

Туман рассеивается, если изучать явления языка в примитивных формах его употребления, где четко прослеживается назначение слов и то, как они функционируют. Такие примитивные формы языка использует ребенок, когда учится говорить. Обучение языку в этом случае состоит не в объяснении, а в тренировке (*Философские исследования*, §5).

Хорошие пояснения к *Исследованиям*, подчеркивающие значение тренировки, см. в книге Andrew Lugg, *Wittgenstein's Investigations, 1-133: A Guide and Interpretation* (London: Routledge, 2000).

³⁷ Надеюсь, это только поможет оценить доводы Хейза в его книге «Возрождение воображения» (Черкассы: Коллоквиум, 2012; ориг. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture* [Grand Rapids: Eerdmans, 2005]).

Таким образом, я начал свои комментарии утверждением, что начало Евангелия от Матфея – «Родословие Иисуса Христа» – дает читателю понять, что, как и книга о родословии всего – Книга Бытия, – это повествование о сотворении. Неужели такое убеждение можно назвать насилием над текстом? Если Матфей начинает с истории сотворения, почему, в отличие от Луки, корни его генеалогии Иисуса не уходят к Адаму? Более того, почему он называет мессию Иисуса вначале сыном Давида, а потом уже сыном Авраама?

Вместо того чтобы дать объяснение первому стиху Евангелия, я прочитал его в свете апокалиптического провозглашения Иисуса о начале новой эпохи через его служение, смерть и воскресение. Таким образом, начало Евангелия от Матфея читается в контексте всей жизни Иисуса, которая есть не что иное, как новое творение. Это царь, сын Давида, вершащий суд над всеми народами земли (Мф. 25, 31-32). Но, в отличие от других царей, этот царь будет принесен в жертву, потому что он также и сын Авраамов. Поэтому я не думаю, что он случайно назван сначала сыном Давида, а потом уже сыном Авраама. Как важны переплетения слов! С самого начала мы видим, что понять значение мессианского служения Иисуса возможно только через боль креста.

Кто-то может возразить и сказать, что я слишком много вычитываю из простых слов, написанных для того, чтобы утвердить новое сообщество, от которого отворачивается синагога, в их израильском наследии через Давида.³⁸ Но, учитывая то, как переплетаются слова, – учитывая историю, которая передается этими переплетениями слов, – наречение Иисуса сыном Давида прежде, чем сыном Авраама, обретает богословское значение. Этот Давидов сын – он же и сын Авраама – вскоре будет назван Сыном Божиим (Мф. 3, 17), и это в корне изменит саму природу царского правления, которая для этого царя окажется жертвенной.

Именно поэтому Матфей дает нам понять, что Иисус как предмет познания не может быть оторван от пути познания, и после описания крещения и искушения Иисуса он пишет о призвании учеников. Евангелие от Матфея – это учебник для учеников царя, правящего с креста. И когда

В использовании Павлом образов, задействующих воображение апостола, Хейз видит поэтический характер его понимания Писания. Но ведь образы-то передаются словами, что означает: наше воображение напрямую зависит от переплетения слов.

³⁸ См. книгу: Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading* (New York: Orbis, 2000), p. 57. Я ссылаюсь на Картера, потому что очень ценю его прочтение Евангелия от Матфея. Он, несомненно, талантливый историк. И, как у всех талантливых историков, его прочтение Евангелия основывается больше не на исторических реконструкциях, а на богословских предпосылках. Попросту говоря, он очень хороший христианский проповедник.

Иисус восходит на гору и садится, к нему совершенно не случайно приступают ученики, чтобы он научил их (Мф. 5, 1). Нагорная проповедь – это конституция для нового народа. Ее заповеди – не недостижимые идеалы, а описание общества, существование которого стало возможным благодаря Иисусу.

Описания же неотделимы от жизни, и поэтому мое истолкование заповедей блаженства христологично. Другими словами, размышления о точном значении фразы «нищие духом», о том, кто такие плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды, милостивые, чистые сердцем, миротворцы и изгнанные за правду, – не приведут ни к чему. Понять значение этих определений можно, только взирая на жизнь Иисуса. Никакое исследование слов в этом случае не сравнится с христологическим толкованием. К примеру, для того чтобы понять, что означает «нищие духом», мы должны прочесть Флп. 2, 5-8. Конечно, даже когда мы толкуем эту фразу в свете воплощения, ее точное значение продолжает оставаться неуловимым, но эта неуловимость оказывается большим плюсом, ведь отсутствие определенности требует не одно прочтение этой заповеди.³⁹

Подобным образом мы постигаем значение праведности, только когда принимаем участие в любви Христа к своим врагам. Если мы представим себе, что понять значение слова «праведность» возможно, не прибегая к личности возлюбившего нас, – и тут нельзя забывать, что мы и есть враги, – Нагорная проповедь превратится в нравственное учение или закон, который мы должны соблюдать. Я же вижу в этой проповеди условия для сотворения нового общества через жизнь и подвиг Иисуса. Возможно, Хейз прав в том, что моя проповедь по Нагорной проповеди в книге «Свободу Писанию!» страдает от недостатка экзегезы, но надеюсь, что мой Комментарий к Евангелию от Матфея все же дает ей некоторое экзегетическое основание. Ни в коем случае не хочу сказать, что, написав подробные комментарии к Мф. 5, я раз и навсегда удовлетворил все экзегетические требования. На самом деле настоящее чтение никогда не может завершиться.

