

## **Богодухновенность Священного Писания и историко-критический метод изучения Библии<sup>[1]</sup>**

*Пронин Д.В.*

Задачей настоящей работы является попытка показать, как использование историко-критического метода в исследовании Писания помогает внести позитивные изменения в концепцию богодухновенности Библии. Конкретизируя поставленную задачу, стоит добавить, что под позитивными изменениями мы подразумеваем прежде всего способность воспринимать библейский текст как результат человеческой истории и культуры. Такое восприятие, на наш взгляд, не только не умаляет ценность богодухновенности, но, наоборот, придаёт богодухновенности ценностное измерение, связанное с практической значимостью Писания и применимостью его в различных социокультурных контекстах.

### **Историко-критический метод и богодухновенность Писания**

Священное Писание, являясь боговдохновенным Словом Божиим, представляет огромную ценность для всякого верующего человека, так как формирует его убеждения, мировоззрение, а также дает надежный ориентир для принятия различных решений, определяющих отношения человека с Богом.

Церковь, приняв Слово Божие, «воплотила» его в Священном Писании, которое представляет собой богочеловеческий текст, дошедший до нас сквозь века. Для того, чтобы он смог влиять на каждого, открывая волю самого Бога, нам необходимо, прежде всего, понять этот текст, предварительно исследовав и истолковав его. И здесь нам необходимо ответить на очень важный вопрос: как именно мы понимаем концепцию богодухновенности библейского текста?

Интересно, что Писание нигде не проясняет, что подразумевается под богодухновенностью, не раскрывает нам «механизм» богодух-

---

<sup>1</sup> Статья печатается с сокращениями (ред)..

новенности и даже не приводит перечень богодухновенных книг. Довольно часто под богодухновенностью понимают то, что Бог буквально вдохнул Свое Слово в избранных людей, которые потом просто изложили это Слово в письменном виде. Такое понимание хотя и является содержательно верным, на наш взгляд, с технической точки зрения не уменьшает, а, возможно, и увеличивает количество вопросов относительно самого процесса передачи Божьего Слова. Например, как соотносится Божественное и человеческое авторство? Что именно восприняли библейские авторы: буквально каждое слово, или они уловили смысл Божественного откровения, который передали собственными словами? Повлиял ли на содержание библейского откровения ментальный, социальный, культурный и исторический контекст, и если да, то в какой степени? Все ли события, описанные, скажем, в Евангелиях, были описаны очевидцами и непосредственными участниками этих событий, или, по крайней мере, некоторые из них были записаны с чьих-то слов? И если да, то как это соотносится с богодухновенностью, которая, как мы упомянули выше, есть результат вдохновения библейских авторов Духом Святым?

Эти и многие другие вопросы, вне зависимости от того, как мы ответим на них, обращают наше внимание на тот факт, что Библия является богочеловеческим текстом. Этот тезис является очень важным для нас, так как, на наш взгляд, понимание богодухновенности, исключаящее или унижающее человеческий фактор в процессе передачи Божественного откровения, ведет не только к искаженному восприятию этого самого откровения, но и унижает саму миссию Бога, который, будучи предвечным Словом, не просто принял человеческий облик, но в полном смысле стал человеком.

Размышляя об этой миссии Христа, которая не отменяет человечность, а, наоборот, оправдывает ее, подвигая размышлять о всей церковной реальности сквозь призму этой миссии, А. Дубровский замечает:

Всякий же разговор о человечности (богочеловечности!) Библии воспринимается как страшнейшее посягательство на божественную истину. В реальности же божественной истиной является именно богочело-

веческая природа воплощенного Слова – идет ли речь о Христе или о Библии<sup>[2]</sup>.

