Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова»
Философский факультет

На правах рукописи

Андреев Алексей Васильевич

«ПОИСК ИСТОРИЧЕСКОГО ИИСУСА» КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ЗАРУБЕЖНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: СТАНОВЛЕНИЕ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ, АКТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ

Специальность 09.00.14 – Философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
к.ф.н., доцент В.В. Винокуров

Москва – 2019

Оглавление

Введение 3

Глава 1. Формирование исследовательской традиции «Поиска исторического Иисуса» с конца XVIII по начало XX века..... 15

Глава 2. Период частичного угасания исследовательской традиции (1910-е – 1953)..... 81

Глава 3. «Поиск исторического Иисуса» в третьей четверти XX века (1953 – 1985)..... 107

Глава 4. Современный этап исследований 149

Заключение..... 294

Список литературы 308

1. Источники 308

2. Исследования.....318

ПРИЛОЖЕНИЕ. Прочие участники «Поиска исторического Иисуса»..... 335

Введение

Актуальность исследования. К настоящему моменту в гуманитарных исследованиях в целом, и в религиоведческой науке, в частности, идет острая дискуссия о специфической методологии, характерной для каждой отдельной научной дисциплины. В связи с развитием междисциплинарных подходов к рассмотрению проблем, находящихся на смежных областях научного знания, возникает вопрос о разработке оригинальной методологической программы, характерной для каждой конкретной дисциплины, которая в свою очередь и обуславливает самостоятельное существование данной дисциплины. Вопрос о специфической методологии религиоведения и входящих в нее различных направлений исследований активно обсуждается как среди российских, так и зарубежных ученых. Для выявления специфической методологии религиоведческих исследований видится весьма продуктивным анализ конкретных школ и исследовательских традиций религиоведческих штудий. В связи с этим в настоящей диссертации анализируется исследовательская традиция религиоведческих исследований, известная как «Поиск исторического Иисуса» (“Historische Jesusforschung”, “Quête du Jésus historique”, “Quest for the historical Jesus”). В диссертации дается комплексный анализ как истории данного течения, так и методологии, разработанной участниками «Поиска…» для получения научно-объективной информации о жизни, учении и личности исторического Иисуса [1] . Доказывается, что оригинальные методологические стратегии, выработанные в рамках «Поиска…», могут давать продуктивные результаты не только в исследованиях новозаветных текстов, но и могут быть применимы в иных

[1] Здесь и далее, если не оговорено специально, под «Иисусом» / «историческим Иисусом» понимается Человек, живший в Палестине в начале I века, Чью личность, жизнь и учение возможно реконструировать с помощью научной методологии. При описании работ исследователей, занимавшихся этой проблемой, такие именования, как «Христос», «Спаситель», «Сын Божий», «Господь, «Бог» и т.д., использоваться не будут, поскольку данные понятия являются богословскими, а не научными категориями. При этом, следуя устоявшимся нормам современного русского языка, личные местоимения, относящиеся к Иисусу, будут писаться с заглавной буквы, за исключением цитат, в исходных текстах которых данные местоимения писались с прописной буквы.

отраслях религиоведческого знания, что, несомненно, делает изучение заявленной темы актуальным для науки о религии.

Также необходимо учитывать тот факт, что с середины XX века вплоть до настоящего времени ученые получили множество новых данных, позволяющих по-новому взглянуть на проблему исторического Иисуса. Это находки текстов Кумрана и Наг-Хаммади, данные археологических раскопок в Галилее и иных регионах Израиля, прирост знания в областях изучения межзаветного иудаизма, раннего христианства и эллинистической религиозности. Тем самым видится актуальным проведение комплексного анализа современных исследовательских проектов, посвященных «Поиску исторического Иисуса», в которых учитываются новые научные данные.

Наконец, следует отметить, что возросший в последнее время интерес к изучению жизни Иисуса характерен не только для академического сообщества, но и для широкой публики в целом. Об этом свидетельствуют многочисленные работы, посвященные Иисусу: начиная от серьезных научных и научно-популярных исследований, заканчивая художественными произведениями различных жанров. Поскольку все современные работы, посвященные Иисусу, так или иначе основываются или апеллируют к научному знанию о данном предмете, видится крайне актуальным комплексное исследование научных знаний, выработанных в рамках изучения исторического Иисуса.

Степень разработанности проблемы. Исследовательская литература, касающаяся истории «Поиска…» представлена, в первую очередь, иностранными исследованиями.

В советскую эпоху, в момент окончательного формирования отечественного академического религиоведения, в научном сообществе существовало два взгляда на проблему исторического Иисуса. Довольно большое число исследователей (Н.А. Кун, В.С. Рожицын, Е.М. Ярославский, Н.В. Румянцев, И.М. Лобачев, В.Г. Богораз-Тан, И.А. Боричевский, А.Д. Дмитриев, В.И. Недельский, Ю.П. Францев, С.И. Ковалев, А.Б. Ранович)

придерживались взглядов «мифологической школы», утверждая, что Иисуса как исторического персонажа вообще не существовало. Начиная с 60-х годов и позже, некоторые советские религиоведы (И.А. Крывелев, А.П. Каждан, Я.А. Ленцман, М.М. Кубланов, С.А. Токарев, Г.М. Лившиц, И.С. Свенцицкая) доказывали, что даже если Иисус и существовал, то это никак не повлияло на становление христианства как религии, следовательно, изучение учения, жизни и личности исторического Иисуса не представляет интереса для религиоведения. Данное мнение отстаивают и некоторые современные российские исследователи[2]. Вплоть до настоящего времени в российской научной литературе встречается представление о том, что вся научная полемика по вопросу об Иисусе сводится к противостоянию «исторической» и «мифологической» школ[3].

Кандидатских и докторских диссертаций российских исследователей, специально посвященных истории и методологии «Поиска исторического Иисуса», обнаружено не было.

Существует ряд диссертаций на соискание научных степеней кандидатов философских, исторических и филологических наук, в которых рассматриваются некоторые частные вопросы, в той или иной степени относящиеся к проблематике «Поиска…» Это, например, кандидатская диссертация И.Ю. Мирошникова «Евангелие от Фомы: идеологическое своеобразие и место в истории религии» [4], защищенная в МГУ под руководством К.И. Никонова. А также диссертации «Проблема генезиса образа Христа в отечественной историографии раннего христианства»[5] С.А. Усольцева, «“Теория интерполяции” в отечественной историографии раннего

---

[2] См. напр.: *Гараджа В.И*. Религиоведение. М.: Аспект Пресс, 1995. С. 113.

[3] Основы религиоведения. / Под. ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 2001. С. 161. *Трофимова З.П.* Мифологическая и историческая школы в религиоведении. // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 645.

[4] *Мирошников И.Ю*. Евангелие от Фомы: идеологическое своеобразие и место в истории религии : Автореф. ... кандидата философских наук: 09.00.14; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Филос. фак.]. М., 2012. – 29 с.

[5] *Усольцев С.А.* Проблема генезиса образа Христа в отечественной историографии раннего христианства : Автореф. ... кандидата исторических наук: 07.00.09.; [Место защиты: Алтайский. гос. ун-т. Ист. фак.]. - Барнаул, 2003.- 24 с.

христианства»[6] М.В. Кащаевой, «Соотношение глубинного и поверхностного уровней структуры в текстах Евангелий Нового Завета»[7] О.Н. Касаткиной и т.д. Эти исследования посвящены частным вопросам новозаветной библеистики, и не рассматривают проблематику «Поиска исторического Иисуса» в ее полноте.

Следует отметить три исследования современных российских авторов, посвященных проблематике «Поиска…». Это работа Г.Г. Ястребова «Кем был Иисус из Назарета?» [8] , монография Р.А. Смородинова «Сын Человеческий» [9] (издана автором под псевдонимом «Руслан Хазарзар»), шеститомник «Иисус Христос. Жизнь и учение» [10] митрополита Илариона (Алфеева), а также его книга «Иисус Христос» [11] , выпущенная в серии «ЖЗЛ». Также проблематике исторического Иисуса посвящена пространная статья Б.Г. Деревенского «“Се Человек”: Иисус Христос как историческая личность»[12]. Также показателем интереса российской публики к проблеме исторического Иисуса служит книга Ю.Л. Латыниной «Иисус. Историческое расследование»[13], которая, хотя и идет вразрез с общепринятыми научными гипотезами, все же демонстрирует актуальность рассматриваемой проблемы. Помимо этих работ, в которых затрагиваются лишь некоторые проблемы «Поиска…», других исследований российских авторов на настоящий момент не существует.

Также существуют зарубежные диссертации, посвященные рассмотрению методологии, разработанной в рамках «Поиска исторического Иисуса». В качестве примера можно привести диссертацию М. Черхати

---

[6] *Кащаева М.В.* «Теория интерполяции» в отечественной историографии раннего христианства : Автореф. ... кандидата исторических наук: 07.00.09.; [Место защиты: Алтайский. гос. ун-т. Ист. фак.].- Барнаул, 2001.- 21 с.

[7] *Касаткина О.Н.* Соотношение глубинного и поверхностного уровней текста Евангелий Нового Завета : Автореф. ... канд. филологических наук: 10.02.01.; [Место защиты: Алтайский. гос. ун-т. Фил. фак.].- Барнаул, 2005. - 24 с.

[8] *Ястребов Г.Г.* Кем был Иисус из Назарета? М.: Эксмо, 2008.

[9] *Хазарзар Р.* Сын Человеческий. Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2004.

[10] *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. – Кн. 1 – 6. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016 – 2017.

[11] *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. М.: Молодая гвардия, 2019.

[12] *Деревенский Б.Г.* «Се Человек»: Иисус Христос как историческая личность. // Иисус Христос в документах истории. / Под ред. Деревенского Б.Г. СПб.: Алетейя, 1998. С. 461 – 524.

[13] *Латынина Ю.Л.* Иисус. Историческое расследование. М.: Эксмо, 2019.

«Методы и модели в “Третьем Поиске исторического Иисуса”» [14] , защищенную в 2000 году в университете Дюрхама.

Следует упомянуть об англоязычных сборниках хрестоматийных текстов. В 2004 году К. Эвансом был составлен четырехтомный хрестоматийный сборник наиболее значимых работ участников «Поиска исторического Иисуса» (начиная с Реймаруса, заканчивая «Семинаром по Иисусу»): «Исторический Иисус. Концепции религиоведческого подхода»[15]. Данная хрестоматия содержит 83 ключевых текста различных исследователей. Первый том посвящен истории «Поиска исторического Иисуса», второй – учению Иисуса, третий – Его жизни, четвертый – восприятию личности Иисуса учеными и внебиблейским данным об Иисусе. В 2005 году под редакцией Дж. Данна и С. Макнайта вышел сборник «Современные исследования исторического Иисуса»[16], содержащий более 35 работ ученых XX – XXI веков. В 1999 году под редакцией Б. Чилтона и К. Эванса вышел сборник 19 работ различных исследователей под названием «Оценка аутентичности деяний Иисуса» [17] , в котором представлена современная дискуссия касательно применения различных методологических подходов для интерпретации текстов Евангелия. В 2011 году в известном академическом издательстве Brill был выпущен монументальный (более 3000 страниц) «Справочник по историческому Иисусу»[18], в котором представлены порядка ста работ, дающих наглядное представление о современной академической дискуссии по различным вопросам «Поиска…». Также следует отметить специализированный журнал: «Journal for the Study of the Historical Jesus», издаваемый в Brill с 2003 года, и индексируемый в базах данных Scopus и Web of Science.

---

[14] *Csertháti M*. Methods and models in the third quest of the historical Jesus. Durham theses, Durham University, 2000.
[15] The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I – IV. / / Ed. by Evans C. London, NY, 2004.
[16] The Historical Jesus in Recent Research. / Ed. by Dunn J. and McKnight S. Winona Lake, 2005.
[17] Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B. and Evans C. Leiden, 1999.
[18] Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T. and Porter S. Boston, 2011.

Зарубежные исследователи подробно рассматривали тот или иной период «Поиска исторического Иисуса». Например, А. Швейцер [19] основательно рассматривает эпоху с конца XVIII по начало XX века, В. Уэйвер [20] посвятил специальное исследование работам авторов первой половины XX века, Д. Гоулер[21], М.А. Пауэлл[22] и Р. Мартин[23] создали весьма подробные историографические обзоры «Поиска…» второй половины XX столетия.

Несмотря на весьма значительное число зарубежных исследований, посвященных «Поиску…», все же следует отметить, что ни одной работы, в которой с позиции религиоведения представляется целостный анализ истории и методологии «Поиска исторического Иисуса» как исследовательской традиции религиоведения, а также рассматриваются методологические установки ключевых для данной традиции подходов, начиная от Реймаруса, заканчивая современными авторами, найти не удалось. Нет таких работ и на русском языке. Восполнению данного пробела в религиоведческом знании посвящена данная диссертация.

Объектом настоящей диссертации является «Поиск исторического Иисуса» как отдельная исследовательская традиция в зарубежном религиоведении.

Предметом настоящей диссертации является история формирования исследовательской традиции «Поиска исторического Иисуса», актуальное состояние данной религиоведческой традиции, а также методологические установки и стратегии, разработанные участниками «Поиска…» для реконструкции жизни, учения и личности исторического Иисуса.

Целью данного исследования является целостная характеристика исследовательской традиции «Поиска исторического Иисуса» в зарубежном религиоведении с учетом исторической преемственности в ее развитии,

---

[19] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910.
[20] *Weaver W.* The Historical Jesus in the Twentieth Century. 1900 – 1950. Harrisburg, 1999.
[21] *Gowler D*. What Are They Saying About the Historical Jesus? NY, 2007.
[22] *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998.
[23] *Martin R*. The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for Historical Jesus. Oxford, 1999.

единства предметного поля, а также различия подходов и методологических установок представленных в ней направлений.

Для достижения указанной цели, необходимо решить следующие з**адачи**:

1. Проследить историю «Поиска исторического Иисуса» начиная с конца XVIII до начала XXI века, опираясь на работы представителей «Поиска…» и сопутствующую им научную дискуссию, с целью продемонстрировать формирование данной научной традиции религиоведческих исследований.

2. Показать преемственность в постановке задач исследования и единство понимания предметного поля в ходе становления и развития данной традиции в рамках зарубежного религиоведения,

3.Определить методологические установки и стратегии, используемые для реконструкции учения, жизни и личности исторического Иисуса в рамках данной исследовательской традиции, для того, чтобы вычленить наиболее эффективные методы, которые могли использоваться в иных областях религиоведческого знания.

4. Выявить внешние — мировоззренческие и идеологические — влияния, оказывающие воздействие на работу представителей «Поиска исторического Иисуса», чтобы отделить научно-объективные наработки исследователей от мировоззренчески обусловленных тезисов.

Методология исследования. При работе с текстами участников «Поиска…» используется критическо-аналитический подход к изучению источников. Для учета реакции научного сообщества на ту или иную публикацию, учитывается академическая дискуссия, выраженная, чаще всего, в статьях или сборниках работ. Также используется историко-логический метод, позволяющий выстроить общую линию развития «Поиска исторического Иисуса». Задействуется системно-комплексный подход, который позволяет дать целостное представление о каждой конкретной школе или периоде данной исследовательской традиции.

В диссертации особое внимание уделяется попытке выявления в исследованиях, претендующих на академичность и объективность, субъективных авторских идей, являющихся следствием срытого влияния идеологических и мировоззренческих предпосылок. Для выявления элементов, свидетельствующих о мировоззренческой ангажированности тех или иных работы, используются специфические методы, разработанные в рамках школы «социологии научного знания» (Л. Флек, Д. Блур, М. Малкей ид др.). В первую очередь, особо рассматривается проблема социальных факторов, влияющих на производство и воспроизведение знания в рамках «Поиска исторического Иисуса». Для выявления этих факторов рассматривается социальный, религиозный и идеологический контекст работы ученого или группы ученых, демонстрируется влияние философских и религиозных воззрений на академическую работу автора и т.д.

