

Вступление

Одним из самых острых вопросов, которые встают при обсуждении проблемы боговдохновенности Священного Писания, является вопрос об отношениях между Ветхим Заветом и Новым и, в частности, цитирование Ветхого Завета авторами Нового Завета¹. Те, кто придерживается консервативной точки зрения относительно инспирации, признают, что Библия сама свидетельствует о единстве и гармонии отдельных ее частей². Принятие этой позиции приводит к убеждению, что авторы Нового Завета при цитировании Ветхого использовали отрывки, не вырывая их из контекста. Эта позиция оставалась неизменной до наступления века Просвещения и появления историко-критического метода исследования.

Предпосылки и методы историко-критической школы ведут к совершенно противоположным выводам как в том, что касается инспирации, так и в том, что касается взаимоотношений между Ветхим и Новым Заветом.

Сторонники этой школы рассматривают Писание как результат долгого развития устной традиции и множества вариантов письменных источников, собранных однажды вместе и отредактированных несовершенными людьми, имевшими, кроме всего прочего, различные богословские взгляды³. По мнению представителей критической школы, Иисус и авторы Нового Завета вырывали ветхозаветные отрывки из их непосредственного контекста, давали им новое толкование и применяли их в свете воплощения Христова, придавая тем самым тексту такое новозаветное значение, которое изначально в нем отсутствовало.

Раймонд Браун (Raymond Brown) обобщил отношение либеральной историко-критической школы к цитированию авторами Нового Завета Ветхого в качестве пророчеств о приходе Мессии следующим образом: «Идея о том, что пророчество является предсказанием отдаленного будущего, не находит сейчас поддержки среди серьезных современных исследователей, напротив, широко признается, что так называемое .исполнение. ветхозаветных пророчеств . это совсем не то, что видели и о чем писали авторы Ветхого Завета». Далее он продолжает: «Нет никаких доказательств того, что они [пророки ВЗ] предвидели и представляли себе в мельчайших подробностях жизнь Иисуса из Назарета»⁴.

Даже среди евангелических ученых широко распространено мнение, что новозаветный метод интерпретации ветхозаветных пассажей зачастую не вмещается в рамки строгого богословского исследования, но вместо этого следует использовать христологическое значение, основываясь на методах интерпретации, распространенных в I в. В числе таких методов раввинистические мидраши, эллинистические аллегории, и/или кумранский стиль *raz reshah* («тайная, сокрытая интерпретация»)⁵. Из этого следует, что, с тех пор как авторы Нового Завета (и Сам Иисус) были инспирированы Богом, они имели право и обладали авторитетом, чтобы под водительством Святого Духа толковать и относить ко Христу те отрывки Ветхого Завета, которые изначально не относились к Нему⁶. Скрытый смысл и цель этих современных споров . пересмотреть традиционный

взгляд на инспирацию, чтобы согласовать те очевидные искажения смысла ветхозаветных текстов авторами Нового Завета⁷.

Но действительно ли необходимо выхолащивать исторически сформировавшийся, традиционный взгляд на боговдохновенность Писания? И насколько верно, что авторы Нового Завета следовали популярной в I в. еврейской практике толкования текста и допускали искажения контекстуального значения ветхозаветных отрывков, которые они цитировали? Недавно в Кембридже была опубликована диссертация Дэвида И.

Бревера (David I. Brewer), которая может пошатнуть такого рода предпосылки и опрокинуть «неоспоримые выводы» критической школы относительно еврейского метода толкования в I в. по Р. Х. Бревер в конце своего исследования делает вывод: «Предшественники раввинов, жившие до 70 г., не толковали Писание в отрыве от контекста и не искали какого-либо иного значения текста, чем то, что составляло основной замысел автора, и не подгоняли текст под свою интерпретацию, как поступали раввины в более позднее время»⁸.

И затем Бревер бросает вызов: «Если выводы этой работы верны, то необходимо провести новое исследование Нового Завета, которое может обогатить современную экзегезу»⁹.

Это «новое исследование» новозаветных экзегетических методов было начато в этом десятилетии. Растет число работ, посвященных пересмотру цитат из Ветхого Завета в Новом Завете. В них делается вывод: авторы Нового Завета (равно как и Сам Иисус) были тщательными исследователями, достоверно представлявшими значение ветхозаветного текста читателям Нового Завета, без отрыва от контекста, в котором находился отрывок.

Лично занимаясь исследованием, я проникался все большей уверенностью и доверием к тому взгляду на этот вопрос, который прежде противоречил моим взглядам. Я убеждался, что писатели Нового Завета при цитировании ВЗ не только не вырывали отрывки из их контекста, сообщая тексту ВЗ тот смысл, которого там нет, но, более того, последовательно и неуклонно сохраняли верность тому замыслу, которому служил текст, и использовали в своих исследованиях взвешенные герменевтические принципы.

Я сделал эти выводы, когда пересматривал основные новозаветные цитаты из ВЗ, о которых говорили, что они вырваны из контекста и не соответствуют тому значению, которое изначально вкладывалось в эти отрывки¹⁰. Вот некоторые из тех текстов, к которым чаще всего обращаются: (1) Мф. 1:23, цитируется Ис. 7:14; (2) Мф. 2:15, цитируется Ос. 11:1; (3) Мф. 2:18, цитируется Иер. 31:15; (4) Мф. 2:23, цитируются «пророки»; (5) цитаты из псалма 21 (см. Мф. 27:35, 36; Ин. 19:24, 37 и т. д.); (6) Деян. 2:25.33, цитируется Пс. 15:8.11; (7) 1 Кор. 9:8.10, цитируется Втор. 25:4; (8) Иисус говорит о знамениях пророка Ионы (ср. Мф. 12:40 с Ион. 1:17); (9) в Гал. 3:16 Павел пишет о Христе как о семени Авраамовом (цитируется Быт. 22:17. 18); (10) аллегория, которую использует Павел по отношению к двум заветам в 4-й главе Послания к Галатам (он цитирует Быт. 21:10). Эти отрывки и будут рассмотрены в нашей статье.

К другим примерам неправильного использования цитат, вызывающим дискуссии, относятся тексты: (1) цитата, приводимая Павлом в Евр. 2:4 и Рим. 1:21, из Ав. 2:4; (2) цитирование им Лев.18:5 и Втор. 30:12.14 в Рим.10:5.8; (3) цитата из Пс. 39:7.10 в Евр.10:5.10; (4) цитата из Пс. 94:11 в Евр. 3.4.

Выводы о результатах исследования перечисленных выше текстов будут сделаны в конце статьи.

Предполагаемые новозаветные искажения Ветхого Завета

Рождение от девы (Мф. 1:23, цитируется Ис. 7:14)

Этот отрывок из Книги пророка Исаии назван «самым сложным отрывком из всех мессианских пророчеств»¹¹, но в то же время самым исследуемым текстом в библейской науке¹². Мы не имеем, к сожалению, возможности привести хотя бы основные положения всех богословских дебатов по поводу этого текста¹³. Зададимся лишь одним вопросом: верен ли Матфей контексту ветхозаветного отрывка, который он цитирует, описывая рождение Мессии от девы (Мф.1:23)? Это пророчество имеет три основных вида толкования: (1) локальное исполнение пророчества исключительно во времена Исаии; (2) исполнение его только по отношению к рождению Иисуса Христа; (3) исполнение пророчества в оба момента в истории.

Внимательное рассмотрение контекста дает представление о том, что исполнение этого пророчества имеет локальный характер. Исторические события, описанные в этом отрывке, происходили во время сиро-ефремской войны (734 г. до Р. Х.). Северные царства, Сирия и Израиль, объединились против своего южного соседа, Иудеи (Ис. 7:1, 4.6). Ахаз, царь иудейский, боится этой надвигающейся угрозы вторжения, и тогда Господь посылает к нему пророка Исаию с вестью утешения, что северные заговорщики не смогут захватить царство Ахаза (Ис. 7:2, 3, 7.9). По этому поводу Бог через пророка дает Ахазу знамение: «Вот, дева (.almah) зачнет, и родит сына, и нарекут ему имя: Еммануил» (букв. пер. ст. 14).

Последующие стихи приводят нас к локальному исполнению этого знамения: «Ибо, прежде нежели этот младенец будет разумеать отвергать худое и избирать доброе, земля та, которой ты страшишься, будет оставлена обоими царями ее» (ст. 16). Очевидно, что ребенок должен был родиться во время правления Ахаза, и, прежде чем он вырастет и достигнет зрелости, коалиция сиро-ефремлян рухнет.