Такое понимание богодухновенности, которое не исключает человеческий аспект в истории возникновения Писания, а, наоборот, утверждает его, очень важно для нас по двум причинам: герменевтической и методологической<sup>[3]</sup>. Если концепция богодухновенности подразумевает передачу Божественного откровения не одному, а множеству людей, живущих в разные исторические эпохи, то она предполагает, что Бог передает Свое откровение не *вне* истории, а непосредственно *в* ней. А это означает, что для понимания Божественного откровения нам необходимо исследовать не только библейский текст, но и всю совокупность герменевтических и методологических предпосылок, этот текст обуславливающих. «В зависимости от принятия концептуально-идеологического каркаса герменевтических предпосылок, библеист избирает экзегетический метод для интерпретации текста»<sup>[4]</sup>.

Таким образом, концепция богодухновенности Писания, основывающаяся на раскрытии Божественного откровения в человеческой истории и понятая как герменевтическая предпосылка для исследования Писания, формирует такое отношение к библейскому тексту, которое предполагает выбор определенного научного метода, с помощью которого мы сможем, проникнув за завесу истории, понять содержание самого откровения.

Говоря о методологии в изучении библейского текста, А. Десницкий выделяет три разных подхода к изучению Священного Писания или, если быть более точным, три этапа, так как каждому методу соответствует определенный исторический этап<sup>[5]</sup>.

Первый этап – *докритический* или *традиционный*. На этом этапе библейский текст воспринимается как откровение свыше и не нуждается в методическом сомнении, актуализирующем дискуссию

---

<sup>2</sup> Алферов, Т.; Дубровский, А.; Черенков, М.; Головин, С. Ревность по вере? Два взгляда на фундаментализм. – К.: ТОВ «Книгоноша», 2013. – С. 124.

<sup>3</sup> Негров А. И. Богодухновенность Библии: герменевтическая и методологическая проблематика // Труды СПбХУ, 2014. – № 6.

<sup>4</sup> Негров А. И. Богодухновенность Библии: герменевтическая и методологическая проблематика // Труды СПбХУ, 2014. – № 6. – С. 194.

<sup>5</sup> Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику. – М.: ПСТГУ, 2011.

относительно исторических условий его возникновения, а также степени его достоверности и авторитетности.

Второй – *критический* или *модернистский*, воспринимает библейский текст как документ, в котором отражены исторические факты, хотя и в искаженном виде. Задача исследователя состоит в том, чтобы, насколько это возможно, подойти объективно к процессу исследования, постаравшись, используя последние научные достижения, установить истину. В той мере, в которой библейские данные совпадут с данными научных исследований, мы и можем говорить об исторической достоверности библейского текста, а значит, его богодухновенности. Таким образом, верифицируемость научных и исторических данных, а также фактологическая точность являются критериями, которые определяют нашу степень доверия к боговдохновенному тексту.

Третий этап – *посткритический* или *постмодернистский*. Для этого периода характерно не ставить вопрос о реконструкции исторических фактов, более того, сама достоверность фактов становится мало интересной. Интересен лишь текст сам по себе, и не столь важно кем, когда и при каких условиях он был написан, насколько он исторически достоверен и как понимается его богодухновенность, важно лишь то, как этот текст воздействует на читателя, и как читатель интерпретирует этот текст.

Не пытаясь дать какую-либо оценку вышеперечисленным подходам, отметим лишь, что научная или критическая методология возникает как попытка исследования библейского текста в его исторической ретроспективе. Нельзя не признать, что благодаря научному методу был достигнут значительный прогресс в изучении истории израильского народа, раннего христианства, и таким образом написанное в Библии стало более понятным, полезным и практически значимым. Ведь именно с практической ценностью и связывается богодухновенность Писания: «Все Писание богодухновенно и *полезно* (курсив мой) для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3:16)

**Различные подходы к использованию  
историко-критического метода**

*Аналитический подход*

Одним из ярких выразителей аналитического метода в изучении библейского текста является немецкий богослов Эрнст Трельч (1865-1923), который, наряду с другими представителями немецкого либеральной теологии, проводит водораздел между сугубо историческим и догматическим исследованием<sup>[6]</sup>.

