

13. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ЭТИКИ. БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ЭССЕ

Как я отмечал в предисловии, через двадцать лет после выхода в 1983 году из печати книги «Образ жизни народа Божьего» (*Living as the People of God*) отмечен поразительный всплеск интереса к этике Ветхого Завета, хотя для пересмотра данной темы было достаточно причин еще в 1970-х годах. Цель этой главы – представить избирательное руководство к литературе по этому предмету за последнюю четверть века. Конечно, это мой личный выбор того, что мне показалось интересным или полезным, и я не могу претендовать на исчерпывающую библиографию по данной теме. По крайней мере это даст людям, серьезно настроенным изучать данный предмет, некоторое направление в их личных исследованиях. Содержание организовано в хронологической последовательности, отмеченной датами, выделенными жирным шрифтом, но в тех случаях, когда труд отдельных ученых охватывает несколько лет, он обычно обсуждается одновременно в одном месте.

Уолтер Брюггеман (Walter Brueggemann). Внушительный труд Уолтера Брюггемана, одного из наиболее влиятельных сторонников актуальности этической голоса Ветхого Завета, охватывает более четверти века. Его работа с текстом являет керигматическую силу, так как он постоянно стремится понять, как великие темы библейского богословия касаются современных проблем. Он находит в повествованиях Израиля, в вести пророков, в жажде справедливости на земле мощный материал, обнажающий динамику человеческих отношений (личных, общественных и международных), и призывает к новым способам приведения Слова Божьего к миссионерскому участию в современных реалиях. Практически невозможно в данных рамках обозреть огромный и невероятно обогащающий вклад Брюггемана, хотя следует заметить, что он так и не написал книгу, непосредственно посвященную ветхозаветной этике. Предыдущие главы настоящей книги показывают, что я обязан его исследованиям. Среди его ранних, наиболее важных книг – «Земля» (*The Land*, 1977) и «Пророческое воображение» (*The Prophetic Imagination*, 1978). Полезный сборник разнообразных статей, косвенно касающихся ветхозаветной социальной этики, собран

Патриком Д. Миллером (Patrick D. Miller Jr.) в 1999 году под названием «Социальное прочтение Ветхого Завета» (*A Social Reading of the Old Testament*). И, конечно же, множество этических открытий и выводов можно встретить в особом подходе его *magnum opus* — «Богословие Ветхого Завета» (*Theology of the Old Testament*, 1997).

Помимо собственных произведений Брюггемана, его интерес к предмету, который можно назвать «прикладным ветхозаветным богословием», виден в серии монографий «Увертюры к библейскому богословию» (*Overtures to Biblical Theology*), изданных издательством «Фортресс Пресс», редактором которого Брюггеман стал после опубликования его собственной книги, первой в серии (*The Land*, 1977). Многие из них хоть и не касаются ветхозаветной этики напрямую, весьма полезны и способствуют развитию мысли в различных этических направлениях. В 1980-х годах были изданы несколько отличных томов этой серии.¹

Джон Бартон (John Barton). Бартон сделал существенный вклад в область ветхозаветной этики за последнюю четверть века. Он вновь возродил интерес к этой области в 1978 году² с некоторых критических размышлений о более ранних попытках создать системное и синхронное описание ветхозаветной этики в ранних трудах по ветхозаветному богословию. Классическая модель Вальтера Айхродта (Walther Eichrodt), при помощи которой структурировалось ветхозаветное богословие, включала один из главных разделов об этическом учении Ветхого Завета.³ Также Йоганнес Гемпель (Johannes Hempel), один

¹ Упомянутые ниже тома следует отметить как исследования ветхозаветных тем, имеющие значение для этики: Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978); Phyllis Trible, *Texts of Terror* (1984); Walter Harrelson, *Ten Commandments and Human Rights* (1980); J. P. M. Walsh, *Mighty from Their Thrones* (1987); John G. Gammie, *Holiness in Israel* (1989).

² Кроме кратких размышлений, предложенных Дэвидсоном в 1959 году (Robert Davidson, 'Old Testament Contribution') и Флетчером в 1971 году (V. H. Fletcher, 'Shape of Old Testament Ethics'), краткого дружелюбного обобщения библейской этики Джеймса Муилленберга (Muilenburg, *The Way of Israel*, 1961) и достаточно разношерстного сборника статей Креншоу и Уиллиса (J. L. Crenshaw and J. T. Willis (eds.), *Essays in Old Testament Ethics*), статья Джона Бартона в 1978 году ('Understanding Old Testament Ethics') с ее последующим развитием в виде научных трудов в данной области, стала первым, насколько мне известно, серьезным трудом по конкретному и определенному предмету ветхозаветной этики, появившимся на английском языке с 1929 года (W. B. Greene, 'Ethics of the Old Testament'). Именно поэтому, когда в начале 1970-х годов я спросил своего научного руководителя его о возможности исследовать область ветхозаветной этики, он высказал свое замечание, что за последние пятьдесят лет об этом не было написано ничего (на английском).

³ Walther Eichrodt, 'Effect of Piety on Conduct'.

из немногих писавших о ветхозаветной этике в середине XX столетия, хотя и осознавал историко-критические проблемы библейских исследований, стремился изложить обзор того, что можно считать целостной ветхозаветной этикой.⁴ Бартон ссылается на обоих (Айхродта и Гемпеля), а также на подход, который они представляли, в двух критических статьях «Понимание ветхозаветной этики» ('Understanding Old Testament Ethics' 1978) и «Подходы к этике Ветхого Завета» ('Approaches to Ethics in the Old Testament', 1983).⁵ Бартон утверждает, что в противовес системному, синхронному подходу, мы только в том случае сможем сделать успехи в дисциплине ветхозаветной этики, если учтем всю глубину и нюансы материала в социологическом, хронологическом ракурсе, а также в свете анализа традиций. Следует отличать три сферы исследований: (1) во что некоторые израильтяне исторически верили и как жили в разные времена; (2) каких взглядов некоторые ветхозаветные авторы и традиции придерживались в отношении должной веры и поведения израильтян; и (3) о какого рода поведении можно сказать, что Ветхий Завет, считающийся каноном Писания, осуждает его или поддерживает. Мы не можем считать, что наша реконструкция последнего из этих пунктов (официальная каноническая этика) совпала бы с народной этикой в Израиле — в теории или на практике — в какое либо время. Тем не менее, мы не можем свести ветхозаветную этику к простой описательной задаче истории жизни Израиля, как и ветхозаветное богословие не может быть сведено к истории религии Израиля. Мы можем разглядеть «дух» или «общее направление» нравственного мировоззрения древнего Израиля. Похоже, что израильтяне верили в существование образца жизни, которому нужно следовать в присутствии Бога и который угоден Богу, и эта модель жизни имела ряд неизменных составляющих на протяжении всего периода. «[Ветхозаветный] закон дает понимание контуров личной идеальной воли Бога для Его народа и всего человечества».⁶ Бартон перечисляет по крайней мере три фундаментальных элемента этого «духа»: (1) послушание божественной воле, (2) подчинение образцу естественного порядка и (3) подражание Богу. Особый подход Бартона к естественному закону и значение, в котором он использует эту фразу в отношении Ветхого Завета, было развито в статье «Естественный закон и поэтическая справедливость» ('Natural Law and Poetic Justice', 1979).

⁴ Johannes Hempel, *Ethos Des Alten Testamens*.

⁵ Похожая критика, с размышлением о критическом методе в области ветхозаветной этики, была предложена в 1979 Н. McKeating, 'Sanctions against Adultery'.

⁶ Barton, 'Approaches to Ethics', p. 128.

Бартон вернулся к разгорающемуся спору о ветхозаветной этике, сделав свой методологический вклад на симпозиуме по данной теме, состоявшемся в 1994-1995 годах.⁷ Наконец, в 1998 году он издает небольшую книгу по данной теме — «Этика и Ветхий Завет» (*Ethics and the Old Testament*), обобщающую его мысли и те взгляды, что были развиты в нескольких статьях на протяжении двадцати лет. Бартон утверждает, что существенный объем этического материала в Ветхом Завете относится к тому, что он называет «естественным законом», не в специальном значении, которое развилось в философской этике со времен Аристотеля, но в значении общего понимания для человека — что такое хорошо и что такое плохо. Это фундаментальное нравственное чувство основывается на том, как функционирует мир. Оно обнаруживалось по всему древнему миру и разделялось Израилем. В дополнение к этому естественному закону существовали этические ценности, лежащие в основе конкретных заповедей Яхве, которым следовало повиноваться. Утверждались эти ценности и заповеди тем, что связывались с подражанием характеру и прошлым деяниям Яхве, а также включали будущие последствия, будь то естественные или божественные благословения или наказания. Бартон включает главу, содержащую размышления о вкладе Ветхого Завета в этику экологии, половых отношений и собственности. Самой интересной особенностью книги является анализ Бартоном проблем ветхозаветной этики (ее конкретность и разнообразие), которые поднимают многие комментаторы. Он, наоборот, считает эти особенности этического материала в Ветхом Завете главным фактором его жизнеспособности и долговечности. Именно ветхозаветная жажда конкретных *практических принципов* (особенно через истории), в противовес философским, придает книге подобную нравственную силу. Развивая этот подход, Бартон основывается на труде Марты Нусбаум (Martha Nussbaum) о греческой трагедии. В 2003 году появилось полезное переиздание ранней работы Джона Бартона в данной области с введением: «Понимание этики: подходы и исследования» (*Understanding Ethics: Approaches and Explorations* [Louisville: Westminster John Knox, 2003]).