Подтверждение такому, привязанному к местной ситуации, толкованию мы находим в следующей главе. Исаия пошел к «пророчице», и та зачала и родила сына (Ис. 8:3). Общие точки соприкосновения между рожденным сыном и пророчеством мы находим в 8:4, в словах, которые явно параллельны 7:16: «Ибо, прежде нежели дитя будет уметь выговорить: .отец мой., .мать моя., богатства Дамаска и добычи Самарийские понесут перед царем Ассирийским». Временные вехи, указанные в этом пророчестве (7:16 и 8:4), нашли точное свое историческое исполнение: в 732 году до Р. Х (через два года после

того, как было произнесено пророчество, прежде чем ребенок смог говорить «отец» или «мать») Дамаск пал, а в 722 году (прежде чем ему исполнилось двенадцать лет и он достиг зрелости) пала Самария.

Итак, пророчество Ис. 7:14 исполнилось применительно к тому времени и месту. Встает, однако, вопрос: исчерпывается ли этим текст и его более широкий контекст? Давайте посмотрим поближе. Заметим прежде всего, что пророчество имеет отношение не только к Ахазу, но и к «дому Давидовому» (7:13). когда Исаия говорит, что «Сам Господь даст вам знамение» (курсив мой . Р. Д.), то стоит заметить, что здесь используется множественное число, а это значит, что пророчество применимо не только к Ахазу.

Далее, в 7:14 еврейское слово .almah («дева, молодая женщина») переведено в LXX (Септуагинте) и у Матфея в 1:23 как parthenos, или «дева», но фактически означает больше, чем просто «дева». Существует другое еврейское слово, переводимое как «дева», . это betulah. Но betulah ничего не говорит о возрасте девы и о том, замужем она или нет. Слово .almah, напротив, означает «девушка, созревшая для замужества», но которая не вышла замуж и потому девственна¹⁴. Употребление слова .almah сходно со значением английского «maiden», в котором девственность уходит на задний план¹⁵ и не является основной. В пророчестве Исаия использует понятие, не акцентируя внимание на девственности, что имеет значение для частичного, локального исполнения, времени Ахаза¹⁶; в то же самое время вторичное значение слова (девственность) указывает на нечто, находящееся вне времени локального исполнения, окончательно свершившееся знамение, рождение Мессии от девы.

То, что скрыто и непонятно в самом тексте, может стать понятным из более широкого контекста. Исследователи, в общем, соглашались с тем, что 7:14 является частью большого литературного отрывка (7.12 гл.), внутри которого он находится. Этот отрывок часто называют «Свиток Еммануила». Когда ученые говорят о единстве этого большого отрывка, они в то же время упускают из виду, что частью его является и Ис. 7:14.

Когда у Исаии родился сын, его не называли Еммануил, как было предсказано в пророчестве. Бог повелел Исаии назвать его Магер-шелал- хаш-баз, что означало «спешит грабеж, ускоряет добыча». Имя Еммануил используется дальше, в 8-й главе, в контексте, который, как кажется, выше тех локальных событий, . он перемещен на космический, мессианский уровень (см. ст. 8.10).

Также в 8 главе в 18 стихе Исаия и его сыновья названы «знамением» (В Син. пер. «указанием» . прим. ред.) в Израиле будущих событий, которые произойдут по воле Всевышнего. Эти события начинаются на локальном уровне в конце 8-й главы и перемещаются на эсхатологический, мессианский уровень в 9-й главе. Земля, которая находилась во мраке и густой тьме (8:22а), станет землей, где мрака не будет (8:22б.9:1) и «народ, ходящий во тьме, увидит свет великий» (9:2). Большое значение придавалось сыну Исаии как знамени для Израиля, но, как предсказывал сам Исаия, в мессианском веке появится более великий Сын и тогда пророчество Ис. 7:14 исполнится окончательно, «ибо младенец родился нам; Сын, дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира» (Ис. 9:6).

Этот мотив продолжается и в 11:1.9, в повествовании о пришествии и чудных делах Мессии.

Итак, исходя из более широкого контекста, в который заключен отрывок Ис.7:14, мы видим, что Исаия, находясь под Божественным вдохновением, предсказывает появление «сына» во времена царя Ахаза.

Это локальное исполнение является образом (типом), который должен окончательно исполниться в Мессии, Божественном Сыне, Еммануиле. В следующей схеме представлены типологические связи в «Свитке Еммануила»:

- 1. **Тип** Ис. 7:14 (пророчество об Еммануиле) Ис. 8:1.4 (локальное исполнение этого пророчества)
- 2. **Антитип** Ис. 9:1,7 (окончательное исполнение в Мессии) Ис. 11:1.9 (описание Мессии) Исходя из этого, можно сделать вывод, что Матфей, цитируя Ис. 7:14, не вырывал его из контекста, а, напротив, понимал значение всего мессианского контекста Ис. 7,12, которое игнорируют критически настроенные исследователи.

«Из Египта воззвал Я Сына Моего» (Мф. 2:15, цитируется Ос. 11:1)

Отрывок Мф. 2:15 является еще одним примером, когда исследователи, критикующие Матфея за недостоверность передачи значения ветхозаветного контекста¹⁷, сами терпят поражение, не придавая значения более широкому контексту Ос. 11:1.

Действительно, Ос. 11:1 в своем непосредственном историческом контексте относится к происходившему в прошлом исходу Израиля из Египта.

Мы читаем в этом отрывке: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего». Следующий стих объясняет исторические обстоятельства, почему Израиль отвернулся от Яхве и стал служить Ваалам. Однако принципиально важно рассматривать не только ближайший, но и более широкий контекст этого отрывка. Исследователь Додд (С. Н. Dodd) в своей книге «Как сказано в Писаниях» (According to the Scriptures) дает представление о том, как авторы Нового Завета используют цитаты.

Зачастую они цитируют небольшие ветхозаветные отрывки с целью обратить внимание своих читателей на более широкий контекст, из которого взят этот отрывок. В частности, Додд, указывая на Ос. 11:1, пишет, что как более широкий контекст самой Книги Осии, так и контекст других пророческих книг VIII в. до Р. Х. указывают на будущий новый Исход Израиля, возвращение его из плена и пришествие Мессии¹⁸. (Особенно хотелось бы отметить следующие тексты: Ос. 2:14,15; 12:9,13; 13:4.5; Ис. 11:15,16; 35; 40:3,5; 41:17,20; 42:14,16; 43:1,3, 14,21; 48:20,21; 49:3,5,8,12; 51:9,11; 52:3,6, 11,12; 55:12,13; Ам. 9:7,15; Мих. 7:8,20. Ср. Иер. 23:4,8; 16:14,15; 31:32).

Фактически внутренние богословские связи между Исходом Израиля в древности и мессианским Исходом из Египта были видны еще в Пятикнижии.

Записанные в Книге Чисел (гл. 23.25) речи Валаама содержат в себе скрытый переход от исторического Исхода к Исходу мессианскому. В Чис. 23:22 Валаам провозглашает: «Бог вывел их из Египта, быстрота единорога у него» (или «у Него» . прим. пер). В следующем отрывке (24:8) используется единственное число «Бог вывел его из Египта», и, наконец, в последнем высказывании (24:14) Валаам относит все к «последним дням» (так в англ. пер.; в Син. пер. «в последствие времени». . прим. ред.) и для представления мессианской идеи использует единственное число: «Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых» (24:17)¹⁹.

В Пятикнижии Моисеевом и у ранних пророков (особенно у Осии и Исаии) ясно выражена мысль о том, что Исход Израиля из Египта был прообразом нового Исхода, Мессии, в новом Израиле. Матфей остается верен ветхозаветному широкому контексту, когда цитирует Книгу Осии 11:1. В соответствии с ветхозаветными пророчествами Матфей изображает Иисуса Христа в образе нового Израиля, Который в Своей жизни переживает опыт древнего Израиля с той лишь разницей, что Христос одерживает победу там, где первый Израиль потерпел поражение.

В первых пяти главах Евангелия от Матфея Христос представлен как новый Израиль, совершающий Исход: выход из Египта (Мф. 2:15) и прохождение через воды крещения, которые являются антитипом Красного моря (Мф. 3; ср. 1 Кор 10:1,2). Затем следует Его сорокадневный пост и за ним . искушения в пустыне, которые соотносимы с сорока годами странствования древнего Израиля по пустыне. В это время Иисус осознавал всю ответственность Своего положения как нового Израиля, совершающего новый Исход. Это заметно в тех ответах, которые Он дает искушающему Его дьяволу. Христос приводит цитаты, которые содержатся в 6 . 8 главах Книги Второзаконие (где перечисляются искушения, которые испытал древний Израиль в пустыне). Наконец, Иисус, подобно Моисею, оказывается на горе, рядом с Ним двенадцать апостолов, образно представляющих колена Израилевы. Как и Моисей, в конце своих странствий по пустыне Христос повторяет Закон, когда оканчиваются дни испытания. Матфей и авторы других синоптических Евангелий также представляют смерть и воскресение Иисуса как новый Исход²⁰.