Методология Трельча опирается на три основополагающих принципа: *критики, аналогии и корреляции*<sup>[7]</sup>. Принцип критики утверждает, то в сфере истории возможны только вероятностные суждения. Другими словами, речь может идти не об абсолютной, раз и навсегда установленной истине, а о вероятности исторического предания. Применение научного метода предполагает, что «религиозное предание в своей сущности и своеобразии подвергается критической обработке наравне со всеми критически рассматриваемыми преданиями вообще»<sup>[8]</sup>.

Принцип аналогии утверждает, что

аналогия происходящего перед нашими глазами и происходящего у нас внутри есть ключ к критике. Те заблуждения, уклонения, формирование мифов, обман, страсть к партиям, которые мы видим перед собой, представляют перед собой средство распознавания подобных явлений в преданиях<sup>[9]</sup>.

Таким образом, анализ исторического предания и его восстановление предполагает аналогию с социальным опытом исследователя.

Принцип корреляции логически вытекает из предыдущего принципа:

Однако если это значение аналогии возможно только на основании сходства и однородности человеческого духа и его исторической деятельно-

---

<sup>6</sup> Трельч Э. Об историческом и догматическом методе в богословии // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 22.

<sup>7</sup> Там же. – С. 23

<sup>8</sup> Там же. – С. 23.

<sup>9</sup> Там же. С. 24

сти вообще, то тем самым дается третье историческое сущностное понятие – взаимодействие всех явлений культурно-исторической жизни, при котором никакое изменение в каком-либо моменте не происходит без предшествующего и последующего изменения в каком-либо другом моменте, так что все происходящее находится в постоянной соотносительной связности и с необходимостью образует некий поток, в котором все без исключения находится в связи, и каждый процесс находится в некотором отношении к другому процессу. В этом как раз и заключаются принципы исторического объяснения и понимания<sup>[10]</sup>.

Как уже было отмечено, Трельч противопоставляет метод догматический методу историческому, в котором категория богодухновенности не принимается во внимание. И, хотя Трельч нигде напрямую не говорит об этом, это вполне понятно, так как богодухновенность – это богословская предпосылка, из которой исходит исследователь, использующий догматический метод изучения Писания. Естественным следствием такой предпосылки является восприятие исследователем библейского текста как сверхъестественного и не подлежащего критическому анализу.

Сущность этого метода объясняется явным указанием на сверхъестественность, которая сообщает основу его догматическому характеру и устраняет характер исторический<sup>[11]</sup>.

Стоит отметить, Трельч не отрицал того факта, что и догматический метод пытается опираться на историю, но это уже не обычная, *профанная история*, но *священная история* или история спасения. Явления этой священной истории «иные по сравнению с явлениями обычной истории, и они не могут быть подтверждены, или напротив, опровергнуты критикой»<sup>[12]</sup>. События истории спасения представляют собой сверхъестественное вмешательство Бога в ход естественной истории, и распознать это вмешательство может только «верующее око».

Однако научный подход к истории предполагает иной взгляд на

---

<sup>10</sup> Там же. С. 24-25

<sup>11</sup> Трельч Э. Об историческом и догматическом методе в богословии // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. - С. 33.

<sup>12</sup> Там же. С. 32

причинно-следственную обусловленность исторических событий. Он «закупоривает» эти события в профанной истории и не нуждается в объяснении причин их возникновения посредством апелляции к сверхъестественному, то есть к чуду, которое по выражению Трельча «контрабандой проводится в богословие» и производит заблуждения.

Подытоживая, следует сказать, что аналитический подход к использованию историко-критического метода, реализуемый в рамках Школы истории религии, предполагал такой подход к исследованию Писания, при котором богодуховенность как методологическая предпосылка полностью исключалась. Это привело к формированию такой теологии, которая ради достижения истины в качестве методологической предпосылки фактически утверждала атеизм. Другими словами, для того, чтобы установить истину, необходимо использовать научный метод, а его использование в свою очередь исключает все научно недоказуемые сверхъестественные предпосылки.

