

БЕСЕДЫ

УДК 2-1, 2-42

**Библеистика как современная
научная дисциплина и ее связь с теологией***М. Г. Селезнев¹, А. И. Кырлежев²*

¹ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

² Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия,
Российская Федерация, 115035, Москва, Пятницкая ул., 4/2

Для цитирования: Селезнев М. Г., Кырлежев А. И. Библеистика как современная научная дисциплина и ее связь с теологией // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 3. С. 502–527. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.309>

Беседа с известным российским филологом-библеистом Михаилом Селезевым посвящена современной науке о Библии. Рассматриваются истоки этой научной дисциплины, ее становление и развитие, внутренняя структура, связь с другими гуманитарными дисциплинами, а также с теологией как рефлексией верующих над основаниями своей веры. Приводятся примеры достижений библеистики XIX и XX вв., в результате которых изменилось представление о происхождении библейских текстов и о контексте, в котором происходил процесс их создания. Затрагивается отношение к науке о Библии в различных христианских конфессиях, в частности восприятие библеистики в православной среде и связанные с ним проблемы церковного сознания. Сообщается о состоянии и перспективах развития библейских исследований в России. Обсуждаются вопросы, связанные с так называемыми межзаветными исследованиями и их значением для понимания раннего христианства. Часть беседы посвящена библейской экзегезе с точки зрения ее понимания в современной науке и церковной традиции. Даются библиографические рекомендации для тех, кто желает начать более подробное знакомство с современной наукой о Библии.

Ключевые слова: Библия, библеистика, теология, библейское богословие, гуманитарные науки, экзегеза, герменевтика, Средневековье, Реформация, православие, церковное сознание.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

Александр Кырлежев: *Мой первый вопрос — самый общий: что такое библеистика? Что стоит за этим термином?*

Михаил Селезнев: Существуют такие гуманитарные дисциплины, о предмете и методе которых ведутся дискуссии, — например, теология. А вот термин «библеистика» совершенно не проблематичен. Библеистика — это дисциплина историко-филологического цикла, которая занимается изучением текстов библейского корпуса, а также их исторических, литературных, культурных контекстов. В «Православной энциклопедии» дается схожее определение: «Историко-филологическая наука, изучающая Библию как литературное произведение»¹.

Важно обратить внимание на то, что научная дисциплина конституируется не целью исследования, а методологией и способами аргументации. Так, библейский текст могут изучать совершенно разные люди и с разными целями. Например, человек религиозный — для рефлексии над основаниями своей веры, в этом случае библеистика изучается ради дальнейших теологических размышлений. Но Библия может изучаться также историком Древнего мира — для того, чтобы восстановить, что происходило в восточном Средиземноморье в первом тысячелетии до нашей эры. Библия может изучаться филологом-гебраистом, который занимается историей еврейского языка. Цели разные, но это одна и та же наука, если методология и аргументация будут, независимо от цели, одни и те же, если будет общий историко-филологический инструментарий.

А. К.: *Можно ли сказать, что Ориген — тоже библеист?*

М. С.: Я сдержанно отношусь к тому, чтобы проецировать понятия и категории одной культуры, одной эпохи на другую. Даже вопрос о том, была ли античная или средневековая наука наукой, на мой взгляд, некорректен. Если это и была наука, то совсем в другом смысле. Библеистика в современном смысле слова возникает тогда, когда, во-первых, в новояз европейской культуре появляется историко-филологический метод анализа текстов (например, Гомера, Платона) и когда, во-вторых, этот метод начинают применять к текстам Библии.

Мы можем говорить, скажем, про «науку древней Вавилонии», про «античную науку», но мы должны четко определить, какие именно черты «науки» мы в данном случае имеем в виду. Чем плохи такие метафорические словоупотребления? Вы употребляете какое-то слово как метафору, а затем незаконно переносите черты современной науки на Античность. Мы можем, если захотим, назвать Оригена библеистом, но при этом то, что я говорю про современную библеистику, нельзя автоматически распространить на Оригена.

Ваш вопрос про Оригена обращает нас к очень важной вещи. Я имею в виду настоящую «революцию» в гуманитарном сознании, которая произошла где-то в начале Нового времени. Это, быть может, проще всего по-

¹ Библеистика // Православная энциклопедия. Т.5. М.: Издательство Московской патриархии, 2002. С. 25.

нять, если не на тексты посмотреть, а на произведения искусства. Когда средневековый художник иллюстрирует поединок Давида и Голиафа, Голиаф изображен в латах средневекового рыцаря. Художник не отдает себе отчета в том, что иллюстрирует совсем другую эпоху. А вот на картинах Нового времени Голиаф уже будет либо в одеждах греческого гоплита, либо в каком-то древневосточном одеянии — но он не будет выглядеть как кирасир Наполеона! Художник Нового времени, иллюстрирующий древние тексты, начинает отталкиваться от своей эпохи — понимать, что иллюстрирует совсем другой мир. Возникает *историческая перспектива*.

Это происходит на уровне иллюстрации, но то же самое мы видим на уровне комментария, исследования: нужно реконструировать прошлое, и оно отлично от нашего времени. Историческая перспектива способствует появлению историко-филологического, историко-критического метода...

А. К.: *И здесь возникает представление об историческом контексте?*

М. С.: Не только о контексте. Реконструкции подлежат и текст, и его контекст, и его значение, и стоящее за ним мировоззрение. Эта «революция» и породила гуманитарные науки Нового времени. Для них понимание исторической глубины является базовой предпосылкой исследования любого текста — раньше этого не было. Современная гуманитарная наука, будь то библеистика, будь то изучение Древней Греции, возникает тогда, когда появляется ощущение вот этой пропасти, отделяющей нас от «них». Осознается герменевтическая пропасть и ставится герменевтическая задача.

А. К.: *Когда возникает библеистика как современная наука? Какие имена можно назвать? Это же не Эразм Роттердамский и не Рейхлин?*

М. С.: В свете сказанного мною, я бы начал ответ на вопрос «когда?» не с библеистики. Герменевтическая задача — понимание памятников прошлого поверх временного разрыва — встает сперва перед гуманистами Возрождения, которые занимаются Античностью. Простое чтение древнего текста современными глазами приводит к ошибке — нужно именно реконструировать античный мир. В этом контексте возникает трехчастное деление истории: Античность (идеал, своего рода «потерянный рай») — Средние века (столетия разрыва, которые нужно преодолеть) — Возрождение (т. е. возрождение Античности).

Почти одновременно с Возрождением происходит протестантская Реформация, которая выдвигает на первое место библейский текст, *ipsissima verba* («подлинное слово»). Подлинное слово Христа — в случае Нового Завета, или слова Моисея и пророков — в случае Ветхого Завета. Церковная интерпретация предшествующих веков считается лишней, ложной, она выносится за скобки, и протестантизм сосредоточивается на том, чтобы увидеть Библию такой, какой она была изначально — до того, как, с точки зрения протестантов, церковная перспектива и святоотеческие толкования все исказили. Это не совсем то же самое, что мы видим в отношении гуманистов к античному наследию, но близко. Та же трехчастная кон-

струкция истории: раннее христианство (идеал, своего рода «потерянный рай») — «папистское Средневековье» — Реформация (возврат к истокам). И вот, восстанавливая миры Ветхого и Нового Заветов, протестантские теологи (тут уже можно сказать, протестантские библеисты) начинают пользоваться той самой историко-филологической методологией, которая до них была разработана гуманистами и применена к античным текстам. Именно в рамках протестантского «возвращения к Писанию» возникает у первых библеистов проблематика исторической пропасти, которую нужно преодолеть, реконструируя мир Библии.

А дальше в протестантизме складывается парадоксальная ситуация. Акцент ставится на библейских текстах — мы хотим их понять, восстановить их исторический контекст. Это благочестивая задача. Но в процессе выполнения такой благочестивой задачи оказывается, что и контекст библейских текстов, и их собственный смысл, и весь мир Библии не просто *отличны* от средневековой экзегезы и средневековой теологии — они *радикально отличны*, причем не только от средневековой теологии, но и от тех реликтов средневековой теологии, которые остались в самой протестантской традиции. Идея реформаторов состояла в том, что мы должны вернуться в библейские времена, восстановить христианство Нового Завета. Но эта задача была неосуществима...

А. К.: Почему?

М. С.: Во-первых, потому, что реформаторы не знали по-настоящему мира, в котором рождался Новый Завет (не говоря уже про Ветхий). Они не знали даже того, что мы знаем сейчас, а мы и сейчас знаем все это только пунктирно, неточно. Если бы сейчас специалистов по Новому Завету попросили восстановить в точности, до мельчайших деталей, как была организована община учеников Иисуса немедленно после описанных в Евангелии событий, как происходили пасхальные и вообще воскресные встречи и богослужения в то время, — серьезный современный исследователь сказал бы, что в деталях он этого восстановить не может. Тем более это было невозможно на уровне науки начала XVI в.