Итак, не искажая первоначального ветхозаветного контекста Книги пророка Осии, Матфей использует «цитату из его книги не в качестве доказательства, а как указание на более широкий контекст, в котором она содержится. Вместо того чтобы прерывать логическую связь своих аргументов пространством отступлением от темы, словами, записанными в Ос. 11:1, он вводит читателя в контекст всей книги»²¹. Матфей бережно относится к более широкому эсхатологическому и мессианскому контекстам этого отрывка, что и соответствует замыслу Осии и пророков, его современников.

«Рахиль плачет о детях своих...» (Мф. 2:18, цитируется Иер. 31:15)

Л. С. Эдгар (L. S. Edgar) полагает, что текст Мф. 2:18 «является самым поразительным в Новом Завете примером пренебрежения контекстом»²². Каким образом плач Рахили о ее детях, убитых или уведённых в Вавилонский плен, относится к убийству вифлеемских младенцев во время рождения Христа? Действительно, локальный исторический контекст Иер. 31:15 относится к иудеям времен вавилонского плена: «...Голос слышен в Раме; вопль и горькое рыдание; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться о детях своих, ибо их нет» (Иер. 31:15). Это было в Раме: Навузардан, начальник вавилонской стражи, собрал иудейских пленников перед тем, как вести их, скованных цепью, в Вавилон (Иер. 40:1). Рахиль, «мать» Израиля (см. Руфь 4:11), плачет о своих потомках, особенно о детях, которых больше нет (Иер. 31:15) и которые, очевидно, убиты вавилонянами возле ее гробницы в Раме (см. Пс. 136:8, 9; ср. Ис. 13:16) или же вот-вот будут уведены в плен.

Но если непосредственным контекстом этого отрывка из Книги Иеремии является вавилонское рабство, то более широкий контекст этой главы включает в себя эсхатологическое собрание Израиля из рабства (ст. 7.8) для заключения нового messiанского завета (ст. 31.34). Уолтер Кайзер (Walter Kaiser) подробно описывает этот более широкий контекст: Хотя Иеремия ясно говорит о том, что вавилонское рабство будет продолжаться семьдесят лет (Иер. 25:11, 12; 29:10), но верно и то, что он знает о рабстве, которое не окончится до появления нового Давида. Вся «Книга утешения» (Иер. 30.33) предлагает не только обновление древнего завета с населением Иудеи и Израиля, но и нового Давида, Который однажды воссядет на троне Израиля (30; 8.9; 33:14.15, 17)... Очевидно, что контекст отрывка о плаче Рахили заключается в последней надежде на окончательное эсхатологическое вмешательство Бога... Весь контекст «Книги утешения» должен быть согласован с общим толкованием этого отрывка. Таким образом, Рахиль должна плакать еще один раз во времена Ирода перед великим днем нового Давида и нового Иерусалима²³.

В примечаниях Кайзер делает заключение об использовании Матфеем во второй главе его Евангелия цитат из Книг пророка Иеремии и Осии: «Матфей оказался чутким по отношению ко всему контексту Осии и Иеремии, к тому, что в дополнение к их историческому контексту включает в себя также осведомленность об их каноническом, теологическом и эсхатологическом контекстах»²⁴.

«Он Назореем наречется» (Мф. 2:23, цитируются «пророки»)

В Мф. 2:23 мы читаем: «И пришед поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное чрез пророка, что Он Назореем наречется». В данном случае не цитируется какой-то определенный отрывок Ветхого Завета.

Многие исследователи видят здесь ссылку на постановление о назорействе в Чис. 6 (ср. Суд. 13:4,5) и отмечают, что контекст совершенно не подходит к ситуации, в которой оказался Иисус.

Действительно, Иисус не был назореем. Он не воздерживался от употребления виноградного сока и использования бритвы. Но проблема здесь заключается не в

ошибочной связи между Назаретом и назорейством, которую допустил Матфей, а в тех исследователях, которые ошибочно предполагают, что Матфей сделал это.

Необходимо заметить, что для транслитерации двух еврейских букв, «зайин» (или z) и «цаде» (или s) используется одна греческая буква «дзета» или «z». Еврейское слово для наименования города Назарета произошло из еврейского корня nsr, а не nzt. Существительное Ветхого Завета, построенное на этой основе . neser, что означает «отросток, побег, ветвь». Это слово является специальным термином, относящимся к Мессии и используемым в предсказании Исаии 11:1: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь [neser] произрастет от корня его».

Матфей далек от предположения неверной связи между Иисусом и назорейством, но он увидел связь между названием города «Назарет» и словом, относящимся к Мессии! Мессия, Ветвь[neser], вырос [nsr] в городе Ветви [nesaret]! В своей ссылке на Ис. 11:1 Матфей остается верным мессианскому контексту Книги об Еммануиле, Ис. 7.12.

До сих пор мы концентрировали наше внимание на тех отрывках Евангелия от Матфея, которые исследователи настойчиво представляют как искажения Ветхого Завета²⁵. Мы не обнаруживаем фактов, подтверждающих обвинения в том, что «Матфей произвольно использовал и искажал Писание»²⁶. С таким обвинением например, выступал исследователь Маккасланд (McCasland). Более того, мы находим, что Матфей и Христос остаются верным контексту Ветхого Завета и сохраняют единство и гармонию между Ветхим Заветом и Новым.

«Псалом креста» (НЗ ссылается на Пс. 21)

В Новом Завете неоднократно цитируется 21-й псалом. Цитаты представлены как исполнение пророчества в событиях, связанных со смертью и воскресением Мессии: Мф. 27:45 и Мк. 15:34, Иисус цитирует ст. 2-й этого псалма; Мф. 27:39 и Мк. 15:29, евангелист цитирует ст. 7; Мф. 27:43, цитируются ст. 8, 9; Мф. 27:35 и параллельные места (Мк. 15:24, Лк. 23:34, Ин. 19:24), цитируется ст. 19; Евр. 2:12, цитируется стих 23. Проблема состоит в том, что этот псалом не дает определенного указания, что текст относится к Мессии. Давид написал 21-й псалом от первого лица²⁷, и, следовательно, здесь описываются личные переживания Давида. В таком случае, как авторы Нового Завета и Сам Иисус могли рассматривать его как мессианский? Многие исследователи просто предполагают, что Новый Завет опять дает новое толкование, представляя то, чего нет в Ветхом Завете.

Тем не менее при изучении мессианских псалмов можно найти ключ к решению этого вопроса: Ветхий Завет сам предоставляет словесные указатели, которые определяют типологическую природу этих псалмов. Несмотря на авторство Давида и написание 21-го псалма от первого лица, многие комментаторы признают, что «особенности этого псалма более чем необычны для действительных переживаний Давида»²⁸. «Язык Давида выходит за пределы его возможностей»²⁹. Как точно подметил А. Бенцен (А. Bentzen), 21-й псалом представляет собой «описание не болезни, но казни» (курсив мой. . Р. Д.)³⁰.

Тот, кого казнили, был действительно «сведен к персти смертной» (ст. 16).

Но уже в 23-м стихе он снова жив и возвещает имя Божье своим братьям! Как заметил Франц Делиц (Franz Delitzsch), «в 21-м псалме Давид в своем сетовании опускается на такую глубину, которая лежит за пределами его несчастий, и затем с надеждой поднимается на такие высоты, которые превосходят пределы вознаграждения за его страдания»³¹.

Каким образом Давид мог написать 21-й псалом от первого лица таким языком и к тому же выйти за рамки своего личного опыта, разъясняется связью с первым мессианским псалмом книги Псалтирь. Во 2-м псалме, также написанном Давидом (Деян. 4:25), содержится поразительное свидетельство того, что помазанный царь Давид признан прототипом будущего Мессии.