Новизна исследования заключается в том, что в диссертации впервые в отечественном религиоведении представлены результаты комплексного анализа «Поиска исторического Иисуса» как отдельной исследовательской традиции:

1) на основе проведённого анализа истории становления и развития «Поиска исторического Иисуса» с конца XVIII века до настоящего времени доказано, что данные исследования представляют собой целостную традицию в зарубежном религиоведении, предложена ее периодизация, выделены наиболее авторитетные исследователи и группы ученых, которые оказали ключевое влияние на ее формирование;

2) определены и проанализированы методы, выработанные представителями «Поиска…» для реконструкции жизни, учения и личности исторического Иисуса, показана их эффективность не только для решения задач «Поиска…», но и для других направлений религиоведения, тем самым в широкий научный оборот введены методологические установки и стратегии, разработанные в рамках изученной традиции;

3) проведен первый в российском религиоведении целостный обзор ключевых научных реконструкций образа Иисуса из Назарета, разработанных в рамках «Поиска исторического Иисуса»;

4) на основе проведённого анализа внешних факторов впервые выявлены и охарактеризованы исследовательские предпосылки, оказывавшие влияние на работу представителей «Поиска…» на протяжении всей истории существования этой научной традиции.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. «Поиск исторического Иисуса» является отдельной исследовательской традицией в религиоведческих исследованиях, которая зародилась в конце XVIII века и существует вплоть до настоящего времени. Хронологически «Поиск исторического Иисуса» можно разделить на четыре периода. Первый этап – с конца XVIII века по начало XX века – это период становления и формирования исследовательской традиции, когда ученые различных гуманитарных специальностей выявляли ключевое проблемное поле «Поиска…», разрабатывали методы решения ключевых проблем, формировались первые исследовательские группы, объединенные общим теоретическим базисом. Второй этап – с 1910-х по 1953 г. – характеризуется определенным угасанием научного интереса к проблематике «Поиска исторического Иисуса», хотя в это время некоторые исследователи начинают формирование формальных критериев оценки исторической достоверности евангельских текстов, которые будут разрабатываться и станут ключевой методологической стратегией для последующих поколений ученых. Третий этап – с 1953 по 1985 г.– показателен возобновлением интереса научного сообщества к проблеме исторического Иисуса. К «Поиску…» подключаются не только европейские, но и американские исследователи, все большее число ученых пытаются дистанцироваться от эксплицитной богословской проблематики, их исследования приобретают более строго-академический характер, формулируются ключевые критерии аутентичности, которые используются в качестве главного метода оценки историчности текстов об

Иисусе. Четвертый этап «Поиска…» – с 1985 г. по настоящее время – характерен тем, что в этот период «Поиск исторического Иисуса» приобретает черты отдельной религиоведческой научной школы, которая имеет институциональное единство, разрабатывает единый круг вопросов, исходит из общих базовых посылок, использует единообразную методологию. К настоящему времени ученые обозначили основные варианты реконструкций образа исторического Иисуса, разработали эффективные методологические стратегии, позволяющие анализировать историческую достоверность евангельского текста, произошло окончательное отделение «Поиска…» от теологической проблематики.

2. Представители исследовательской традиции «Поиск исторического Иисуса» за 250 лет ее существования разработали различные оригинальные методологические подходы, позволяющие вычленять из религиозно окрашенных текстов исторически достоверную информацию. Наиболее эффективной методологической стратегией стало применение т.н. «критериев аутентичности», которые позволяют оценить историческую достоверность евангельского материала. Несмотря на продуктивность данной методологии, засвидетельствованной в рамках разработок «Поиска исторического Иисуса», она не еще вошла в широкое употребление среди религиоведов. В то же время, с незначительными поправками, учитывающими иной историко-религиозный контекст, данная методологическая стратегия может быть использована в иных областях религиоведческого знания, в первую очередь, в истории религий.

3.Проведённый в диссертации анализ ключевых реконструкций жизни, учения и личности исторического Иисуса, выполненных учеными на протяжении всего периода становления и развития «Поиска…», позволяют, во-первых, оценить продуктивность методологии исследовательской работы каждого конкретного ученого или сообщества ученых, во-вторых, выявить как основные аспекты реконструкций, в отношении которых существует

научный консенсус, так и вариативные теории, в отношении которых ведется полемика.

4. Эволюция «Поиска исторического Иисуса» как исследовательской традиции в зарубежном религиоведении позволяет проследить тенденцию все более нарастающей саморефлексии ее представителей в отношении мировоззренческих предпосылок, оказывающих влияние на результаты исследований. Если в первый период многие исследователи некритично переносили в работы собственные мировоззренческие и идеологические воззрения, то к настоящему моменту подавляющее большинство исследователей уделяет особое внимание тому, чтобы их мировоззренческая позиция не влияла на ход и результаты научной работы. Выявление мировоззренчески обусловленных данных в работах как исследователей прошлых эпох, так и современных участников «Поиска…» позволяет отделить научно-объективные теории и гипотезы от интерпретаций, возникающих по причине неотрефлексированной личностной позиции исследователя.

Теоретическая и практическая значимость полученных результатов связана с двумя аспектами. Во-первых, вовлечение в научный оборот результатов исследований участников «Поиска…»: реконструкций жизни исторического Иисуса, Его личности и учения, - может многое прояснить в вопросах о происхождении и развитии христианства, различных течениях в иудаизме I века, эллинистической религиозности, а также целого ряда ключевых проблем истории религии и религиоведения в целом. Во-вторых, использование специальных методов анализа текстуальных источников, выработанных в рамках проекта «Поиска…» может быть научно-плодотворным для изучения текстов иных религиозных традиций, то есть быть актуальным для исследования истории религий в целом.

Апробация работы была проведена на следующих научных конференциях: III Конгресс Русского религиоведческого общества «Религия и религии: дискурсы и практики» (Санкт-Петербург, 5 октября 2019);

Всероссийская научно-богословская конференция «Православная письменность и культура: тексты, практики, ценностные ориентиры» (Вологда, 13 мая 2019); XXVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ (Москва, 8 декабря 2016); Международная научная конференция МГУ «Ломоносов-2016» (Москва, 14 апреля 2016); XXVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ (Москва, 10 декабря 2015); Межвузовская научная конференция МГУ «Актуальные проблемы современного религиоведения» (Москва, 14 марта 2015); VI Студенческая научно-богословская конференция Санкт-Петербургской Духовной Академии (Санкт-Петербург, 6 – 7 мая 2014); Конференция кафедры теологии Тверского Государственного университета (Тверь, 25 мая 2013); IV Студенческая научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии (Санкт-Петербург, 15 – 16 мая 2012). Основные положения диссертации отражены в 11 научных публикациях, в том числе 1 публикация в издании, индексируемом в базе данных Scopus; 5 публикаций в рецензируемых изданиях, включенных в список, утвержденный Ученым советом МГУ имени М.В. Ломоносова по философским наукам; 5 публикаций в прочих изданиях. Проблематике «Поиска исторического Иисуса» был посвящен составленный автором настоящей диссертации спецкурс «История библейской критики», прочитанный автором для студентов Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в период с 01.09.2013 г. по 30.12.2013 г.

Структура диссертации. Настоящая диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и одного приложения. Список литературы содержит 163 наименования источников и 227 наименований исследований.

Глава 1. Формирование исследовательской традиции «Поиска исторического Иисуса» с конца XVIII по начало XX века

1. Интерпретация евангельских текстов до XVIII века

Начало «Поиска исторического Иисуса» как отдельного течения внутри вне-конфессиональной библеистики относят ко второй половине XVIII века. В это время в Западной Европе формируется литературно-критический и историко-критический подходы[24] к библейским текстам, используя который исследователи смогли начать вне-церковное и вне-богословское изучение евангельских текстов. Однако это не значит, что до XVIII века историческая проблематика целиком отсутствовала в трудах богословов. Совсем наоборот: начиная с Оригена (ок. 185 - 254), блж. Августина Гиппонского (354 - 430), блж. Иеронима Стридонского (347 - 420), свт. Иоанна Златоуста (347 – 407) и многих других авторов патристической эпохи, - внимание к прояснению некоторых исторических аспектов жизни Иисуса Христа составляет органическую часть богословских работ, посвященных Новому Завету[25]. Главным фактором, по причине которого авторы патристического периода не включаются современными исследователями в число участников или «предтеч» «Поиска исторического Иисуса», заключается в том, что для средневековых богословов ведущим ориентиром в написании работ об Иисусе Христе были вероучительные догматы, а не независимое историческое исследование предмета. Поэтому, несмотря на то, что в работах церковных авторов патристического периода встречаются замечания исторического характера (некоторые из которых весьма точны и не потеряли актуальности до настоящего времени), все же их работы не входят в корпус текстов «Поиска исторического Иисуса».

---

[24] Об этом см.: *Barton J.* Historical-critical approaches // The Cambridge Companion to Biblical Interpretation. Cambridge, 1998. P. 9 – 20. The Rise of Modern Biblical Scholarship and the Recent Discussion of the Authority of the Bible // The Cambridge History of the Bible. Vol. III. The West from Reformation to the Present Day. / Ed. by Greenslade S.L. Cambridge, 2008. P. 294 – 305.

[25] В качестве примера фундаментального исследования патристической герменевтики Священного Писания можно привести работу Валерия Яковлевича Саврея: *Саврей В.Я*. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011.

В период высокого Средневековья в Западной Европе складывается метод молитвенного размышления над Писанием (в том числе, Евангелиями), который получил название «lectio Divina». Благодаря такому медитативному подходу к понимаю текста Библии «каждый читатель мог услышать Божье слово, обращенное лично к нему для совершенствования его духовной и молитвенной жизни»[26]. Такой подход к Писанию также не служил развитию исторического понимания библейского текста.

Несмотря на особый акцент, сделанный ранними Реформаторами на значимости Писания в вероучении (принцип «Sola Scriptura»), в ретроспективной оценке можно сказать, что протестантские авторы XVI – XVII веков (также как и их средневековые предшественники) не внесли какого-либо значительного вклада в историческое прояснение вопросов о жизни, учении и личности Иисуса. Как отмечает Н.Т. Райт, ранние реформаторы проявляли значительно больший интерес к богословской интерпретации Посланий новозаветного корпуса (в первую очередь, Посланий апостола Павла), чем к изучению Евангельского корпуса историческими методами[27]. Немецкий библеист Вернер Кюммель также считает, что герменевтические стратегии, выработанные отцами Реформации, не способствовали возникновению собственно научного изучения Библии: «Новые идеи реформаторов о том, что Библия должна быть понята исключительно в буквальном смысле, и что оно трактует саму себя, естественно не могли привести к историческому восприятию текста Нового Завета, поскольку само Писание воспринималось вне контекста истории»[28].

При этом в разрешении наиболее очевидных исторических проблем евангельского повествования (например, при противоречии текста одного евангелия другому), реформаторы были намного менее склонны выдвигать объяснительные гипотезы исторического характера, как это иногда делали

---

[26] *Райт Н.Т.* Авторитет Писания и власть Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 70.
[27] См. *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 12 – 14.
[28] *Kümmel W.R.* The New Testament: The History of the Investigation of its Problems. London, 1978. P. 31.

авторы патристического периода, обращаясь вместо этого к догматическим установлениям. Мартин Лютер (1483 – 1546), например, писал: «Евангелия не совпадают друг с другом в хронологии деяний и чудес Иисуса. Однако это не является большой проблемой: если в отношении Писания возникает какое-либо непонятное нам затруднение, которое мы не в силах разрешить, мы должны оставить эту трудность»[29].

Выработанный ранней Реформацией герменевтический принцип «Писание само себя толкует» (“Sacra Scriptura sui interpres”) привел к расцвету такого жанра как «Евангельские гармонии» или «синопсисы» (хотя родоначальником этого жанра можно считать Татиана (112 – 185) с его «Диатессарон»). Лютеранин Андреас Осиандер (Andreas Osiander, 1498 – 1552) в 1537 году издает образчик подобного жанра – «Harmonia Evangelica». При этом основной принцип построения «гармонии» четырех евангельских текстов заключался в том, что если одно и то же событие происходило более чем один раз в разных контекстах, значит это событие происходило несколько раз [30]. Основной принцип гармонизации Герарда Меркатора (Gerardus Mercator, 1512 – 1594) в его труде «Evangelicae historiae quadripartita monas sive harmonia quatuor Evangelistarum» (1592) заключался в том, чтобы на основании противоречащих друг другу текстов создать некоторое свое повествование, которое, по мысли автора «гармонизировало» бы расхождение евангелистов [31]. Однако с началом эпохи Просвещения и зарождением академической библейской критики этот жанр подвергся самой жесткой критике. Готхольд Эфраим Лессинг писал по этому поводу: «О, это прекрасные Гармонии! В них евангельские повествования, противоречащие друг другу, заменяются новым текстом, в котором нет и единой буквы от оригиналов!»[32].

---

[29] Цитата по: *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 13.
[30] *Cox S., Easley K.* Harmony of the Gospels. NY, 2007. P. 6.
[31] *Sandys-Wunsch J.* What Have They Done to the Bible: A History of Modern Biblical Interpretation. London, 2005. P. 35.
[32]Цитата по: *Watson F.* Gospel Writing: A Canonical Perspective. Michigan: Eerdmans Publishing, 2013. P. 80.

Несмотря на вышеперечисленные факторы, которые, скорее, препятствовали формированию объективного исторического подхода к изучению новозаветных текстов, в XV – XVII веках начинают появляться предпосылки, которые, в конечном счете, приведут к появлению вне-церковной, академической библеистики и, соответственно, «Поиску исторического Иисуса». Среди таких предпосылок можно назвать рост знаний в области древнегреческого и древнееврейского языков, появление библейской текстологии, печать первых критических текстов Библии и т.д. Более подробный обзор предпосылок формирования академической библеистики в XIV – XVII веках выполнен в статье автора диссертации: «Предпосылки возникновения академической библеистики: Библия и ее исследования в эпоху Ренессанса»[33].

2. Герман Самуэль Реймарус

Вслед за Альбертом Швейцером, большинство современных исследователей истории «Поиска исторического Иисуса» указывают на Германа Самуэля Реймаруса (Hermann Samuel Reimarus, 1694 – 1768) как на первого автора, начавшего исследовать жизнь, учение и личность Иисуса вне богословского и вне конфессионального контекста. Как утверждал Швейцер: «До Реймаруса никто не пытался взяться за историческую реконструкцию жизни Иисуса»[34].

Однако Реймарус работал не в культурном вакууме, он являлся представителем деизма – религиозно-философского течения XVI – XVIII веков, которое признавало бессмертие человека, бытие Бога и определенные моральные нормы, которые заповеданы Господом человеку, но отрицало мистицизм и догматизм классической христианской религиозности, а также

---

[33] *Андреев А.В., иер.* Предпосылки возникновения академической библеистики: Библия и ее исследования в эпоху Ренессанса // Церковь и время № 3 (68), 2014. С. 65 – 95.
[34] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 13.

значимость Священных Текстов для религии[35]. В отношении к проблемам, связанным с зарождающейся новозаветной библеистикой, деисты [36] в большинстве случаев придерживались следующих взглядов: «Английский деизм в конце XVII – начале XVIII вв. создал климат неверия в сверхъестественное. При этом считалось, что Новый Завет в некоторых местах ошибается, а Иисус принес новую духовную религию, взамен узколобой еврейской. Землер, Михаэлис и еще в большей мере Лессинг в конце XVIII в. считали, что Новый Завет был важен лишь для своего времени, подлинная же религия – не в истории, а где-то еще»[37].

На фоне таких деистов как Чембери, Джефферсон, Юм, Вольтер и прочих, Реймарус был, скорее, фигурой второстепенной. Его имя впервые стало известно широкой публике после публикации работы библеиста Давида Фридриха Штрауса «Реймарус и его Апология разумных почитателей Бога» (1862). Свою «Апологию» Реймарус писал примерно в 1740 – 1760-х годах, однако при его жизни она не была напечатана. В течение 1774 – 1778 годов известный деист и просветитель Готхольд Эфраим Лессинг анонимно издал некоторые тексты «Апологии» Реймаруса в «Вольфенбюттельских фрагментах». Среди изданных Лессингом текстов Реймаруса находилось сочинение «О целях Иисуса и Его учеников». Именно это сочинение считается первым трудом, положившим начало «Поиску исторического Иисуса».

Хотя Реймарус специально не описывает тот метод, с помощью которого он исследует и реконструирует жизнь и учение Иисуса (поскольку это во время его жизни не было обязательной частью научного текста), все же из его работы можно вычленить ключевые авторские методики.

---

[35] Более подробно о деизме см.: *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010. С. 328 – 413.