Помимо этих нескольких статей Флетчера, Бартона и Макитинга, а также сборника Креншоу, 70-е годы XX столетия были бесплодной декадой для ветхозаветной этики. Это совпало с распадом Движения библейского богословия и его последствиями для библейской этики. Казалось, на библейское богословие нашло состояние неуверенности и самоанализа, а ученые постоянно задавались вопросом,

⁷ John Barton, 'Basis of Ethics'.

существует ли вообще подобная вещь, и если существует, как ее следует определять. Точно так же, и предположительно по тем же причинам, только немногие были склонны предложить какое-либо описание библейской этики как таковой, или описание ветхозаветной и новозаветной этики. В то время входили в моду социологические подходы к Ветхому Завету, принося результат, который, с одной стороны, был обильно пропитан идеологией, а с другой (если пользоваться им аккуратно) — способствовал развитию этики.

Норман Готвальд (Normann Gottwald). Одна из первых личностей в современном всплеске социологических исследований Ветхого Завета, и вместе с тем — наиболее спорная. Откровенно марксистское прочтение еврейской Библии Норманом Готвальдом в книге «Племена Яхве» (*The Tribes of Yahweh*, 1979) подверглось массивной критике за насыщенность идеологической теорией, хотя можно было бы привести и другие примеры различных либерационистских или пропагандистских точек зрения. Готвальд видит этическую значимость Ветхого Завета, но не в том смысле, что существует какое-то Божье откровение с этическими нормами, присущее такой литературе, как Писание, но, скорее, в его отображении исторической борьбы Израиля. Согласно социологической теории Готвальда, Израиль — это удивительный исторический эксперимент социальной свободы, равенства и справедливости. Этот эксперимент породил поддерживающую и санкционирующую религию — моно-Яхвизм. Любой этический авторитет, которым может обладать литературный вклад этого исторического феномена, лежит в области исторического прецедента и современного вызова, а не в духовном идеализме утверждения Яхве своим собственным Богом. Социологический позитивизм и критическая методология Готвальда не осталась без критики в широком мире ветхозаветной науки, и они точно неприемлемы для тех, кто предан идее о божественном авторитете Писания. Но я считаю (как отмечалось выше во второй главе), что он сделал два важных вклада в ветхозаветную этику: во-первых, утвердив важность изучения Израиля как целостного социального организма, чтобы мы больше не пытались просто выискивать наши этические «самоцветы» в изолированных текстах, но скорее видели важность всего, чем Израиль пытался быть и к чему стремился в своем историческом контексте; и, во-вторых, достаточно глубоко и подробно показав степень, до которой Израиль отличался от окружающей ханаанской культуры в социальном, экономическом, политическом и религиозном смысле (хотя эта точка зрения также подвергается сомнению в одной из современных школ ветхозаветной историографии).

Джон Голдингей (John Goldingay). Голдингей начал новое десятилетие своей книгой «Подходы к толкованию Ветхого Завета» (*Approaches to Old Testament Interpretation*, 1981). Эта фундаментальная книга (которая была пересмотрена и дополнена еще более обширной библиографией в 1991 году) не сосредоточена непосредственно на ветхозаветной этике. Однако в ней есть глава «Ветхий Завет как образ жизни» ('The Old Testament as a Way of Life'), касающаяся некоторых проблем, присущих ветхозаветной этике, и предлагающая полезные взгляды на то, как Ветхий Завет может быть актуальной книгой по этике для христианских читателей. Голдингей желает утвердить нормативный авторитет Ветхого Завета в христианской этике как неотъемлемой части канона Писания. Но он также видит важность формулировки производных или промежуточных принципов (которые иногда называют «средними аксиомами») как способа перехода от специфики древнего текста к специфике современного контекста. В противном случае «специфичность» (specificness) (его понятие) ветхозаветных заповедей (не говоря уже о его повествованиях и прочих жанрах) могла привести к своего рода состоянию этического паралича, в котором исследователь настолько осознает историческую уникальность израильских законов, что вовсе отчаивается найти какую-либо применимость, не говоря уже о нормативной этике. Вопреки подобному негативному взгляду, Голдингей указывает, что даже применительно к обычной светской жизни привязанность заповеди к ее конкретному контексту не говорит о бесполезности в других контекстах. Она может быть конкретным выражением некоего общего принципа, который применен в контексте изначальной заповеди и будет уместным также и в других контекстах. Также существуют человеческие константы, которые сохраняются в культурной неоднородности, а также нравственная последовательность самого Бога. Наряду с обсуждением проблемы конкретности ветхозаветных заповедей, Голдингей касается многообразия и явной ограниченности ветхозаветных нравственных стандартов. Эти особенности также требуют использования более широких производных принципов в качестве одной из форм моста, связывающего сами тексты с миром, в котором нам необходимо принимать нравственные решения.

Тем не менее, анализируя необходимость подобных процедур, Голдингей предостерегает против того, чтобы относиться к производным принципам как к авторитетному источнику. Именно сам текст Писания остается нормативным:

Если нас интересует толкование самой Библии, тогда все же не эти гипотетические принципы являются нормативными или каноническими.

*Сама Библия остается нормой. Принципы, которые мы находим в ней, — это только часть нашего толкования, а не его единственная цель. Они ограничены нашими возможностями и вместо того, чтобы направлять нас в послушании Писанию, иногда могут даже стать причиной для его искажения или неправильного понимания.*⁸

Это важное предостережение. Но, похоже, оно может поставить нас перед дилеммой: с одной стороны, у нас есть авторитетный текст, который мы не можем применять прямо, или который не обращен к конкретным современным нравственным проблемам, что стоят перед нами, в то время как, с другой стороны, у нас есть производные моральные принципы, которые определенно полезны, но не имеют внутренне присущего авторитета. Тем не менее, мне кажется, что у нас нет другой альтернативы, как только выводить разного рода промежуточные построения, в противном случае Библия нам ничего не скажет в плане этики. В этой книге (во второй и в девятой главах о ветхозаветном законе) я обосновывал необходимость признания конструктивного характера библейской модели как той, что связывает в единой структуре различные принципы и аксиомы, которые мы находим в тексте. Тем не менее, важно то, чтобы мы постоянно подвергали эти промежуточные построения — называйте их образцами, принципами, аксиомами или как угодно — пересмотру в свете самого библейского текста. Текст остается высшим авторитетом, в свете которого наши этические заявления должны быть *semper reformanda* (постоянно реформируемы), как наша экклесиология или богословие.

В более поздней работе «Богословское многообразие и авторитет Ветхого Завета» (*Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, 1987) Голдингей исследует важность исторического контекста для понимания и связи ветхозаветных законов и повествований. Сама Библия показывает, как изменяющиеся контексты требуют различных откликов и ценностей, и нам не следует просто низводить все это многообразие к предполагаемым вневременным истинам, кроме тех случаев, когда сама Библия явно предлагает непреходящую истину или императив на основании исторического инцидента. Голдингей предлагает проследить, как идея народа Божьего проходит через долгое историческое странствование израильтян в Ветхом Завете. Он показывает, как в каждом историческом периоде народ Божий встречался и сталкивался — порой в совершенно иной форме — с новыми проблемами и этическими задачами. Они двигались от прародительского странствующего клана, через теократический народ, организованное государство,

⁸ Goldingay, *Approaches*, p. 55.

страдающий остаток, к после пленной общине обетования. Налицо как преемственность, так и явная прерывность, и этические принципы, выведенные из данных текстов, должны учитывать сложное переплетение всего этого исторического гобелена. Анализируя эту преемственность в разнообразии, Голдингей ясно показывает, что видит определенные этические вызовы и ценности для христианской церкви в подобном изучении всего одной темы еврейского канона.⁹

В той же книге (*Theological Diversity*), в пятой главе, Голдингей предлагает то, что называет «пасторской стратегией» Второзакония. После обзора нравственных ценностей и богословских взглядов книги он отмечает, что явное нравственное несоответствие между высокими этическими идеалами, с одной стороны, и некоторыми законами, которые нам кажутся не слишком моральными, с другой стороны, может быть разрешено, если мы признаем эту «пасторскую стратегию». Нам следует ценить то, что законодатель желал установить не только максимально высокие стандарты верности завету, но и учесть реальность грешного, мятежного народа и окружающей его культуры. Необходимо начать с того места, где находится народ — здесь и сейчас. Таким образом, закон обязательно шел на уступки, учитывая человеческую греховность и нежелательные аспекты исторической культуры. Отмечая это, Голдингей заимствует прием из спора Иисуса о разводе. Христос противопоставил идеалу творения заповедь, позволенную Моисеем. Тем не менее оба текста, которые он процитировал, конечно же, были частью одной и той же Торы. Следовательно, сама Библия дает нам прецедент нравственной оценки и нивелирования одних текстов в свете других. Но только текст Библии может претендовать на это, а не наши притязания на некую более высокую этическую позицию.