Во-вторых, даже если бы мы могли каким-то чудом, с помощью машины времени, подсмотреть, как проходит служба в апостольской общине, как эта община устроена, то это нам ничего бы не дало. Возвращение в прошлое — всегда иллюзия. Будь то возвращение в «Святое Средневековье» (к чему часто стремятся православные), будь то возвращение в дониконовскую эпоху (как у старообрядцев), будь то возвращение в новозаветную эпоху (как во времена Реформации)...

Корректнее было бы описать Реформацию не столько как возвращение к новозаветным корням, сколько как некую редукцию того багажа, который был накоплен Католической церковью, за счет выкидывания того, что отцам Реформации казалось лишним, — например того, что было связано со средневековой церковной коррупцией, — но одновременно и огромных пластов средневекового символизма — иконопись, литургическая традиция... На самом деле Реформация не столько возвращалась

в апостольский век, сколько конструировала нечто новое — менее символическое, более рационалистическое — на базе того самого католического богословия, от которого отталкивалась.

И вот, когда в ходе историко-критического исследования стал понемногу и отчасти вырисовываться реальный мир Библии, эта картина вступила в резкое противоречие не только со средневековой католической догматикой, но и с протестантской догматикой — как результатом редукции средневековой католической догматики. Протестантские ученые, пытаясь реконструировать библейскую историю, восстановить те самые *ipsissima verba*, на самом деле создавали картину, которая все дальше отходила не только от мира средневекового христианства, но и от тех элементов этого мира, которые были унаследованы реформаторами. Благочестивый замысел стал приводить к «неблагочестивым» результатам. Данный парадокс становится все более явным в XVIII в. — и совсем уже явен в XIX в. Парадоксальным образом, когда мы возвращаемся к нашим истокам и желаем жить в соответствии с ними, оказывается, что тем самым мы эти истоки деконструируем. Это касается не только протестантов.

А. К.: *Но ведь протестанты хотели прежде всего услышать истинное Слово Божие, и это религиозная, а не научная установка...*

М. С.: В данном случае религиозная установка способствовала формированию научной, а та вступала в конфликт с породившей ее религиозной установкой. Здесь уместно процитировать Юлиуса Велльгаузена (1844–1918), величайшего немецкого ветхозаветника XIX в. После выхода его наиболее известного труда «Прологомены к истории Израиля»² он был вынужден подать заявление об уходе с теологического факультета. И вот что он пишет в заявлении об уходе: «Я стал теологом, потому что меня интересовало научное изучение Библии. Лишь постепенно я осознал, что перед профессором теологии стоит также и практическая задача готовить студентов для служения в Протестантской церкви и что я не подхожу для этой практической задачи. Несмотря на все мои старания, получалось, что то, что я говорил моим студентам, делало их непригодными для такого служения...»³

Это очень четкая формулировка той парадоксальной ситуации, что созрела в протестантском богословии еще с XVIII в. и созрела ко времени Велльгаузена.

А. К.: *А были ли другие подобные примеры?*

М. С.: Думаю, что в каждом случае это было по-своему, но в целом речь идет о все углубляющемся противоречии внутри протестантизма между протестантской ортодоксией и пиетистской традицией, с одной стороны, и историко-критической библеистикой — с другой. Методы библеистики

² Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels. 1886 (рус. пер.: Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля / пер. с нем. Н. М. Никольского. СПб.: Типография Ю. Н. Эрлих, 1909).

³ Цит. по: Jepsen A. Wellhausen in Greifswald: Ein Beitrag zur Biographie Julius Wellhausens // Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald. 1956. Nr. 2. S. 50.

изначально были призваны деконструировать «ложное», «католическое», «папистское» истолкование Библии, а в итоге она деконструировала намного больше, чем планировалось.

А. К.: *Что этот разрыв дал для библеистики, для развития этой науки?*

М. С.: Очень много. Он создал необходимые предпосылки для дальнейшего развития библеистики как дисциплины историко-филологического круга. Уж коли ты применяешь к библейским текстам ту же самую методологию, что и к поэмам Гомера, ты должен быть готов принять и последствия.

А. К.: *Правильно ли я понял из вашего рассказа, что библеистика возникает в религиозном контексте, даже в конкретном конфессиональном контексте — протестантском, но в конце XIX в. происходит своего рода секуляризация той библейской науки, которая уже сложилась и развивается: она отрывается от конфессиональности и оказывается в одном пространстве со всеми другими гуманитарными науками? Иными словами, на личном уровне у ученого может быть религиозная мотивация, но сама наука в принципе уже вполне светская...*

М. С.: Да, конечная точка этого развития — современная наука: цель, поставленная исследователем, может быть религиозной или внерелигиозной, но инструментарий науки, ее методология уже не имеют никакой религиозной или конфессиональной привязки. Первоначально, как я уже сказал, эта наука возникает в протестантской среде, католическая церковь находится, скорее, в оппозиции к историко-критическому методу.

А. К.: *Когда это меняется? После Второго Ватиканского собора? Как появляются настоящие ученые-библеисты в католической среде?*

М. С.: Важнейшим именем здесь будет имя Мари-Жозефа Лагранжа (1855–1938), основателя Иерусалимской библейской школы. Он впервые в истории католического богословия, католической библеистики стал применять историко-литературный анализ к библейским книгам — при этом, однако, не отказываясь от католической догматики и от веры в то, что в конечном счете автором Библии является Сам Бог. Антон Карташев в знаменитом докладе «Ветхозаветная библейская критика» писал про Лагранжа: «Его благочестивый, верующий и верный догматам церкви подход может служить опорой и руководством и нам — православным, еще не начинавшим подвига усвоения библейской критики»⁴. (Карташев был для русского православия таким же пионером в области библейской критики, каким был Лагранж для католической среды.)

Деятельность Лагранжа вызывала резкую критику со стороны консерваторов, его обвиняли в «модернизме», но он не сдавался. Через пять лет после его смерти вышла энциклика папы Пия XII «Divino afflante spiritu»

⁴ *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика. Актовая речь, произнесенная 13 февраля 1944 г. в Св.-Сергиевской духовной академии в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1947. С. 9.

(«Божественным наитием Духа») о методах изучения Св. Писания, которая легитимировала историко-филологический подход к библейскому тексту. В настоящий момент этот подход стал для мейнстримного католического библеиста, можно сказать, само собой разумеющимся. Так что с середины XX в. библеистика перестала быть преимущественно протестантской наукой, и сейчас во многих областях библеистики вклад ученых из католической среды очень весом.

Важно отметить, что в современном католицизме есть и «традиционалисты», и «модернисты», но историко-филологический подход мейнстримной католической библеистики к Св. Писанию никоим образом не приводит к каким-то расколам. И здесь очень интересен контраст с современным протестантизмом, который как раз раздвоен и расколот. Это проявляется в том, что поперек разных деноминаций — методисты, епископалы, баптисты и т. д. — внутри протестантского мира проходит граница, разделяющая, условно говоря, «либеральный» и «консервативный» протестантизм. Такая граница в XX в. оказывается несравненно важнее, чем границы между разными протестантскими деноминациями. Это даже не граница, а пропасть. Люди, относящиеся к тому лагерю, в котором библеистика конституируется как историко-критическая дисциплина, как правило, не общаются с представителями консервативного лагеря. А те вообще не считают «либералов» христианами. Это особенно заметно в американском протестантизме.

В католицизме мы видим радикально иную ситуацию. Там можно встретить священников и кардиналов, которые придерживаются в отношении библеистики очень консервативных взглядов, но также и тех, кто придерживаются крайне радикальных взглядов, и при этом все они участвуют в одной и той же литургии и осознают себя членами одной церкви. Именно то, что в протестантизме акцент был так сильно смещен на Библию и ее интерпретацию, стало причиной возникновения непреодолимой пропасти между консервативными интерпретаторами Библии и теми, кто не считает себя связанными традицией. В католицизме же картина иная: возможны разные интерпретации Писания, но при этом сила литургической, символической традиции настолько велика, что люди все равно чувствуют себя частью единой церкви. Не исключено, что этот фактор может сработать и для православной среды — общность литургической традиции, символики, метафоры может стать гарантией того, что разница в интерпретации библейских текстов не приведет к очередному расколу...

Говоря об энциклике «*Divino afflante spiritu*», я не могу не обратить внимания на одну вещь. Эта мысль пришла мне в голову несколько лет назад, когда я готовил к печати переиздание книги А. В. Карташева «Ветхозаветная библейская критика»⁵. Меня поразила одновременность трех настоящих «революций» в трех христианских конфессиях.