[36] Подробно об этом вопросе см.: The Criticism and Theological Use of the Bible 1700 – 1950. // The Cambridge History of the Bible. Vol. III. The West from Reformation to the Present Day. / Ed. by Greenslade S.L. Cambridge, 2008. P. 238 – 255.

[37] *Райт Н.Т.*Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 15.

Во-первых, ключевым для Реймаруса является то, что реальные «цели» Иисуса радикально отличаются от тех «целей», которые изложены в евангельских текстах. Как пишет Реймарус: «Абсолютно оправданно следует различать записанное учение апостолов от того, чему на самом деле учил Иисус во время Своей жизни»[38]. Убеждение в принципиальном расхождении между учением, жизнью и личностью исторического Иисуса и тем, как это зафиксировано в канонических Евангелиях вплоть до сегодняшнего дня является аксиомой для многих участников «Поиска…». Впервые данную неординарную идею высказал Реймарус, в качестве подтверждения представив следующее: центральная тема проповеди исторического Иисуса – Царство Божие – не может быть корректно понята в том контексте, в который ее помещают евангелисты и последующая христианская традиция. Согласно авторам Евангелий и следующей за ними ортодоксальной традицией, «Царство Божие» - это вне-мирная, вне-временная реальность, которая наступит после Второго Пришествия Иисуса Христа и Страшного Суда. Однако в историческом контексте земной жизни и проповеди Иисуса такое понимание, как считал Реймарус, невозможно.

Ни Иисус, ни Иоанн Креститель (которые оба возвещают о пришествии Царства) в своих речах не дают никаких специальных пояснений касательно того, что они понимают под «Царством Божиим», однако народ их понимает. Следовательно, для корректного понимания аутентичного учения Иисуса о Царстве необходимо исходить из «распространенного среди евреев представления об этом»[39]. То есть учение исторического Иисуса надо понимать в контексте еврейской / иудейской[40] мысли Его времени. Это является вторым важным методологическим постулатом Реймаруса.

---

[38] *Reimarus H.S.* The Real Intention of the Apostles. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. Ed. by. Evans C. NY, 2004. P. 15.

[39] Там же. P. 18.

[40] Здесь и далее, если не оговорено отдельно, понятия «иудейский» и «еврейский», используемые для описания различных реалий палестинской жизни I в.н.э., будут использоваться синонимично, поскольку в это время этническая идентификация израильского народа (евреи) была напрямую связана с религиозной идентичностью (иудеи).

В ходе своих исследований, Реймарус приходит к выводу о том, что среди современников Иисуса «Царство Божие» понималось не в духовном, а в политическом смысле: под наступлением «Царства» понималось освобождение Израиля от ига римлян и возвеличивание иудейского государства (политического, экономического, религиозного и т.д.). Соответственно, весь евангельский материал, повествующий о возвещении Иисусом скорого пришествия Царства Божиего следует понимать не в «возвышенно-духовном» смысле (хотя именно так это хотели показать и авторы Евангелий и последующая традиция), а в контексте национально-освободительных чаяний евреев I века. Это положение является третьим методологическим принципом Реймаруса.

Четвертый метод исторической работы Реймаруса заключается в признании разнообразных течений, группировок и идей внутри иудаизма времен Иисуса. Если ранее распространенным был взгляд, согласно которому Иисус противостоял монолитному законническому «иудейству», то для исторической реконструкции Реймаруса важным является тот факт, что на одни и те же вопросы разные группы иудеев смотрели по-разному. В первую очередь, это касается вопроса о мессианских представлениях межзаветного иудаизма. Реймарус считает, что по этому вопросу существовало как минимум два мнения. Согласно первому, Мессия – это потомок царя Давида, особый избранный Богом вождь народа Израиля, который, не смотря на свои богоизбранность, все же является обычным человеком. Второе воззрение, берущее свое начало в текстах пророчества Даниила, выражает идею о том, что Мессия – это божественная фигура (хотя и не Сам Бог), наделенная сверхчеловеческими силами, благодаря которым Мессия побеждает своих врагов и восстанавливает Израиль в его славе и могуществе.

Это четыре ключевых для Реймаруса методологических аспекта (отличие учения исторического Иисуса и евангельского материала; необходимость понимания учения исторического Иисуса в контексте

иудаизма; наличие различных течений внутри иудаизма; политическая направленность учения Иисуса) позволяют автору осуществить первую в истории вне-религиозную реконструкцию жизни и учения исторического Иисуса.

В своей работе «О целях Иисуса и Его учеников» Реймарус создает относительно целостный портрет исторического Иисуса. С точки зрения Реймаруса, центром проповеди Иисуса является учение о скором пришествии Царства Божиего. В соответствии с этим учением строится и земная жизнь Иисуса. Как уже было обозначено выше, Иисус и Его последователи понимали Царство в политическом, а не духовном смысле: Иисус намеревался поднять восстание против римлян и освободить Израиль. Себя Он считал Мессией, в смысле простого человека, которого избрал Бог для совершения этой великой миссии. Изначально Иисус планировал начать антиримское восстание в Галилее, для чего послал на проповедь Своих учеников (которая понимается Реймарусом как, в каком-то роде, пропаганда революционных идей). Поднять восстание в Галилее, однако, не удается и Иисус вместе со Своими учениками решает идти в Иерусалим, чтобы начать революцию в столице. Но в Иерусалиме, несмотря на восторженное приветствие народа, Его схватывают римляне и предают на распятие. Последние слова Иисуса: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил!» (Мф 27:46) свидетельствуют о том, что Иисус осознал провал Своей миссии и осознал, что Он не является Мессией. Вскоре после этого Он умер на кресте и был похоронен.

После смерти Своего учителя, апостолы решили не возвращаться назад к рыболовству в своих галилейских деревнях, но продолжить проповедническую деятельность. Для этого они сознательно решили пойти на обман людей (здесь на Реймаруса, возможно, повлияла распространенная в его время гипотеза о возникновении религии как обмане жрецов). Во-первых, они стали рассказывать о том, что Иисус был Мессией не как простой человек, но как Божественная фигура. Во-вторых, они стали учить,

что «Царство Божие», о котором возвещал Иисус, является вне-мирной, духовной реальностью, которой можно приобщиться став одним из последователей проповедуемого апостолами учения. Проповедь апостолов нашла отклик среди язычников, поскольку они не знали о политических коннотациях учения о Царстве и представлении о Мессии как простом человеке. Это искаженное апостолами учение исторического Иисуса впоследствии было зафиксировано в тексте четырех Евангелий. И только кропотливый исторический анализ библейского материала, руководимый «герменевтикой подозрения» (Рикёр), может дать необходимые данные, для реконструкции аутентичного учения и жизни Иисуса.

Основная цель «Апологии разумных почитателей Бога» Реймаруса состояла в том, чтобы показать несостоятельность Библии в качестве основного источника для религиозной и моральной жизни человека. Вероятнее всего, сам Реймарус не видел себя в качестве библеиста и уж тем более основателя какой-либо отдельной школы в библеистике. Однако по прошествии 150 лет именно его назовут первым автором, положившим начало «Поиску исторического Иисуса». Более того, работу Реймаруса, несмотря на ее относительно раннюю датировку, будут оценивать намного выше, чем труды профессиональных библеистов XIX века. Вот как об этом пишет Швейцер: «Его (Реймаруса – *А.А.*) работа – это величайшее достижение в области исторического исследования жизни Иисуса. … Если смотреть на проблему в целостности, то вся эпоха поиска исторического Иисуса от Реймаруса до Иоганна Вайса[41] - это период заблуждений»[42].

3. «Рационалистическое» течение

Иногда всю мировоззренческую парадигму эпохи Просвещения называют «рационализмом», однако применительно к истории теологии и библеистики, этот термин имеет более узкое значение. Для настоящего

[41] Годы жизни 1863 – 1914
[42] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 23.

исследования, под «рационализмом» будет пониматься особое течение в библеистике, «которое, в отличие от деизма, не полностью отвергает христианское наследие, но считает, что религия откровения заключает в себе религию, полностью построенную на разуме, и постепенно развивается в этом направлении»[43]. В философии идеи рационализма обоснованы в работе Канта «Религия в пределах одного разума» (1793), в теологии – в работах Й.А.Л. Вегшнейдера «Установления христианского богословия» (1815) и К.Г. Бретшнайдера «Учебник христианской догматики» (1814). Оппонентами рационализма выступали супранатуралисты (напр., Г.Х. Шторр), которые, в свою очередь, защищали в Писании сверхъестественное, недоступное разуму содержание. Как замечает историк теологии Бенгт Хегглунд: «Для обоих направлений существует общая черта: интеллектуальное восприятие религии. Ее содержание представляют как сумму положений вероучения, либо заложенных в разуме, либо данных лишь в откровении. … Противоречие между рационализмом и супранатурализмом, между которыми существовали различные промежуточные направления, было разрешено благодаря новому понимаю религии у Шлейермахера и романтизму, для которого было характерно восприятие чувственного содержания религии и непосредственных сверхчувственных категорий»[44].

Довольно значительно число исследователей, придерживавшихся идей рационализма (в узком смысле), занимались изучением жизни Иисуса. Работы этих авторов по праву включаются в число исследований программы «Поиска исторического Иисуса», хотя сами эти авторы эксплицитно еще не идентифицировали себя с данным движением. Они считали себя либо профессиональными теологами в целом, либо библеистами.

Швейцер предлагает разделить работы рационалистов об Иисусе на три категории: ранний рационализм (Й.Я. Гесс, Ф.В. Рейнхард, Й.Г. Гердер), зрелый рационализм (Г.Э.Г. Паулюс) и поздний рационализм (К.А. Газе,

---

[43] *Хегглунд Б.* История теологии. СПБ.: Светоч, 2001. С. 299.
[44] Там же. С. 300.

Ф.Э.Д. Шлейермахер). С точки зрения истории философии подобно разделение может вызывать некоторые недоумения, поскольку Шлейермахер определенно считается представителем романтизма, а не рационализма, также как и Рейнхарда иногда относят к супранатуралистам. Однако классификация Швейцера весьма точна применительно именно к новозаветным исследованиям вышеперечисленных авторов, исключая их другие богословские и философские работы.

3.1. Ранний рационализм

Основные представители «раннего» рационализма: Йоханн Якоб Гесс (Johann Jakob Hess, 1741 – 1828), Франц Волькмар Рейнхард (Franz Volkmar Reinhard, 1753 – 1812), Йоханн Готтфрид Гердер (Johann Gottfried Herder, 1744 – 1803).

Главными особенностями периода раннего рационализма в исследовании жизни и учения Иисуса были, во-первых, особый акцент на «разумности» и «рациональности» учения Иисуса, во-вторых, попытки объяснения чудес Иисуса различными «естественными» причинами. При этом чудеса, которые не могли быть объяснены естественными причинами, не отвергались (что характерно для зрелого рационализма), но рассказу о них уделялось значительно меньшее внимание.

Работы ранних рационалистов об Иисусе можно назвать пересказами новозаветных текстов. Чаще всего пересказ строился на основании всех четырех Евангелий, и лишь Гердер, признавая проблематичность согласования синоптиков и Евангелия от Иоанна, пишет две отдельные работы: «Освободитель человечества, как Он изображен в наших трех первых Евангелиях» (1796) и «Сын Божий, Спаситель мира, как Он изображен в Евангелии от Иоанна» (1796).

Работы данных авторов не зависят от традиционной христианской догматики, приближаясь, тем самым, к идеалу независимого историческо-критического исследования. Как пишет Швейцер: «Рейнхард предпринимает

первую попытку создания работы об учении Иисуса, которая должна быть целиком историческая, в том смысле, что все догматические положения должны быть из нее исключены»[45].

Основной акцент данные авторы делают на этическом учении Иисуса, показывая рациональность и общезначимость Его проповеди.

Для объяснения чудес, совершенных Иисусом, авторы пытаются предложить некоторое естественно объяснение. Например, касательно истории о гадаринских свиньях, бросившихся в море (Мк 5:1 – 18 = Мф 8:28 – 34 = Лк 8:26 – 39), Гесс доказывает, что в море сбросились сами бесноватые, тем самым делая евангельскую историю более приемлемой и понятной для эпохи Просвещения.

«Царство Божие», являющееся центром проповеди Иисуса, понималось ранними рационалистами в этическом смысле: под пришествием Царства понималось построение общности людей, основанной идеалах «этики, разума и духовности» (Рейнхард)[46]. Никаких попыток осмысления «Царства» в контексте иудаизма I века н.э. рационалисты не принимали, в чем, ретроспективно, видится некоторый регресс по сравнению с Реймарусом.

3.2. Зрелый рационализм

Главным выразителем идей зрелого рационализма считается Гейнрих Эберхард Готтлоб Паулюс (Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, 1761 – 1851). Основная работа Паулюса об Иисусе: двухтомник «Жизнь Иисуса как основа исторического знания о раннем христианстве» (1828).

Центральная методологическая проблема для Паулюса – это проблема интерпретации чудес. Как представитель рационализма, Паулюс считал, что главное чудо, явленное в Евангелиях – это Сам Иисус, Его святость и проповедь, направленная на возвышение человеческого духа. В отношении непосредственных чудес, описанных в Евангелиях, Паулюс утверждал, что

---

[45] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 32.
[46] Цитата по: *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 33.

они не являются какими-либо неизъяснимыми изменениями природного хода событий (поскольку существующий миропорядок создан Богом и в своем совершенстве не нуждается в изменениях). Паулюс замечает, что у каждого события есть «первичные» и «вторичные» причины. Первичные причины видны всегда, это некоторые действия, доступные для восприятия любого человека, тогда как вторичные причины, которые на самом деле и обуславливают то или иное действие, бывают скрыты от обыденного наблюдения. Соответственно, для интерпретации чудес необходимо найти ускользнувшие от авторов евангелий вторичные причины. Например, чудеса исцелений Иисусом больных могут быть объяснены тем, что Иисус имел некоторые лекарства, благодаря которым Он исцелял болезни. Чудо хождения по водам (Мф 14:22 – 33) может быть совершенно обыденным событием, если предположить, что Иисус просто ходил по отмели Генисаретского озера. Событие Воскресения Иисуса тоже не является чудом, потому что Он никогда не умирал. Во время мучений на кресте, Иисус впал в некоторое бессознательное состояние, которое было расценено как Его смерть. Уже спустя некоторое время, находясь в прохладной пещере, Иисус приходит в Себя и возвращается назад к апостолам. По прошествии сорока дней, Он собирает учеников на Масличной горе в окрестностях Иерусалима, прощается с ними и уходит, скрываясь в густых белых облаках, обволакивающих Масличную гору. Так Паулюс объяснял «чудо» Вознесения. По логике Паулюса, Иисус просто ушел от учеников и жил еще некоторое время, о котором нам ничего не известно.

Работы Паулюса также в некотором роде связаны и с последующей традицией позднего рационализма, нашедшей свое воплощение в трудах Шлейермахера. Паулюс вводит психологические мотивы, для интерпретации различных поступков Иисуса, зафиксированных в Евангелиях. Как отмечает в своем фундаментальном исследовании Вильгельм Дильтей: «Штойдлин и Паулюс были первыми, кто понял, что в психологической интерпретации дело идет о понимании внутренней жизни автора. … Паулюс в своем

комментарии к Евангелиям и в своей “Жизни Иисуса” постоянно пытался исследователь точки зрения, тенденцию, направленность описателей событий и строение всего целого. … Однако все эти опыты исходят из такого воззрения на дух человеческий, для которого внутреннее единство произведения оставалось просто недоступно»[47].

3.3. Поздний рационализм

Основные представители позднего рационализма – Карл Август Газе (Karl August Hase, 1800 – 1890) и Фридрих Эрнст Даниэль Шлейермахер (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768 – 1834). Основные сочинения по рассматриваемой проблеме: у Газе - «Жизнь Иисуса, для изучения студентами» (1829), у Шлейермахера – «Жизнь Иисуса. Под редакцией К.А. Рютеника» [48] (1864). В этих работах проблематика натуралистического объяснения чудес еще занимает весьма значимое место, однако на первый план выходят и другие вопросы.

Как известно, материал Евангелия от Иоанна содержит намного меньше описаний чудес, чем синоптический материал. Поэтому Газе отдает предпочтение тексту Четвертого Евангелия, поскольку для его интерпретации нет необходимости постоянно прибегать к рационалистическому объяснению материала. Также Газе отмечает, что в Евангелие от Иоанна содержится рассказ реального очевидца событий, в отличие от Евангелий Марка и Луки, которые знают о жизни и учении Иисуса лишь посредством традиции. Тем самым для Газе Четвертое Евангелие становится приоритетным материалом, на основании которого строится реконструкция образа исторического Иисуса.