Чтобы читатель не подумал, что моя богословская экзегеза дает место любому прочтению текста, я категорически отвергаю всякую попытку пролить свет на праведность книжников и фарисеев и объяснить утверждение закона Иисусом разделением его на три части – на закон обрядный, юридический и нравственный. Это идет вразрез с тем, как переплетаются слова, – такое разделение не находит подтверждения на

³⁹ О значении и неизбежности неопределенности в толковании см. Peter Ochs, “Morning Prayer as Redemptive Thinking,” in *Liturgy, Time, and the Politics of Redemption*, ed. Randi Rashkover and C. C. Pecknold (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), pp. 71-74.

страницах Писания и, что еще более важно, оно создает пропасть между иудеями и христианами, не позволяющую правильно понять Павла.⁴⁰

Последнюю главу своей книги Маркус Бокмюель назвал «Увидеть Сына Давидова». В ней он пишет: «Ни одно богословски обдуманное описание личности Иисуса не может оставить в стороне эту важную деталь: личную посвященность Иисуса делу спасения Израиля, которое должно было произойти в городе, им оплаканном».⁴¹ Для нас это как минимум значит, что мы не можем, защищая себя от неудобных вопросов, перебирать заповедями закона и решать, какие из них применимы к христианам, а какие нет. К примеру, непростой вопрос о том, какой день недели посвятить поклонению Бога, обязательно должен решаться христологически, но наша установленная практика не может расставить все точки над «i» в вопросе христианского прочтения закона, общаемся ли мы по этому поводу с евреями или же хотим разобраться в этом сами.

В завершение хочу привести самый, пожалуй, дерзкий пример толкования из моего Комментария, а именно: в Мф. 24, 15 Иисус говорит своим ученикам о мерзости запустения, которую им предстоит увидеть и которая означает не разрушение храма, а распятие. Я верю, что, однажды начав с того, с чего начинает Матфей, и провозгласив, что «вот родословие Иисуса Христа», то, как переплетаются слова, не может быть истолковано иначе. Иисус уже говорил ученикам о разрушении храма в Мф. 24, 1-2 и назвать это событие мерзостью запустения не добавило бы значения сказанному. Какое еще запустение могло бы быть более мерзким, чем

⁴⁰ Нежелание Хейза в своей экзегетической практике «вернуться к иудеям спиной» – одно из его наибольших достижений. См. главу «Христос молится словами Псалмов» в книге «Возрождение воображения».

Разделение закона на три части – не единственная экзегетическая тактика, отвергаемая мной на страницах Комментария. Еще один пример относится к отрывку Мф. 5, 38-41, применение которого у некоторых богословов отличается в случаях частной и общественной реакции на насилие. Но и это разделение не поддерживается тем, как переплетаются слова, хотя оно и кажется естественным многим толкователям Нагорной проповеди. Естественность же эта указывает скорее на политические взгляды, в корне отличающиеся от тех, что должны быть у церкви, если она не хочет, конечно, перекроить Евангелие на свой лад, вводя в него чуждые ему понятия.

⁴¹ Bockmuehl, *Seeing the Word*, p. 222. В другом месте Бокмюель показывает, что толкование закона Иисусом и Павлом не выходит за рамки Галахи. См. *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh: T&T Clark, 2000). Кто-то может обратить мое внимание, что использование более ранней работы идет в противовес моей критике исторического анализа. Это было бы вполне справедливо, если бы я ставил перед собой задачу критиковать исторический анализ как таковой, чего я, конечно же, не делаю.

смерть мессии, Божьего Сына? Понимаю, это богословское прочтение на все сто процентов, но ведь это не делает его менее экзегетическим.⁴²

Мое прочтение Евангелия от Матфея – в лучшем случае только начало богословского чтения Писания для некоторых из нас. Нам так жизненно необходимы – а жизни отведено так мало! – образцы богословского прочтения Писания. Писание, оживленное Святым Духом, – сердце церкви. Без сердца же нам не прожить. Я подозреваю, что мы сейчас находимся в переходном веке, когда историки начинают интересоваться богословием, а богословы стараются «рассуждать из Писания» с помощью экзегетической практики.⁴³ Благодаря своему таланту и силе духа Ричард Хейз сумел потрудиться на обеих сторонах этой «автострады» и в результате предоставил для нас не один достойный образец из тех, что нам так нужны.⁴⁴

⁴² Я еще не отвечал Хейзу на его критику моего предположения существования определенного порядка среди разрозненных текстов Писания. Лучшим ответом послужит цитата одного из его же девяти тезисов из «Искусства чтения Писания», а именно тезиса номер два: «Несмотря на то, что Библия содержит в себе голоса многих свидетелей, канон Писания находит единство в общем повествовании о деянии триединого Бога. В то время как Библия содержит в себе внутренние конфликты, отступления и побочные сюжетные линии, ее тексты связаны между собой, потому что они отражают действия единого Бога, говорящего через них. Бог – автор библейского единства, существующего ради верного свидетельства церкви и ее жизни» (стр. 1). Хочу также заметить, что после каждого тезиса следует ряд вопросов для обсуждения, а это указывает на то, что тезисы представляют собой не так результаты исследований, как повестку дня для них.

⁴³ «Рассуждения из писаний» – название, данное Питером Оксом работе группы еврейских, христианских и мусульманских богословов, собравшихся для того, чтобы толковать Писание сообща. Для общего ознакомления с их трудами, см. специальный выпуск журнала «Современное богословие» (*Modern Theology*), вышедший в свет в июле 2006 года под редакцией К. Пекнолда и Дейвида Форда. Слово «рассуждение» немаловажно: когда богословы аргументируют свои размышления экзегетически, эти аргументы зачастую не имеют ничего общего с рассудком. Замечательные мысли по поводу требований к таким рассуждениям см. в статье Питера Окса «О необходимости рассуждения из писаний» (*Philosophic Warrants for Scriptural Reasoning*) из вышеупомянутого журнала (стр. 465–482).

⁴⁴ Я благодарен Эллен Дейвис и Кейвину Роу за критические замечания к этой статье.