Поэтому, по мнению Голдингея, авторитет Ветхого Завета не является однородным и одинаковым в каждом тексте. Хотя весь текст обладает своим каноническим авторитетом, некоторые его части явно являются предписаниями, которые стремительно находят современное применение, в то время как другие больше напоминают прецеденты взаимодействия Бога с Израилем в ситуациях большего или меньшего послушания воле Божьей:

Таким образом, либо утверждения Библии скажут нам, как жить, либо (когда они не делают этого) эти фактические утверждения являются моделью и мерлом наших попыток сформулировать, как нам следует

⁹ Goldingay, *Theological Diversity*, ch. 3. Основная мысль и структура третьей главы книги Голдингея лежит в основе моего обсуждения в седьмой главе отношений между Божьим народом и политическими властями.

*жить. Это означает, что мы не игнорируем конкретность библейских заповедей (и применяем их к нашему времени, как если бы они были вневременными универсалиями). В то же самое время их конкретность не парализует нас (тем самым делая нас неспособными применять их к своему времени вообще). Мы радуемся их конкретности потому, что она показывает, как выражалась воля Божья в том контексте, и мы берем их в качестве модели для собственной этической конструкции.*¹⁰

Джон Роджерсон (John Rogerson). Подобно Джону Бартону, Джон Роджерсон также связывает ветхозаветную нравственность с естественным порядком в статье «Ветхозаветный закон и социальные и нравственные вопросы» ('The Old Testament Law and Social and Moral Questions', 1982). Он находит много общего между израильским законом и прочими нравственными текстами тогдашних древних ближневосточных сообществ и, следовательно, считает моральные нормы Израиля отражением естественной нравственности того времени. Это не тождественно естественному закону в догматическом или философском смысле, поскольку он явно исторически обусловлен. Однако современный христианин (или нехристианин) все еще может поучиться у этих древних текстов, наблюдая за их нравственными уроками и оценивая их в историческом контексте. Принципы есть, но они не являются вневременными или уникальными для Израиля. Тем не менее, если мы хотим относиться к нравственным требованиям Ветхого Завета всерьез, *как христиане*, нам следует делать это в свете ветхозаветных императивов искупления. Они напоминают нам о нашей полной зависимости от Бога, постоянной нужде в его благодати и в видении его царства, которое дает только Библия.

Томас Оглтри (Thomas Ogletree). В 1983 году Оглтри написал свою книгу «Использование Библии в христианской этике» (*The Use of the Bible in Christian Ethics*). Как предполагает название, Оглтри не собирался исчерпывающе описывать библейскую этику, но открывал диалог между библейским текстом и современным пониманием моральной жизни. Он делает обзор консеквенциалистской, деонтологической и перфекционистской концепций этики и приходит к выводу, что ни одна из них не является сама по себе достаточной, чтобы учесть сложность человеческой нравственной реальности. Он предлагает синтез, коренящийся в исторической контекстуализации, и видит поддержку этого синтеза в том, как представлены классические библейские темы в обоих заветах. Он ограничивает свой библейский обзор Пятикни-

¹⁰ Goldingay, *Approaches*, p. 55.

жием и пророками VIII века в Ветхом Завете, а также синоптическими Евангелиями и посланиями Павла в Новом Завете. Избегая недооценки богатого многообразия библейского материала, он находит широкое тематическое единство в Библии, единство, находящееся в раскрытии сущности народа Божьего. Это дает ему возможность перейти от конкретности их исторического контекста к нашему современному контексту, поскольку «значимость библейских текстов не может ограничиваться прошлыми, изначальными намерениями авторов, или первичными контекстами их произведений» (с. 9). Оглтри, следовательно, твердо помещает ветхозаветную этику (или ту часть материала, которую он решил обсудить) в рамки широкого поля канонической библейской этики. И хотя он не придает такую же степень нормативного авторитета библейскому тексту, как Голдинггей или Кайзер (Kaiser), Райт (Wright) и Янцен (Janzen) (см. ниже), он, безусловно, утверждает центральное место, которое Библия должна занимать в формировании христианской этики и принятии решений.

Уолтер Кайзер (Walter C. Kaiser Jr.). Первое издание моей книги «Образ жизни народа Божьего» (*Living as the People of God*), вышедшее в США под другим названием «Око за око» (*Eye for an Eye*), появилось в 1983 году. Это своего рода интуитивная попытка представить способ понимания этической основы Ветхого Завета в общих понятиях и затем проиллюстрировать предложенный метод в нескольких прикладных сферах. В том же году Уолтер Кайзер издал свою более фундаментальную книгу «На пути к ветхозаветной этике» (*Towards Old Testament Ethics*). На то время мы оба не знали об интересе и работе друг друга в данной области.

Кайзер посвящает первый, главный раздел своей работы обзору самой области, ее определению, масштабу и методологическим проблемам, а также классификации подходов, которые основывались на трудах различных богословов. После экзегетического обзора основных разделов закона он организовывает свой материал вокруг центральной темы святости, а затем переходит к толкованию второй скрижали Декалога. Наконец, он касается некоторых нравственных трудностей, которые часто поднимают читатели Ветхого Завета.

Таким образом, Кайзер относится к тем, кто говорит о Ветхом Завете две вещи: во-первых, что его можно прорабатывать системно, комплексно, несмотря на явное многообразие; и, во-вторых, что он по-прежнему сохраняет нравственный авторитет для христиан. Он считает, что по обоим пунктам недостает современной литературы. В статье 1992 года «Новые подходы к ветхозаветной этике» (*New Approaches*

to Old Testament Ethcis') Кайзер сожалеет об отсутствии ощущения связности, или центрального принципа, в трудах по ветхозаветной этике за последнее десятилетие или два, в частности, в трудах Айхродта. Кайзер хорошо понимает причины, которые уже высказали многие критики Айхродта, и Джон Бартон в отношении ветхозаветной этики в частности. Но Кайзер отмечает, что даже там, где ученые, подобные Бартону, готовы видеть несколько доминирующих мотивов (вроде подчинения естественному порядку, послушания божественной воле, подражания Богу), он (Бартон) не считает их для нас нормативными или предписывающими. То есть, утверждает Кайзер, существует явное противление деонтологическому пониманию этики в исследованиях Ветхого Завета.

В той же статье Кайзер сожалеет о влиянии на этику смены парадигм в ветхозаветной герменевтике, от авторского намерения к теориям читательского отклика. Хотя у новой литературной критики большой потенциал и есть чему поучиться, она может подорвать всякий объективный авторитет, который, как считалось, воплощался в тексте для нормативной этики. Некоторые ученые, практикующие подход читательского отклика к тексту, конечно же, скажут, что такой вещи, как объективность, не существует в любом случае. Несомненно, произошел переход от попыток вывести своего рода объективное, когнитивное понимание текста, к более субъективной, интуитивной позиции: «Все больше и больше Библия действует в современном мышлении как катализатор, предлагающий способы, при помощи которых прежние сообщества решали проблемы, но не навязывающий собственные категории, нормы или принципы, особенно объективным, когнитивным или регулятивным образом».¹¹ Здесь мало простора для авторитета, основывающегося на откровении в принятии этических решений.

Сам Кайзер желает настоять на авторитете Ветхого Завета, и делает это, призывая к новому пониманию классического разделения закона на категории морального, гражданского и обрядового.¹² Эта древняя схема, впервые предложенная Оригеном и разработанная Кальвином, «впала в немилость». Несмотря на то, что ее бережно лелеяли англикане в Седьмой статье «Тридцати девяти статей» и реформаты в Вестминстерском вероисповедании. Несмотря на то, что она оставалась влиятельной до сравнительно недавнего времени.¹³ Главная критика в ее адрес, во-первых, в том, что она не служит никакой экзегетической

¹¹ Kaiser Jr, 'New Approaches', p. 295.

¹² Walter C. Kaiser Jr, 'God's Promise Plan'.

¹³ Например, рамки дискуссии Нормана Андерсона о роли закона для христианской этики в Anderson, *Morality, Law and Grace*, pp. 118ff.

цели и что невозможно провести ясную границу между данными категориями во время практического изучения ветхозаветных правовых текстов; и, во-вторых, что она чужда мысли как Ветхого, так и Нового Заветов.¹⁴ Против первого пункта можно возразить, что схема задумывалась не как *экзегетический* инструмент, но как осознанно постбиблейское герменевтическое средство применения закона в христианском контексте. В отношении второго пункта Кайзер показывает, что в сознании новозаветных авторов намного больше свидетельств понимания подобного различия, чем можно было бы предположить. Более того, сам Ветхий Завет подготавливает путь таким различиям, когда некоторые из пророков проводят четкую границу между жертвенными и прочими обрядовыми законами, с одной стороны, и требованиями социальной справедливости, с другой (и не только пророки: Притч. 21, 3). Призывая к новому пониманию и применению этого способа, Кайзер инициирует полемику против лозунга теологическо-реконструкционистской школы «все-или-ничего»: то есть либо сегодня применяется весь закон, либо ни одна из его частей. Эта позиция подвергается критике в двенадцатой главе.