Шлейермахер также отдает предпочтение Евангелию от Иоанна. Однако его аргументация носит, скорее, философский характер: согласно

---

[47] *Дильтей В*. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // *Дильтей В.* Собрание сочинений. Т. IV. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 222 – 223.

[48] Данная работа написана учениками Шлейермахера, на основании лекций учителя, прочитанных в 1832 году.

Шлейермахеру, именно евангелисту Иоанну удалось запечатлеть такой портрет Иисуса, который более точно, чем синоптическое повествование, отображает Его внутреннюю жизнь. Как писал об этом позднее Давид Фридрих Штраус: «Шлейермахер создал себе образ Христа исключительно из своего воображаемого внутреннего опыта; сравнивая этот образ с евангельскими повествованиями, он видит, что первые три евангелия имеют мало общего с его Христом; поэтому ему не стоило больших усилий отказаться от их апостольского происхождения и считать их позднейшими компиляциями сомнительного достоинства. Зато в четвертом евангелии он нашел, по-видимому, аккорды, как нельзя лучше подходящие его идеалу. … Вообще весь мистический и глубокомысленный характер этого евангелия, и в то же время отличающие его диалектические тонкости, вся оригинальная физиономия его так прекрасно подходили в рамки Шлейермахеровской доктрины, что он упорно продолжал стоять за подлинность этого евангелия и отворачивался даже от самых убедительных аргументов, которыми, еще при жизни Шлейермахера, Бретшнейдер оспаривал подлинность евангелия Иоанна»[49].

Именно Газе и Шлейермахер переведут фокус внимания исследователей с проблемы чудес на проблему психологии: Кем считал Себя Иисус? можно ли проследить эволюцию Его самосознания? – эти фундаментальные психологические вопросы станут на повестку дня исследований жизни Иисуса XIX века.

Газе доказывает, что у Иисуса было отчетливое развитие Его мессианского самосознания. Изначально, Иисус считал Себя Мессией в том понимании, которое было распространено у иудеев Его времени – особо избранный Богом народный лидер, который начнет эсхатологический Суд Божий и освободит Израиль от угнетения Рима. Однако впоследствии Он пересматривает эту идею и создает собственную концепцию мессианства, которая заключается в проповеди благочестия и страданиях Самого Мессии

[49] *Штраус Д.Ф.* Старая и новая вера: Христиане ли мы еще? М.: ЛИБРОКОМ, 2011. С. 17 – 18.

за Его народ. Эсхатологическая составляющая, как считает Газе, во время второго периода служения Иисуса полностью исчезает из концепции мессианства. Как и у предшествующих рационалистов, у Газе особый акцент сделан на этической стороне проповеди Иисуса. Однако в отличие от своих предшественников, Газе проявляет намного большее внимание к собственно историческому контексту жизни Иисуса, а также направляет фокус исследования на психологические проблемы.

Также Газе начинает разработку темы истории евангельской традиции, то есть вопросов, связанных с особенностями восприятия жизни и учения Иисуса у самих авторов Евангелий. Газе утверждает, что синоптики (Марк, Матфей, Лука) не поняли того, что у их Учителя было длящееся развитие мессианского самосознания. Поскольку у авторов евангелий, как и у всей раннехристианской общины, были эсхатологические ожидания, связанные со Вторым Пришествием Христа, эсхатологическое учение было перенесено на весь материал евангелий. Лишь в Евангелии от Иоанна сохранилась аутентичная для Самого Иисуса концепция эсхатологии, направленное не в будущее, но реализуемая в настоящем. Это для Газе было еще одним фактором, позволяющим утверждать приоритет Евангелия от Иоанна по сравнению с синоптическими текстами.

Для Шлейермахера Иисус – это человек с уникальным чувством зависимости от Бога, которое, согласно философской теологии Шлейермахера, является определяющим для религии в целом. Наиболее ярко эта постоянное ощущение присутствия Бога в жизни Иисуса передано в Евангелии от Иоанна. Именно поэтому Четвертое Евангелие наиболее аутентично передает информацию об историческом Иисусе. Именно в Евангелии от Иоанна отчетливо запечатлены два главных качества, присущих Иисуса: Urbidlichkeit – идеальность, святость и Vorbidlichkeit – способность воспроизводить эту святость в других людях. Urbidlichkeit выражается у Иисуса в чувстве особой зависимости от Бога: «Искупитель отличается от нас лишь неистощимым могуществом Своего богосознания,

истинным присутствием Бога внутри Него»[50]. Vorbidlichkeit заключается в способности Иисуса внушать это чувство зависимости от Бога другим людям: «Искупитель наделяет верующих силой Своего богосознания и таким образом совершает искупление»[51]. Как пишет об этом авторитенейший историк христианского богословия Ярослав Пеликан: «Ко времени написания “Христианской веры” Шлейермахер стал определять Иисуса как “архетип” (Urbild) истинного человека в отношении Бога и богопознании. В Иисусе Христе, утверждал Шлейермахер, “этот архетип воплотился в истории”»[52].

Весьма значим вклад Шлейермахера в вопрос о контекстуальном историческом толковании. В знаменитой «Герменевтике» автор утверждает, что текст (в том числе и текст новозаветный) необходимо понимать так, как «понимали текст первые читатели»[53], «только историческая интерпретация в состоянии передать, как действовали на новозаветных авторов время и место создания их произведений»[54]. Также необходимо отметить роль автороцентричного «психологического» толкования текста, разрабатываемую Шлейермахером в своей «Герменевтике». О том, как Шлейермахер осмыслял «грамматическое» и «психологическое» толкование, герменевтический круг, и прочие общие проблемы интерпретации текста, написано довольно много литературы[55], так что на этом вопросе нет смысла останавливаться подробно.

Следует отметить, что для «Поиска исторического Иисуса» основной заслугой Шлейермахера является обоснование контекстуальной исторической интерпретации текста. Однако Шлейермахер, как впоследствии и Газе, в реконструкции жизни и учения исторического Иисуса ошибочно

---

[50] *Schleiermacher F*. The Christian Faith. Philadelphia, 1988. P. 385.
[51] Там же. P. 425.
[52] *Pelikan J.* Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture. NY, 1985. P. 197.
[53] *Schleiermacher F*. Hermeneutics: The Handwritten Manuscript. Missoula, 1997. P. 107.
[54] Там же. P. 104.
[55] Например, *Дильтей В*. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // *Дильтей В.* Собрание сочинений. Т. IV. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 90 – 262; *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 163 – 176; *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 49 – 67.

отдавал приоритет Евангелию от Иоанна (которое, на настоящий момент считается наиболее поздним и наиболее богословски нагруженным Евангелием). В отличие от синоптиков, в Евангелии от Иоанна идея будущего пришествия Царства Божиего выражена намного слабее. Тем самым одна из ключевых проблем «Поиска…» - роль эсхатологии в аутентичном учении Иисуса – не получала до середины XIX века должного внимания.

Подытоживая рассмотрение «рационалистического» течения в рамках «Поиска исторического Иисуса» следует отметить следующие характерные черты этого направления:

1. Натуралистическое объяснение чудес (особенно в раннем и развитом рационализме);

2. Акцент на этическом содержании проповеди Иисуса (все авторы);

3. Историческая интерпретация жизни и учения Иисуса в контексте иудаизма I века (Газе);

4. Вопрос о мессианском самосознании и психологии Иисуса (Газе);

5. Приоритет Евангелия от Иоанна перед синоптическими Евангелиями (Газе, Шлейермахер);

6. Независимость исследователя от догматического учения церкви (все авторы).

7. Разработка новых герменевтических методов, таких как автороцентричное психологическое толкование, герменевтический круг и т.п. (Шлейермахер).

4. «Либеральное» течение

Начиная анализ данного течения, необходимо уточнить, что в истории богословия «либеральным богословием» называется намного более широкое и аморфное течение, характерное для самых различных представителей протестантской (в первую очередь, немецкой) мысли XIX – нач. XX веков. Вот как определяется «либеральная» теология в целом: «Либеральная

теология – направление, возникшее в европейском протестантизме в начале XIX столетия и господствовавшее на богословских факультетах Европы вплоть до первой четверти XX века. Это движение представляло собой адаптацию исторического протестантизма к сциентическим и атеистическим тенденциям века. Оно было обусловлено осознанной потребностью в приспособлении традиционных моделей протестантской религиозности к интеллектуальным, социальным и моральным тенденциям новой эпохи в истории Запада»[56]; «Либеральный или свободомыслящий протестантизм XIX века выступает в разнообразных формах. В большинстве случаев он восходит к деистским или рационалистическим взглядам эпохи Просвещения» [57]; «…либеральные теологи ставили своей целью пересмотр христианских убеждений в свете современных научных знаний. … Второй характерной чертой либерального богословия было настоятельное требование каждого христианского мыслителя свободно критиковать и пересматривать традиционные учения. … Кроме того, центральным в либеральном богословии был практический, или этический, аспект христианства. … Далее, большинство либеральных богословов искали для богословия иное основание, нежели непререкаемый авторитет Библии»[58].

Однако применительно к рассматриваемой в диссертации проблематике, «либеральное» течение в «Поиске исторического Иисуса» следует понимать более специально и узко. К «либеральным» реконструкциям жизни, учения и личности исторического Иисуса будет отнесен ряд работ немецких, французских и английских авторов, методологической основой которых служила идея о том, что реконструкцию образа исторического Иисуса можно выстроить на основании решения проблем «психологического» характера, которые пытались разрешить еще Паулюс и Шлейермахер. К этим проблемам можно отнести вопрос развития

---

[56] *Ворохобов А.В.* Основные черты протестантской «либеральной теологии» XIX – первой четверти XX вв. Интернет-ресурс: http://www.bogoslov.ru/text/3484324.html (дата проверки 02.01.2017).
[57] *Хегглунд Б.* История теологии. СПБ.: Светоч, 2001. С. 320.
[58] *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 68 – 69.

или становления мессианского самосознания Иисуса, Его внутренней жизни и душевных переживаний и т.д. В отличие от работ Штрауса, Бауэра, Вреде и Швейцера, исследования «либеральных» авторов зачастую менее академичны, в них не рассматриваются специфические вопросы новозаветной библеистики (напр., «синоптическая проблема», «мессианская тайна» и т.д.). Однако работы «либеральных» авторов сделали проблематику «Поиска исторического Иисуса» известной широкой публике, их читали и знали не только академические ученые, но и интересующиеся обыватели. Находясь на грани между наукой, с одной стороны, и литературой / философией / богословием, с другой, «либеральные» «Жизни Иисуса» служили своеобразным проводником, транслирующим некоторые узконаучные теории в массовое восприятие образа Иисуса в европейском секуляризированном обществе XIX – нач. XX веков.

Внутри «либерального» течения, существовавшего с середины XIX века по начало XX века, можно выделить два хронологических периода. Первый – это 60-е годы XIX века – период написания первых работ «либерального» направления. Характерной чертой этого периода было акцентирование внимания исследователей на психологической проблематике. Второй период – с конца XIX по начало XX веков – характеризуется тем, что (при уменьшении, но все же сохранении интереса к психологической проблематике) учение исторического Иисуса интерпретируется исследователями в категориях их богословских и философских взглядов.

Классическими трудами, написанными в рамках «либерального» течения «Поиска исторического Иисуса» являются следующие работы: Эрнест Ренан «Жизнь Иисуса» (1863), Генрих Юлиус Хольтцманн «Синоптические Евангелия. Их происхождение и историческая характеристика» (1863), Даниэль Шэнкель «Портрет Иисуса» (1864), Теодор Кайм «История Иисуса из Назарета» (в трех томах, 1867 – 1872), Фредерик Вильям Фаррар «Жизнь Христа» (1870), Альфред Эдершейм «Жизнь и время

Иисуса Мессии» (1883), Адольф фон Гарнак «Сущность христианства» (1900).

Не имеет смысла рассматривать каждую работу «либерального» течения в отдельности, поскольку, как уже отмечалось выше, большинство этих трудов не являются в строгом смысле академическими. Даже если реконструкции образов исторического Иисуса у разных авторов могут в нюансах не совпадать друг с другом, в целом, поскольку все рассматриваемые авторы исходили из неких общих методологических посылок, они приходили примерно к одним результатам. Как пишет Швейцер: «Образ Иисуса, который описывали эти авторы, был полностью предопределен интеллектуальным климатом и религиозным горизонтом шестидесятых годов XIX века. Все они описывали Иисуса “либеральной теологии”, с тем лишь отличием, что одни авторы были более внимательны к деталям; обладали большим литературным дарованием; в большей степени задумывались о богословских выводах своих исследований, чем их коллеги»[59].

Первая работа, которую можно отнести к «либеральному» направлению, была «Жизнь Иисуса» французского католика Жозефа Эрнеста Ренана (Joseph Ernest Renan, 1823 – 1892). Замыслом Ренана было пересказать евангельскую историю об Иисусе в такой форме, которая была бы понятна современному европейцу. Ренан, чей литературный талант был по праву оценен и современниками и более поздними критиками, смог настолько искусно перефразировать евангельское повествование, что во второй половине XIX века практически каждый образованный европеец читал или хотя бы знал этот труд. Однако для того, чтобы сделать рассказ о жизни Иисуса понятным для своих современников, Ренану необходимо было решить две проблемы: составить более подробную хронологию жизни Иисуса и рассмотреть Его психологию.

---

[59] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 200.

Эти проблемы решаются Ренаном комплексно: чтобы выстроить из подчас разрозненных и внеконтекстуальных евангельских фрагментов общую историю жизни Иисуса, Ренан выдвигает теорию эволюции самосознания Иисуса, и впоследствии довольно свободно и без какой-либо аргументации относит тот или иной евангельский фрагмент к определенному моменту в жизни Иисуса. При этом Ренан может уделять особое внимание какому-нибудь незначительному фрагменту или упоминанию, при этому практически полностью игнорируя значимые для самого евангельского текста места. «Его (Ренана – *А.А.*) работа отнюдь не является критическим исследованием источников и различных подходов, но представляет собой попытку пересказать евангельские сюжеты на современный лад. Ренан щедро добавлял к описываемым им сценам местный колорит и писал с твердой уверенностью человека, проникающего в самую суть вещей»[60].

Как и предшествующие рационалисты, Ренан делает упор на этическом учении Иисуса. Однако в отличие от рационалистов, этическое учение исторического Иисуса в изложении Ренан приобретает романтический и сентиментальный характер. Иисус проповедует «la délicieuse théologie de l'amour»[61]. Учение о Царстве Божием Ренан также понимает в этическом смысле: «Кто же водворит это царствие Божие? Вспомним, что первой мыслью Иисуса, мыслью настолько глубокой, что у нее, вероятно, не было определенного источника, и коренилась она в самом существе Его натуры, - было то, что Он – Сын Божий, доверенный Своего Отца, исполнитель Его желаний. Ответ Иисуса на подобный вопрос отнюдь не мог быть сомнительным. Убеждение в том, что Он даст царствие Богу, всецело овладело Его душой. Он смотрел на Себя как на всемирного реформатора. … С этой минуты Он, без сомнения, отказался от политики. … Революция, которую Он хотел совершить, всегда была революцией в области морали; но Он еще не дошел до того, чтоб доверить ее осуществление ангелам и звукам

[60] *Браун К.* Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 293.
[61] Цитата по: *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 185.

последней трубы»[62]. Из приведенной цитаты видно, насколько интересует Ренана психологическая проблематика, насколько он пытается реконструировать внутреннюю жизнь Иисуса. Ренан пытается выстроить эволюцию самосознания Иисуса: если изначально Он хотел установить этическое Царство Божие лишь силой Своей проповеди, то впоследствии Он осознал, что это будет возможно лишь посредством принесения Себя в жертву за людей. Иисус осознанно выбирает путь, который должен привести Его к смерти на кресте.

Практически все авторы «либерального» направления не акцентируют внимание на вопросах историчности и литературной зависимости четырех Евангелий. Евангелие от Иоанна используется ими наравне с синоптическими текстам, как источник дополнительных сведений об Иисусе. Как писал в своем «Портрете Иисуса» (1864) Даниэль Шэнкель (Daniel Schenkel, 1813 – 1885): «Если бы не Четвертое Евангелие, мы бы никогда не узнали о неисследимых глубинах и высочайших высотах учения Спасителя»[63].