### *Редукционистский подход*

Другой подход к возможности использования историко-критического метода при исследовании богодуховенного текста сформировался именно как реакция на те результаты, которые принесла с собой либеральная теология, поставившая под сомнение историческую достоверность Писания и, вследствие этого, сделавшая относительными некоторые догматические выводы Церкви, строившей свое вероучение на основании Писания. Эта реакция, радикализовавшись, привела к появлению подхода, который мы условно могли бы назвать *редукционистским*, так как в рамках данного подхода можем наблюдать редуцирование научного методологического исследования к исследованию с использованием самых разных методик, реализуемых лишь в той мере, в какой они не ставят под сомнения историческую достоверность библейского повествования.

По мнению представителей данного подхода, богодуховенность Писания непосредственно связана с непогрешимостью или безошибочностью Писания, а историко-критический метод ставит под сомнение историческую достоверность Библии. Критический подход,

воплощенный Ю. Вельгаузенем и другими исследователями, поставил под сомнение непогрешимость Писания. Как отмечает Карл Генри:

...те, кто подчеркивал надежность Библии исключительно в вопросах веры и религиозной практики, не сразу осознали, сколько поставлено на карту, когда их усилия подорвали доверие к ее исторической безошибочности. В том представлении о богодухновенности, которое содержится в Новом Завете, исторические и догматические проблемы не различаются. Обусловлено это тем, что священная история, изложенная в Ветхом Завете, рассматривается как развертывание спасительного откровения Бога; исторические элементы составляют середину этого откровения. Вскоре стало очевидным, что те исследователи, которые усомнились в достоверности священной истории, обеспечили все необходимое, чтобы поставить под вопрос и доктринальные элементы<sup>[13]</sup>.

В рамках обозначенного подхода практическим выражением богодухновенности Писания явилась непогрешимость, которая связывалась с безошибочностью или фактологической и исторической точностью. Однако стоит заметить, что подобная связь является отражением картины мира, сформированной эпохой Просвещения. Именно в рамках просвещенческой мировоззренческой модели был поставлен вопрос о научном взгляде на мир, в рамках которого все факты подлежат верификации.

Кроме того, субъект-объектное восприятие реальности задавало такое видение мира, в котором субъект претендовал на право абсолютно объективно и беспристрастно познавать истину, данную ему в виде некоторого набора фактов. В таком научном подходе всякая субъективность накрепко связывалась с неистинностью, а значит, отбрасывалась ради достижения истины.

Таким образом, обнаруживаемые в Писании исторические противоречия или несоответствия, давали повод считать библейские утверждения неистинными, хотя на самом деле они лишь отражали картину мира авторов той эпохи, в которой были написаны. Авторы не ставили перед собой цель отразить происходящее с ними в точ-

---

<sup>13</sup> Henry C. F. H. Bible, Inspiration of. Пер с англ. Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. - М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. - С. 136.



ных научных категориях, в строгом соответствии с научной картиной мира людей, живущих двадцать веков спустя. В таком случае библейские авторы писали бы учебники по истории, археологии, географии и так далее. Однако перед ними стояла другая цель – передать весть о спасении, которое Бог возвещает людям. Именно в свете этой цели нам нужно воспринимать и интерпретировать те исторические несоответствия, которые мы можем обнаружить в тексте Писания.

В этом свете становится вполне объяснимым редуционистский подход к использованию историко-критического метода. Использование этого метода может привести к пересмотру библейского повествования в свете новых данных, обнаружившихся в процессе научного исследования.

Однако в то же время мы должны отдавать отчет в том, что редукция подобного рода настолько упрощает восприятие библейского текста, что он, если так можно выразиться, теряет свою человеческую природу. А как уже упоминалось выше, мы должны постоянно удерживать баланс между двумя природами текста, подобно тому, как этот баланс между божественной и человеческой природой удерживается в личности воплощенного Слова. Этот христологический принцип должен найти свое практическое применение и в рамках библиологии.

### *Синтетический подход*

С нашей точки зрения наиболее продуктивным подходом, при котором научная методология сочетается с фактором богодухновенности, является подход, который мы условно назовем *синтетическим*. Это подход, известный как метод *критического реализма*, можно проследить в работах британского ученого-библеиста Н.Т. Райта.