Восстановив в правах идею нравственного закона, Кайзер готов не ограничивать ее только Десятью заповедями, как часто поступают другие. Скорее, существует широкий спектр моральных *принципов*, наполняющих все ядро Торы, которые могут быть использованы, когда мы стремимся применить их к современным проблемам. Закон был дан не одному Израилю, а с той целью, чтобы он имел нравственную значимость для народов, как об этом косвенно говорят пророки в своей моральной оценке поведения народов. Кайзер отстаивает подход «лестницы абстрактных утверждений»,¹⁵ в котором прецеденты ветхозаветного закона применяются к современной ситуации при помощи промежуточных моральных принципов.¹⁶

Утверждая моральный авторитет Ветхого Завета посредством выведенных из текста моральных принципов, Кайзер, тем не менее,

¹⁴ Я сам присоединился к критике на самом раннем этапе своих попыток применить ветхозаветный закон в статье «Этика и Ветхий Завет» ('Ethics and the Old Testament', *Third Way* 1.9 – 11 [May – June 1977]), статьи были впоследствии переизданы в виде буклета «Что требует Господь?» (*What Does the Lord Require?* [Nottingham: Shaftesbury Project, 1978]).

¹⁵ Это понятие и метод, которым также пользуется Макл Шлутер (Michael Schluter) и «Юбилейный центр» в своем применении библейских данных к социальным проблемам, как обсуждалось в двенадцатой главе выше.

¹⁶ Кайзер дальше разработал эту идею. Kaiser Jr, *Rediscovering the Old Testament*, pp. 155-166.

отказывается считать Израиль *моделью* для народов.¹⁷ И вновь он поступает так из-за того, что сопротивляется теонимистской схеме, особенно в формулировке Грэга Бансена (Greg Bahnsen), в которой фраза «Израиль как модель» используется в значении достаточно буквально-го и полного применения израильского закона в гражданской сфере, включая его наказания. Однако, на мой взгляд, это выражение не должно восприниматься в теонимистском ключе, но может быть полезным средством определения значимости Израиля как целостного сообщества для современной этики. Именно Израиль как сообщество должен был служить светом для народов. Израиль как святой народ должен был выполнять функцию священника среди народов. Как было описано во второй и девятой главах, существуют способы использования Израиля как модели. Таким же образом нужно применять ветхозаветный закон и установления, чтобы избежать теонимистской крайности и в то же самое время сохранить достойное похвалы стремление к непреходящей этической значимости закона.

Р. Е. Клементс (R. E. Clements). Подобно нескольким уже упомянутым ученым, Рональд Клементс в своей статье «Христианская этика и Ветхий Завет» ('Christian Ethics and the Old Testament', 1984) также признает исторические контекстуальные ограничения этического материала Ветхого Завета. Он отмечает, что даже фразы, ставшие фундаментальными для христианской этической традиции (вроде «возлюби ближнего твоего как самого себя»), возникают в контекстах, которые являются «окказиональными» и иногда синтаксически второстепенными. По мнению Клементса, сомнительно, дает ли нам Ветхий Завет в своих собственных словах и по своему намерению какие-либо вне-временные моральные принципы. Тем не менее, Клементса впечатляет широта и долговечность ветхозаветных нравственных открытий. «В общем и целом ветхозаветная литература, судя по всему, пробирается ощупью к формулировке универсальных принципов нравственности» (с. 17). Некоторые нравственные ценности и требования столь явны, что получают «чувство 'превосходства' в отношении универсальной применимости» (с. 17). Клементс также обращает внимание на то, как длинная история Израиля в ветхозаветный период дала хорошую возможность проверить фундаментальные открытия и ценности их общества в поразительном многообразии исторических ситуаций. Поскольку Израиль, многократно адаптируясь к новому окружению, должен был суметь сохранить самое главное, это отражено в гибкос-

¹⁷ Kaiser Jr, 'God's Promise Plan', pp. 296-297.

ти норм и ценностей, выраженных в законе, пророчествах, повествованиях, поклонениях и мудрости: «Ветхий Завет обеспечил систему „тора-наставлений”, которая оказалась легко адаптируемой к широкому спектру человеческих социальных и политических систем. Другие общества, с совершенно иными экономическими, политическими и культурными представлениями смогли найти в Ветхом Завете богатый источник социального и нравственного учения» (с. 22).

Р. Э. Клементс также является редактором важного сборника научных статей о социальном мире Ветхого Завета «Мир древнего Израиля» (*The World of Ancient Israel*, 1989). Хотя в нем и не затрагиваются напрямую этические вопросы, сборник является богатым источником материала для смелого исследователя ветхозаветной этики. Это также один из наиболее полезных источников подробной библиографической информации.

Ричард Бокэм (Richard Bauckham). Более известный как исследователь Нового Завета, Бокэм добавил к изучению библейской этики краткий, но весьма полезный томик с сильным акцентом на Ветхом Завете — «Библия в политике» (*Bible in Politics*, 1989). Он предлагает полезное герменевтическое руководство по этическому прочтению Ветхого Завета (и Нового), уделяя особое внимание общественно-политической сфере. Он предлагает рассматривать древние тексты как модель для современности, и его подход очень напоминает мой. Его книга также включает прекрасное исследование этики Лев. 19.

Роберт Уилсон (Robert R. Wilson). В противовес попыткам Голдингея и Кайзера (и моим) обосновать возможность извлечения универсальных нравственных норм из ветхозаветного материала, Роберт Уилсон утверждает, что этот материал не может иметь подобное значение. В своей статье в юбилейном сборнике в честь Бреварда Чайлдса (Brevard Childs) «Подходы к ветхозаветной этике» ('Approaches to Old Testament Ethics', 1988) Уилсон указывает, как повествования историка-девторономиста оказываются не вполне последовательными в применении норм Торы к некоторым центральным персонажам истории Израиля (например, к Давиду). Итак, задается вопросом Уилсон, если законы Пятикнижия не были исключительным руководством этической оценки даже у библейских авторов, то почему их следует считать обязательными для нас? Уилсон более известен своим социологическим исследованием Ветхого Завета (особенно пророков). Позже, в статье «Конфликт этики» ('Ethics in Conflict', 1990), он применил свои социологические открытия к тому, что он считал конфликтующими этическими программами

израильского общества. Он также опубликовал дополнительную методологическую статью «Источники и методы изучения этики древнего Израиля» ('Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics') в сборнике научных статей журнала «Семья» (*Semeia*) в 1994 году.

Брюс Бирч (Bruce C. Birch). В том же самом юбилейном сборнике в честь Бреварда Чайлдса (1988) Бирч в своей статье «Ветхозаветное повествование и нравственное обращение» ('Old Testament Narrative and Moral Address') занимает более позитивную позицию. Бирч, в частности, подчеркивает силу библейского повествования. Хотя оно не может функционировать как предписание или норма для христиан, но может помочь сформировать христианскую нравственную идентичность и характер. Ветхозаветные повествования обладают силой, которая разоблачает реальность, подрывает или преображает мировоззрения и бросает читателю вызов, на который он должен ответить. Поэтому их следует читать в их каноническом контексте, а не просто изучать при помощи методов исторической критики. Этот взгляд развивает более раннюю работу Бирча в соавторстве с Лари Расмуссеном (**Larry Rasmussen**) (1978; пересмотренное издание 1989).¹⁸ И опять доказывая, что Ветхий Завет не может быть предписывающим или нормативным для христиан, Бирч также утверждает, что он разделяет значимость всей Библии как нравственного источника для принятия решений христианами и для нравственного ответа церкви миру.

Канонический подход также лежит в основе монографии Бирча «Пусть справедливость течет как вода» (*Let Justice Roll Down*, 1991). Бирч заявляет, что эта книга не является книгой строго по ветхозаветной этике, она скорее о той роли, которую Ветхий Завет может играть, и ресурсах, которые он может предоставить для формирования христианского этического поведения и решений. Это, конечно же, поднимает вопрос определения (что подразумевается под «ветхозаветной этикой?»), к которому мы вновь обратимся в четырнадцатой главе. Бирч проделывает обзор каждой основной части ветхозаветного канона по очереди, суммирует основные богословские темы, которые находит в каждой из них, и затем оценивает, что эта часть может предложить этической задаче, стоящей перед христианами и церковью в современном мире. Материал является исчерпывающим, информативным, открывает новые горизонты и, особенно учитывая богатые библиографические ссылки, весьма полезен для изучающих предмет ветхозаветной этики, несмотря

¹⁸ Bruce C. Birch and Larry L. Rasmussen, *Bible and Ethics*.