В вопросе развития самосознания Иисуса наибольшую популярность обрела гипотеза Генриха Юлиуса Хольтцманна (Heinrich Julius Holtzmann, 1832 – 1910) , изложенная им в работе «Синоптические Евангелия. Их происхождение и историческая характеристика» (1863). Согласно Хольтцманну, в жизни Иисуса можно выделить два этапа: период успеха (с момента выход на проповедь и в течение жизни в Галилее вплоть до полемики с фарисеями о ритуальной чистоте) и период неудач (начиная ухода из Капернаума, все путешествие в Иерусалим и казнь). В «период успеха» Иисус хочет основать Царство Божие в Галилее: там Он проповедует, творит чудеса и наставляет учеников. Он видит Себя Мессией-учителем. Центром Его деятельности становится город Капернаум. Однако столкнувшись с отвержением Своего учения со стороны фарисеев, простого

[62] *Ренан Э.* Жизнь Иисуса. М.: Амрита-Русь, 2004. С. 47 – 49.
[63] Цитата по: *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 201.

народа и даже некоторых из Своих учеников, Он приходит к пониманию, что Царство Божие не является реальностью, выразимой в земных категориях. Царство – это приход Духа, моральное обновление человека и общества. Этот приход Духа может свершиться лишь благодаря добровольной жертвенной смерти Иисуса. Тогда Иисус оставляет Капернаум, берет с Собой лишь небольшую группу учеников и начинает странствовать по северным окраинам Палестины. Во время путешествий, которые необходимы, чтобы избежать постоянных преследований со стороны иудейских оппонентов, Иисус открывает Своим ученикам сокровенное учение о Царстве. В Кесарии Филипповой апостол Петр впервые называет Своего Учителя Мессией (Сам Иисус намеренно скрывает Свой мессианский статус). Этот момент становится поворотным для Иисуса, поскольку Он понимает, что Его ученики полностью приняли и усвоили Его учение, и теперь Ему должно идти в Иерусалим для последней встречи со Своими врагами.

После 60-х годов XIX века можно выделить два направления, на которые распалось «либеральное» течение: первое направление связано немецким либеральным богословием конца XIX – начала XX века, второе – с англиканской ортодоксией этого же периода.

В качестве примера первого направления можно рассмотреть лекции ведущего выразителя идей либерального протестантизма - Адольфа фон Гарнака (Adolf von Harnack, 1851 – 1930), изданные под названием «Сущность христианства» (1900). В отличие от сочинений 60-х годов, Гарнак более осторожно подходит к рассмотрению психологии Иисуса: хотя исследователь и делает некоторые выводы о душевных переживаниях и чувствах Иисуса, он всегда указывает на гипотетичность подобных реконструкций. Однако в вопросах, связанных с этикой и богословием в учении исторического Иисуса, Гарнак доводит до крайности идеи своих предшественников «либерального» направления. Вопрос о том, каким было аутентичное учение Иисуса, видится немецкому исследователю самоочевидным, не требующем специального рассмотрения: «Мы видим, что

благая весть Евангелия есть нечто до того простое и с такой силой обращающееся к нам, что трудно ошибиться, отыскивая ее. Для того, чтобы найти к ней дорогу, нет нужды в пространных методологических указаниях и обширных введениях. Ее не может не увидеть и не отличить от облачений, надетых на нее эпохой, всякий, кто обладает здоровою восприимчивостью ко всему жизненному и истинною чуткостью ко всему подлинно-великому»[64].

Излагая учение исторического Иисуса, Гарнак, при всей его профессиональной исторической квалификации, по сути, вкладывает в уста Иисуса идеи позднего либерального протестантизма. Гарнак выделяет три ключевых положения провозвестия Иисуса: «Обзор проповеди Иисуса в ее целом позволяет выразить ее в трех циклах идей. Каждый из этих циклов содержит в себе всю проповедь и выражает, поэтому, всю полноту ее содержания. Это, во-первых, царство Божие и его пришествие. Во-вторых, Бог-Отец и бесконечная ценность человеческой души. В-третьих, новая, лучшая справедливость и заповедь любви»[65]. В более ранней «Истории догматов» (1889) Гарнак сводит провозвестие Иисуса к следующим трем аспектам: «Владычество Бога, Которому можно отдаться с доверием, лучшая праведность (закон любви) и прощение грехов»[66]. Гарнак без колебаний утверждает, что аутентичное учение Иисуса полностью соответствует идеалам немецкой Реформации (как она опять-таки представляется самому Гарнаку): «Можно с уверенностью утверждать, что Евангелие действительно возродилось в … главных моментах протестантизма – в его внутреннем и духовном характере, в его основной идее о милосердном Боге, в его служении Богу духом и истиною и, наконец, в его представлении о церкви, как об общении в вере. … Не может быть сомнений в том, что духовность и индивидуализм, воскрешенные реформацией, соответствуют отличительным чертам Евангелия»[67]. Таким образом, реконструируемый Гарнаком образ

---

[64] *Гарнак А. фон*. Сущность христианства. М.: КРАСАНД, 2010. С. 10 – 11.
[65] Там же. С. 38.
[66] *Гарнак А. фон*. История догматов. // Раннее христианство. Т. II. М.: Фолио, 2001. С. 99.
[67] *Гарнак А. фон*. Сущность христианства. М.: КРАСАНД, 2010. С. 208 – 209.

Иисуса очень во многом является анахронизмом – это не исторический Иисус, а Иисус либерального протестантского богословия конца XIX века. Известно знаменитое высказывание католического реформатора Альфреда Луази, приводимое в работе Джорджа Тиррела: «Христос, которого увидел Гарнак, глядя сквозь тьму девятнадцати веков католичества, - оказался лишь отражением лица либерального протестанта на дне глубокого колодца»[68].

Иное развитие получило «либеральное» направление 60-х в Англии. В большинстве обзоров «Поиска исторического Иисуса» английские работы конца XIX – начала XX веков просто не упоминаются, поскольку английские авторы (в отличие от их немецких коллег) не только не вступали в открытый конфликт с церковными властями, но и пытались подтвердить ортодоксальные взгляды своими работами. Поэтому английские авторы чаще всего уклоняются от рассмотрения «неудобных» вопросов (напр., «мессианской тайны»), ограничиваясь пересказом евангельского материала в традиционной христианской интерпретации.

Работа Джона Роберта Сили (John Robert Seeley, 1843 – 1895) «Ecce Homo» (1865), вышедшая анонимно еще стоит где-то между трудами деистической традиции (уже практически угасшей к середине XIX века) и «либеральными» работами немцев и французов. Сили утверждает, что Иисус не совершал чудес и не проповедовал какое-либо догматическое учение. Главное, что хотел пробудить в людях Иисус, это благородный этический энтузиазм. Последующие работы иных английских авторов намного более консервативны в вопросе соотношения образа исторического Иисуса и принятого церковной традицией образа Христа. Наиболее известные труды этого течения – фундаментальные работы «Жизнь Христа» (1870) Фредерика Вильяма Фаррара (Frederic William Farrar, 1831 – 1903) и «Жизнь и время Иисуса Мессии» (1883) Альфреда Эдершейма (Alfred Edersheim, 1825 – 1889). Эдершейм открыто заявляет, что своей работой он хочет развеять заблуждения скептиков, рационалистов и мифологистов: «Вообще говоря,

[68] *Tyrrell J.* Christianity at the Cross-Roads. NY, 1913. P. 44.

нападения против евангелий могут быть подведены под следующие три группы: евангельские рассказы могут быть представляемы как намеренная ложь со стороны их составителей и обман читателей; или возможно давать этим рассказам рационалистическое объяснение, показывая как нечто, первоначально совершенно простое и естественное было ложно понято вследствие невежества или извращено суеверием; или, наконец, евангельские рассказы могут быть представляемы как следствие понятий и ожиданий того времени … давших почву для легенды, которая облекла в свой покров Личность и жизнь Того, на Которого смотрели как на Мессию»[69]. Эпиграфом к труду Фаррара была фраза «Да пребудет непоколебима вера», а автор первого русскоязычного перевода этой работы пишет в своем предисловии: «Произведение свое ученый доктор называет произведением *верующего сознательно и безусловно*. Напрасно кто-нибудь стал бы искать в нем новых теорий относительно божественной личности Спасителя или мифического тумана с примесью грез падшего неверия» [70] . Именно по причине консервативного и апологетического характера этих работ, обе они были довольно скоро переведены на русский язык: Фаррар спустя 6 лет после англоязычной публикации, Эдершейм – спустя 15, однако реакция отечественных исследователей на эти сочинения была весьма неоднозначна[71].

Основной причиной, по которой работы вышеперечисленных авторов должны быть включены в «либеральное» течение, заключается в том, что в этих исследованиях жизни Иисуса, также как и в работах континентальных авторов, отчетливо видно стремление заполнить пробелы в евангельских повествованиях, видна попытка реконструировать и описать душевную

---

[69] *Эдершейм А.* Жизнь и время Иисуса Мессии. М., 1898. С. XIV – XV.
[70] *Фаррар Ф*. Жизнь Иисуса Христа. М.: Прометей, 1991. С. 3.
[71] Например, см.: *Арсений, иером*. Иеромонаха Арсения, синодального миссионера, строителя Воскресенского миссионерского монастыря, Обличение на книгу Фаррара, именуемую “Жизнь Иисуса Христа”. М., 1899. Иоанна Кронштадский, имевший к тому времени очень высокий духовный авторитет в Русской Православной Церкви, а впоследствии – канонизированный как святой, так охарактеризовал этот труд: «Прекрасное обличение Фаррара – краткое и ясное». Эта цитата отца Иоанна была помещена на обложку издания.

жизнь Иисуса. Также как и прочие работы, рассмотренные в этом параграфе, труды английских авторов не затрагивают проблем исторической достоверности евангельских повествований и литературной взаимозависимости евангельских текстов, то есть, материал Евангелия от Иоанна, также как и все синоптические тексты в равной степени используются авторами для написания своих работ.

Завершая рассмотрение «либерального» течения в «Поиске исторического Иисуса», необходимо отметить его наиболее значимые особенности:

1. Тенденция использовать материал Евангелия от Иоанна наравне с материалом синоптических Евангелий для реконструкции образа исторического Иисуса;

2. Интерес к психологической проблематике и попытка реконструировать душевную жизнь и развитие мессианского самосознания Иисуса;

3. Этическая интерпретация учения Иисуса;

4. Анахроническое привнесение в учение исторического Иисуса позднейших философских и богословских идей.

5. Давид Фридрих Штраус.

Фигура Давида Фридриха Штрауса (David Friedrich Strauss, 1808 – 1874) заслуживает отдельного рассмотрения, во-первых, потому, что его выводы носят самостоятельный характер, во-вторых, потому что он не оставил после себя какой-либо определенной школы, но при этом прямо или косвенно повлиял практически на все последующие группы ученых, занимающихся «Поиском исторического Иисуса».

Некоторые исследователи, например, советские ученые Гилер Маркович Лившиц [72] и Иосиф Аронович Крывелёв [73] , предлагают

[72] *Лившиц Г.М.* Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск: Вышэйшая школа, 1970. С. 128.

рассматривать творчество Штрауса в контексте исследований «Тюбингенской школы» (Tübinger Schule). Действительно, некоторое время Штраус отождествлял себя с левыми младогегельянцами. Однако анализ работ Штрауса об Иисусе в контексте Тюбингенской школы не приносит ничего эвристически ценного. Проблематика, которой занимался Фердинанд Христиан Баур (Ferdinand Christian Baur, 1792 – 1860) и другие непосредственные участники Тюбингенской школы, затрагивала иные тексты Нового Завета, в первую очередь Послания апостолов Петра и Павла, а также Апокалипсис. Также, в отличие от Штрауса (настроенного радикально критически как по отношению к новозаветному тексту, так и к историческому христианству в целом) тюбингенцы пытались обосновать определенную богословскую ценность и актуальность тех или иных библейских фрагментов. Поэтому весьма верна известная фраза Фридриха Энгельса, которой он охарактеризовал деятельность Тюбингенской школы: «Она пыталась спасти то, что еще можно спасти»[74]. Продолжая логику Энгельса, можно с уверенностью утверждать, что Штраус, в отличие от тюбингенцев, ничего спасти не пытался.

Основная работа Штрауса об историческом Иисусе: двухтомник «Жизнь Иисуса, критически обработанная Д.Ф. Штраусом» (1835 – 1836). Через тридцать лет, под влиянием популярности Ренана, Штраус издал несколько измененный и более популярный вариант текста под названием «Жизнь Иисуса, обработанная для немецкого народа» (1864). Именно эта книга Штрауса была переведена на русский язык под названием «Жизнь Иисуса» в 1907 годы и впоследствии переиздавалась.

Свою «Жизнь Иисуса» 30-х годов Штраус открывает критическим обзором ранее написанных на эту тему работ. Он критически рассматривает труды рационалистов – Гесса, Гердера, Паулюса, Шлейермахера и Газе. На протяжении всего исследования Штраус будет ссылаться практически на

---

[73] *Крывелев И.А*. Книга о Библии. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. С. 110.
[74] *Энгельс Ф*. К истории первоначального христианства. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. Т. 22. М: Политиздат, 1962. С. 473.

всех исследователей жизни Иисуса – начиная от Реймаруса, заканчивая современными Штраусу немецкими и французскими авторами. Это делает Штрауса не только оригинальным исследователем, но и одним из первых историографов «Поиска исторического Иисуса».

В историю «Поиска исторического Иисуса» Штраус вошел, в первую очередь, как новатор в области метода исследования рассматриваемой проблемы.

Штраус хотел преодолеть недостатки как традиционного церковного понимания Евангелий как исторически достоверного описания земного служения Иисуса Христа, Сына Божиего (в том числе, Его чудес), так и недостатки рационалистов, пытавшихся дать натуралистическое толкование евангельского материала. Критикуя обе эти герменевтические традиции, Штраус вводит центральную для него категорию «мифического» (das Mythische). Как пишет Анюр Мусеевич Каримский: «Штраус оперирует понятием мифического для обозначения как собственно мифического, так и мифологического. Мифическое относится ко всем сверхъестественным характеристикам природы и деятельности Иисуса. Мифологическое обозначает, с одной стороны, механизм экстраполяции мифическим моментов Ветхого завета на псевдоисторические реалии Нового завета (прежде всего, перенесение мессианских ожиданий иудаизма на личность Иисуса), с другой стороны – интерпретацию евангелической истории (следовательно, становление самого христианского вероучения) в свете принципов такого механизма»[75]. Джеймс Данн так описывает «миф» в понимании Штрауса: «Штраус расширил содержание термина “миф”, применив его ко всем чудесам Евангелий. Он также сместил акценты: в повествовании о чудесном событии его интересовало само повествование. Для него миф стал выражением идеи. Идея воплощается не в историческом событии, а в повествовании. В Евангелиях такой идеей или убеждением

[75] *Каримский А.М.* Давид Фридрих Штраус и его «Жизнь Иисуса» // *Штраус Д.Ф.* Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992. С. 14.

является мессианство Иисуса. Рассказ становится средством передачи этой идеи»[76]. То есть евангельские тексты, изобилующие повествованиями о сверхъестественных событиях, это не объективные описания реальной истории (традиционный церковных взгляд), это не превратные описания реальной истории (взгляд рационалистов), это и не заведомо ложные вымыслы (взгляд сторонников просветительской «теории обмана» и отчасти Реймаруса). Евангельские тексты по Штраусу – это результат спонтанного, неосознанного мифотворчества раннехристианской общины, которая интерпретировала жизнь и учение Иисуса в категориях и образах ветхозаветной традиции, прежде всего, мессианских пророчеств. Как пишет сам Штраус: «В первом издании "Жизни Иисуса" я выдвинул понятие мифа в качестве ключа к пониманию евангельских рассказов о чудесах и иных неисторических моментов. Я говорил: немыслимо признать естественными явлениями природы такие факты, как появление звезды волхвов, преображение Иисуса, чудесное насыщение и так далее. Но столь же немыслимо допустить и то, что такого рода явления действительно имели место; а потому подобные рассказы следует признать чисто поэтическими сочинениями. На вопрос о том, почему и как создались эти поэтические сказания об Иисусе именно в то время, когда стали появляться наши евангелия, я отвечал указанием на тогдашние мессианские надежды. Я говорил: когда сначала некоторые, а потом и многие стали видеть в Иисусе Мессию, они поверили, что он мог исполнить все то, что надлежало совершить Мессии согласно ветхозаветным пророчествам и прообразам, истолкованным в духе местных национальных представлений. … Вот почему первичная община верующих христиан могла, и даже обязательно должна была, создавать мифические рассказы об Иисусе, бессознательно их измышляя»[77].