Значение 2-го псалма развивается от локального уровня земного становления царя Давида как «сына» Божьего до всеобъемлющего уровня Божественного Сына, Мессии. Последний стих этого псалма указывает на это типологическое движение: «Почтите Сына, чтобы Он [Сын³²] не прогневался, и чтобы вам не погибнуть в пути вашем; ибо гнев Его возгорится вскоре. Блаженны все, уповающие на Него» (ст. 12). Выражение «уповающие на Него» (еврейское *hasah*) в других местах книги Псалтирь (около тридцати случаев употребления) всегда относится к Божеству; таким образом «Сын» из 12-го стиха не кто иной, как Сын Божий³³. Этот внутренний типологический указатель во 2-м псалме устанавливает тон для всех последующих псалмов Давида: употребляемое Давидом *mesiah* или «помазанник» является прообразом эсхатологического Божественного Мессии.

Что подразумевается в Псалтири, становится очевидным у пророков.

Многочисленные боговдохновенные пророки Ветхого Завета предсказывали, что Мессия придет как новый Давид, повторяя в своей жизни Его переживания.

Обратите внимание на следующие отрывки: Иер. 23:15; Иез. 34:23; 37:24; Ис. 9:6.7, 6; 11:1.5; Ос. 3:5; Ам. 9:11; Зах. 8:3 и т. д. Таким образом, псалмы Давида, относящиеся к его опыту как помазанника Божьего, а именно к его страданиям и царствованию, всегда в Ветхом Завете являются прообразными к пришествию Мессии. Авторы Нового Завета, да и Сам Иисус Христос в цитировании псалмов Давида, относящихся к страданиям и царствованию помазанника, прямо говорили об исполнении того, что было обозначено в Ветхом Завете³⁴.

В частности, пророк Даниил приводит особое свидетельство мессианского значения 21-го псалма. В отрывке Дан. 9:26, относящемся к смерти Мессии, ангел Гавриил ссылается на этот псалом. Жак Дукан (Jacques Doukhan) указывает³⁵, что выражение «en lo» . «он не» (Син. пер.: «и не будет») отличается от формы «en ozer lo» «он не имеет помощи» (Син. пер.: «никто не поможет ему») из Дан. 11:45 и указывает на сокращенную форму этой фразы в Пс.

21:12: «en ozer» «нет помощи» (Син. пер.: «нет помощника»). Дукан выявляет, каким образом Дан. 9:26 указывает на то, что Мессия исполнит слова 21-го псалма. Это типологическое указание определяет 21-й псалом как особый псалом, повествующий о Мессии и Его смерти.

Христос как внимательный экзегет мессианского пророчества Дан. 9 ясно понимал, что события Его смерти своим исполнением будут связаны с 21-м псалмом. Действительно, вполне вероятно, что Христос прошел Голгофский путь, обретая поддержку именно в словах 21-го псалма. Возможно даже, что, по мере того как разворачивались события Его страданий и смерти, Он мысленно следил за ходом описания 21-го псалма.

Когда единство Христа с Отцом было нарушено, отделенный грехами всего мира, которые Он на Себе понес, Иисус произнес начальные слова 21-го псалма: «Боже мой! Боже Мой! Для чего Ты оставил меня?» И это не кажется совпадением. Христос не мог заглянуть за камень, закрывавший вход в гробницу, в то время, когда Он висел на кресте, но лишь Своей обостренной верой Он укреплялся, вспоминая заверения 21-го псалма и наблюдая, как на Его глазах происходили события, описанные в нем.

Находившиеся вокруг Него люди насмехались, выкрикивая именно те слова, которые записаны в Пс. 21:9: «Он уповал на Господа, . пусть избавит его; пусть спасет, если он угоден Ему» (см. Мф. 27:43; Лк. 23:35). Все ученики покинули Его, как и предсказано в 12-м стихе: «помощника нет». Испытывая жажду, Он перенес то, что описано в 16-м стихе: «Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильнул к гортани моей». Он чувствовал невыносимую боль, когда Ему пронзили руки и ноги, и вспоминал 17-й стих: «пронзили руки мои и ноги мои». Когда солдаты бросали жребий об одежде Его, 19-й стих превратился в действительность на Его глазах: «Делят ризы мои между собою, и об одежде моей бросают жребий».

Вера Христа была такой сильной, что могла пронзить тьму, когда Он повторял слова из второй половины псалма, начав с неожиданного утверждения: «Ты ответил мне! (NKJV) Буду возвещать имя Твое братьям моим». Здесь содержится уверенность в воскресении от «персти смертной», описанной в 16-м стихе. Разве это случайность, что первые слова Христа, сказанные Им после воскресения женщинам у гробницы, вторили словам 21-го псалма? «Пойдите, возвестите братьям Моим...» (Мф. 28:10).

Возможно, ободрение последних стихов 21-го псалма, описывающих будущее распространение и принятие Его свидетельства «во всех концах земли» и всеми последующими поколениями (стт. 27.31), укрепляло веру Христа в эти последние минуты на кресте.

Заключительные слова 21-го псалма могут быть переведены иначе как «Он совершил [это]!» или: «Свершилось!» (Син. пер.: «что сотворил Господь»).

Если мы принимаем этот перевод, то признаем, что Христос умер в триумфе, с последней вестью этого псалма на устах! Независимо от того, насколько осознанно Христос проделал Свой путь к распятию через 21-й псалом, становится ясно, что

исполнение этого псалма в событиях, связанных с Его смертью и воскресением, не является перекраиванием псалма в свете жизни Христа. Ветхий Завет отмечает, что окончательное значение этого текста стоит выше Давида, указывая на его прообраз, Мессию, в Его страданиях и смерти.

Ветхозаветные предсказания о воскресении (Деян. 2:29.33, 13:31,37; цитируется Пс. 15)

В своей проповеди в день Пятидесятницы (Деян. 2) Петр цитирует Пс.

15:8.11 для того, чтобы показать, как в Ветхом Завете предсказано воскресение Христа из мертвых. Для этой же цели Павел цитирует Пс. 15:10 в своей проповеди в Антиохии (Деян. 13 гл.).

Приводя эту цитату, Петр не оставляет никаких сомнений в том, что ветхозаветный пророк Давид действительно многое осознал. Он, Петр, категорически утверждает (Деян. 2:30.31): «Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвой обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престоле его, он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления». Таким образом, Петр убежден, что Давид осознанно дает точное предсказание воскресения Христа.

С другой стороны, современные школы критицизма настаивают, что в данном случае Петр видит в ветхозаветном псалме то значение, которое диктует ему его новозаветная вера, и, следовательно, совершает насилие по отношению к псалму в его подлинном ветхозаветном контексте.

Давайте рассмотрим этот вопрос внимательнее. В частности, два аргумента, используемые и Петром и Павлом, подтверждают их выводы.

Первый аргумент относится к самому языку, которым написан псалом 15-й.

И Петр, и Павел признают, что псалом описывает события, выходящие за пределы исторического опыта Давида. В псалме утверждается, что Господь не оставит Своего Святого в аде и не даст Ему увидеть тление. Это попросту не могло произойти с Давидом. Он умер и был похоронен, и его могила в I в. еще была в Иерусалиме. Он оставался в могиле, и, как заявляет апостол Павел, его тело «увидело тление».

Этот аргумент иллюстрирует то, о чем мы уже говорили, рассматривая второй и двадцать первый псалмы. Опыт Давида имел частичное, местное исполнение, применимое к его времени, но совершенно очевидно, что язык, использующийся в этих псалмах, выходит за рамки жизни Давида древности и относится к Давиду Нового Завета, т. е. Мессии.

Второй аргумент, используемый Петром и Павлом, указывает на более широкий ветхозаветный контекст. Петр направляет наше внимание на 88-й и 131-й псалмы, где

Господь обещает Давиду потомство, в то время как Павел указывает на другой широкий контекст, Ис. 55:3, и Божье обещание дать Израилю «милости Давидовы». Оба, и Петер, и Павел, в широком контексте видят свидетельство того, что Давид и сам понимал пророческий, мессианский характер Божьих обетований.

Уолтер Кайзер провел тщательное исследование по вопросу соотношения этих отрывков к псалму 1536. Он указывает на особый смысл еврейского слова *hasid* (святой) в псалме 15 и параллельных с ним отрывках.

В Пс. 4:4 Давид заявляет, что он *hasid* Яхве или «отделенный». Затем в 88-м псалме, в одном из тех, которые использует Петр в своей проповеди (Деян. 2), Давид соотносит это понятие с другим, являющимся техническим, мессианским понятием в Священном Писании. В стихах 19.21 этого псалма Давид назван не только *hasid*, но также «царем», «рабом Моим», «помазанником».

Так же и во Втор. 33:8 понятие *hasid* выходит за рамки локального, относящегося к человеку, уровня. Моисей в своем последнем благословении колена Левия говорит о «*hasid* (святом) муже твоим, которого ты (Син. пер.: «Ты» . прим. Ред.) [Израиль] искусил в Массе». Из Исх. 17:7 становится очевидным, что Тот, кто был искушаем в Массе, не кто иной, как Сам Господь.