⁵ Переиздание: *Карташев А. В. Ветхозаветная библейская критика. С предисловием митрополита Илариона (Алфеева)*. М.: Познание, 2017.

Если говорить об истории протестантской библеистики и протестантской библейской теологии, то для минувшего века одним из важнейших моментов (быть может, важнейшим) стала работа Рудольфа Бульмана (1884–1976) о демифологизации христианства («Новый завет и мифология»⁶) — это 1941 г.

Для католической библеистики важнейший рубеж — вышеуказанная энциклика 1943 г.

В случае же православной библеистики рубежным событием стала та самая актовая речь А. В. Карташева о ветхозаветной библейской критике, которая была произнесена им в Париже в 1944 г., а потом издана в виде книги в 1947 г. Карташев произнес ее, ничего не зная — шла война — об энциклике «*Divino afflante spiritu*» в Католической церкви. Мне кажется, что это тройное совпадение не случайно...

А. К.: *Ремарка: 1942 г. — это начало издания «Sources Chrétienne», начало «патристического поворота» в католическом богословии и так называемой nouvelle théologie, т. е., так сказать, в другом регистре это тоже переломный момент, особенно если вспомнить книгу о. Г. Флоровского «Пути русского богословия» 1937 г., а также французский «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» Владимира Лосского 1944 г.*

М. С.: В такой момент, когда Европа объята войной, становится понятно, что мир рушится. Хочешь ты жить по-старому или нет, но уже не получится. У того же Карташева есть замечательный образ: «Для нас, русских, двенадцатый час давно пробил. Поздно нам “плакать по волосам” и по ритуально-традиционной прическе в стиле “Начертания библейской истории” Митрополита Филарета Московского. Конечно, она благородна, умна — как и все у Филарета — и по-своему архаично-прекрасна. Но, увы, у нас уже “снята голова”»⁷. В эпоху краха и катастрофы приходится заново понимать, что такое христианство. Поздно пытаться ехать по накатанным рельсам прошлого. Я думаю, именно это чувство двигало не только Карташевым, но и его католическими и протестантскими современниками.

А. К.: *Считается общим местом, что XX в. для библеистики — век революций. Так ли это? И что самое главное в прошлом веке произошло в библейской науке — межконфессиональной, внеконфессиональной? Каковы основные вехи в ее развитии? Что можно сказать о достижениях библеистики XX в. в содержательном отношении?*

М. С.: XX в. дал нам колоссальное количество новой информации, касающейся контекста Библии. Началось это, конечно, раньше, еще в XIX в., когда были расшифрованы сначала египетские иероглифы, затем клинопись. Египетские и месопотамские тексты предстали перед глазами ученого мира, и стало видно, как много у них общего с Библией. Знаковыми здесь можно считать лекции крупнейшего немецкого ассириолога Фри-

⁶ Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / пер. с нем. Г. В. Вдовиной // Социально-политическое измерение христианства / сост. С. В. Лезов и О. В. Боровая. М.: Наука, 1994. С. 302–339.

⁷ Карташев А. В. Ветхозаветная библейская критика. С. 95–96.

дриха Делича «Библия и Вавилон» (1902–1905)⁸, которые показали широкой публике, как многое в Библии, включая теологически значимые концепты, заимствовано из месопотамской культуры.

Интересна генеалогия Фридриха Делича. Его отцом был Франц Делич, известный ученый-ветхозаветник, который много занимался иудейским фоном новозаветных библейских текстов, но ему принадлежат и многочисленные комментарии на Ветхий Завет, а также перевод Нового Завета на еврейский язык (до сих пор очень авторитетный и многократно издававшийся разными миссионерскими общинами). Франц Делич был представителем довольно консервативного тренда в протестантской библеистике (хотя в зрелые годы стал чуть менее консервативен, чем в начале своей карьеры). А вот его сын Фридрих Делич, следуя за отцом в смысле профессии и интересов (Библия, ее контекст, древний Ближний Восток), полностью порвал и с мировоззрением отца, и с традиционным христианством. На этом примере хорошо видна внутренняя динамика протестантской библеистики XIX в.

Иногда XX в. приводил к «закрытию» того, что было, как казалось, открыто в XIX в. Так, Фридрих Делич указывал на три вавилонские таблички времен Хаммурапи, в которых, по его мнению, упоминается Яхве⁹. Сенсация оказалась преждевременной: в текстах времен Хаммурапи имя Яхве не встречается.

Однако открытий в XX в. было еще больше, чем в XIX в.: много новых текстов из Египта, Месопотамии, Сирии, Палестины, новые, более точные прочтения уже знакомых текстов. Нельзя даже сравнивать уровень и технику современной археологии с тем, что было в конце XIX в., — и это, кстати, очень печально. При раскопках, проводившихся на Ближнем Востоке, в том числе в Палестине, в XIX — первой половине XX в., из-за несовершенства методики было безвозвратно утрачено очень много ценнейшей археологической информации...

Говоря об открытиях XX в. особо стоит отметить два совершенно новых комплекса источников, без которых современная библеистика просто немислима.

Прежде всего, это тексты из Угарита, сирийского городка, который процветал в XIV в. до н.э. Приморский город Угарит — та точка Сирии и вообще восточного Средиземноморья, которая ближе всего к Кипру. В бронзовом веке Кипр имел огромное значение для всех стран Средиземноморского бассейна, потому что был главным источником меди, а медь в ту пору — важнейший ресурс, как сейчас нефть. Портовый городок, который располагался напротив Кипра, имел, таким образом, стратегическое значение. В нем в ту пору расцвела совершенно самобытная культура. Угаритские тексты написаны на языке, который во многом близок древнееврейскому — настолько, что современные израильские студенты,

⁸ Делич Ф. Библия и Вавилон. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1907.

⁹ Там же. С. 39.

читая угаритские тексты, огласуют их по нормам современного иврита. (Здесь надо помнить, что не только угаритская, но и арабская и еврейская письменность фиксирует лишь согласные, а поэтому при чтении всегда возникает вопрос, какие гласные подставить.) Конечно, видя и слыша это, профессиональные семитологи приходят в ярость, но то, что такое вообще возможно, показывает, насколько эти языки близки.

Для библеистики важно, что в угаритских текстах, в эпосе про угаритских языческих богов мы видим топосы, образы, стилистические приемы, очень близкие к библейской поэзии, — едва ли не целые строки, которые выглядят почти как цитаты из псалмов. Угаритские находки — фантастический подарок для истории еврейской поэзии, но также и для истории еврейской религии. Например, в Пс 47:3 говорится: «Прекрасная возвышенность, радость всей земли, гора Сион, склоны Севера, город великого Царя». В переводах XIX в., в том числе в нашем синодальном, выражение «склоны Севера» (= евр. яркте Цафон) понимается как отсылка к северным склонам Сиона. Комментаторы пытались это географически интерпретировать и объяснить, что, дескать, храм Соломона находился на северной оконечности Иерусалима... Но из угаритских текстов стало видно, что священной горой, на которой живут угаритские боги, так сказать, угаритским Олимпом, была гора под названием Цапану (= евр. Цафон) — «Север». Иными словами, перед нами в этой строчке псалма всплывает выражение, которое на столетия древнее самого псалма: гора Божия называется здесь не Синай, не Сион, а Цафон (= угар. Цапану).

Второй комплекс новых источников — рукописи Мертвого моря (прежде всего, кумранские рукописи), тексты, которые евреи прятали при наступлении римских войск во время великого еврейского восстания 66–73 гг. н.э. и позже, во время восстания Бар-Кохбы (132–135 гг. н.э.). Иудаизм, который предстал перед учеными, когда они прочли эти свитки, оказался непохож ни на то, как его реконструировали более консервативные ученые, ни на то, как его реконструировали более либеральные ученые; он вообще оказался непохож ни на какие реконструкции иудаизма, которые предлагались до кумранских находок. По-другому предстал перед нами историко-культурный контекст Нового Завета — он оказался намного разнообразнее, чем думали ранее.

По-другому предстала и текстуальная история Ветхого Завета. Ведь до того еврейский текст был представлен относительно поздними рукописями — VIII–IX вв. н.э. и позже... Эти еврейские рукописи были даже позднее, чем дошедшие до нас рукописи их греческого перевода. А теперь, после кумранских находок, в руках ученых оказались библейские манускрипты почти на тысячелетие древнее. Правда, полностью так была найдена только книга Исаяи, остальные — во фрагментах, подчас очень маленьких. И вот выяснилось, что до конца I в. н.э. в иудаизме сосуществовали друг с другом разные текстуальные варианты, разные редакции библейских книг, подчас отличные от того текста, который потом стал стандартным.