на то, что из работы так и не понятно, какой же нравственный *авторитет* имеет для христиан Ветхий Завет. Он имеет *силу*, но не *авторитет*:

*Авторитет не является внутренне присущей особенностью самой Библии... это признание христианского сообщества на протяжении веков. Писание является источником силы для нравственной жизни в мире... Зачастую авторитет Писания проявляется как в моделировании процесса, так и в передаче содержания. Уделяя внимание познанию воли Божьей библейскими сообществами, мы становимся более чувствительными к Божьей воле в наше время.*¹⁹

Это так. Но мы можем сделать больше при помощи герменевтических шагов, которые помогают нам переходить от одного к другому.

В последующее десятилетие, уже подчеркнув важность библейского повествования и библейского канона в формировании христианской этики, Бирч добавил еще один важный элемент — роль *сообщества* народа Божьего. В рамках этого сообщества развилось то особенное понимание идентичности, характера и действий Яхве, которое сформировало нравственную позицию, убеждения и жизнь Израиля. Бирч исследовал эти измерения ветхозаветной этики, уделяя особенное внимание Книге Исхода, в двух прекрасных статьях: «Нравственная сила, сообщество и характер Бога в еврейской Библии» ('Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible, 1994) и «Божественный характер и формирование нравственного сообщества» ('Divine Character and the Formation of Moral Community, 1995).

Стэнли Хауэрвас (Stanley Hauerwas). Своим вниманием к канону, повествованию и сообществу Бирч обязан, с одной стороны, традиции Бреварда Чайлдса и его каноническому подходу к Ветхому Завету и, с другой стороны, Стэнли Хауэрвасу и его подчеркиванию роли повествований в формировании сообществ. Продуктивная работа Хауэрваса в 1980-х годах, особенно книг «Сообщество с характером», «Мирное царство» и «Пришельцы» (*A Community of Character, 1981; Peaceable Kingdom, 1983; Resident Aliens, 1989*), повлияла на многих в последующее десятилетие, включая, например, Вальдемара Янцена (Waldemar Janzen) и Мэри Милз (Mary E. Mills).

Хауэрвас также подчеркивал важность сообщества как источника формирования нравственного характера и поведения. Ни в древнем Израиле, ни для современных христиан этика не является просто

¹⁹ Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down*, p. 34.

вопросом нравственных решений, которые принимаются отдельной разумной личностью — своеобразной абстракцией модерна эпохи Просвещения. Личность формируется в сообществе, а сообщество формируется своими историями (как в смысле действительной истории, так и повествования, которое они рассказывают, чтобы утвердить свою идентичность и ожидания). Бирч и прочие, последовавшие за Хауэрвасом в признании места повествования и сообщества в этике, все же пошли дальше его в изучении фактического текста и традиций Израиля. Одно из двусторонних возражений в адрес труда Хауэрваса состоит в том, что, несмотря на его вдохновляющее и пророческое качество, в нем наличествует, с одной стороны, несколько идеализированное представление о христианском сообществе, к которому большинство поместных церквей не стремятся. С другой стороны, ему недостает подробного экзегетического анализа текстов Писания, чьи повествования он так высоко ценит.

Кристофер Райт (Christopher J. H. Wright). В 1990 году плод моего докторского исследования, завершивший тринадцать лет предыдущих исследований, наконец-то был опубликован под названием «Божий народ в Божьей земле» (*God's People in God's Land*, 1990; пересмотренное издание в 1996). Это исследование экономической этики древнего Израиля основывается на конструктивной работе Герхарда фон Рада (Gerhard von Rad) об израильском богословии земли.²⁰ В ней были установлены сильные богословские связи между землей, заветом и семьей в экономических структурах Израиля; сделан обзор связанных тем божественного дара и божественной принадлежности земли; проанализирована этика прав и обязанностей собственности; и дана критическая оценка распространенного взгляда, согласно которому жена, дети и рабы считались в Израиле просто невольниками. Итоговые рассуждения в конце каждой из основных частей касаются применимости материала к христианской социальной этике так, как это представлено более широко в настоящей книге, особенно в третьей, пятой и шестой главах.

В последующие годы после издания книги «Жизнь народа Божьего» (*Living as the People of God*, 1983) мой интерес и работа в области ветхозаветной этики воплотились в нескольких статьях, развивавших мой метод в различных областях. Они были изданы в 1995 году как сборник статей под названием «Следуя по Божьему пути» (*Walking in the Ways*

²⁰ G. von Rad, 'Promised Land'.

of the Lord). Большая часть содержания книги «Следуя по Божьему пути» включена в настоящую книгу.

Теренс Фретхайм (Terence E. Fretheim). В 1991 году Фретхайм сделал полезный вклад в книге «Исправление творения» ('*Reclamation of Creation*'). Фретхайм желает бросить вызов традиционному взгляду ветхозаветных ученых прочитывать Книгу Бытия в свете исхода; то есть пониманию, что предания о творении в Бытии возникли в Израиле, который уже соприкоснулся с Яхве в своей искупительной истории. Фретхайм приводит доводы в пользу канонической и богословской важности того факта, что Книга Бытия прежде утверждает важность приоритета Божьей деятельности в мире и среди народов, еще до появления Израиля. Это означает, что цель Божьей искупительной деятельности не ограничивается Израилем, но имеет вселенские масштабы. Песнь Моисея в Исх. 15 прославляет Божье искупление в истории, преодолевающее противоборствующие творению силы хаоса (историческим символом которых является Египет). Он подчеркивает миссиологическую интеграцию завета Авраама и Синайского завета. Ожидалось, что Синай сделает Израиль способным осуществить свое призвание народа Божьего в служении и восстановлении творения. Следовательно, закон берет свое начало в первозданной вере сотворения, а не в событии исхода, хотя последнее во многом повлияло на законодательство. «Отныне Израиль присоединяется к Богу в стремлении сохранить то, что Бог сделал правильным, и распространить эту правильность на каждую сферу повседневной жизни... Синай повторяет искупленному народу требования творения».²¹

Меня воодушевляет предложенная Фретхаймом комбинация миссиологического и этического акцентов Ветхого Завета. Он в равной степени уделяет внимание теме универсальности творения и уникальности избрания, искупления и призвания Израиля среди народов. Как демонстрирует структура многих глав данной книги, я также убежден, что мы должны постоянно связывать воедино этические ценности творения и искупления при рассмотрении любой темы, связанной с Писаниями Ветхого Завета.

Бревард Чайлдс (Brevard Childs). В 1992 году Чайлдс в свою книгу «Библейское богословие Ветхого и Нового Завета» (*Biblical Theology of the Old and New Testaments*) включил раздел о библейской этике под названием «Образ послушной жизни» ('*The Shape*

²¹ Fretheim, 'Reclamation of Creation', pp. 362-363.

of the Obedient Life', pp. 658–716). Он делает обзор методологических проблем, связанных с задачей создания дисциплины ветхозаветной этики (некоторые из них анализируются в четырнадцатой главе). Он особенно язвительно отзывается о попытках свести тему исключительно к социологическому изучению Израиля (или, что чаще, Израиля, реконструированного социологом), и приводит доводы в пользу широкого канонического подхода:

Вместо того чтобы предполагать, будто путь ветхозаветной этики стремится более радикально применять социологию для реконструкции небольших сфер израильской культуры, я утверждаю, что задача ветхозаветной этики — признать этот канонический корпус богословской конструкцией, которая только косвенно связана с историческим и эмпирическим Израилем, народом Божьим... Путь радикального социологического подхода никогда не приведет к нормативной этике христианской веры, но только подтвердит изначальные предпосылки культурного и богословского релятивизма.²²

Вальдемар Янцен (Waldemar Janzen) был следующим, кто попытался написать монографию непосредственно по нашей теме «Ветхозаветная этика» (*Old Testament Ethics*, 1994). Идя по следам Хауэрваса, Бирча и других, Янцен приводит доводы в пользу того, что повествование является намного более созидательным жанром для этики, чем закон. Янцен оспаривает общепринятую мысль о том, что в самом законе Декалог должен был служить исчерпывающим обобщением необходимого поведения. Он считает его скорее иллюстрацией и образом основных сфер. Янцен выдвигает предположение о существовании в библейском Израиле определенных нормативных моделей поведения, сформированных повествованиями и прочими жанрами (включая заповеди). Янцен использует понятие «модель» (paradigm) немного в ином значении, чем я. Тогда как я использую его для описания либо общей концептуальной матрицы убеждений Израиля, либо как конкретную модель, с помощью которой Израиль должен был служить примером для народов, Янцен использует его в более субъективном значении. Израильтяне принимали нравственные решения и направляли свое этическое поведение под влиянием известных портретов идеального поведения. Эти умозрительные модели в результате влияния многих сложных факторов — не исключая законы, хотя большее влияние оказали повествования — соединились в гармоничную картину того, что означает быть

²² Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, p. 676.