Итак «святой муж» . *hasid* . это Божественная личность.

В Ветхом завете прослеживается определенная гибкость в употреблении множественного числа *hasidim*, относящегося к верным в народе Израильском, и единственного числа *hasid*. Нечто похожее мы видим в различии употребления всеобщего, собирательного и личностного, индивидуального, значения понятий «семья»³⁷ и «раб»³⁸. Общественный израильский *hasidim* находит свое личностное выражение в Давидовом *hasid* и в описанном им «избранном», который является прообразом обязательного исполнения его в грядущем «Избранном», Мессии.

Упомянутый Павлом текст Ис. 55:3, говорящий о «милостях (*hasde*), обещанных Давиду», относится ко всему контексту завета, описание которого мы находим во 2 Цар. 7. Кайзер показал, что этот отрывок из Книги Царств содержит в себе мессианские аллюзии на последующего потомка Давида, который принесет «закон для всего человечества»³⁹.

Оба, и Петр, и Павел, корректно использовали мессианские аллюзии в более широком ветхозаветном контексте, обращая внимание как на псалом 15-й, так и на язык, использованный в нем.

И если о Мессии говорится, как о Том, Кто полностью исполнил в Своей Личности предсказанное в псалме 15, то этим не отрицается исполнение предсказания в жизни Давида . прообраза (*typos*) будущего Мессии. Петр признает это, когда он «предваряет цитату из Пс. 15:8.11 фразой, которую, скорее всего, можно перевести так: «Давид говорит, ссылаясь на (*eis*) него., а не .о (*peri*) нем., что говорит о мессианском значении этой фразы»⁴⁰. В то же самое время Петр и Павел утверждают, если позволяет

ветхозаветный контекст, что Давид сам знал, что воскресение Мессии является окончательным исполнением этих слов. Как мы уже видели, рассматривая псалом 21, опыт Давида был прообразом нового Давида, Иисуса Христа, и эта типологическая связь была известна уже в Ветхом Завете.

«Не заграждай рта волу» (1 Кор. 9:8.10, цитируется Втор. 25:4)

Часто можно слышать, что Павел применял аллегорический метод толкования Писания, когда он цитировал Второзаконие 25:4 «Не заграждай рта волу, когда он молотит». Это рассматривается как один из основных примеров, когда писатель Библии «истолковывает текст, игнорируя первоначальное его значение, или в таком смысле, который совершенно далек по смыслу от первоначального»⁴¹.

Но внимательное изучение пассажей⁴², написанных Павлом, показывает совершенно противоположную картину. Здесь мы находим модель, которая позволяет христианам понять, как выявлять основные принципы Израильского гражданского закона и применять их к современной ситуации. Этот подход гармонирует с изречением Павла: «А все, что писано было прежде, написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду» (Рим. 15:4).

Павел не уходит от буквального смысла Второзакония 25:4, применяя аллегорию, раввинистические аргументы или экзегезу эллинистических иудеев, как утверждают некоторые. Напротив, он вовлечен, говоря словами Кайзера, в «буквальную богословскую экзегезу»⁴³. Вновь Павел использует более широкий контекст Второзакония 24.25, именно этот контекст и не учли ученые-критики.

Законы в этих главах относятся к принципам милосердия и равенства. Павел использует основной принцип, относящийся к волам, и применяет его по отношению к христианскому служителю. Даже вола заслуживают право питаться тем, над чем им приходится трудиться. Насколько более это должно относиться к служителям, христианским работникам в тех церквях, в которых они совершают служение.

Комментатор Ф. Годет (F. Godet) описывает это так: Павел не умаляет историческое и буквальное значение этого повеления.

Он полностью его признает. Начиная именно с этого значения, он рассматривает его применение на более высоком уровне... Павел далек от того, чтобы использовать произвольную аллегорию. Он раскрывает высшее значение того, на что Бог указывал и что предписывал делать на этом уровне... Невозможно сдержать улыбку, когда слышишь декларации наших современников против мании апостола Павла все аллегоризировать. Павел, ко крайней мере, не говорил иносказаниями. Он извлекает глубокие истины, закон о человечности и равенстве из буквального понимания повелений⁴⁴.

Знамение Ионы (Мф. 12:40, цитируется Иона 2)

Ранее⁴⁵ мы уже говорили, каким образом различные личности, события и учреждения рассматриваются в Новом Завете как исполнение прообразов тех, чьи образы встречаются в Ветхом Завете. Это также относится и к повествованию об Ионе. Необходимо более тщательно изучить типологию Ионы, на которую ссылается Иисус.

Уже в молитве Ионы, которую он произносит на протяжении трех дней и ночей, находясь во чреве огромной рыбы, используемый им язык выходит за рамки его личного опыта. То, что он описывает, это невероятное событие смерти и воскресения. «Из чрева преисподней [шеол, могила] я возопил, земля своими запорами на - век заградила меня; но Ты, Господи Боже мой, изведешь душу мою из ада [могилы]» (Иона 2:3, 7). Всего несколько лет спустя после пережитого Ионой, когда в памяти израильтян еще сохранились воспоминания о его смерти и воскресении, пророк VIII в. до Р. Хр., Осия, делает некоторые аллюзии на это событие. Осия (6:1.3) явно ссылается на пленение Израиля и восстановление как на «смерть» и «воскресение» в «третий день»⁴⁶. Из этой аллюзии следует, что Осия видит повторение пережитого Ионой в опыте «смерти . воскресения», который переживал Израиль⁴⁷.

В это же самое время, в VIII в. до Р. Х., в контексте Книги пророка Исаии ясно описывается Мессия как новый Израиль, как мы это уже видели⁴⁸. Исаия открывает, что Раб-Мессия будет представлять и повторять опыт первого Израиля, особенно все то, что относится к Его смерти и воскресению⁴⁹.

Таким образом, мы видим, что Осия указывает на то, что Израиль, подобно Ионе, переживает «смерть и воскресение» на третий день. А Исаия показывает, что Мессия . это новый Израиль, Которому предстоит пережить смерть и воскресение, подобно первому Израилю. Поэтому Иисусу Христу, «специалисту» в области экзегезы, остается обратить внимание на ветхозаветную взаимосвязь между Божьим «рабом» Ионой (4 Цар. 14:25), рабом Израилем и Рабом-Мессией.

Основываясь на этих типологических взаимосвязях, изложенных в Ветхом Завете, Христос может с уверенностью провозгласить знамение Ионы: как Иона был во чреве кита «три дня и три ночи»⁵⁰, так и новый Иона/Израиль будет в сердце земли и через три дня воскреснет.

Вероятно поэтому, основываясь на этих ветхозаветных типологических связях между Ионой, Израилем и Христом, Павел имел право сказать: «И что Он погребен был и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15:4)⁵¹. Как Христос, так и Павел верны этому широкому ветхозаветному контексту переживаний Ионы и с точностью возвещают об исполнении типологии Ионы/ Израиля, которая указана в ветхозаветных пророчествах.

Христос как «семя» Авраамово (Гал. 3:16, цитируется Быт 22:17,18)

В предыдущем журнале Адвентистского Теологического Общества⁵² (далее JATS) в

своей статье мы кратко раскрыли, как Павел в Гал. 3:16 цитирует Быт. 22:17.¹⁸⁵³ Аргументы Павла указывают на то, что он понимает, как использование еврейского слова *zera* («семя») в Быт. 22:17 переходит от собирательной темы к единственной, «Семени». Далее в Гал 3:29 Павел верно указывает на собирательно-множественный аспект этого же термина в более широком контексте Быт. 22:18.

Мы отметили, как в Быт. 22:17а слово *zera* («семя») явно содержит в себе идею множественности в контексте «звезд небесных» и «песка на берегу моря».

Однако в стихе 17б *zera* («семя») используется узко в смысле «Семени». Мессии, которое «овладеет городами врагов своих (англ. пер.: Своих, единственное число)». Эта формулировка параллельна высказыванию в Быт. 3:15, где мы находим тоже более узкое употребление слова «семя», от собирательного до мессианского единственного⁵⁴.

Со времени публикации данного исследования в JATS мое внимание привлекла недавняя диссертация Дэйла Вилера (Dale Wheeler), полностью посвященная теме цитирования Ветхого Завета Павлом в Гал. 3:16⁵⁵. В этом исследовании приведен целый ряд других доказательств, которые подтверждают мои выводы относительно бережного отношения Павла к ветхозаветному контексту. Вилер делает вывод: «Вместо того чтобы извратить значение ветхозаветного отрывка для подтверждения своей идеи, Павел использует текст в том смысле, в котором он был написан изначально, понимая природу тех, кому он адресован»⁵⁶.