Итак, новые находки в Месопотамии, Сирии, Палестине, Египте и вообще по всему Средиземноморью — например, карфагенские тексты — тоже оказываются релевантны для нашего понимания Ветхого Завета. Угарит. Кумран. Но все это — внешние вещи: приращение информации. Так сказать, первый уровень «нового».

Второй уровень — появление новых методологий, часто заимствованных из других гуманитарных наук, которые тоже в минувшем столетии развивались и обогащались. Техника работы с текстом стала более богатой по своему инструментарию, более вдумчивой, произошло совершенствование аппарата для филологической и теологической работы с текстом.

Например, Юлиус Велльгаузен и его школа, рассматривая разные источники, которые формировали Пятикнижие и другие книги библейского канона, часто представляли себе писцов, сводивших вместе разные библейские традиции, так, будто те работали «с помощью ножниц и клея», т. е. брали без изменений кусочек из одной традиции, к нему приклеивали кусочек из другой и т. д. Представление о том, что Пятикнижие и другие тексты Ветхого Завета очень гетерогенны, складывается из разных традиций, никуда не делось в современной библеистике, но все же современный автор будет описывать эту гетерогенность гораздо аккуратнее, будет, так сказать, нежнее обращаться с текстом. Мы сейчас яснее видим, что редакторы, которые участвовали в формировании этих гетерогенных текстов, отнюдь не были бездумными копиистами.

С последних десятилетий прошлого века появляется особое внимание к литературной природе библейского текста, в том числе в его финальном виде. Здесь опять же видно влияние современного литературоведения (New Literary Criticism). Исследуются переключки между разными текстами, общие мотивы и топосы, структурная организация текста. Для реконструкции израильской истории привлекаются современные представления о том, как устроены человеческие социумы, как взаимодействуют друг с другом оседлые земледельцы и скотоводы; для исследования древнееврейского языка — аппарат современной лингвистики. Таков второй уровень «нового» в нашей науке.

Однако есть, я бы сказал, еще и третий уровень: научные построения и реконструкции в области гуманитарных наук (я имею в виду серьезную науку, а не что-то вроде «фоменковщины») ныне позиционируются более скромно, чем в XIX в. Мне кажется, это очень важная тенденция в развитии современного гуманитарного знания. Для ранних стадий историко-критического анализа, будь то библейских текстов, будь то каких-то других, было характерно наивное и оптимистическое убеждение, что все познаваемо и реконструируемо: еще немного усилий приложим и все-все в точности реконструируем, как оно было на самом деле.

А. К.: *Сила науки...*

М. С.: Да. Если мы чего-то еще не знаем, то лишь потому, что наука этого *пока* не знает. Такое было характерно для идеалистического периода в истории новоевропейской науки. Но к концу XX в. гуманитарная на-

ука — и не только гуманитарная — стала осознавать свои пределы. Мы можем выдвигать какие-то гипотезы, более или менее правдоподобные, но мы не в силах детально и с полной уверенностью реконструировать прошлое: ни эпоху Нового Завета, ни жизнь раннехристианских общин, ни тем более библейскую традицию на ее более ранних этапах.

Поскольку библеистика XIX в. складывалась в полемике с консервативной христианской интерпретацией Библии, такая полемика требовала от полемиста уверенности. Консервативные оппоненты считают, что они все знают, и если я скажу, что почти ничего не знаю, что же тогда будет? Получается, я тоже должен сказать, что я знаю все или почти все — не так, как знает оппонент, но тоже *знаю*. Это похоже на то, как сейчас христианские миссионеры действуют в исламском контексте. Перед ними встает вопрос: что получится, если мы скажем мусульманам, что библейский текст не прямо был продиктован Богом Моисею, а складывался тысячелетиями? Как же тогда мы будем полемизировать с мусульманами, у которых Коран непосредственно продиктован с неба?! Единственный способ оказаться не хуже мусульманина — упираться на то, что наша Библия тоже была продиктована с неба... Мне кажется, что в XIX в. и в первой половине XX в. подобная логика действовала в полемике между библеистами, следовавшими историко-критическому методу, и консервативными интерпретаторами Библии. «Либеральные» библеисты считали, что они должны быть уверены во всех деталях того, что они проповедают, ничуть не меньше, чем их консервативные оппоненты.

Сейчас же, на мой взгляд, принято позиционировать свои взгляды и реконструкции более сдержанно, без претензий на истину в последней инстанции. Эта скромность отчасти является результатом постмодернистской критики европейской науки и ее объективности. Подобно тому как в начале Нового времени возникла критическая рефлексия над средневековой религиозной традицией, так на излете Нового времени возникает критическая рефлексия над новоевропейской наукой. Но это никоим образом не означает победу «традиционализма» над модерном, просто возникает совершенно новая ситуация, отличная и от модерна, и от пре-модерна.

К концу прошлого века ученые задумались над рядом положений, которые до того считались общепринятыми в академической библеистике. Например, стройная, логически выверенная гипотеза Велльгаузена о том, как и когда были написаны те или иные слои Пятикнижия, в последние два десятилетия прошлого века была поставлена под сомнение и перестала быть мейнстримом. Это не означает, что современная библеистика возвращается в какую-то довелльгаузеновскую, докритическую эпоху. Если скажем, говорить о датировках библейских текстов, то современные датировки, после кризиса велльгаузеновской гипотезы, еще более поздние, чем предполагал когда-то Велльгаузен. Он считал, что первые нарративы, более или менее близкие по сюжету к нынешнему Пятикнижию, появились в X в. до н. э. («Яхвист») или в IX в. до н. э. («Элохист»). Современные

библейсты склонны считать, что первые нарративы, более или менее близкие по сюжету к нынешнему Пятикнижию, стали появляться не раньше конца VII в. до н. э., или даже в эпоху Плена (586–539 гг. до н. э.), или даже в персидское время (после 539 г. до н. э.).

А. К.: *Правильно ли я понимаю, что с кумранскими находками и другими было связано возникновение и развитие так называемых межзаветных исследований? Теологически ясно, что соотношение Ветхого и Нового заветов — соотношение разрыва и связи, но это именно теологическая схема. И вдруг в рамках межзаветных исследований обнаруживается некая диффузия двух «сущностей» — Ветхого и Нового Заветов. Что такие исследования дали в рамках библеистики?*

М. С.: Я не очень люблю термин «межзаветное», потому что те люди, которые тогда жили и создавали данные тексты, — они сами себя не ощущали находящимися «в промежутке» между какими-то «заветами». Это привнесение в тот мир чуждых ему критериев и перспектив. Более корректно было бы говорить про «еврейскую культуру эллинистическо-римского периода».

Повышенный интерес к той эпохе отчасти связан с кумранскими находками, но не только или даже не столько. Прежде всего он связан с тем, что исследование библейской традиции — в широком смысле слова — перестало быть частью апологетики либо, наоборот, каких-то нападок на Библию, а стало самостоятельной наукой.

Для той эпохи, когда задачей библеистики было комментирование библейских книг, характерно такое представление: у нас есть канон Ветхого Завета, он в какой-то момент обрывается (последней принято считать Книгу Даниила, II в. до н. э.); у нас есть канон Нового Завета; а еще у нас есть книги иудеев эллинистическо-римского периода, которые не входят ни в Ветхий, ни в Новый Завет, и они интересны, поскольку образуют контекст канонических книг... А сейчас, акценты сместились. Если для многих библеистов XIX в. было само собой разумеющимся, что исследование Евангелия от Матфея или Книги пророка Даниила гораздо важнее, чем исследование неканонической Книги Еноха, то сейчас это отнюдь не является само собой разумеющимся. Енох «провинился» тем, что не вошел ни в еврейский, ни в христианский канон (вошел, правда, в эфиопский канон). Но для современного исследователя это не значит, что такого рода книги должны быть оттеснены на периферию, — они так же важны для понимания развития библейской традиции, как и канонические книги. Можно сказать, что канонические тексты обоих Заветов утратили свое привилегированное положение внутри изучаемой традиции.

А. К.: *А что эти так называемые межзаветные исследования дают для понимания раннего христианства?*

М. С.: Приведу только один, но важный пример. Ученые первой половины XX в., когда речь шла о еврейском контексте Нового Завета, говорили про «иудаизм» — в единственном числе. А если посмотреть на работы конца XX — начала XXI в., посвященные культурной ситуации рубежа эр,

то мы встречаем уже не «иудаизм», а «иудаизмы». Вместо картины единогообразного поступательного развития иудаизма возникает совсем иная картина: на базе Ветхого Завета сформировался ряд *иудаизмов*. Из них до нас дошел только один *иудаизм* — то фарисейское течение, которое положило начало протораввинистическому течению, а дальше — раввинистическому иудаизму. Все остальные *иудаизмы* так или иначе погибли, стorerели в период войн с Римом. В ходе иудейской войны 66–73 гг. н. э. было уничтожено множество евреев и прекратили свое существование многие течения палестинского иудаизма. Очень важную роль на рубеже эр играл грекоязычный иудаизм, прежде всего египетский, но и там произошла своя трагедия, может быть еще более страшная, чем в Палестине, потому что египетский иудаизм в начале II в. был уничтожен полностью, вместе со своими носителями. Так из целого ряда иудаизмов в результате цепочки катастроф остался только один.