хорошим израильтянином в различных обстоятельствах. Янцен делает набросок того, что считает главными этическими моделями Ветхого Завета: царская модель, священническая модель, пророческая модель, модель мудрости и модель семьи. Последняя лежит в основании всех предыдущих, связывая их вместе общей ударением на темах жизни, земли и гостеприимства.

Год 1995-й был по-особенному богатым для ценителей ветхозаветной этики. Меню состояло из трех книг, написанных в соавторстве, и нескольких монографий по библейской этике, которые внесли значительный вклад в изучение Ветхого Завета:

1. Журнал «Семея» (*Semeia*) полностью посвятил 66-й выпуск теме «Этика и политика в Еврейской Библии» (*Ethics and Politics in the Hebrew Bible, 1994-1995*). В методологическом разделе, в статье «Основание этики в Еврейской Библии» ('The Basis of Ethics in the Hebrew Bible'), **Джон Бартон (John Barton)** повторил и усилил свою классификацию ветхозаветной этики как комбинацию послушания воле Божьей, естественного закона и подражания Богу, – взгляды, которые он впервые предложил еще в 1978 и 1983 годах. Как отмечалось выше, это, в свою очередь подготовило путь его монографии «Этика и Ветхий Завет» (*Ethics and the Old Testament*), изданной в 1998 году. Другие методологические статьи были написаны **Эрилом Дейвисом (Eryl W. Davies)**, «Этика еврейской Библии» ['Ethics of the Hebrew Bible'] и **Робертом Уилсоном (Robert Wilson)**, «Источники и методы» ['Sources and Methods']. На мой взгляд, обе статьи весьма фрагментарные и разочаровывающие. Более интересна статья **Брюса Бирча (Bruce Birch)** «Нравственная сила, сообщество и характер Бога в еврейской Библии» ('Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible'), упомянутая выше.

2. Результатом Шеффилдского коллоквиума стал том «Библия в этике» (*Bible in Ethics, 1995*).²³ И вновь **Брюс Бирч (Bruce Birch)** представил важную статью об этических аспектах богословия Книги Исхода (которая упоминалась выше). Тем не менее, в своей статье «Этика и Ветхий Завет» ('Ethics and the Old Testament') **Филипп Дейвис (Philip R. Davies)** предлагает весьма негативные утверждения. Основным элементом ветхозаветной этики, которым он считает слепое послушание заповедям божества (само по себе спорное предположение, как мы увидим в четырнадцатой главе ниже), неприемлем для Дейвиса на том основании, что оно вообще не является по-настоящему этическим.

²³ John W. Rogerson, Margaret Davies and M. Daniel Carrol (eds.), *Bible in Ethics*.

Дейвис считает, что использовать Библию для этики означает во многих случаях сопротивляться ей (с. 173). Подобная же враждебная оценка этических ценностей Ветхого Завета встречается в статье **Шерил Экзам (Cheryl Exum)** «Этика библейской жестокости против женщин» ('The Ethics of Biblical Violence against Women'). Подробнее они обсуждаются в четырнадцатой главе.

3. Также в **1995** году **Сирил Родд (Cyril Rodd)** выступил редактором-составителем сборника статей «Новые события – новые обязанности?» (*New Occasions Teach New Duties?*). Его глубокая статья «Использование Ветхого Завета в христианской этике» ('The Use of the Old Testament in Christian Ethics') (название случайно перекликается с такой же полезной статьей Говарда Маршала «Использование Нового Завета в христианской этике» [Howard Marshall 'The Use of the New Testament in Christian Ethics']) делает обзор трудностей, с которыми мы сталкиваемся при этическом подходе к Ветхому Завету. Родд утверждает, что мы часто бываем весьма непоследовательны в том, что одобряем; иногда мы игнорируем то, что не одобряем или не можем одобрить; в иных ситуациях навязываем Ветхому Завету ряд этических вопросов, которые являются скорее современными, чем библейскими. Родд дает оценку четырем типичным попыткам разрешить эти проблемы (Джона Роджерсона, Ричарда Бокэма, Джона Голдингея и мою). Он приходит к выводу, что, в конечном счете, никто не преуспел, хотя эти точки зрения являются приемлемыми для ученых, разделяющих соответствующие предпосылки или конфессиональные позиции. Эта статья явно служит подготовкой для важной работы Родда «Знакомство с неизвестной страной» (*Glimpses of a Strange Land*), изданной шестью годами позже (2001, смотри ниже).

Уильям Споун (William C. Spohn). Изобилие **1995** года продолжила книга Споуна «Что говорят о Писании и этике?» (*What Are They Saying About Scripture and Ethics?*). Подобно другим книгам в серии, эта монография делает обзор современного состояния области и уделяет много внимания герменевтическим и методологическим вопросам. Однако в последней главе Споун предлагает собственный взгляд, согласно которому важнейшим аспектом библейской этики он считает «ответную любовь». Иисуса он называет «конкретной универсалией» и, обсуждая путь нашего перехода от этой модели (Иисуса) как образца к выборам и решениям, которые нам необходимо принимать в своем мире, утверждает позицию на основе библейских моделей, сравнимую с моей.

Моше Вайнфельд (Moshe Weinfeld). Еще одной важной монографией в 1995 году была книга Вайнфельда «Социальная справедливость в древнем Израиле и на древнем Ближнем Востоке» (*Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*). Сначала Вайнфельд пересматривает уже изученную область, определяя данные понятия. Затем он связывает их с историческими царями Израиля, эсхатологическим царем и затем с концепцией субботы и юбилея. Он также анализирует влияние восприятия Израилем себя слугами Яхве, а земли — землей Яхве. Этот обширный, информативный, полезный труд не раз упоминается в восьмой главе.

Норманн Хабель (Norman Habel). Еще одна монография 1995 года переходит от социальной справедливости к экономическому конфликту. Норманн Хабель вернулся к теме земли, по-разному рассмотренной Брюггеманом, а также мной в книге «Божий народ в Божьей земле» (*God's People in God's Land*). Хабель находился под сильным влиянием более современных социологических подходов к Ветхому Завету, которые претендуют на раскрытие всепроникающей роли идеологии и классовых интересов в библейских текстах. Он делает обзор темы земли при помощи шести различных блоков предания: земля как источник богатства (царская идеология); земля как условный дар (теократический взгляд левитов); земля как семейные наделы (идеалы семейства, встречающиеся в Книге Иисуса Навина); земля как личный удел Яхве (пророческая идеология, особенно сильно представленная у Иеремии); земля как «субботняя граница» (священническое восприятие); земля как принимающая страна (иммигрантская идеология патриархальных текстов). Хотя его анализ восхитителен и охватывает большое количество соответствующих текстов, мне кажется, что Хабель видит конфликтующие идеологии там, где другие считают их дополняющими взглядами. В этом он предвосхищает книгу Дэвида Плайнса (David Pleins), о которой мы поговорим ниже. Еще одним критическим отзывом может быть то, что Хабель обращает мало внимания на канонический порядок преданий в еврейской Библии (например, он сначала рассматривает царскую идеологию, а патриархальные предания в конце). В результате этого он может считать правомерными такие идеологические и практические отношения к земле, которые критически осуждаются в своем каноническом контексте (такими, несомненно, являются монархические практики, как в исторических, так и в пророческих текстах).

Джеймс Брецке (James T. Bretzke) опубликовал свой обширный «Библиографический справочник по Писанию и этике» (*Bibliography on Scripture and Ethics*) в 1997 году. Помимо исчерпывающего охвата, книга полезна тем, что привлекает внимание ко многим трудам католиков о нравственном богословии, включающим библейские дискуссии, но которые нечасто упоминаются в библиографиях по библейским исследованиям. Помимо основных разделов ветхозаветной и новозаветной этики, Брецке включает тематический раздел по таким проблемам, как экология, экономика, справедливость, освобождение, медицина, политика, сексуальные отношения, расизм, война и мир.

Том Дейдун (Tom Deidun). Может ли Библия вообще использоваться для решения современных проблем – вопрос, который рассматривает Дейдун в своей статье «Библия и христианская этика» ('The Bible and Christian Ethics', 1998), фактически выливая ушат холодной воды на любые попытки использовать Ветхий Завет как авторитет (или Библию в целом) для христианской этики. Дейдун делает обзор методологических и герменевтических проблем, связанных с задачей (культурная дистанция, разнообразие контекстов Библии, ситуационная конкретность этических утверждений Библии, разнообразие литературных жанров и так далее), очевидно, не учитывая обсуждения именно этих вызовов Джоном Голдингеем в 1981 и 1991 годах. Затем он делает обзор некоторых стандартных попыток разбирать библейскую этику, классифицируя их как описательные подходы: подходы принципов-идеалов и подходы отклика-отношения. Ни один из них не удовлетворяет Дейдуна. В основе каждого из них он находит тоску по авторитету, который, подозревает он, должен быть низложен в принципе и, в конечном итоге, не может быть удовлетворителен на практике. Поэтому в конце Дейдун с готовностью обходится и без метода, и без авторитета вообще и отстает вместо этого «рекомендованный не-метод», который означает очень свободное, творческое и не систематическое прочтение библейских текстов. В предложении Дейдуна есть освежающий (или рьяный, в зависимости от вашей позиции) всплеск постмодернизма, но внутренне присущая ему условность заставляет задаваться вопросом: какая вообще может быть ценность в прочтении Ветхого Завета, если отдается предпочтение любому другому собранию религиозных или светских текстов, которые могут питать наше воображение. Тем не менее, статья Дейдуна точно улавливает современное настроение, и подробно и одобрительно цитируется в важной книге Сирила Родда «Знакомство с неизвестной страной» (*Glimpses of a Strange Land*, 2001; см. ниже).