«Аллегория» Павла о двух заветах (Гал. 4:21.31, цитируется Быт. 21:10)

Павла часто обвиняют в излишней иносказательности в его дискуссии о двух заветах в Гал. 4. Однако в нескольких последних исследованиях Гал. 4 сделано заключение, что, несмотря на то, что Павел использует понятие *allegoreo* в ст. 24, он не применяет его в современном смысле слова «аллегория». Напротив, он признает типологическую канву ветхозаветных повествований, на которые он ссылается⁵⁷.

В этом тексте Павел глубоко понимает средоточие параллели исторического опыта, центром которого было спасение по делам. Израиль, находясь у Синая, заключил завет с Богом, условия которого (по крайней мере, изначально) они предполагали исполнять своими силами. Союз Авраама и Агари был попыткой исполнить Божественное обетование человеческими средствами. Эти два исторических факта являются примером опыта «Иерусалима и его детей» времен Павла: они стремились достичь праведности своими делами.

Как контраст Павел представляет описание рождения Исаака, которое произошло не в результате возможностей человеческих, но посредством Чуда Божьего и Его верности в исполнении обетований. Рождение Исаака, обетованного «семени», является воплощением принципа праведности по вере, который является образом будущего духовного «семени» Авраама, символизирующего небесный Иерусалим и его детей. Все верующие во Христа являются Его детьми по обетованию, семенем Авраама (Гал. 3:29). Эти заключения основываются на осознании христоцентричной природы обетования о

«семени», которое указано в Ветхом Завете, как мы это отметили в нашем исследовании Гал. 3:16.

Павел не приписывает отдаленное, воображаемое значение персонажам своей «аллегории», как это было свойственно иудейскому методу аллегоризации, методу Филона (а позже христианскому аллегорическому методу толкования Александрийской школы). Наоборот, он указывает на глубокое историческое и типологическое соответствие, которое иллюстрирует, что принцип праведности по делам противоречит праведности по вере. Таким образом, Павел указывает на то, что члены христианской Церкви, как и семья Авраама, . дети по обетованию.

Необходимо помнить, что у греческого глагола *allegoreo*, используемого Павлом, «прозрачное его значение не является основным»⁵⁸, и слово не применяется так, как применяли его Филон или Платон. Замечено, что Павел говорит в Гал. 4:21.31, что опыт Агари и Сарры более глубок. Это не является всего лишь повествованием. Переживания двух женщин представляют две противоборствующие системы обретения праведности: праведности по вере и праведности по делам. Опыт Агари, когда Авраам сам желал исполнить Божье обетование о сыне, не доверяя Богу, является параллелью первоначального опыта детей Израиля у горы Синай, когда был дан ответ законнического характера на повеления Божьи. Они соответствуют иудаизму первого столетия. Это путь рабства . достижение праведности по делам. С другой стороны, опыт Сарры в проявлении доверия Богу в исполнении обетования о сыне, когда это казалось по-человечески невозможным, в Рим. 4:13.25 представлен в образе пути «небесного Иерусалима», свободы, пути праведности по вере.

Таким образом, Павел не использует ветхозаветные повествования в отрыве от ветхозаветного контекста, напротив, он указывает на изначальное глубокое значение текста и на его типологические параллели.

Добросовестность авторов Нового Завета

В современных исследованиях рассматриваются множество отрывков, используемых критически настроенными учеными в подтверждение того, что авторы Нового Завета искажали текст ветхозаветных Писаний. Эти исследования доказывают, что подобные обвинения беспочвенны. Мы сделаем краткий обзор выводов, сделанных при рассмотрении нескольких ветхозаветных цитат, используемых в Новом Завете.

Аввакум 2:14 цитируется в Послании к Римлянам 1:17. Несмотря на обвинения, предъявляемые Павлу в пренебрежении к ветхозаветному контексту, недавние исследования предложили серьезные доказательства контекстуальной последовательности Павла при цитировании отрывка из Книги Аввакума. В противовес заявлениям, которые делаются «комментаторами, утверждающими, что Павел делает натяжки, не понимает, перетолковывает Аввакума», Р. М. Муди (R.M. Moody) показал, что апостол полностью гармонирует с первоначальным контекстом книги⁵⁹.

Ветхозаветные цитаты в Рим. 10:5.8. Можно назвать два заслуживающих внимания исследования⁶⁰, в которых анализируются цитаты Павла из Лев. 18:5; Втор. 9:4; 30:11.14. Раймонд Зорн (Raymond Zorn) делает акцент на «установлении метода, с помощью которого Павел использует Ветхий Завет для доказательства и подтверждения своих аргументов»⁶¹. Он приходит к следующим выводам: «Павел, цитируя Ветхий Завет, не дает ему произвольную, аллегорическую интерпретацию. Он приводит цитаты не по незнанию общедоступных, общепризнанных форм языка, но совершает это намеренно *ad sensum*, в органичной взаимосвязи с тем ветхозаветным пророчеством и обетованием, которое ныне исполнилось во Христе, открыто проповедуемом им»⁶². И Марк Зейфрид (Mark Seifrid), ставя перед собой те же методологические цели, после тщательного анализа заключает, что то, как Павел использует в Рим. 10:5.8 ветхозаветные цитаты, свидетельствует о его «уважительном отношении к ветхозаветному контексту и разительном отличии его методов от методов толкования Кумранской общины»⁶³.

Ветхозаветные цитаты в Послании к Евреям. Джордж Кеерд (George Caird), исследовав используемые в Послании к Евреям ветхозаветные отрывки, заключает: «В отличие от современных фантастических методов экзегезы, которые могут не принимать в расчет современные христиане, Послание к Евреям является самой ранней и наиболее успешной попыткой установить взаимосвязь между Ветхим Заветом и Новым. Большая часть книги строится в таком экзегетическом ключе, который сегодня находится в совершенном пренебрежении»⁶⁴.

Этот вывод был подтвержден двумя исследованиями ветхозаветных цитат в Послании к Евреям, которые провел Кайзер⁶⁵. Исходя из цитаты Пс. 39:7.9 в Послании к Евреям в 10:5.10, Кайзер указывает на ключевые слова, проходящие красной нитью через весь 39-й псалом . как до, так и после мессианского отрывка, употребляемые скорее в публичном поклонении и вознесении славы Богу, нежели в личной благодарственной молитве.

Напротив, псалом имеет общественное, всемирное значение и является еще одним звеном в обещанном Богом плане спасения⁶⁶.

Кайзер соглашается с тем, что автор Послания к Евреям «не использовал в псалме 39 гомилетический принцип мидрашей, при котором первоначальный смысл текста предавался забвению или считался неуместным и потому мог быть переадресован по отношению ко Христу», не использовал он и «*pesher*, такой вид экзегезы, при которой считается, что псалмопевец описывает некую тайну (*raz*), которую он не в силах объяснить и которая станет понятной лишь при обретении в будущем *pesher*»⁶⁷. «Хотя, . пишет Кайзер, . Пс. 39:7.9 содержит меньше мессианских ключей и фразеологических оборотов, чем другие мессианские отрывки, тем не менее терпеливое изучение текста показывает твердое основание, на котором покоится экзегетическое исследование автора Послания к Евреям»⁶⁸.

Что касается цитаты из Пс.94:11 в Евр. 3.4, Кайзер озадачен вопросом о герменевтическом подходе автора Послания к Евреям: «Является ли его экзегеза

вынужденной, когда автор просто приспособливает древние предупреждения и обетования, адресованные в прошлом народу израильскому, к христианской эпохе? Не является ли этот отрывок в Послании к Евреям примером прихотливого злоупотребления ветхозаветного текста для услаждения христианского слуха? Или, быть может, он аллегорически истолковывает покой Ханаана, придавая ему духовное измерение, символ Небес?» Ответ, который он дает на эти вопросы, таков: «Каждое из этих обвинений разбивается при рассмотрении ветхозаветного контекста 94-го псалма, а также при анализе использования слова «покой» в ВЗ и всей вести Послания к Евреям»⁶⁹. Мой собственный анализ типологической перспективы Иисуса Навина в Писании подтверждает, что подобные типологические мотивы существовали еще в ВЗ, и автор Послания лишь воплотил то, что уже было обозначено в ВЗ⁷⁰.