Что это означает для нашего понимания христианства? В прежней перспективе все было ясно: иудаизм развивался по-своему, от Ветхого Завета к иудаизму «межзаветного» периода, а потом эволюционировал в раввинистический иудаизм, средневековый иудаизм и т. д. И параллельно в какой-то момент возникает христианство — как принципиально другая линия развития. А теперь мы видим, что не было единой траектории в развитии иудаизма, был целый веер разнообразных траекторий. И траектория становления раннего христианства тоже предстает как часть такого веера. Это дает нам совсем другое представление о генезисе раннехристианских общин.

А. К.: *Не можете ли вы назвать главные имена в библейской науке прошлого века?*

М. С.: В XX в. нелегко выделить два-три имени, это целые школы, и каждая представлена целым рядом замечательных ученых... Для библеистики первой половины века характерны попытки реконструкции самых ранних форм библейской традиции — «устных форм», которые предшествовали дошедшим до нас письменным текстам и их «источникам». Предпринимались попытки восстановления исторических контекстов этих «устных форм» (в том числе литургических контекстов). В области ветхозаветных исследований здесь можно назвать такие имена, как Герман Гункель, Мартин Нот, Герхард фон Рад, в области новозаветных — Мартин Дибелиус, Рудольф Бультман. В отношении Ветхого Завета это была попытка идти в глубь истории дальше, чем позволяла сложившаяся в XIX в. школа «анализа источников» (у истока которой стоял Юлиус Велльгаузен, уже неоднократно упоминавшийся в нашем разговоре). Школа «анализа источников» пыталась восстановить те древнейшие письменные документы («источники»), из которых в ходе последующей редактуры сложились библейские книги. А ученые, работавшие в русле «анализа форм», хотели «копать» историю библейской традиции на слой глубже, уходя в дописьменную эпоху.

Я уже говорил о том, что современная библеистика во многом отошла от слишком самоуверенных утверждений, атрибуций и датировок школы

«анализа источников». В еще большей степени, однако, это касается «анализа форм»: слишком много там было гипотез, надстроенных над другими гипотезами. Парадоксальным образом для современного исследователя работы Велльгаузуна (вторая половина XIX в.), несмотря на всю критику в его адрес, сохраняют актуальность в большей степени, чем работы Гункеля, Нота и многих других ученых, занимавшихся Ветхим Заветом в первой половине XX в.

В области изучения Нового Завета в XX в. выделяется фигура Рудольфа Бультмана, с которым очень во многом я не согласился бы — ни в том, что касается его конкретных историко-филологических исследований, ни в том, что касается его теологических и философских изысканий. Но есть такая вещь, как масштаб личности. Для понимания природы библейского повествования работы Бультмана обладают непреходящей значимостью.

А. К.: *Что бы вы порекомендовали в качестве лучшего введения в библеистику?*

М. С.: Это зависит от того, какую дисциплину мы имеем в виду, а также на какой уровень мы рассчитываем.

Что касается Нового Завета, то на русский переведено классическое двухтомное «Введение в Новый Завет» Рэймонда Брауна¹⁰; хорошим дополнением к нему (освещающим некоторые вещи чуть по-другому) будет «Введение в Новый Завет» Покорны и Геккеля¹¹. Кому не нравится язык переводов, могут обратиться к английскому оригиналу «Введения» Брауна¹² или, например, к «A Critical Introduction to the New Testament» Карла Холлэдея¹³.

Что касается Ветхого Завета, есть русский перевод немецкого «Введения в Ветхий Завет» под редакцией Эриха Ценгера¹⁴. Мне это «Введение» кажется немного занудным, и я бы рекомендовал в качестве лучшего пособия для первого знакомства с Ветхим Заветом (еврейской Библией) английское «*Introduction to the Hebrew Bible*» Джона Коллинза¹⁵. Это замечательный автор, занимающийся преимущественно иудаизмом эллинистически-римского периода, иудейской апокалиптикой и мессианскими движениями.

Если говорить об отдельных дисциплинах — например, о каноне Нового Завета, текстологии Нового Завета, текстологии Ветхого Завета (еврейской Библии), — на русский язык переведены базовые для этих дис-

¹⁰ Браун Р. Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2008.

¹¹ Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: ББИ, 2012.

¹² Brown R. E. An Introduction to the New Testament. Anchor Bible, 1997.

¹³ Holladay C. R. A Critical Introduction to the New Testament. Nashville: Abingdon Press, 2005.

¹⁴ Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008.

¹⁵ Collins J. J. Introduction to the Hebrew Bible. Augsburg Fortress Publishing, 2004.

циплин книги Брюса Метцгера¹⁶ и Эммануила Това¹⁷. Кстати, все упомянутые мною переводы на русский язык западных «Введений» и пособий вышли в издательстве Библейско-богословского института (ББИ).

Если говорить о том, чем я сейчас занимаюсь плотнее всего, т. е. о греческой Библии (Септуагинте), то здесь одним из самых удачных для начинающего мне кажется французское пособие «La Bible grecque des Septante»¹⁸). С момента его выхода — а это 1970-е гг. — наука о Септуагинте уже очень сильно продвинулась вперед, вышло еще несколько введений¹⁹; но по своей структуре, внутренней ясности французское введение очень удачно. Оно построено по принципу катехизиса: вопрос — ответ.

А. К.: *Давайте представим специализированную библиотеку по библеистике — приблизительно сколько томов она составит?*

М. С.: Я часто бывал в Кембридже, где есть отдельно существующая научная институция, не связанная с университетом, Tyndale House, предназначенная именно для ученых-библеистов. Это библиотека, специально посвященная только библейской тематике. В начале 2000-х годов я спрашивал у библиотекаря Tyndale House, какие требуются деньги для создания такой библиотеки (у меня была мечта устроить что-то подобное в Москве с помощью Объединенных библейских обществ). Библиотекарь мне сказала, что у них каждый месяц только на закупку литературы, вышедшей в этом месяце, уходит несколько тысяч долларов. Моя мечта «накрылась медным тазом»... Ежемесячно выходят десятки книг. Сотни книг в год.

А. К.: *А сколько выходит профильных научных журналов по библеистике?*

М. С.: Около двух десятков журналов международной значимости, т. е. входящих в верхние квартили Скопуса.

А. К.: *Можно попросить вас перечислить специальные дисциплины, которые в целом образуют науку о Библии?*

М. С.: В первом приближении можно разделить их так: 1) дисциплины, связанные с Ветхим Заветом; 2) дисциплины, изучающие историю и культуру Израиля в эллинистически-римский период; 3) дисциплины, изучающие литературу раннего раввинистического периода; и 4) дисциплины, изучающие Новый Завет и литературу, связанную с ранним христианством. Иначе говоря, это четыре области, в которых, конечно, есть и подобласти.

Теперь, возьмем, например, комплекс дисциплин, связанных с ветхозаветным корпусом. Восстановить древнейшую форму текста — задача

¹⁶ Метцгер Б. М. Эрман Барт Д. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М.: ББИ, 2013.

¹⁷ Това Э. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2015.

¹⁸ Harl M., Dorival G., Munnich O. La Bible grecque des Septante: Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien. Paris: Cerf, 1998.

¹⁹ См., напр.: Marcos N. F. The Septuagint in context: introduction to the Greek version of the Bible. Brill, 2000; Jobes K. J., Silva S. Invitation to the Septuagint. Baker Academic, 2000; Dines J. M. The Septuagint. Bloomsbury T&T Clark, 2004.

текстологии, того, что в XIX в. называли «низшей критикой». Далее перед ученым стоит задача понять историю возникновения текстов такого корпуса — то, что в XIX в. называли «высокой критикой». За всем этим стоит, конечно, *история* — история древнего Израиля, включающая историю политических учреждений, общественных и экономических отношений, историю культа и религии. Как мы можем реконструировать историю? Опираясь на какие источники?