Дж. Гэри Миллар (J. Gary Millar). Совершенно иное настроение пронизывает внимательное этическое прочтение Книги Второзакония, предложенное Милларом, — «Избери жизнь» (*Now Choose Life*, 1998). Автор делает обзор области ветхозаветной этики, освещая важные достижения прошедшего столетия и привлекая внимание к методологическим сложностям дисциплины, в которых, тем не менее, он не усматривает неприступную крепость. Он показывает, что можно сделать, когда углубленно изучаешь книгу Ветхого Завета через призму этических вопросов, обращая особенное внимание на литературную и богословскую динамику самой книги. Миллар утверждает, что мотив странствия является ключевым для Книги Второзакония — не просто как географическая особенность начальных глав, а как богословская и этическая нить, проходящая через всю книгу. Израиль призван к постоянному решению (еще одна ключевая этическая категория, которую исследует Миллар), будучи народом в движении. Таким образом, Второзаконие в некотором смысле бросает вызов народу Божьему постоянно изменяющимися этическими требованиями, не в смысле изменения нравственного характера Бога, но потому, что заветные отношения с Богом осуществляются в постоянно изменяющихся обстоятельствах и контекстах. Миллар предоставляет полезный экзегетический обзор основных сводов законов Второзакония, а также анализирует в книге темы, которым до этого уделялось мало внимания, такие как «Этика и народы» ('Ethics and the Nations') и «Этика и природа человека» ('Ethics and Human Nature').

Эрил У. Дейвис (Eryl W. Davies). В 1999 году, как раз в начале четвертого тысячелетия (грубо говоря) со времени Авраама, Эрил Дейвис по-новому подчеркнул важность концепции подражания Богу. Это измерение этического размышления и поведения, судя по всему, подразумевается в словах Бога, что Аврааму должно «ходить предо Мною и быть непорочным» (Быт. 17, 1) и что он должен учить свое семейство и потомков «ходить путем Господним, творя правду и суд» (Быт. 18, 19). Статья Дейвиса «Следуя Божьими путями» ('Walking in God's Ways', 1999) предлагает обзор темы в нескольких блоках ветхозаветного канона (не всегда убедительно) и дает полезные подробности в своем обсуждении текстов. Тем не менее, статья была откровенно раскритикована Сирилом Роддом,²⁴ который слишком горячо, на мой взгляд, отрицает идею подражания Богу, как особенность ветхозаветного благочестия и этики (проблема обсуждалась выше в первой главе, с упоминанием остальных ученых, использовавших выражение «подражание Богу»).

²⁴ В *Glimpses*, pp. 69-76.

Мэри Э. Миллз (Mary E. Mills). Даже если мы допускаем подражание или отображение Яхве в качестве одного из измерений ветхозаветной этики, у нас по-прежнему остается вопрос — *а какой Бог* этот Яхве? Чему следует подражать? Дейвис, Бартон и прочие, включая меня самого, указывают на мотивационные предложения ветхозаветных законов, которые как раз и указывают либо на характер Яхве — милостивый и справедливый, — либо на его искупительные действия по отношению к Израилю. Но у Яхве — неоднозначный *характер* в ветхозаветных текстах, а его *действия* множественны и разнообразны. Сама вездесущность Яхве в тексте порождает огромное количество образов и метафор, каждая из которых приписывается ему. Должны ли все эти измерения Яхве быть разложены в данной концепции подражания Богу? Да и хотим ли мы, чтобы все они были разложены? Мэри Миллз в своей книге «Образы Бога в Ветхом Завете» (*Images of God in the Old Testament, 1998*) перечисляет различные образы и метафоры, считая их конфликтующими и конкурирующими посланиями о сущности Бога. В конечном итоге она делает свои выводы без объяснений и как бы пожимая плечами, что можно трактовать следующим образом: «Вот что есть в вашем распоряжении, делайте свой выбор».

Подход Мэри Миллз к ветхозаветной этике основан на ее, прежде всего, литературном отношении к Ветхому Завету. Не осталась без ее внимания и область новой литературной критики. В книге «Библейская нравственность» (*Biblical Morality, 2001*) она анализирует девять частей ветхозаветного повествования, три из которых отводятся каждому из главных факторов повествовательного искусства соответственно — персонажу, сюжету и окружению. В каждой части она отмечает нравственные сложности, вплетенные в повествования, и терпимость в их весьма разнообразной этической оценке. Ее книга предлагает множество полезных обобщений взглядов широкого спектра ученых по всем аспектам критического изучения ветхозаветных повествований, но мне хотелось, чтобы она больше поработала с этической глубиной самих текстов.

Дэвид Пенчански (David Penchansky). Возвращаясь к проблеме подражания Богу, мы вновь сталкиваемся с вопросом — какого Бога мы призваны отображать. Дэвид Пенчански весьма провокационен в этом вопросе. В своей книге «Грубый зверь» (*What Rough Beast?, 1999*) он рассматривает шесть повествований, в которых характер Яхве представляется в лучшем случае загадочным, в худшем — дурным: грехопадение Адама и Евы (Быт. 3); смерть Озы (2 Цар. 6); перепись Давида (2 Цар. 24); наказание сыновей Аарона (Лев. 10); нападение на Моисея

(Исх. 4); и проклятие Елисеем дразнивших его детей (4 Цар. 2, 23-25). Что нам делать с подобными повествованиями, и что мы можем сказать о богословии и этике людей, которые рассказали и включили их в Писания? В руках Пенчански рассказы представляют Яхве (по собственным словам Пенчански) как ненадежного, иррационального, мстительного, опасного, недоброжелательного и жестокого. Размышления Пенчански иногда глубоки, но также (на мой взгляд) тенденциозны и спекулятивны. Несомненно, эти истории чрезвычайно важны (и прочие, подобные им), но часть проблемы кроется в выбранном Пенчански методе, состоящем в том, чтобы задавать вопросы своим читателям (говорят, он спрашивал своих студентов: «Если бы вы имели о Боге только информацию из этих отрывков, как бы вы описали это божество?»). Но, несомненно, это *не* все, что мы знаем о Боге. В библейском каноне присутствует более сложное полотно, в котором эти необычные истории нашли свое место, чтобы рассматривать и объяснять их в свете всего остального, что мы знаем. С каждой из них не просто работать. Но изолировать их и затем пытаться описать характер Бога исключительно на основании этих повествований кажется очень странным подходом к Писаниям.

Уолтер Брюггеман (Walter Brueggemann). Итак, неужели Яхве слишком неоднозначный Бог, чтобы его характер можно было обобщить и тем более подражать ему? Вовсе нет, считает Брюггеман. В 1999 году, в том же сборнике, где находится и реанимация концепции подражания Богу Эрила Дейвиса, Брюггеман утверждает, что, несмотря на многообразие свидетельств Ветхого Завета, Бог Израиля, о котором мы узнаем из «уст Израиля» — последовательная личность с последовательным характером. Брюггеман настаивает на том, что существует

тесное родство всех этих высказываний, когда они сравниваются с альтернативными описаниями реальности, древними или современными... Бог в Ветхом Завете опознаваем, известен по характерным действиям, узнаваемым в том или ином контексте, по прямым высказываниям, что сохранялись и передавались дальше, и проявлениям, которые можно разместить в тексте и устах свидетелей.²⁵

Р. Е. Клементс (R. E. Clements). Фраза Брюггемана об «устах Израиля» привлекает наше внимание к традициям поклонения в Ветхом Завете, ранее упущенному свидетельству о нравственном понимании

²⁵ Brueggemann, 'Role of the Old Testament Theology', pp. 78-79.

и ожиданиях Израиля. Поскольку поклонение является откликом на присутствие, характер и действие Бога, уместно здесь связать его с вопросом подражания Богу в библейской этике. В том же году (1999) появились две статьи, сосредоточенные на поклонении Израиля и некоторых интересных этических следствиях этого поклонения. Во-первых, статья Рональда Клемента «Поклонение и этика» ('Worship and Ethics') утверждает строго дидактический характер того псалма, в котором «народ отождествляет себя как группу верных поклонников Господа Бога и провозглашает свою солидарность в принятии осознанного и социально ответственного стандарта поведения» (с. 85). Ценности, которые имеют выражение в поклонении, обращены как на Яхве, так и на них самих. Поклонение и этика неразрывны.