---

[76] *Данн Дж*. Миф // Мир Библии. Альманах Библейско-богословского института св. апостола Андрея. № 8, 2001. С. 24.

[77] *Штраус Д.Ф*. Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992. С. 139, 141.

Всю евангельскую историю Штраус рассматривает исходя из своей концепции бессознательного мифотворчества раннехристианской общины. Практически для каждого фрагмента евангельского повествования Штраус пытается найти ветхозаветный материал, на основании которого строился тот или иной евангельский миф. Например, повествования о происхождении и детстве Иисуса основаны на экстраполяции на Иисуса трех ветхозаветных идей: Иисус – сын Давида, Иисус – Сын Божий, Иисус – второй Моисей.

Помимо введения в научный оборот идеи о неосознанном мифотворчестве раннехристианской общины, Штраус вошел в историю «Поиска…» как ниспровергатель гипотезы Шлейермахера – Газе о приоритете Евангелия от Иоанна для исторического исследования жизни и учения Иисуса. Уже в конце XVIII – начале XIX веков некоторые авторы выдвигали сомнения в исторической аутентичности Четвертого Евангелия. Наиболее аргументировано это сделал Карл Готтлиб Бретшнайдер (Karl Gottlieb Bretschneider, 1776 - 1848) в 1820 году. Однако огромная популярность идей Шлейермахера сделала воззрение о приоритете Евангелия от Иоанна основным мнением среди ученых. Штраус показал, что материал Четвертого Евангелия в значительно большей степени, чем материал синоптиков, подвергся теологической рефлексии раннехристианской общины. Материал Евангелия от Иоанна свидетельствует не о спонтанном и бессознательном мифотворчестве, а о продуманной апологетике и догматике. Согласно Штраусу, община, в которой было написано Евангелие от Иоанна, столкнулась с проблемой полемики с гностиками. Поэтому автор данного Евангелия решил осознанно ввести в повествование об Иисусе такие мотивы, которые можно использовать в анти-гностической полемике. Это и идея Христа как Логоса, это и трансформация эсхатологического учения. Тем самым, материал Евангелия от Иоанна не просто является вторичным, по отношению к материалу синоптиков, но и вообще должен быть исключен из исследований исторического Иисуса, поскольку практически полностью состоит из историзированных вероучительных положений.

Работа Штрауса носит, скорее, негативный характер: она показывает, что историей *не* является, а представляет собой лишь миф. В отличие от последующих гиперкритиков и мифологистов, Штраус уверен в историческом существовании Иисуса. Он довольно подробно разбирает мифологическую форму повествований об Иисусе, однако вопрос о реальном историческом происхождении тех или иных рассказов об Иисусе он практически не затрагивает. Он рассматривает источники мифологизации истории, однако реконструкцией самой истории практически не занимается.

Однако один принципиальный вопрос для реконструкции образа исторического Иисуса Штраус все же поднимает. Это вопрос о мессианском самосознании Иисуса, который с закатом рационалистической зацикленности на проблематики чудес стал ведущей проблемой «Поиска…» середины XIX века. Штраус доказывает, что у Иисуса было мессианское самосознание. При этом Штраус предполагает две возможности: либо у Иисуса был длительный процесс формирования Его мессианского самосознания в ходе трехлетней проповеди, либо Он изначально вышел на проповедь, считая Себя Мессией. Рассуждая о том, почему для самоназвания Иисус избрал загадочное выражение «Сын Человеческий», Штраус пишет: «Мы спросим: что могло побудить Иисуса обозначить себя таким выражением, которое еще не было общепризнанным названием Мессии? Самым веским мотивом могло быть то, что в начале своей общественной деятельности Иисус, быть может, сам еще не считал себя Мессией, этим подтвердилась бы и та … мысль, что Иисус проявил себя сначала пророком, а потом Мессией. Однако мыслимо и то, что Иисус сам уже давно признал себя Мессией, но для других решил обозначить себя таким выражением, которое еще не успело обратиться в титул Мессии, чтобы извне ничего не навязывать своим ученикам и народу и чтобы они сами пришли к тому убеждению, что он – Мессия. … Избрать этот путь Иисуса могло заставить то соображение, что, если бы он объявил себя Мессией с самого начала, он возбудил бы тем в народе такие политико-национальные надежды, которые резко противоречили его представлению о

Мессии»[78]. Тем самым, в отличие от своих последователей по «Поиску…» XIX – начала XX века Штраус придерживался твердого мнения, что исторический Иисус считал Себя Мессией, и, возможно, осозновал Себя им с самого начала Своей проповеди.

По второму ключевому вопросу «Поиска…», а именно, об эсхатологии в учении исторического Иисуса, Штраус предлагает два объяснения. Согласно первому, в учении исторического Иисуса присутствовали эсхатологические мотивы. В отличие от рационалистов, многие из которых считали, что Царство Божие наступит благодаря нравственному и духовному прогрессу человечества, Штраус однозначно утверждает, что если учение исторического Иисуса и содержало эсхатологические мотивы грядущего Царства, то это оно должно было придти как «зримое и внезапное пришествие (Второе Пришествие Христа – *А.А.*) или чудесная катастрофа»[79]. Согласно первому варианту, предложенному Штраусом, Иисус считал Себя Мессией и верил, что Его смерть явится залогом наступления Царства Божиего, которое придет как вселенский катаклизм и завершит течение мировой истории. Однако Штраус замечает, что подобная интерпретация евангельского материала возможна лишь в том случае, если идея о страдающем Мессии имела хождение в иудаизме I века. Штраус признает, что такая идея присутствует в поздних раввинистических текстах, однако до тех пор, пока не будет доказано ее существование во времена земной жизни Иисуса, подобная интерпретация остается лишь возможной, но никак не исключительной. Тем самым Штраус демонстрирует важнейший для «Поиска…» методологический принцип, согласно которому учение исторического Иисуса должно вписываться в контекст иудаизма I века. Если какая-либо интерпретация новозаветного текста входит вразрез с современным Иисусу иудаизмом или не находит явного подтверждения в современном Иисусу иудаизме, то такая интерпретация должна быть если не

[78] Там же. С. 194.
[79] Там же. С. 201.

отброшена совсем, то точно не должна приниматься как единственно верная. Таким образом, по мнению Штрауса, до тех пор пока не будет подтверждено существование в иудаизме I века идеи страдающего Мессии, который своими страданиями приближает наступление Царства Божиего, первый вариант – что в учении исторического Иисуса присутствовало эсхатологическое учение – остается недоказанным. В связи с этим Штраус предлагает альтернативу. Согласно второму варианту, учение об эсхатологии, равно как и то, что Иисус верил в значимость Своих страданий ради наступления Царства Божиего – все это является мифотворчеством раннехристианской общины: столкнувшись со смертью Своего Учителя, Его последователи, сохранившие веру в Него, вплели в рассказ об Иисусе и предсказания о страдания, смерти и воскресении, и эсхатологический мотив завершения «этого века» и наступления «века грядущего». Штраус оставляет оба варианта в качестве равновозможных объяснительных теорий. Впоследствии группа участников «Поиска…», которых можно назвать представителями «эсхатологического» течения (Вайс, Швейцер, Сандерс, Райт и др.) будут отстаивать первый вариант, в то время как вторая группа, которую можно назвать «скептической» (Бауэр, Вреде, Кроссан, Мэк и др.) будут отстаивать второй вариант.

Подытоживая параграф, следует еще раз отметить основные особенности методологии и реконструкции Штрауса:

1. Бессознательное мифотворчество раннехристианской общины как ключ к пониманию евангельского материала;

2. Приоритет синоптических Евангелий перед Евангелием от Иоанна;

3. Наличие у Иисуса мессианского самосознания (либо изначально сложившегося, либо формировавшегося постепенно);

4. Равновероятная возможность наличия или же отсутствия в аутентичном учении Иисуса идеи о страдании Мессии, благодаря которым наступит Царство Божие, мыслимое как глобальная мировая катастрофа, вызванная прямым вмешательством Бога в ход истории.

6. «Скептическое» течение

Течение внутри «Поиска исторического Иисуса», которое можно назвать «скептическим», характеризуется тем, что его представители отрицают возможность полноценной реконструкции жизни, учения и личности исторического Иисуса, поскольку Его образ в Евангелиях подвергся глубокой богословской обработке, сквозь слои которой невозможно придти к реальной истории. В отличие от радикального «мифологического» течения, «скептики» все же признают факт исторического существования Иисуса. Однако воздерживаются от каких-либо определенных выводов о Его аутентичном учении и жизни.

«Скептическое» течение, также как и «эсхатологическое» течение, зародилось в середине XIX века, однако идеи и гипотезы «скептиков» в несколько трансформированном виде продолжают свое существование и по настоящий момент.

6.1. Бруно Бауэр

Ученым, которого можно назвать первым представителем «скептического» течения, является Бруно Бауэр (Bruno Bauer, 1809 – 1882).

В ходе своих многолетних исследований, Бауэр претерпел довольно сильное изменение во взглядах. В своих работах 40 – 50-х годов: «Критика евангельской истории Иоанна» (1840), трехтомнике «Критика евангельской истории синоптиков»[80] (1841 – 1842), двухтомнике «Критика Евангелий» (1850 – 1851), «Критика Деяний Апостолов» (1850) – Бауэр придерживался «скептической» позиции, то есть он утверждал факт исторического существования Иисуса, однако отрицал возможность полноценной исторической реконструкции Его жизни и учения. Однако в работах 70-х годов: «Филон, Штраус, Ренан и первохристианство» (1874), «Христос и

[80] Хотя уже в третьем томе Бауэр выражает сомнения в историчности Иисуса, однако не развивает этот тезис до конца.

цезари. Происхождение христианства из римского эллинизма» (1877), «Первоевангелие и противники труда “Христос и цезари”» (1878) – Бауэр уже переходит на позиции мифологистов, утверждая, что Иисуса как исторического лица никогда не существовало, а Его образ является плодом мифотворчества авторов, находившихся под влиянием философско-богословских взглядов Филона Александрийского и Сенеки.

Бауэра, также как Штрауса, иногда относят к представителям «Тюбингенской школы». Действительно, работы Бауэра, посвященные анализу Посланий и Деяний апостолов развивают классический тюбингенский тезис о борьбе между «паулинизмом и петринизмом» в раннехристианской общине. Однако работы Бауэра (также как и Штрауса) об Иисусе носят независимый от «Тюбингенской школы» характер.

Швейцер (а из современных авторов, Н.Т. Райт) считает общий методологический подход Бауэра «литературно-критическим»[81], в отличие от собственного «историко-критического» подхода (см. параграф 7 главы 1) В данному случае Швейцер имеет в виду, что Бауэр фокусируется, в первую очередь, на решении литературных проблем евангельского повествования: какое Евангелие было написано первым и послужило литературным источником для остальных текстов, какие литературные приемы использует тот или иной евангелист в своем тексте и т.д. Решение об аутентичности того или иного евангельского фрагмента выносится Бауэром на основании литературного анализа: например, если какой-либо фрагмент Бауэр считает специфической литературной формой, то, соответственно, этот фрагмент объявляется неисторическим вымыслом. Швейцер показывает, что в отличие от «литературно-критического» подхода Бауэра, «историко-критическая» методология своей отправной точкой имеет исторический, контекстуальный анализ текста: может ли тот или иной фрагмент евангельского повествования

[81] Об этом см.: *Макнайт Э.* Литературная критика // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 338 – 344.

происходить от Самого Иисуса, с учетом того, что Он жил и проповедовал в определенном историческом контексте.

Свои многолетние исследования Нового Завета Бауэр начинает с анализа Евангелия от Иоанна. В 1840 году выходит его работа «Критика евангельской истории Иоанна». В этом исследовании Бауэр развивает тезис Штрауса о том, что Четвертое Евангелие является продуктом историзации богословских взглядов автора данного текста. В целом в этом исследовании Бауэр следует методологии Штрауса и приходит к тем же выводам, что и его предшественник.

Приступая к написанию своего трехтомника «Критика евангельской истории синоптиков» (1841 – 1842), Бауэр решает проверить, не являются ли тексты синоптиков, которые Штраус считал продуктом бессознательного мифотворчества раннехристианской общины, такими же искусственно созданными богословскими трактатами, претендующими на историчность, как и Евангелие от Иоанна. Для проверки этого тезиса Бауэр применяет следующий метод.

Во-первых, он рассматривает проблему литературной взаимозависимости синоптический Евангелий. К середине XIX века т.н. «синоптическая проблема» [82] решалась следующим образом: первыми текстами об Иисусе были Евангелие от Марка и собрание речений Иисуса, вошедших в пятитомное сочинение Папия Иерапольского (ок. 70 – 155) «Истолкование изречений Господних» (Λογίων Κυριακῶν Ἐξήγησις), которое, по свидетельству Евсевия Кесарийского, послужило материалом для написания Евангелий от Матфея и Луки [83]. То есть ко времени Бауэра считалось, что историческая достоверность синоптической традиции подтверждалась независимыми друг от друга источниками: Евангелием от Марка и «Логиями», лежавшими в основе текстов Матфея и Луки. Бауэр,

[82] Подробно об этом см.: *Штайн Р.* Синоптическая проблема // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 585 – 591.
[83] *Евсевий Памфил*. Церковная история. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 34.

проведя доскональный анализ общего материала Матфея и Луки, независимого от Марка, приходит к выводу, что этот общий материал не может восходить к единому литературному источнику. Таким образом, гипотеза о литературной зависимости Матфея и Луки от «Логий» Папия отвергается. Бауэр доказывает, что Евангелие от Марка служит литературным источником материала от Луки; последний, в свою очередь, служит источником Евангелия от Матфея. Таким образом, вся синоптическая традиция восходит лишь к одному тексту – Евангелию от Марка.

Во-вторых, Бауэр пытается ответить на вопрос: является ли Евангелие от Марка плодом спонтанного мифотворчества автора (что, согласно теории Штрауса, еще позволяет использовать этот текст для исторической реконструкции) или же это Евангелие, как и материал Иоанна, является результатом продуманной богословской работы евангелиста. Как уже отмечалось выше, Штраус сомневался, действительно ли во времена Иисуса в иудаизме существовала идея о страдающем Мессии, который своими страданиями приближает наступление Царства Божиего. Бауэр идет еще дальше: он задается вопросом, существовали ли вообще в иудаизме I века мессианские ожидания? Наиболее близкая ко времени Иисуса (как считалось в середине XIX века) иудейская литература – т.н. «литература Премудрости» и труды Филона Александрийского, – не дает абсолютно никаких сведений о том, что к I веку н.э. среди евреев существовали мессианские чаяния. Единственный независимый источник, который эти чаяния описывает – это Евангелие от Марка. И здесь Бауэр замечает один характерный для евангелиста прием: практически во всех случаях, когда в Евангелии описывается какое-либо чудо, демонстрирующее божественность Иисуса (напр., Мк 1:43 – 44), либо кто-то из евангельских персонажей прямо называет Иисуса мессианским титулом (Мк 8:30, 9:9), Иисус запрещает рассказывать об этом. Часто Иисус запрещает разглашать факт Его Божественной природы до Его Воскресения. Бауэр считает, что это не отражение реальной истории евангелистом, а намеренно созданный

литературный прием, который Бауэр назвал «мессианская тайна» (das Messiasgeheimnis). Автор Евангелия от Марка вводит «мессианскую тайну», поскольку фактически во время проповеди Иисуса никаких мессианских ожиданий у евреев не было, и Сам Иисус не считал Себя Мессией. Мессианский титул Иисус получает лишь после Своей смерти в раннехристианской общине. И здесь раннехристианская община встает перед проблемой: как совместить свой исповедальный взгляд на Иисуса как Мессию с тем фактом, что при Его жизни ни Он Сам, ни окружавшие Его люди не отождествляли Его как Мессию (учитывая при этом тот факт, что многие люди, знавшие Иисуса лично, еще были живы и, соответственно, не могли бы смирится с радикальным искажением образа знакомого им проповедника)? Решением для этой проблемы было Евангелие от Марка. В нем автор вводит литературный прием «мессианская тайна»: как показывает читателям евангелист, Иисус считал Себя Мессией, таких же взглядов придерживались и Его последователи и другие люди; однако Иисус запрещал открыто говорить о Своем Мессианстве до Его Воскресения, поэтому в широких кругах мало кто видел в Нем Мессию.