Помимо библейских текстов, до нас дошли надписи I тыс. до н.э. на древнееврейском языке — предмет изучения *эпиграфики*. Кроме собственно библейского текста и немногочисленных небиблейских письменных свидетельств, сейчас все большую роль играет *археология*. При этом мир древнего Израиля не был замкнут — у него имелись соседи. В «золотой век» ветхозаветной библеистики, в середине XX столетия, считалось, что если ты занимаешься Ветхим Заветом, то должен знать не только еврейский язык, но и древнеегипетский, аккадский, арамейский; огромную роль, как мы уже говорили, играют угаритские тексты; важна также эпиграфика Сирии, Заиордания, т. е. важно изучение *соседних культур*.

Тексты Ветхого Завета написаны на языке, который нам до конца не известен. Существовал средневековый иврит, существует возрожденный иврит, который является государственным языком Израиля, но очень часто историк языка видит, что это совершенно разные языки — по синтаксису, по семантике отдельных слов. И для того чтобы восстановить значения древнееврейских слов, приходится слова и синтаксические конструкции сравнивать с конструкциями других семитских языков, т. е. здесь огромную роль играет *сравнительная семитология*. Например, для нас очень важен аккадский язык. Важен, с одной стороны, потому, что это *lingua franca* всего древнего Ближнего Востока на протяжении столетий, а с другой стороны — как древнейший семитский язык, родственный древнееврейскому. В XX в. были уникальные люди, например Уильям Фоксуэл Олбрайт, основатель американской археологической школы в Иерусалиме (American School of Oriental Research). Олбрайт прекрасно знал едва ли не все вышеупомянутые языки; в своих работах он ссылается то на египетские, то на аккадские, то на финикийские параллели...

А. К.: *Можно ли сказать, что экзегеза библейского текста выведена из пространства современной библейской науки? Или в какой-то форме там экзегеза существует?*

М. С.: Слово «экзегеза» — как и многие другие слова — на протяжении столетий изменило свой смысл. В узусе средневековых греческих комментаторов и богословов «экзегезис» — это «истолкование, разъяснение, комментирование». В нашей русскоязычной традиции чаще всего слово «экзегеза» будет встречаться именно применительно к средневековому, византийскому истолкованию библейского текста. Но если посмотреть, скажем, на современную англоязычную литературу, то мы увидим совершенно другое употребление слова *exegesis* — оно означает как раз историко-критическое истолкование Библии. Поэтому если использовать терми-

нологию современной науки, то не стоит противопоставлять «библеистику» и «экзегезу». Скорее следует говорить о противопоставлении экзегезы и герменевтики: exegesis становится синонимом историко-критического изучения текста, а под герменевтикой подразумевается наука о принципах и методах понимания текстов.

А. К.: У нас предполагается, что библеистика как отдельная дисциплина или комплекс дисциплин встраивается в теологию — как еще больший комплекс научных дисциплин. А теология — это, конечно, не просто историко-филологические исследования, она находится в смысловом и интерпретационном религиозном и даже конфессиональном пространстве. Иначе говоря, библеистика не занимается богословским толкованием библейских текстов?

М. С.: Я близко наблюдал за дискуссиями о соотношении теологии и науки, и, по-моему, в этих дискуссиях едва ли не каждый участник вкладывает в термин «теология» свой собственный смысл. Такого разнообразия в понимании предмета дисциплины больше нигде нет, это беспрецедентно...

Недавно мой друг Константин Неклюдов, заведующий редакцией Священного Писания церковно-научного центра «Православная энциклопедия», защитил очень хорошую диссертацию по специальности «теология». Диссертация была посвящена тому, как современная археология Галилеи влияет на наше понимание проблемы «исторического Иисуса» и на наше видение того, какая тогда была ситуация в Палестине. Я был его научным руководителем. Неклюдов несколько лет учился в Германии, на теологическом факультете, я тоже довольно часто бывал гостем теологических факультетов в Германии и Великобритании, и у нас с ним было вполне ясное общее понимание того, что такое теология: это рефлексия общины верующих над основаниями своей веры. Рефлексия, которая рождается и существует в диалоге с другими научными дисциплинами. Именно так теология понимается на теологических факультетах (или в Divinity Schools) наиболее значимых университетов Германии, Великобритании, Соединенных Штатов.

В рамках такого понимания вполне понятно, как теология соотносится с библеистикой. Если теология — рефлексия общины верующих над своей религиозной жизнью, над своими религиозными практиками и своими священными текстами, то само собой разумеется, что важнейшее место в этой рефлексии занимает вопрос о том, как мы должны читать и понимать наши священные книги. Библеистика дает информацию о том, как современная наука видит становление таких текстов, об истории их интерпретации. А дальше уже теолог использует этот материал для размышлений о своей собственной религиозной традиции. Теолог может быть одновременно библеистом, но это две разные задачи. Одна задача, которая относится к области библеистики, состоит в том, чтобы установить, что там было, в древности, а вторая, которая относится к области теологии, — как это влияет на наше самосознание как религиозной общины.

Совсем другое понимание теологии существует в контексте движения под лозунгом «Назад — в Святое Средневековье!» (или, как вариант, «Вперед — к Отцам!»). В таком ракурсе популярный у нас термин «церковность» означает меру твоего соответствия «Святому Средневековью», т. е. на самом деле, конечно, не реальному Средневековью, а идеализированному представлению о нем. И в таком случае теология — просто имитация того, как мыслили, говорили и писали византийские отцы — так сказать, игра в Византию.

Первое понимание в России представлено лишь отдельными людьми, которые имели контакты с западными университетами. Вторая позиция была весьма характерна для 1990-х годов. Третье понимание — не будем сейчас на нем останавливаться — связано с запросом на теологию как своего рода новую идеологию...

А. К.: Получается, что вторая позиция предполагает отождествление «нашей» библеистики с древней экзегезой...

М. С.: Да, мы должны как бы сделать вид, будто живем не в своей эпохе, а в эпохе Василия Великого и Феофилакта Болгарского.

А. К.: Не могу не задать другой очень важный вопрос — о так называемом библейском богословии. Что такое это современное библейское богословие, если смотреть на него из пространства библейской науки, которую вы здесь уже описали? Как я понимаю, это попытка выявить и систематически описать некую систему богословских представлений, которая может быть реконструирована на основании конкретных библейских текстов.

М. С.: Я думаю, что смысл выражения «библейское богословие» очень сильно изменился за последние двести лет. Впервые это выражение появляется в немецком протестантском богословии конца XVIII в. (Johann Philipp Gabler, 1787). Тогда возникает противопоставление богословия систематического и богословия библейского. Систематическое богословие — это когда мы пункт за пунктом (как в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина или в средневековых «Суммах») излагаем наше вероучение и наши представления о том, как устроен мир. Но поскольку для протестантского теолога единственным источником является Библия, он должен объяснить, каким образом истины систематического богословия выводятся из Библии. Для этого берется библейский текст; над ним надстраиваются комментарии, которые следуют за текстом, приближая его к церковному толкованию; дальше надстраивается библейское богословие, которое позиционируется как основанное только на Библии, а на деле излагает вероучительные положения протестантизма в том порядке, который задан чтением библейских текстов; и, наконец, над ним надстраивается систематическое богословие, где все разложено по полочкам. Вся эта конструкция призвана в несколько ходов перекинуть мостик от библейского текста к систематическому богословию. Примерно в таком же смысле выражение «библейское богословие» позже употреблялось и

в католической традиции, и в православной: речь идет о некотором переходном звене между догматическим богословием и библейским текстом.

Однако в современной западной науке дело обстоит иначе. Если мы подойдем к полке с книгами, которые издаются крупнейшими университетами, и найдем там книгу под названием «Theology of the Old Testament», то в подавляющем большинстве случаев увидим текст совершенно другого жанра. Это будет попытка восстановить то, как воспринимали Бога, мир, свою религиозную жизнь люди библейской эпохи. В данном случае «библейское богословие» — не наша рефлексия над собственной религиозной традицией, а часть историко-критической библеистики. Это два совершенно разных подхода, два разных смысла выражения «библейское богословие».

А. К.: В своем вопросе я имел в виду второй смысл.

М. С.: В этом смысле «библейское богословие» — не что иное, как эквивалент «истории древнееврейской религии», если речь идет о Ветхом Завете, или «истории религиозных представлений раннего христианства», если речь идет о Новом Завете.

А. К.: Например: богословие апостола Павла...

М. С.: Да, очень важно, что у разных авторов ветхозаветных и новозаветных текстов разные представления о мире, Боге и человеке, то есть речь на самом деле идет о разных богословиях. Так, в Новом Завете богословие Павла — это совсем не богословие «Послания Иакова». Но даже и внутри Павлова корпуса мы видим развитие богословских идей. Так, например, в Послании к Римлянам развиваются идеи, которые впервые — пока еще в не до конца сформулированном виде — появляются в Послании к Галатам, а там, в свою очередь, звучат мотивы, которых еще не было в Первом Послании к Фессалоникийцам.