Тимоти М. Уиллис (Timothy M. Willis). Тимоти Уиллис в статье «Насыщайся и радуйся пред Господом» ('Eat and Rejoice before the Lord') отмечает, что отрывки, описывающие круг израильского поклонения и праздников, *предполагают* переживание благословений Яхве и не являются средствами, благодаря которым благословения могут быть вырваны у сопротивляющегося божества. То есть в Израиле следовало поклоняться Яхве *потому*, что он благословил вас, а не *для того*, чтобы заставить его благословить вас. Тем не менее, после получения этих благословений и благодарения за них, должным ответом было не просто прославление, но *этическое* послушание в горизонтальном векторе отношений. Ответ на Божьи благословения «перетекает в повседневную жизнь поклоняющихся Богу... В частности, они должны «совершать свое благословение и, подражая Яхве, заботиться о тех, кто зависит от них» (с. 292).

Кэрол Дж. Демпси (Carol J. Dempsey). Первое десятилетие двадцать первого столетия началось столь же многообещающе, как и последнее десятилетие двадцатого. В 2000 году Кэрол Демпси опубликовала обзор этических тем у пророков, в книге «Надежда среди руин» (*Hope Amid the Ruins*). Она исследует сферы творения и завета, Торы и отношений, поклонения и надежды. Демпси утверждает, что не только представит этические взгляды самих пророческих текстов, но также оценит их с точки зрения современной мысли. Таким образом, она находит в пророческих книгах много того, что, по ее мнению, открыто к этическому обсуждению. Это включает, например, пророческую мысль о карающем наказании или использовании насилия (особенно в метафоре сексуального насилия) как божественного ответа на неверность Израиля. К сожалению, большая часть размышлений Демпси просто поднимает

подобные вопросы, вместо того чтобы решать их. В своей последней главе она расширяет обзор, чтобы исследовать то, что этика пророков может сказать в отношении экологических и мировых вопросов, будоражащих христианскую и светскую мысль.

Гордон Дж. Уэнхем (Gordon J. Wenham). В 2000 году Гордон Уэнхем присоединил к своим прекрасным комментариям работу об этической силе ветхозаветного повествования. В книге «Рассказ как Тора» (*Story as Torah*) он использует инструментарий риторического анализа для исследования этических ценностей книг Бытия и Судей и делает далеко идущие выводы об отношениях между законом, повествованиями и этикой.

Дж. Дэвид Плайнс (J. David Pleins). Два тома, вышедшие в 2001 году, подводят этот обзор к завершению, показывая, что область ветхозаветной этики будет продолжать развиваться в дальнейшем будущем. Объемная книга Дэвида Плайнса «Социальные представления еврейской Библии» (*Social Visions of the Hebrew Bible*) основательно использует социологический подход к Ветхому Завету, история которого насчитывает практически сто лет и сейчас называется «общественно-научным» подходом. Он осознает, что тексты одновременно отображают и скрывают сложную историю социальной борьбы, интересов и публичной защиты, конкурирующих идеологий и альтернативных представлений. Сознавая это, он тем не менее прорабатывает каждую из основных частей еврейского канона — закон, повествование, пророков, поэзию и мудрость — и анализирует социальные и этические представления, которые обнаруживаются в них. Работа амбициозна по своему масштабу и достижениям. Плайнс не умаляет сложности и разнообразия, но заключает, что эта поливалентная природа предлагает «контроль и баланс в библейской этике». Таким образом,

материал законов указывает путь этике долга... пророческие голоса возвращают этику совести и публичной защиты общества в его состоянии разрушения... голос повествования, в свою очередь, производит этику наблюдения... голос мудрости предлагает этику последствия... голос поклонения дает нам этику расположенности.²⁶

Это приводит Плайнса к вполне позитивной и оптимистической оценке того вклада, который Ветхий Завет может внести в наши

²⁶ Pleins, *Social Visions*, pp. 530-531.

современные этические интересы, несмотря на то, что он, как кажется мне, чаще, чем это желательно или необходимо, приспособливает разнообразные прихоти ученых по всему спектру методов ветхозаветной критики. Подобно Хабелю (Habel) и прочим, он склонен видеть идеологический конфликт и текстуальные противоречия (название «Социальные представления» преднамеренно и осознанно содержит множественное число) там, где другой более осторожно постулирует дополняющие взгляды. Но все же Плайнс считает, что Ветхому Завету есть что предложить современным христианским этическим размышлениям о социальной этике.

Сирил Родд (Cyril Rodd). Напротив, важная работа Сирила Родда, после длительного интереса и исследований в области ветхозаветной этики, характеризуется подавляюще негативным настроением. Его книга «Знакомство с неизвестной страной» (*Glimpses of a Strange Land*, 2001) просто грандиозна по своему охвату. Каждая глава содержит исторический обзор исследований ряда вопросов, от подражания Богу до заботы о природе. Они чрезвычайно полезны и информативны для любого исследователя, желающего знать, что многие ученые сказали о ветхозаветных взглядах в отношении прелюбодеяния, убийства, экономики, нищих, войны, животных, природы, женщин и прочего. Представленный Роддом охват тем и соответствующей литературы является исчерпывающим. С другой стороны, книга характеризуется необычайно подрывным и разрушительным настроением в отношении ее главной темы.

Проблема в том, как полагает Родд, что большинство ученых внесли в Ветхий Завет современные этические интересы, которых на самом деле не было в древнем Израиле; что они были тенденциозны в отношении материала, который извлекали из Ветхого Завета для современной публичной этической защиты; и что они игнорировали некоторые интересы, имевшие первостепенную важность для самого Израиля, таких как честь и ритуальная чистота. Другими словами, мы, считает Родд, недостаточно уделяли внимания тому, что мир ветхозаветного Израиля культурно чужд современному миру (отсюда название книги). Зачастую мы просто недостаточно знаем о культурном мировоззрении Израиля, чтобы делать уверенные заявления об этике, внутренне присущей данному повествованию, закону или пророчеству. Большая часть того, что происходило в Ветхом Завете по повелению или с одобрения изображенного в нем Бога поражает нас, в лучшем случае как странное, а в худшем — как нравственно неоправданное. Те современные этические проблемы, что заботят нас — войны, судьбы

нищих, экологический вред и угнетение женщин, утверждает Родд, для древнего Израиля вовсе не были этическими проблемами. Подобные вещи, хоть они сильно беспокоят нас, для них были всего лишь печальными, но приемлемыми проявлениями устройства их мира. Родд считает, что большая часть того, что *мы* считаем этическими проблемами, не были таковыми в Израиле, а большая часть того, чем страстно интересовались *они*, будет для нас либо нравственно нейтральным, либо сомнительным. Не вызывает сомнения, что большая часть аргументации Родда действительно эффективно и оправданно обличает ошибки, допущенные некоторыми людьми при использовании Ветхого Завета в христианской этике, и его предостережения следует принять к сведению (хотя я считаю, что Израиль не был столь равнодушен в отношении вопросов нищеты и войн, как полагает Родд).

Это приводит Родда к решению отвергнуть все попытки ученых, пытающихся построить своеобразный мост от Ветхого Завета к современному миру, считая, что Библия является нормативным, раскрытым авторитетом для этики. Родд полагает, что эта предпосылка просто не выдерживает веса проблем, исключений и оговорок, которые порождает. Таким образом, хотя Родд подробно и честно обобщает мои труды, а также труды таких ученых, как Бирч, Янцен, Голдингей, Бокэм, которые пытались построить подобный мост, он считает, что наши усилия в конечном итоге обречены на провал. Напротив, в соответствии с Дейдуном (см. выше), которого Родд цитирует в поддержку своей позиции (к которой мы еще вернемся в следующей главе), которая состоит в том, что мы должны вовсе *отвергнуть* связанные концепции откровения и авторитета: «Первое требование – вовсе отказаться от пропозиционного представления об откровении, а вместе с ним и от веры в Библию как внешний авторитет. Нам следует оставить Ветхий Завет там, где он находится – в его собственном мире, точнее, – мирах, потому что он тянется через различные периоды истории и содержит этику многих разнообразных групп людей. Затем мы можем пойти и посетить его...». В своем беглом ознакомлении с неизвестной землей мы обнаружим, что Библия может «предложить помощь в нашей попытке решить множество сложных моральных вопросов, с которыми мы сталкиваемся сегодня»,²⁷ хотя как это теперь сделать, или какой ценностью будет обладать подобная помощь, остается тайной.

Подводя итог данной главы, мы вернулись к проблеме, с которой начиналась глава предыдущая. Похоже, что в начале третьего

²⁷ Rodd, *Glimpses*, pp. 327-329.

христианского тысячелетия вопрос авторитета Ветхого Завета для христиан остается столь же животрепещущим и спорным, каким он был в начале первого тысячелетия. Поэтому мы неизбежно должны снова обратиться к нему в следующей, заключительной главе.²⁸

²⁸ Поскольку данная глава представляет собой своего рода аннотированную библиографию, я не включил в нее раздел для дополнительного чтения. Все книги, которые упоминались в главе, можно найти в общей библиографии в конце книги.