Признание «мессианской тайны» продуманным литературным приемом автора Евангелия от Марка позволяет Бауэру сделать далеко идущие выводы. В первую очередь, это свидетельствует о том, что Евангелие от Марка не является, как считал Штраус, плодом спонтанного мифотворчества раннехристианской общины. По мнению Бауэра, Евангелие от Марка является продуктом продуманной богословской работы одного автора. Таким образом, историческая достоверность Евангелия от Марка встает под вопрос. А поскольку Евангелие от Марка лежит в основе всей синоптической традиции, то, следовательно, вся синоптическая традиция может считаться не описанием реальной истории Иисуса, а историзированной богословско-литературной работой (также как и Евангелие от Иоанна). Вторым выводом Бауэра, следующим из признания «мессианской тайны», является то, что идея существования у евреев I века н.э. мессианских чаяний и связанных с

ними чаяний эсхатологических, также может быть лишь литературным вымыслом евангелиста, поскольку никаких иных независимых источников, подтверждающих наличие подобных чаяний ко времени Бауэра открыто не было.

Выводы Бауэра были весьма радикальны. Как пишет Швейцер: «Вопрос, который мучил стольких людей: был ли Иисус действительно Христом, Мессией? – получил следующий ответ: все, что мы знаем об историческом Христе (historical Christ), все, что Он делал, все, что Он говорил, - принадлежит воображению христианской общины и никак не соотносится с Человеком, существовавшим в истории»[84]. Фридрих Энгельс в своей работе «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (1882) положительно оценивает результаты работы Бауэра (хотя и критикует его за идеализм), в первую очередь, потому, что он смог показать несостоятельность теории Штрауса и создать условия для еще более радикальных выводов: «И если при этом из всего содержания евангелий не осталось почти абсолютно ничего, что могло бы быть доказано как исторически достоверное, - так что можно объявить сомнительным даже историческое существование Иисуса Христа, - то этим Бауэр только расчистил почву, на которой возможно разрешение вопроса: откуда происходят представления и идеи, которые в христианстве сложились в своего рода систему?»[85].

На этот вопрос – о происхождении христианского вероучения – Бауэр дает ответ в 70-е года. К этому времени ученый из течения «скептиков» переходит к «мифологистам», то есть отрицает факт исторического существования Иисуса вообще. В своей работе «Христос и цезари. Происхождение христианства из римского эллинизма» (1877) Бауэр подробно анализирует философско-богословские идеи Филона Александрийского (25 год д.н.э. – 50 год н.э.) и Луция Аннея Сенеки (4 год

[84] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 156.
[85] *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. Т. 19. М.: Политиздат, 1961. С. 307.

д.н.э. – 65 год н.э.), творчество поэтов Персия (34 – 62), Петрония (27 – 66), Лукиана (ок. 120 – 180), изучает взаимоотношения между Римом и Иудеей в период династии Флавиев (69 – 96 года н.э.), рассматривает становление и эволюцию христианского вероучения при императорах Траяне (98 – 117), Адриане (117 – 138) и Марке Аврелии (121 – 180). В творчестве римских поэтов и философов (в первую очередь, стоиков) Бауэр находит идею неприятия существующего миропорядка и желания построения нового мира. Когда эти идеи римские проникают в среду эллинизированного иудаизма, в котором Филоном уже был совершен синтез ветхозаветного учения и платонизма, начинается становление христианского вероучения. Именно тогда происходит оформление мифический образа Иисуса Христа, и создаются Евангелия, призванные историзировать этот мифический образ. К таким радикальным (и весьма своеобразным) взглядам пришел Бауэр в поздний этап своего творчества.

6.2. Вильям Вреде

Ведущим продолжателем скептических идей Бауэра в конце XIX – начале XX века был немецкий библеист Вильям Вреде[86] (William Wrede, 1859 – 1906).

Также как и Бауэр, Вреде придерживается, скорее, «литературно-критического», а не «историко-критического» подхода, то есть его, в первую очередь, интересуют проблемы литературных зависимостей евангельских текстов, а не их соответствие историческому контексту. Хотя, конечно, и к историческим вопросам он обращается.

Основная работа Вреде, в которой изложена его методологическая программа и взгляды на исторического Иисуса: «Мессианская тайна в Евангелиях. К пониманию Евангелия от Марка» (1901). Уже из названия работы видно, насколько этот труд является продолжением исследований «мессианской тайны», начатых Бауэром.

---

[86] *Вреде В*. Происхождение книг Нового Завета. М., 1908.

Весьма интересным совпадением было то, что данная работа Вреде вышла в один и тот же день с работой его основного оппонента – книгой Альберта Швейцера «Тайна Мессианства. Набросок жизни Иисуса» (1901). Из названий двух главных работ начала XX века видно, что исследователей, в первую очередь, интересует вопрос мессианства – центральный для понимания и реконструкции образа исторического Иисуса.

В целом, работу Вреде можно считать продолжением исследовательской программы Бауэра. Основной заслугой Вреде было то, что он смягчил и сделал более академичными некоторые слишком радикальные идеи своего предшественника, отказался от «мифологических» выводов поздних работ Бауэра.

Вреде – как и его главный оппонент, Швейцер – выступали единым фронтом против «либеральных» реконструкций жизни Иисуса (см. параграфы 4 и 7 данной главы). Главной мишенью критики Вреде был «психологизм» либеральных реконструкций. Вреде указывал, что синоптические евангельские повествования, на основании которых можно хотя бы минимально приблизится к пониманию образа исторического Иисуса, не являются жизнеописаниями, характерными для европейской культуры Нового Времени. Литература XIX века центрировалась вокруг проблемы «внутреннего мира», глубинных личностных переживаний героя, однако для канонических Евангелий, написанных в I веке н.э. эта проблематика вообще не существовала. Поэтому искать в Евангелиях намеки на «психологию» Иисуса является явным анахронизмом. Во-вторых, Вреде, используя литературно-критический анализ евангельского повествования, доказывает, что синоптический евангельский текст (главным образом – Евангелие от Марка, послужившее основой для Матфея и Луки) выстроен не по хронологическому принципу (от более ранних исторических событий – к более поздним), а по принципы тематического объединения материала в

различные группы (перикопы) [87]: рассказы о чудесах, притчи, этическое учение и т.д. Поскольку текст евангелий не отображает историю, психологическое развитие личности Иисуса, просто не может быть реконструируемо. Более того, пересказ или парафраз евангельской истории (как это представлено в «Жизнях…» Ренана или Фаррара) также не может претендовать на научность или вообще объективность, поскольку он принимает механически сгруппированную последовательность внешних событий, деяний и речений Иисуса за исторический факт.

Вреде следует более проработанному решению «синоптической проблемы»: в то время как Бауэр возводил все синоптические тексты к Евангелию от Марка, Вреде придерживается гипотезы «двух источников»[88]. В соответствии с гипотезой «двух источников», как она представлена у Вреде, в основе общего для Матфея и Луки текста (отсутствующего у Марка) лежит еще один письменный источник. Поэтому Вреде, несмотря на его общий «скептический» подход все же не разделяет мнение Бауэра о том, что вся синоптическая евангельская история является литературным вымыслом автора Евангелия от Марка.

Анализируя Евангелие от Марка, Вреде указывает, что если бы весь текст был исключительно литературной работой автора, в нем бы отсутствовали богословские расхождения, в то время как в Евангелии от Марка эти расхождения явственно присутствуют. В отличие от Бауэра, Вреде считает, что текст этого Евангелия является совмещением двух разнородных пластов: собственно исторически-достоверного повествования о жизни и учении Иисуса, и догматических идей, которые либо вводятся независимо от исторического повествования, либо инкорпорируются в него. Вреде отвергает взгляд на Евангелия не только как на современную биографию (с ее акцентом на психологическую проблематику), но и как биографию античную (которая подобной проблематики не знала): «Можно, однако,

[87] Подробно об этом см.: *Ralph M*. Mark: Evangelist and Theologian. Michigan, 1973. P. 29 – 51.
[88] Подробно об этом см.: *Fee G*. Modern text criticism and the Synoptic Problem // J.J. Griesbach: Synoptic and text-critical studies. / Ed. by Orchard B., Longstaff Th. NY, 1978. P. 154 – 169.

задать вопрос, не послужили ли составлявшиеся тогда произведения биографического характера поводом для написания наших евангелий, не дали ли они евангелистам образцов изложения? По существу мы должны, конечно, ответить на этот вопрос отрицательно. Наша литературная форма евангелия является скорее продуктом самой христианской общины, возникшим на почве ее естественных нужд»[89]. Как специфический продукт христианской общины, текст евангелий является источником как исторического, так и богословского знания. Поскольку в евангельском повествовании смешаны история и богословие, задача ученого заключается в разведении этих двух слоев: «Изображение жизни Иисуса, содержащееся в наших евангелиях, похоже на картину, которая один, а может быть и несколько раз, подверглась закрашиванию, покрывшему в большей или меньшей степени ее первоначальный рисунок и краски. И наше евангелие от Марка, как ни печален для нас этот вывод, тоже не изображает нам жизнь Иисуса так, как она протекала в действительности»[90].

Эта идея, выраженная Вреде, хотя и зародилась в кругах «скептиков», впоследствии стала общепринятой в новозаветной библеистике. С начала XX века, начиная с полемики Швейцера и Вреде, и вплоть до нынешнего момента, различные течения в «Поиске исторического Иисуса» не в малой степени определяются тем, насколько тот или иной ученый признает богословскую обработку исторического повествования Евангелий. Вреде, как типичный представитель «скептического» течения, утверждает, что подобная обработка была очень глубокой, поэтому каких-либо обоснованных заключений исторического характера сделать практически невозможно: «Рассказы о жизни и учении Иисуса претерпели значительные изменения за тот длинный промежуток времени, пока они не попали в евангелия. … Иисус (в Евангелии от Марка – *А.А.*) рассматривается уже не в качестве простого человека, а в качестве божественного существа, которое может все, - может,

[89] *Вреде В*. Происхождение книг Нового Завета. М., 1908. С. 35.
[90] Там же. С. 54.

например, с точностью предсказывать будущее, подробности своих страданий и т.д. Да вряд ли Марк и знал много о жизни Иисуса. Порядок его рассказов едва ли хронологический, ибо располагает он их, большей частью, по их фактической связи. Вот почему мы, принужденные в данном случае всецело опираться на Марка, не можем обрисовать жизнь Иисуса с достаточной полнотой» [91] . Вреде однозначно утверждает, что между проповедью исторического Иисуса и богословием раннехристианской общиной лежит пропасть: «Иисус не знает ничего из того, что для Павла (апостола и самого раннего христианского автора – *А.А.*) является альфою и омегою»[92].

Вреде выделяет историческое ядро евангельского повествования, которое впоследствии явилось почвой для богословской рефлексии. Однако историческая реконструкция Вреде настолько пунктирная, что ее автора можно однозначно отнести к «скептическому» течению. Вот как описывает Швейцер результаты работы Вреде: «Иисус начал Свое служение как учитель (хотя исторически более корректно называть Его «пророком») в Галилее. Его окружали ученики, вместе с которыми Он странствовал и которым рассказывал о Своем учении. Некоторые ученики были особо приближены к Иисусу, в то время как некоторые просто некоторое время проводили с Ним. Свое учение Он изъяснял в притчах. Также Он был известен как чудотворец. Именно это качество сделало Его особенно известным в народе. Чаще всего Он занимался исцелением бесноватых. Иисус был настолько близок к людям, что не чуждался общения с мытарями и грешниками. В отношении Закона Он придерживался в некоторой степени либерального отношения. Его учению противостояли фарисеи и верхушка еврейской знати. Они пытались всячески уловить Его и пресечь Его учение. В итоге, когда Иисус пришел из Галилеи в Иерусалим, им это удалось. Он не сопротивлялся и в итоге был

[91] Там же. С. 52, 54.
[92] *Вреде В*. Место Павла в истории происхождения христианства // Theologia Teutonica contemporanea. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во МГУ, 2006. С. 245.

осужден. Римские власти поддержали обвинения иудейских противников Иисуса»[93].

Завершая обозрение методологии и результатов исследовательской работы Вреде, необходимо также отметить, как он несколько изменил понимание «мессианской тайны», предложенной Бауэром. Если Бауэр считал «мессианскую тайну» литературным и богословским изобретением автора Евангелия от Марка, то Вреде считал ее продуктом богословского творчества раннехристианской общины. Идея Вреде является неким синтезом гипотез Штрауса и Бауэра. От Штрауса Вреде берет идею о том, что за разработкой раннехристианского вероучения стоит община, а не отдельный богослов. При этом Вреде утверждает, что современный исследователь не может однозначно ответить на вопрос: является ли то или иное положение раннехристианского учения бессознательным (Штраус) или осознанным (Бауэр) богословским творчеством общины. От Бауэра Вреде берет идею о том, что именно «мессианская тайна» (как она зафиксирована в Евангелии от Марка) является маркером того, что данный текст (как и все синоптические повествования) является богословской (а не чисто исторической) работой. Синтезируя теории Штрауса и Бауэра, Вреде удается избегнуть излишне радикальных выводов, к которым пришел в свой поздний период Бауэр и впоследствии вся «мифологическая» школа.

Подытоживая параграф про «скептическое» направление, необходимо отметить его наиболее значительные характеристики:

1. Утверждение наличия в евангельском повествовании исторического и богословского пластов. При этом богословская интерпретация реальной истории настолько глубока и всеобъемлюща, что реконструировать жизнь и учение исторического Иисуса либо вообще невозможно (Бауэр в ранний период его творчества), либо возможно в минимальной степени (Вреде).

2. Богословская интерпретация истории об Иисусе была либо вероятно (Вреде), либо определенно точно (Бауэр) плодом осознанной богословской

[93] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 336.

рефлексии раннехристианской общины (Вреде) или автора евангельского текста (Бауэр).

3. Ведущим методом исследования евангельских текстов является литературно-критический подход. Установление литературных зависимостей и литературных слоев новозаветных текстов является ключом к (не)возможной реконструкции образа исторического Иисуса.

7. «Эсхатологическое» течение

Название «“эсхатологическое” течение», может быть, не вполне благозвучно, однако оно передает сущность: работы этого направления фокусируют внимание на рассмотрении вопросов, связанных с эсхатологическим элементом в проповеди исторического Иисуса, и исходя из ответа на эти вопросы выстраивают общую реконструкцию жизни, учения и личности Иисуса.

В отличие от работ «скептического» течения, в работах «эсхатологического» направления доминирует историко-критический, а не литературно-критический подход. То есть при вынесении решения по вопросу аутентичности того или иного евангельского текста во внимание привлекаются внешние факторы (например, соответствие фрагмента историческому контексту жизни Иисуса), а не внутренние, текстуальные свидетельства.

Время возникновения «эсхатологического» течения – середина XIX века. Именно в это время в широкий научный оборот входят иудейские апокалиптические тексты времен Второго Храма [94]. Знакомство с этими текстами, некоторые из которых написаны в то же время, что и Евангелия, позволили ученым более точно понять контекст проповеди Иисуса, а также пролить свет на вопросы, в течение столетия вызывавшие споры среди

[94] Подробно об этих текстах см.: *Вандеркам Дж*. Еврейская литература периода Второго Храма // *Вандеркам Дж.* Введение в ранний иудаизм. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2011. С. 64 – 214.

участников «Поиска исторического Иисуса». В первую очередь, это вопрос о том, как понимать «Царство Божие» - центральный образ проповеди Иисуса. Еще Реймарус в середине XVIII века указал, что Евангелия не дают какого-либо определенного и внятного указания на то, как эту идею следует понимать. Ремарус сделал из этого вывод о том, что во времена проповеди Иисуса эта идея была настолько известной среди жителей Палестины, что не нуждалась в эксплицитном объяснении. Однако вплоть до середины XIX века ученые не имели достаточных данных для того, чтобы понять, во что именно верили, чего ждали и о чем думали современники Иисуса. Ученые «эсхатологического» направления стали утверждать тот факт, что учение исторического Иисуса и Его жизнь следует реконструировать в историческом контексте иудейской апокалиптики времен Второго Храма. Именно апокалиптические идеи, нашедшие свое выражение в ставшей доступной для исследования литературе, составляют тот религиозный и культурный фон, в рамках которого возможна историческая реконструкция. Именно это внимание к проблемам историко-культурного контекста жизни Иисуса стало причиной выбора историко-критического, а не литературно-критического метода исследований.