А. К.: Иными словами, здесь скорее надо говорить о чем-то вроде истории идей и мировоззрений конкретных авторов? И поэтому возможен внеконфессиональный подход, в рамках которого могут взаимодействовать люди, принадлежащие к разным конфессиональным сообществам и вероучительным традициям...

М. С.: Ученые по-разному могут реконструировать историю древнего Израиля и раннего христианства. Вполне возможно и допустимо, что та картина раннего христианства, которую рисует католик, и та, которую предлагает протестант, будут отчасти отличаться: каждый исходит из своей традиции, решает проблемы окружающего его социума, проблемы своей конфессии. Но здесь есть очень четкая грань. Аргументируя свою картину, ты должен пользоваться такими доводами, которые будут понятны и приемлемы для других, независимо от конфессии, — так, чтобы была возможна дискуссия. Язык аргументации должен быть один и тот же для всех. Как только исследователь прибегает к аргументации, нерелевантной или бессмысленной для тех, кто не относится к его конфессии, наука кончается.

А. К.: Какие проблемы возникают у православных христиан в связи с современной библейской наукой? Первая проблема уже была обозначена

в нашей беседе: желание перейти в идеализированное Средневековье, и тогда библейская наука просто не нужна. С другой стороны, библейское богословие помогает что-то понять, но при этом есть догматика, и потому оно опасно... Возможно, есть и другие проблемы. Но почему все-таки есть православные богословы и ученые, которые сами являются библеистами?

М. С.: На этом стоит остановиться подробнее — это, может быть, самый важный момент в нашем разговоре.

«Классическое христианство» Византии и высокого Средневековья представляло собой синтез, с одной стороны, библейского нарратива, с другой — догматики, которая была основана на концептуальной системе греческой философии, с третьей — политической доктрины, которая продолжала политическую доктрину Римской империи, с четвертой — эстетики, основанной на эллинистическо-римском наследии... Плюс еще много составных частей этого прекрасного паззла. В таком синтезе разные составные части, очень разного происхождения, были на удивление плотно пригнаны друг к другу. Но синтез начал рассыпаться к концу Средневековья.

На протяжении Нового времени разные христианские церкви как-то пытались реагировать на этот процесс. Реакции были различные: от демонстративного игнорирования (фундаментализм) до поисков какого-то нового синтеза (Бультман, Тиллих, Бонхеффер, Тейяр де Шарден и др.) или романтической идеализации старого синтеза через новую риторику (славянофилы, Флоренский, неопатристика).

Специфика России в том, что власть коммунистов так гнала церковь и в то же время так сама себя дискредитировала, что в противовес этой власти и в отталкивании от нее возникло необычайно мощное движение, о котором я уже говорил: «прочь от XX в., который принес нам столько катастроф, назад, в Святое Прошлое». Оно было намного мощнее, чем любое аналогичное движение на Западе. То была реакция сперва на коммунизм, а потом на вакуум, вызванный его падением. В таком контексте проблемы, над решением которых билось западное христианство XX в., рассматривались — даже самыми образованными неопитами, «православной интеллигенцией» позднесоветского времени или 1990-х годов — как не существующие. Их просто не видели и не замечали, как не замечает человек те предметы, которые в его глазу попадают на слепое пятно. «Либералами», «модернистами» и «новаторами» считались те, кого в Европе того же времени называли бы традиционалистами или ультратрадиционалистами.

Этот традиционализм реализовывался в двух абсолютно несхожих версиях: романтической (Флоровский, Шмеман, Мейендорф, Аверинцев, Антоний Сурожский) и фундаменталистско-начетнической («царебожники», «младостарцы» и т. п.). Так сказать, «Православие с человеческим лицом» — и без него. Но так или иначе «Святое Средневековье» мыслилось не как преходящая эпоха человеческой истории, а как незыблемый и вечный фундамент.

Если точкой отсчета выступает тот самый великий средневековый синтез — либо его редуцированная форма, ставшая основой консервативной протестантской теологии, — либо его идеализированная форма, «знамя» нашего религиозного ренессанса, — то неизбежно оказывается, что современная библеистика есть что-то мешающее, подрывающее устои, разбивающее целостность. За нашей спиной — Традиция, истинная, вечная, правильная, и мы должны строить бастионы, чтобы эту Традицию защитить. Как сказал в 1990-е годы один мой знакомый, православный библеист: «Книга пророка Ионы — один из самых слабых бастионов в нашей обороне» (ибо, согласно современной биологии, человек не может оставаться живым в чреве кита три дня).

Однако ведь на самом деле христианская традиция — в том числе наша православная традиция — переживает сейчас очень серьезный кризис. И причина его вовсе не в том, что историки выяснили, что библейская история Исхода плохо согласуется с историей Восточного Средиземноморья поздней бронзы; и не в том, что геологи доказали, что возраст земли существенно больше, чем ему положено быть по Библии; и не в том, что биологи утверждают, что человек не может провести во чреве кита три дня и три ночи... Этот кризис никак не связан с библейской наукой. Это кризис самой ориентации на «потерянный рай» христианского Средневековья. В нашем случае — кризис игры в Византию или Древнюю Русь. Между определенными аспектами церковной реальности и соответствующими ожиданиями церковных людей возникает и возрастает разрыв, ситуация когнитивного диссонанса. Она требует рефлексии и в полный рост ставит вопросы: что же такое христианство? в чем же заключается православная идентичность?

В такой перспективе библеистика — как по возможности непредвзятый анализ собственных истоков, основополагающих документов нашей веры и истории их возникновения — оказывается не врагом, а важнейшей отправной точкой для подобной рефлексии. Если пытаться понять, кто мы, откуда мы и куда мы идем, то начинать надо с самого начала. Можно сравнить эту ситуацию с психоанализом. Стандартный исходный пункт психоанализа состоит в следующем: чтобы понять проблемы, кризисы сегодняшнего дня, ты должен вернуться в детство, потому что все мы родом из детства. Похоже, что многие проблемы и когнитивные диссонансы сегодняшнего дня уходят в детство нашей традиции, в ее библейское детство... Это совершенно другая перспектива. В такой перспективе верующие христиане должны не «защищаться» от библеистики, а, напротив, опираться на нее в своей рефлексии, в поисках ответа на кризис.

Можно посмотреть и глубже. Дело даже не в том, что библеистика способна помочь справиться с кризисом средневекового христианства в постсредневековом мире. Дело в том, что кризис *полезен*, так как генерирует запрос на поиски — как собственной идентичности, так и смысла. Кризис — вещь болезненная, но и благодатная, это признак жизни и роста.

Религиозный язык представляет собой набор метафор — символов и указателей. Подобно тому как, идя по улице, вы видите стрелочку, которая куда-то указывает. Она указывает *не на себя*. Но в религиозных традициях постоянно возникает соблазн рассматривать такие метафоры-указатели как нечто *самоценное*, а то, на что они указывают, отходит при этом на второй план или вообще забывается. И поэтому перманентная деконструкция есть свидетельство того, что религиозная традиция жива, что она не превратилась в имитацию себя самой. Возможно, важнейшая задача теологии заключается именно в деконструкции тех представлений, которые застывают и закаливаются, в том, чтобы постоянно перенаправлять взгляд с указателя — на то, на что он указывает.

А. К.: *Что можно сказать о современном состоянии библеистики у нас и о ее перспективах?*

М. С.: Сегодня в нашей церкви мы видим очень большое разнообразие представлений и идеологий... Они объединены единым культом, единым ритуалом, но в нем участвуют люди, которые подчас занимают совершенно противоположные позиции по самым важным вопросам. То же наблюдается и в духовных учебных заведениях. В одной и той же духовной академии, на одной и той же кафедре могут быть, с одной стороны, преподаватели, полностью солидарные с тем пониманием смысла и задач библеистики, которое я изложил выше, а с другой — преподаватели, придерживающиеся полностью противоположных взглядов, которые будут доказывать, что всемирный потоп был в точности таким, как изложено в книге Бытия, что залежи угля — это результат отложений, возникших за год всемирного потопа, а динозавры во время потопа утонули... В Америке такое может быть, только если мы сведем вместе преподавателей из разных образовательных учреждений — скажем, из академического университета и из ультраконсервативной семинарии, — которые на институциональном уровне друг с другом не общаются. Я думаю, что ни в одном другом «хронотопе», кроме нынешнего российского, не может быть такого расхождения во взглядах между людьми на одной и той же кафедре. Подобная ситуация в чем-то хороша для той теологической задачи, о которой мы говорили, т. е. для дискуссий и рефлексии над основаниями нашей веры, но она не благоприятствует сложению научной школы с единым подходом. Школа не может сложиться там, где в профессорско-преподавательском составе такой разброс позиций.