Райт отмечает, что до середины XX века существовал научный взгляд на теорию познания, который можно условно выразить в двух теориях – *позитивизме* и *феноменализме*, являющихся по сути оптимистическим и пессимистическим вариантом просвещенческой эпистемологической парадигмы.

Согласно позитивистскому взгляду на познание мы можем иметь объективное знание о предметах, явлениях и фактах окружающего

нас физического мира.

Существуют объективные истины – то есть такие вещи, о которых мы можем иметь и действительно имеем точное и несомненное знание. Это те явления физического мира, которые можно проверить эмпирически, то есть путём наблюдения, измерения и т. д. Если довести эту мысль до логического завершения, получится, что о явлениях, которые невозможно проверить таким образом, нельзя и сказать ничего кроме чепухи<sup>[14]</sup>.

Таким образом, если мы не можем подвергнуть верификации какие-либо данные, мы обречены погрязнуть в субъективности и относительности.

Феноменалистский подход представляет собой более осторожный взгляд на проблему познания, однако и он имеет дело с претензией на объективное знание, хоть и облеченное в одежды эпистемологического смирения. Если позитивизм делает утверждение о возможности объективного знания относительно внешних данных, то феноменализм утверждает объективное знание относительно внутреннего восприятия этих внешних данных.

Вместо прямого: "Это верно" мы говорим: "Мне кажется, что это верно", превращая опасно надменное утверждение о мире в скромное и безопасное утверждение о себе<sup>[15]</sup>.

Как мы уже отметили выше, и тот и другой подход основываются на убежденности в достижении объективного знания, достоверность которого подтверждается посредством эмпирической верификации. И здесь Райт задается вопросом – какого рода знание мы получаем об исторических событиях? Отвечая на этот вопрос, он утверждает:

При изучении Нового Завета некоторые критики устраивают пляски с бубнами вокруг того факта, что подробности жизни Иисуса или факт его воскресения невозможно научно доказать. Рассуждая строго философски, им необходимо признать, что с той же проблемой мы сталкиваемся в огромном множестве повседневных вопросов; невозможно доказать даже саму идею, что знание требует эмпирической верификации<sup>[16]</sup>.

---

<sup>14</sup> Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге». – Черкассы: Коллоквиум, 2013. - С. 55.

<sup>15</sup> Там же. - С. 58.

<sup>16</sup> Там же. - С. 57.

Анализируя два этих подхода к процессу познания и применяя их к интерпретации Писания, Райт отмечает:

Проблемы, возникающие при противопоставлении различных подходов, зачастую касаются одного-единственного вопроса: стремления прочитать текст так, чтобы он был в каком-либо смысле нормативным для христианства, при этом не утратив исторической достоверности<sup>[17]</sup>.

Как же решить эту дилемму? В качестве решения Райт предлагает свой собственный подход – *критический реализм*. Как замечает Райт:

...это такое описание процесса познания, которое признаёт *реальность познаваемого объекта, отличного от познающего* (отсюда «реализм»), и в то же время полностью соглашается с тем, что единственный наш путь к реальности познаваемого ведет по спиральной тропе *конструктивного диалога или собеседования между познающим и познаваемым объектом* (отсюда «критический»)<sup>[18]</sup>.

Если постараться применить все, о чем мы рассуждали выше, к области исторических исследований Писания, то мы обнаружим, что существует следующий алгоритм познавательных процедур. Во-первых, исследователь смотрит на исследуемый текст с одной точки зрения, и, как замечает Райт, «никакая "точка зрения" Бога для человека невозможна». Во-вторых, человек интерпретирует библейский текст, и делает он это как бы сквозь линзы своих представлений о мире, своих историй, психологических состояний и т. д. И, в-третьих, он формулирует свою собственную позицию, которая во многом связана с теми сообществами, к которым принадлежит исследователь.

Таким образом, Райт говорит:

Вместо того, чтобы искать подтверждения нашим мнениям о внешней реальности, работая с чувственным восприятием или данными эмпирического опыта, критический реализм (как я его понимаю) осознает, что эмпирические данные существуют лишь в контексте истории или мировоззрения, формирующего основу взаимоотношений наблюдателя

---

<sup>17</sup> Там же. - С. 27.