Выводы

В свете выявленных в результате исследования свидетельств я обрел глубокое убеждение, что ветхозаветные цитаты в НЗ не являются «христологическим переистолкованием», эллинистической аллегорией, раввинистическим мидрашем, кумранским типом истолкования *pesher* или же каким-либо другим методом толкования, изменяющего первоначальное значение ветхозаветного текста. Авторы Нового Завета остались верны исходному отрывку как в его ближайшем, так и более широком контексте.

Это, однако, не означает, что теперь нет необходимости снова и снова исследовать ветхозаветные цитаты в Новом Завете. Мы не рассмотрели всех так называемых новозаветных искажений, а те, которые мы рассмотрели, нуждаются в детальном анализе. Однако у нас есть достаточно свидетельств в поддержку тех основных выводов, к которым мы пришли.

Если эти выводы правильны, тогда нет необходимости приспособливать уже устоявшееся в истории понимание боговдохновенности к мнимым искажениям ветхозаветных цитат в НЗ. Тот же Дух, Который вдохновлял авторов Ветхого Завета на выражение истин, вдохновлял или «приводил в движение» (phero, 2 Пет. 1:21) и авторов Нового Завета, чтобы они могли достоверно отобразить тот глубокий смысл, который содержится в этих отрывках и который обнаруживается в свете более широкого ветхозаветного контекста. Baker, 1973) p. 291.

Примечания

- 1 Отношение между ВЗ и НЗ один самых обсуждаемых в богословской науке вопросов, см., Henning Graf Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1986), p. 11, citing and translating N. H. Ridderbos, *.De verhouding van het Oude en het Nieuwe Testament.*, *Gereformeerd theologisch Tijdschrift* 68 (1968): 97: «Взаимоотношения между Ветхим и Новым Заветами . в этом заложена целостность всего повествования и целостность всей богословской науки».

Walter Kaiser, Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985), p. 2, пишет, что «соотношение между НЗ и ВЗ это наиглавнейшее положение, конечно если оно не ведет к тем проблемам, которые существуют в библейской науке в последнем столетии». Конечно вопрос о соотношении заветов многогранен. В нашем исследовании мы ограничиваемся лишь ясными, прямыми цитатами ВЗ в НЗ. Мы посвятим время лишь обсуждению центрального вопроса: насколько последовательно, не нарушая ветхозаветный контекст приводятся цитаты из ВЗ в НЗ или же в них (в ветхозаветных цитатах) изменен первоначальный смысл.

- 2 См., мое исследование единства Писания в свете свидетельств авторов Библии .*Interpreting Scripture: An Hermeneutical Decalogue*,. JATS 4/2 (Autumn 1993):99-100.
- 3 См., мое описание этого развития в «*The Authority of Scripture: A Personal Pilgrimage*,. JATS 1/1 (Spring 1990): 43, 51-52.
- 4 Raymond Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Garden City, NY: Doubleday, 1977), p. 147.
- 5 См., Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids , MI: Eerdmans, 1975), p. 218: «Я заявляю о том, что мы не можем восстановить их (новозаветных авторов) метод *recher exegese*... Так же я предполагаю, что мы не можем воспроизвести их толкования в стиле мидраша, аллегорического метода толкования или же их еврейскую манеру аргументации. Все это является частью культурного контекста, через который транс культурное вечное Евангелие было выражено...» ср. E. Earle Ellis, .*How the New Testament Uses the Old*,. in *New Testament Interpretation*, ed. I. Howard Marshall (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), pp. 201-208.
- 6 См., Norman Hillyer, «*Matthew's Use of the Old Testament*,. *Evangelical Quarterly* 36 (1964): 25; E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957), p. 83; and Longenecker, p. 207. Этот взгляд был воспринят так же некоторыми адвентистскими исследователями, которые заявляли о том, что учение о предвосхищающем Второе пришествие Христа суде не содержится в Книге пророка Даниила, но Елена Уайт как боговдохновенный пророк, равно как и пророки Нового Завета, якобы по своему толковала ветхозаветных пророков.
- 7 См., взгляд of Alden Thompson, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1991), особенно pp. 205-213.
- 8 David Instone Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1992), p. 1.
- 9 Ibid.
- 10 Число таких примеров не столь велико... Около 300 прямых ветхозаветных цитат используется авторами НЗ (UBS Greek NT lists 318), которые в большинстве своем не вызывают противоречий в сравнении с ВЗ оригиналом. В нашем исследовании мы так же не будем рассматривать новозаветные аллюзии на ВЗ.
- 11 Milton S. Teny, *Biblical Hermeneutics* (New York, NY: Phillips and Hunt, 1883), p 331, cited by J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (Grand Rapids, MI: Baker, 1973) p. 291.
- 12 Полная библиография представлена у John D. W. Watts, *Isaiah 1-33, Word Biblical Commentary*, vol. 24 (Waco, TX: Word, 1985), pp. 95-103.
- 13 Дальнейшее обсуждение этого вопроса см. у Gleason Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982), pp. 266-268; and John N. Oswalt, *The Book of Isaiah; Chapters 1-39, The New International Commentary on the Old Testament*

(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), pp. 192-248.

- 14 Восемь других мест, где в ВЗ используется .almah следующие: Быт. 24:43; Исх. 2:8; 1 Пар. 15:20; Пс. 45:3; 67:26; Пр. 30:19; П. Песн. 1:3; 6:8. Многие консервативные исследователи оспаривают то, что в этих отрывках .almah относится к замужней женщине или той, которая уже не девственна. Даже Пр. 30:19; «пути мужчины к девице [almah]», когда рассматривается в его ближайшем контексте (18-19), описывает удивительный процесс влюбленности и ухаживания, а не интимных отношений после совершения брака. Поэтому Песни Песней 6:8, 9 Суламита отличается от других женщин цариц, наложниц, служанок (.alamat, т. е. незамужняя молодая женщина); она «прекраснейшая из женщин» (6:1). Для дальнейшего исследования см., Oswalt, pp. 208-211.

- 15 Ibid, p. 210. Oswalt указывает как это толкование наилучшим образом объясняет перевод в LXX слова .almah (Ис. 7:14) греческим словом parthenos, «дева».

- 16 В дополнении учитывая широкий семантический сектор слова .almah скажем, что оно имеет двойное значение в этом пророчестве. Другое возможное объяснение было предложено Archer, p. 267: «Во времена Исаии 7:14 .пророчица., за которой ухаживал Исаия, и о которой сказано в 8:3, должна была быть девицей, хорошо известной царю Ахазу, а также его двору. Пророк, предположительно к этому времени овдовел, когда мать Шеарясува умерла (7:3). До женитьбы Господь открыл Исаии, что его первенец, рожденный от этой благочестивой женщины будет мальчиком...» Это утверждение далеко от истины, однако это помогает объяснить почему Шеарясув сопровождает отца при исполнении им обязанностей пророка (7:3), из чего следует, что к этому времени он уже потерял свою мать.

- 17 См., S. Marion Smith, «New Testament Writers Use the Old Testament,. Encounter 26 (1965): 239, который заявляет, что Матфей, цитируя Осию использует «метод, который необходимо отвергнуть, как неприемлемый в использовании Священного Писания».

- 18 C. H. Dodd, According to the Scriptures (London: Collins, 1952), pp. 74-133.

- 19 См., John H. Sailhamer, The Pentateuch as Narrative; A Biblical-Theological Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), pp. 407-409, для дальнейшего исследования.

- 20 Обратите внимание, как Преображение первого Моисея говорило Новому Моисею о Его «исходе» (греческое exodus), который он должен был окончить в Иерусалиме (Лк. 9:31). Смерть Иисуса . это Его опыт у Красного моря. После воскресения Он остается в пустыне на сорок дней (как Израиль ; 40 лет), а затем как Новый Иисус Навин входит в небесный Ханаан, как Начальник и Совершитель нашей веры. См., George Balentine, .Death of Christ as a New Exodus,. Review Expositor 59 (1962): 27-41; and idem, .The Concept of the New Exodus in the Gospels,. (Th.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1961).

- 21 Kaiser, Uses of the Old Testament in the New, p. 52.

- 22 S. L. Edgar, .Respect for Context in Quotations from the Old Testament,. NTS 9 (1962): 58.

- 23 Kaiser, Uses of the Old Testament in the New, pp. 55-56.

- 24 Ibid., p. 57.

- 25 S. Vernon McCasland.s article, .Matthew Twists the Scriptures,. JBL 80(1961): 143-148.