Думаю, что надежды на создание в России серьезных библеистических школ надо связывать с университетами. В настоящий момент можно говорить о нескольких складывающихся университетских центрах (речь идет именно о библеистике как дисциплине, изучающей Ветхий Завет, Новый Завет и их контекст; центров изучения иудаики больше). В Петербурге — это кафедра библеистики филологического факультета СПбГУ под руководством Анатолия Алексеевича Алексева; он славист, но на кафедре работают и гебраисты, и новозаветники. У этой петербургской кафедры было уже довольно много выпусков, и бакалаврских,

и магистерских. В Москве перспективная школа изучения Библии возникла в Институте классического Востока и античности НИУ ВШЭ; там открыта образовательная программа «Библеистика и история древнего Израиля» (я являюсь ее академическим руководителем).

По нашему центру в ВШЭ видно, что библейская тематика вызывает большой интерес и у студентов других образовательных программ университета. Так, библейскую специализацию выбрал ряд студентов магистерской программы по археологии. Возникает ряд общих проектов с лингвистами, историками, философами. Проходят совместные мероприятия (например, летние школы) с библейскими кафедрами европейских университетов. Плодотворно развивается сотрудничество ВШЭ с ОЦАД. На семинар по Септуагинте, который проходит в ВШЭ под моим руководством, приезжают студенты МДА.

Мне очень близко представление о библеистике как о точке, где скрещиваются разные гуманитарные науки. В прошлом году в ВШЭ проходила научная конференция «Библеистика на перекрестке гуманитарных дисциплин». Во вступительном слове я сравнивал пейзаж нашего российского гуманитарного знания со своим впечатлением от некоторых германских городов, которые мне приходилось видеть: есть город, в нем улицы, улицы тянутся в центр; но центра нет — он был разбомблен, на его месте до сих пор незастроенный пустырь. Вот так же и в российской гуманитарной науке, если иметь в виду тот «библейский перекресток», где сходятся важнейшие темы европейской истории, культуры, религии, философии, литературы, искусства: он у нас разбомблен, его надо заново застраивать...

А. К.: Последний вопрос: можно ли сегодня говорить, что есть православные по своей конфессиональной принадлежности ученые-библеисты, которые вносят какой-то вклад в библейскую науку?

М. С.: В мировом масштабе библеистика настолько разрослась, что серьезный вклад вносят сейчас не столько отдельные ученые, сколько научные школы. В России есть люди, которые принимают участие в международных конференциях по библеистике, выступают с докладами на уровне мировой науки, печатаются в ведущих журналах. Однако научной школы на настоящий момент не сложилось (разве что в области изучения славянской Библии — но это все-таки не библеистика в строгом смысле слова). Научную школу легко уничтожить, но трудно создать. Что же касается таких фигур, как Велльгаузен или Бультман, — нет, в православной библеистике таких вроде не видно...

А. К.: В ходе нашей довольно долгой беседы мы затронули разные аспекты, связанные с библейской наукой — с ее происхождением, структурой, достижениями, а также проблемами, как в прошлом, так и в настоящем. Благодаря вашему любезному участию у нас возникла некая общая картина. Мы также коснулись соотношения и связи между библеистикой и теологией, обозначив их позитивное взаимодействие, но одновременно и некоторые проблемные узлы, которые еще предстоит распутать и тео-

ретически, и на практике — прежде всего в отечественном духовно-академическом и общем академическом пространстве.

Благодарю вас за эту беседу, которая, надеюсь, будет интересна читателям нашего журнала «Вопросы теологии», поскольку христианская теология без библеистики представляется просто невысказанной. Со своей стороны хотел бы пожелать всем отечественным ученым-библеистам продуктивной работы и благоприятных условий для развития этой научной области.

Статья поступила в редакцию 15 июня 2020 г.
Статья рекомендована к печати 21 июля 2020 г.

Информация об авторах:

Селезнев Михаил Георгиевич — доц.; mseleznyov@hse.ru
Кырлежев Александр Иванович — вед. редактор научной периодики;
kyrlezhev@gmail.com

Biblical studies as a modern humanitarian discipline and its connection with theology

M. G. Seleznev¹, A. I. Kyrlezhev²

¹ National Research University “Higher School of Economics”,
20, Myasnitskaya ul., Moscow, 101000, Russian Federation

² Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate and Doctoral Studies,
4/2, Pyatnitskaya ul., Moscow, 115035, Russian Federation

For citation: Seleznev M. G., Kyrlezhev A. I. Biblical studies as a modern humanitarian discipline and its connection with theology. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 3, pp. 502–527. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.309> (In Russian)

A conversation with the famous Russian biblical scholar Mikhail Seleznev is devoted to the modern humanitarian discipline of biblical studies. The conversation examines the origins of this scientific discipline, its formation and development, internal structure, its connection with other humanitarian disciplines, as well as with theology understood as a reflection of believers on the foundations of their faith. Examples of the achievements in biblical studies in the 19th and 20th centuries are provided, which as a result have changed our understanding of the origin of biblical texts and the context in which they were created. The article analyzes the attitude towards scientific study of the Bible in various Christian confessions, in particular, the perception of biblical studies in the Orthodox community and the related problems of modern church consciousness. The current state and the prospects of development of biblical studies in Russia are reported on in the article. The issue of the so-called “intertestamental studies” and its significance for comprehending early Christianity is discussed, as well as that of biblical exegesis from the point of view of its understanding in modern science and church tradition. Bibliographic recommendations are provided for those who wish to begin a more detailed acquaintance with modern biblical studies.

Keywords: Bible, biblical studies, theology, biblical theology, humanities, exegesis, hermeneutics, Middle Ages, Reformation, Eastern Orthodoxy, church consciousness.

References

- Brown R. E. (1997) *An Introduction to the New Testament*. Anchor Bible.
- Brown R. E. (2008) *An Introduction to the New Testament*. Rus. ed. Moscow, BBE Publ. (In Russian)
- Bultmann R. (1994) “Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung”. Rus. ed., transl. by G. Vdovina, in *Social and political dimension of Christianity*. Comp. by S. V. Loesov and O. V. Borovaya, pp. 302–339. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Collins J. J. (2004) *Introduction to the Hebrew Bible*. Augsburg Fortress Publishing Publ.
- Delich F. (1907) *Bible and Babylon*. Rus. ed. St. Petersburg, Izd. A. S. Suvorina Publ. (In Russian)
- Dines J. M. (2004) *The Septuagint*. Bloomsbury T&T Clark Publ.
- Harl M., Dorival G., Munnich O. (1998) *La Bible grecque des Septante: Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*. Paris, Cerf Publ.
- Holladay C. R. (2005) *A Critical Introduction to the New Testament*. Nashville, Abingdon Press Publ.
- Jepsen A. (1956) “Wellhausen in Greifswald: Ein Beitrag zur Biographie Julius Wellhausens”, in *Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald*, Nr. 2, S. 47–56.
- Jobes K. H., Silva M. (2000) *Invitation to the Septuagint*. Baker Academic Publ.
- Kartashev A. V. (1947) *Old Testament biblical criticism. Commencement address, delivered on February 13, 1944 at the St. Sergius Theological Academy in Paris*. Paris, YMCA-PRESS. (In Russian)
- Kartashev A. V. (2017) *Old Testament biblical criticism. With foreword by Metropolitan Hilarion (Alfeev)*. Moscow, Poznanie Publ. (In Russian)
- Marcos N. F. (2000) *The Septuagint in context: introduction to the Greek version of the Bible*. Brill Publ.
- Metzger B., Ehrman B. (2013) *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. Rus. ed. Moscow, Izd-vo Bibleiskogo Bogoslovskogo Instituta Publ. (In Russian)
- Pokorný P., Heckel U. (2012) *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. Rus. ed. Moscow, Izd-vo Bibleiskogo Bogoslovskogo Instituta Publ. (In Russian)
- Tov E. (2015) *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Rus. ed. Moscow, Izd-vo Bibleiskogo Bogoslovskogo Instituta Publ. (In Russian)
- Wellhausen J. (1886) *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Rus. ed. St. Petersburg, Tipografia Iu. N. Erlikh Publ. (In Russian)
- Zenger E. (Hrsg) (2012) *Einleitung in das Alte Testament*. Rus. ed. Moscow, Izd-vo Bibleiskogo Bogoslovskogo Instituta Publ. (In Russian)

Received: June 15, 2020

Accepted: July 21, 2020

Authors' information:

Mikhail G. Seleznev — Associate Professor; mseleznyov@hse.ru

Alexander I. Kyrlezhev — Leading Editor of Research Periodicals; kyrlezhev@gmail.com