<sup>18</sup> Там же. - С. 59.

с миром<sup>[19]</sup>.

Важным утверждением для нас является то, что рассуждение об истории, в том числе об истории Писания, невозможно как рассуждение отвлеченное, делающее данные Писания неким внешним объектом изучения, который исследователь познает, проверяя его на соответствие внешним по отношению к этому объекту эмпирическим данным.

Научный метод в целом и историко-критический метод в частности исходит из того, что ставит в центр гипотезу и процесс ее верификации или фальсификации. Другими словами, в надежде найти истину и, стараясь, быть, насколько это возможно, объективными, мы отбрасываем субъективные методологические предпосылки, такие, например, как богодухновенность, и строим гипотезу, которую затем пытаемся подтвердить или опровергнуть. Но важный вопрос, который мы упускаем, звучит так: как мы приходим к гипотезе, изучая боговдохновенный текст?

Райт, отвечая на этот вопрос, говорит о том, что для создания гипотезы необходим широкий контекст *историй*, которые создают мировоззрение:

Мировоззрение – этот фильтр, сквозь который мы, люди, воспринимаем реальность, – осознается в виде *убеждений и целей*, функционирующих как выражения наших мировоззрений, в принципе доступных обсуждению и критике. Потому истории, характеризующие само наше мировоззрение, находятся на карте человеческого познания на более фундаментальном уровне, чем открыто формулируемые убеждения и верования, в том числе и богословские<sup>[20]</sup>.

Таким образом, для того, чтобы изучать боговдохновенный текст и воспринимать его как Слово Божие, нам необходимо разделять мировоззренческие предпосылки библейских авторов, в том числе предпосылку о богодухновенности Писания.

Использование историко-критического метода представителями либерального богословия подразумевало такой взгляд на историю Писания, в котором фактически отражалось мировоззрение эпохи

---

<sup>19</sup> Там же. - С. 60.

<sup>20</sup> Там же. - С. 63

Просвещения. Это мировоззрение вступало в противоречие с позицией библейских авторов, чье мировоззрение формировалось в другом нарративном контексте. Именно об этом говорит Райт:

Разные истории конфликтуют друг с другом, поскольку мировоззрения, выражаемые в этих историях, в принципе *нормативны*: они притязают на то, чтобы иметь смысл для всей реальности<sup>[21]</sup>.

Таким образом, важным является не только и не столько то, какой метод мы используем для исследования богодуховенного текста, сколько то, на каких мировоззренческих позициях стоит сам исследователь, и предваряет ли его понимание библейского текста вера в богодуховенность этого текста.

В рамках синтетического подхода, использование историко-критической методологии открывает новые перспективы для исследования библейского текста. Если мы осознаем ограниченность просвещенческой эпистемологической парадигмы и отдаем отчет в том, что ее изначальная установка на поиск объективной истины посредством отбрасывания субъективной предпосылки богодуховенности являет собой лишь мифологический образ научности, то становится очевидным, что синтетический подход к использованию историко-критического метода является хорошим инструментом для исследования богодуховенного текста, а его выводы делают относительными не нормативность библейских утверждений в целом, как бы нивелируя христианскую веру, а делают относительными наши интерпретации этих библейских утверждений.

Нам представляется, что синтетический подход к использованию историко-критического метода для изучения Писания хотя и не снимает всех противоречий, которые могут возникнуть при использовании научной методологии в процессе изучения богодуховенных текстов, однако позволяет иначе взглянуть на сам процесс изучения и на те выводы, которые следуют из этого изучения. Релевантность этих выводов для христианской веры определяется во многом мировоззренческими установками исследователя, которые в свою очередь возникают не только как результат внешнего воздействия, производимого богодуховенным текстом, но и как результат внутреннего богодуховенного действия, производимого Духом Святым.

---

<sup>21</sup> Там же. - С. 67