- 26 Ibid., p. 146.
- 27 Заголовок, «надписание» Пс. 21:1 читается как *mizmor leDavid*, .A Psalm of David.. Многие критически настроенные исследователи отказываются принимать информацию содержащуюся в заголовках псалмов. Доказательства авторитетности заголовков в псалмах и авторства Давида в этих псалмах см., Derek Kidner, *Psalms 1-71: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, Tyndale Old Testament Commentaries (London: Tyndale Press, 1973), pp. 32-35; H. C. Leupold, *Exposition of the Psalms* (Grand Rapids: Baker, 1959), pp. 5-8.
- 28 Leupold, p. 21.
- 29 Kidner, p. 109.
- 30 A. Bentzen, *King and Messiah* (Lutterworth, 1955), p. 94, n. 40 (*italics his*).
- 31 Franz Delitzsch, .Psalms., in *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, by C. F. Keil and F. Delitzsch (Grand Rapids , MI: Eerdmans, 1976 orig. 1867)], 5:306.
- 32 Более вероятно, что местоимение относится скорее к существительному Сын, чем к Яхве в предыдущем стихе.
- 33 Для более углубленного исследования вопроса о новозаветном мессианском исполнении псалма 21 см., Hans LaRondelle, *Deliverance in the Psalms* (Berrien Springs, MI: First Impressions, 1983), pp. 53-60.
- 34 Основные псалмы 2, 15, и 21, также цитируются и другие псалмы Давида: Пс. 34:19 (Ин. 15:25); Пс. 39:7-9 (Евр. 10:5-9); Пс. 40:10 (Ин. 13:18); Пс. 68:5 (Ин. 15:25), 9 (Ин. 2:17; Рим. 15:3), 20 (Мф. 27:34); Пс. 108:8 (Деян. 1:20). Вместе с этим псалмы, являющиеся мессианскими, типологическими, которые должны найти исполнение в жизни Нового Давида содержат указания Давида на «сына человеческого» (Пс. 8:4-9) указывая на Адама (Быт. 1:26, 28). Во свете других ВЗ отрывков и ссылок на образ Сына Человеческого (Пс. 79:18; Дан. 7:13, 14), они утверждают основу типологическую для Адама-Христовой типологии и цитируются в Послании к Евреям 2:6-9. Другой псалом Давида (Пс. 67:19) описывает деятельность Яхве, Который как это видно из ВЗ являлся иногда как Ангел Яхве (Господень) см, (Быт. 16:7-13; 18:1, 2, 33; 19:1; Быт. 31:11-13; 32:24, 30; 48:15-16; Исх. 3:2-7; Суд. 13:17- 22). Новозаветное отождествление Яхве со Христом (Ин. 8:58), также в Еф. 4:8. (ср. С другими, не псалмами Давида, которые так же цитируются: Пс. 96:7 [Евр. 1:6] and Пс. 101:25-27 [Евр. 1:10-12]). Наконец мессианский псалом Давида Пс. 109, где Господь [Отец] обращается к Господу Давида [Мессии]. Этот последний отрывок достоверно приводится у Мф. 22:41-46 и Евр. 5:5-11; 7:11-27.
- 35 Jacques Doukhan, .The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study., AUSS 17(1979): 18-19.
- 36 См., Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, pp. 25-41. The discussion that follows related to Пс. 15 builds upon Kaiser.s research.
- 37 См. дальше Быт. 3:16.
- 38 См. дальше Мф. 12:40, and endnote no. 49.
- 39 См., Walter Kaiser, Jr., .The Blessing of David: A Charter for Humanity., in *The Law and the Prophets*; ed. John Skilton (Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing House, 1974), pp. 298- 318; and idem, *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978), pp. 149-155.
- 40 Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, pp. 37-38.
- 41 A. T. Hanson, *Studies in Paul.s Technique and Theology* (Grand Rapids, MI:

Eerdmans, 1974), p. 159.

- 42 См., Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, pp. 212-220.
- 43 Ibid., p. 215.
- 44 F. Godet, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, trans. J. W. Leitch (Philadelphia, PA: Fortress, 1975), p. 155, n. 38, cited in Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, p. 215.
- 45 См., Richard M. Davidson, *Sanctuary Typology*, in *Symposium on Revelation. Book I*. ed. Frank Holbrook, Daniel and Revelation Committee Series, vol 6 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), pp. 106, 128.
- 46 См., Bertrand C. Pryce, *The Resurrection Motif in Hosea 5:8-6:6: An Exegetical Study*. (Ph.D. diss., Andrews University, 1989), for examination of the exegetical evidence for the death- resurrection motif in this passage.
- 47 Этот отрывок более тесно связан со следующей главой Книги Осии, где он пишет, что Израиль стал «как Иона», («как глупый голубь»: евр. *kevonah*, с корнем *vonah*, переводится как «голубь») который бежит от Яхве, а затем отправляется в Ассирию (Ос. 7:11, 13).
- 48 См. выше Новый Израиль/новый Исход относящиеся к отрывку из Ос. 11:1 и цитируемые в Мф. 2:15.
- 49 В гимнах раба в Книге пророка Исаии 42-53 наиболее впечатляет чередование множественного, собирательного в образе раба, с индивидуальным, личностным, но при этом и то и другое описывается одним и тем же языком. Поэтому пророк представляет Раба Мессию, как будущий Новый Израиль. См., Н. Н. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays* (London: Lutterworth, 1952), для дальнейшего исследования. О Месии рабе и о его смерти и воскресении в Книге Исаии см., Duane F. Lindsey, *The Servant Songs: A Study in Isaiah* (Chicago, IL: Moody Press, 1985).
- 50 См., SDABC, 5:248-251.
- 51 Тему воскресения Мессии в третий день можно обнаружить в типологии праздника Возношения снопов, Лев. 23. Сноп должен был быть вознесен в «первый день после субботы» в пасхальную неделю. (Лев. 23:11). Павел пишет о том, что Иисус Своим воскресением явил исполнение типологии, заложенной в празднике Вознесения снопов и приношения первых плодов. (1 Кор. 15:20, 23).
- 52 Davidson, *Interpreting Scripture*, pp. 105, 112.
- 53 Доказательства того, что Павел в Гал. 3 цитирует не только Бытие 12, но и подразумевает Быт. 22:17-18, см., исследование Гал. 3:8 Max Wilcox, *Upon the Tree.-Deut 21:22-23 in the New Testament*, JBL 96 (1977): 94-97.
- 54 См., O. Palmer Robertson, *Christ of the Covenants* (Grand Rapids, MI: Baker, 1980), pp. 93- 100, for excellent discussion of Быт. 3:15.
- 55 Dale M. Wheeler, *Paul's Use of the Old Testament in Gal 3:16*. (Th.D. diss., Dallas Theological Seminary, 1987).
- 56 Ibid., pp. 332-333.
- 57 См., Francis Foulkes, *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1958), pp. 36-37; Effis, *Paul and the OT*, p. 127; Hanson, pp. 94-95.
- 58 См., Robert M. Grant, *The Letter and the Spirit* (London: SPCK, 1957), p. 122.
- 59 R. M. Moody, *The Habakkuk Quotation in Romans 1:17*, *The Expository Times* 92 (1981): 205-208; quotation from p. 206.

- 60 Raymond O. Zorn, .The Apostle Paul.s Use of the Old Testament in Romans 10:5-8,. Gordore Review 5 (1959):29-34; and Mark A. Seifrid, .Paul.s Approach to the Old Testament in Rom 10:6-8,. Trinity Journal 6 (1985): 3-37.
- 61 Zom, p. 29.
- 62 Ibid., p. 34.
- 63 Seifrid, p. 37. Seifrid is especially helpful in pointing out the wider Deuteronomic context which is presupposed in Paul.s use of the Deuteronomy passages.
- 64 George B. Caird, .The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews,. Canadian Journal of Theology 5 (1959): 49-51. Regarding Hebrews. use of Jeremiah 31, for example, Caird, p. 47, describes this as .a perfectly sound piece of exegesis.»
- 65 For the exegesis of Пс. 39:7-9 in Евр. 10:5-7, см., Kaiser, Uses of the Old Testament in the New, pp. 122-141; для исследования Пс. 95:7-12 в Евр. 3-4, см., ibid. pp. 153-175.
- 66 Ibid., p. 132.
- 67 Ibid., p. 138.
- 68 Ibid., p. 141.
- 69 Ibid., p. 169. Исследование Кайзера Послания к Римлянам 9-11 в контексте отрывка. Для лучшего исследования Послания к Римлянам 9-11 см., Hans LaRondelle, The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation (Berrien Springs,: Andrews University Press, 1983).
- 70 См., мой комментарий на Книгу Иисуса Навина, которая должна выйти в Review and Herald Publishing Association (в 1995).