Первыми работами, в которых рассматривались иудейские апокалиптические тексты времен Второго Храма, были «Эфиопская книга Еноха» (1851) Августа Диллманна (August Dillmann, 1823 – 1894) и «Об иудейской апокалиптике» (1857) Адольфа Хильгенфельда (Adolf Bernhard Christoph Hilgenfeld, 1823 – 1907).

Первыми исследователями, пытавшимися инкорпорировать в свои реконструкции образа исторического Иисуса результаты исследований иудейской апокалиптики, были Тимофе Колани и Гюстав Фолькмар.

Тимофе Колани (Timothée Colani, 1824 – 1888) в своей работе «Иисус Христос и мессианские чаяния Его времени» (1864), утверждает, что реконструкцию жизни и учения исторического Иисуса необходимо проводить в контексте иудейской апокалиптики. Колани доказывает, что во

времена Иисуса иудеи ожидали прихода Мессии, как земного вождя, который принесет освобождение Израилю. Образ Мессии как божественного существа, приходящего с небес на землю и несущего божественный Суд является позднейшим изобретение христианских авторов, проникшим в конце I века и в иудейскую апокалиптическую литературу (напр., книгу Еноха). Аутентичный образ исторического Иисуса представляется Колани следующим образом: Иисус считал Себя Мессией, однако Его понимание мессианства несколько отличалось от общераспространенного иудейского образа Мессии как политического лидера, именно поэтому в качестве титула Иисус выбрал загадочное и неоднозначное выражение «Сын Человеческий». Иисус видел наступление Царства как постепенную эволюцию нравов и духовной жизни людей (здесь Колани придерживается классических «либеральных» взглядов 60-х годов), Он отвергает как политическую революцию, так и идею о грядущем Суде. В ходе Своего служения, мессианское самосознание Иисуса претерпевает изменения, и Он приходит к выводу, о том, что наступление Царства, приход Святого Духа в мир, может быть возможен только благодаря Его смерти (здесь Колани также следует «либеральной» традиции). Такой же точки зрения придерживается в своей работе «Иисус из Назарета, включая двух первых авторов Его жизнеописания, и начало христианства» (1882) Гюстав Фолькмар (Gustav Hermann Joseph Philipp Volkmar, 1809 – 1893). Работы этих авторов написаны под влиянием наиболее популярных в то время идей «либерального» течения, однако в них на первый план начинают выходить вопросы исторического контекста жизни Иисуса и тематика эсхатологических ожиданий.

Работа Вильгельма Балденшпергера (Wilhelm Baldensperger, 1856 – 1936) «Самосознание Иисуса в свете мессианских чаяний Его времени» (1888) представляет собой некий промежуточный вариант: с одной стороны, автор интересуется вопросами, характерными для «либерального» течения (самосознание Иисуса), с другой, он в равной мере заинтересован

проблематикой «эсхатологического» направления. Выводы, к которым приходит Балденшпергер также несколько двойственны. Автор указывает, что ко времени жизни Иисуса в иудаизме существовала идея о Мессии / Сыне Человеческом, который обладает неким божественным статусом и который придет в конце времен, чтобы завершить мировую историю и установить «Царство Божие» (имеющее вневременные характеристики). Эти идеи, являющиеся позднейшими интерпретациями образа «Сына Человеческого» из книги пророка Даниила 7:13, утверждает Балденшпергер (заочно полемизируя с Колани), были зафиксированы в конце I века д.н.э. в «притчах Еноха» (1 Енох 37 – 71). Именно такого квази-божественного (или ангелического) Мессию ждали современники Иисуса. Они ожидали Царства Божиего, как конца этого земного мира и этой земной истории, и наступления иной, божественной реальности. Излагая эти идеи, Балденшпергер по сути, выражает credo «эсхатологического» течения конца XIX – начала XX веков. Однако автор также находился под влиянием взглядов «либерального» течения, поэтому он указывает, что у Самого Иисуса были специфические представления о Мессии и о Царстве. Иисус, с точки зрения Балденшпергера, считал Себя Мессией в более возвышенном, более духовном роде. Его мессианство заключалось не в некой изначальной нечеловеческой природе, а в чувстве особого родства с Богом. И Царство, которое Он хотел утвердить, являлось не внеисторической реальностью, а духовным преображением земного мира. Правда, отмечает Балденшпергер, это духовное преображение мира Иисус видел как непосредственно вмешательство Бога в историю. Тем самым, в работах Балденшпергера конца XIX века явно виден поворот от «либерального» течения к «эсхатологическому».

В конце XIX – начале XX веков двумя главными представителями «эсхатологического» течения были Йоханнес Вайс (Johannes Weiss, 1863 – 1914) и Альберт Швейцер (Albert Schweitzer, 1875 – 1965).

Швейцер считал себя прямым продолжателем работы Вайса, высоко оценивая труды своего наставника: «Его (Вайса – *А.А.*) работа “Проповедь Иисуса о Царстве Божием”, изданная в 1892 году, по своей значимости может быть равна первому изданию “Жизни Иисуса” Штрауса. Вайс указал на главный вопрос, с которым должен был работать современный “Поиск исторического Иисуса”. Первый вопрос был сформулирован Штраусом: или чистая история, или чистое богословие. Второй был задан тюбингенцами и Хольтцманном: или синоптики, или Иоанн. Теперь мы стоим перед третьим вопросом, предложенным Вайсом: или эсхатология, или отсутствие эсхатологии»[95].

В работе «Проповедь Иисуса о Царстве Божием» (1892) Вайс доказывает, что учение Иисуса следует понимать исключительно в эсхатологическом ключе. При этом эсхатологическое учение исторического Иисуса носило трансцендентный характер, то есть возвещаемое Им Царство Божие было вне-земной, божественной реальностью. Оно не было связано ни с политическим возвышением Израиля, ни с моральным исправлением человечества. Приход Царства – это непосредственно вмешательство Бога в ход истории («overpowering divine storm» [96]), которое положит конце существующему миру, и с которого начнется существование мира иного.

Иисус считал Себя Мессией, однако Его Мессианство могло открыться лишь с приходом Царства (которое Иисус считал событием будущего). Во время Его земной жизни Он был лишь проповедником, глашатаем Царства. Его земное служение не является «установлением» Царства, оно должно лишь подготовить людей к принятию этой грядущей реалии. Именно поэтому аутентичное этическое учение Иисуса носит, скорее, негативный характер: оно нацелено на то, чтобы сделать человека более свободным от земного мира и подготовить его к жизни в Царстве.

---

[95] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 237.
[96] *Weiss J.* Jesus’ Proclamation of the Kingdom of God. Philadelphia, 1971. P. 129.

Изначально, считает Вайс, Иисус был убежден, что Его проповедь и миссионерство апостолов в самом ближайшем будущем создадут условия для прихода Царства Божиего: «Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как приидет Сын Человеческий» (Мф 10:23). Однако все откладывающееся наступление Царства, оппозиция со стороны религиозных лидеров, неверие простого народа – все это убедило Иисуса в том, что приходу Царства мешают грехи, вина всего Израиля. Чтобы искупить эту вину, Иисус выбирает путь добровольного страдания: Он идет в Иерусалим, где Его берут под стражу и распинают на кресте. К. Браун так суммирует взгляды Вайса: «Учение Иисуса было несомненно эсхатологическим. Доказательства Вейсса (sic! – *А.А.*) сводились к шести пунктам: Царство было трансцендентным и не от мира сего; оно принадлежало будущему; Иисус не являлся его основателем или вдохновителем, Он сам ждал, что Бог осуществит его; Царство не связано с кругом учеников Иисуса; оно не возникает в результате постепенного роста или развития; его мораль противостоит миру и отрицает его. Иисус был раввином или пророком, верившим, что в угодный Богу момент Он сделается Сыном Человеческим. В итоге Он понял, что это произойдет только после Его смерти»[97].

Двухтомная диссертация Альберта Швейцера «Тайная Вечеря в свете научных исследований XIX века и исторических источников» и «Тайна Мессианства. Набросок жизни Иисуса» (1901) является продолжением идей Вайса. Символично, что эта книга Швейцера вышла в один день с исследованием «скептика» Вильяма Вреде «Мессианская тайна в Евангелиях. К пониманию Евангелия от Марка» (1901). Впоследствии Швейцер будет считать Вреде своим основным оппонентом: свою программу реконструкции

[97] *Браун К.* Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 295.

исторического Иисуса он назовет «последовательной эсхатологией», а программу Вреде – «последовательным скептицизмом»[98].

Швейцер доказывает, что изначально Иисус не считал Себя Мессией, Свою роль Он видел как глашатая прихода Мессии – «Сына Человеческого». Образ Сына Человеческого оформился, согласно Швейцеру, на рубеже I века д.н.э. – I века н.э. Этот образ, выведенный в «притчах Еноха», апокалипсисе Баруха, псалмах Соломона, изображает Сына Человеческого как квази-божественное существо, приходящее в мир в конце истории, чтобы совершить Суд и установить внеисторическое Царство Божие. Согласно ранней проповеди исторического Иисуса, приходу Царства будут предшествовать глобальные катастрофы и страдания народа Божиего. Поэтому, отправляя Своих учеников на проповедь в Галилее, Он предсказывает им страдания и скорби. Однако ученики возвращаются назад к Иисусу, а приход Сына Человеческого так и не наступает. Здесь, согласно Швейцеру, в сознании Иисуса наступает переворот – Он осознает, что грядущий Сын Человеческий – это Он Сам. Размышляя над текстами пророка Исаии о страданиях «Отрока Господня» (Ис 42:1 - 7; 49:1 - 6; 50:4 - 9; 52:13 – 53:12), Иисус приходит к выводу, что Он – простой человек – должен пострадать и умереть за людей Божиих, после смерти наступит Воскресение, в котором Иисус предстанет уже не как человек, но как божественный Сын Человеческий, Который принесет людям Царство. «Иисус более не говорит о грядущих катаклизмах, Он не говорит о грядущих страданиях Своих последователей. … Раскрывая тайну Своего Мессианства в Кесарии Филипповой, Иисус отвергает страдания, которые надлежит перенести Его последователям. Теперь вся тяжесть страданий возложена на Него одного. Ему надлежит умереть в Иерусалиме. Он должен пострадать за других, чтобы Царство Божие наступило»[99]. Как пишет Н.Т. Райт: «Он (Иисус в реконструкции Швейцера – *А.А.*) был уверен, что Бог вмешается, и конец

[98] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 328.
[99] Там же. P. 386 – 387.

мира наступит еще при его жизни. Он грезил нереальной мечтой о Царстве, которое придет в завершение земной истории. Этого не случилось, огромное колесо истории не повернулось, тогда он бросился на него, был смят но все же повернул его. Он взял на себя Великую Скорбь, которая должна была постигнуть Израиль и весь мир»[100].

В историю «Поиска…» Швейцер также вошел как наиболее значительный историограф этого научного течения. Его фундаментальная работа «Поиск исторического Иисуса: от Реймаруса до Вреде»[101] (1906), собственно, и дала название всей группе новозаветных исследований о жизни и учении Иисуса. После Швейцера название «Поиск исторического Иисуса» стало общепринятым в библеистике для обозначения этого специфического направления исследований. Марк Аллан Пауэлл в 1998 году назвал эту работу Швейцера «наиболее значительным исследованием об Иисусе, предпринятым современным историком»[102].

Однако и реконструкция Швейцера, и его обозрение «Поиска исторического Иисуса» не лишены недостатков.

При реконструкции Швейцер практически безоговорочно принимает аутентичность материала Евангелия от Марка и связанного с ним материала Матфея и Луки. С учетом того, насколько развитой была к началу XX века «скептическая» теория, подобное некритическое отношение к евангельскому тексту скорее является недостатком работы Швейцера.

Во-вторых, описывая историю «Поиска…», Швейцер не всегда беспристрастно излагает мнения других исследователей. Согласно Швейцеру, весь ход многолетних поисков исторического Иисуса как бы подводит к результатам работы самого Швейцера. Поскольку Швейцер придерживался «эсхатологического» течения, соответственно, он особо

---

[100] *Райт Н.Т.*Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 17.

[101] Небольшой фрагмент этой работы переведен на русский язык: *Швейцер А.* Вопрос об историчности Иисуса. // Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1996. С. 372 – 388.

[102] *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. P. 16.

выделяет тех авторов, которые этой проблематикой занимались. Именно поэтому столь значительное место в его истории «Поиска…» уделено Реймарусу, который, по мнению Швейцера, первым предложил рассматривать жизнь и учение Иисуса в контексте эсхатологических чаяний I века. Поэтому все научные исследования Иисуса, предпринятые в конце XVIII – конце XIX веков оцениваются Швейцером как интересные, в чем-то полезные, но все же ошибочные: «Если смотреть на проблему в целостности, то вся эпоха поиска исторического Иисуса от Реймаруса до Иоганна Вайса - это период заблуждений»[103].

Наконец, Швейцер, показывая, насколько реконструкции ученых прошлых времен были подвержены культурному и богословскому влиянию эпохи (а значит, являются ангажированными и не отвечающими идеалу объективного научного знания), сам не избежал влияний своего времени[104]. Некоторые авторы отмечают, что на образ исторического Иисуса, созданный Швейцером, оказала влияние популярная в начале XX века философия Ницше: «Если образ Иисуса у Гарнака был отражением либерального ученого-протестанта, то у Иисуса Швейцера появились черты героического “сверхчеловека” Ницше, философа, которым Швейцер восхищался»[105].

Завершая рассмотрение «эсхатологического» течения, необходимо суммировать его основные характеристики:

1. Жизнь, учение и личность исторического Иисуса необходимо интерпретировать в контексте эсхатологических и мессианских ожиданий, распространенных среди евреев в I веке н.э.

2. Интерпретация синоптического материала в контексте эсхатологических и мессианских чаяний эпохи предполагает в целом доверие к евангельскому тексту, а не «скептическую» позицию.

---

[103] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 23.
[104] Об этом см.: *Gathercole S.J.* The Critical and Dogmatic Agenda of Albert Schweitzer’s “The Quest of the Historical Jesus*”* // Tyndale Bulletin. № 51.2, 2000. P. 261 – 283.
[105] *Браун К.* Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 296.

8. «Мифологическое» течение

Как отмечалось выше в параграфе 6, Бруно Бауэр в 70-е года XIX века стал отстаивать точку зрения, согласно которой Иисус как историческая фигура никогда не существовал и полностью является плодом мифотворчества авторов, находившихся под влиянием философско-богословских взглядов Филона Александрийского и Сенеки. Тем самым можно утверждать, что в свой поздний период творчества Бауэра можно относить уже не к «скептическому», а к «мифологическому» течению в исследованиях Нового Завета. Концептуальным ядром всей «мифологической» школы выступало воззрение, что никакого исторического Иисуса не существовало, Он является таким же мифологическим божеством, как античные или эллинистические боги.

Следует отметить, что Бауэр не был первым, кто высказал подобное воззрение. Первым европейским автором, утверждавшим абсолютно мифологический характер Иисуса, был французский просветитель и ученый-ориенталист Константин Франсуа Вольней (Constantin François Volney, 1757 – 1820). В своей работе «Руины, или Размышления о расцвете и упадке империй» (1791) писал: «Все богословские догматы о происхождении мира, о природе бога, об откровении его законов, о явлениях самого бога представляют собой лишь рассказы об астрономических фактах, иносказательные повествования, символизирующие движение созвездий»[106]. Иисуса Вольней считал одним из солярных богов, а евангельские повествования о Его жизни – символическими изображениями прохождения Солнца через двенадцать знаков Зодиака. Таких же воззрений придерживался и другой французский исследователь религии Шарль Франсуа Дюпюи (Charles-François Dupuis, 1742 – 1809), изложив свои взгляды на этот вопрос в работе «Происхождение всех культов, или Всеобщая религия» (1794).

[106] *Вольней К.Ф.* Руины, или Размышления о расцвете и упадке империй. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. С. 141.

Однако идеи французов-мифологистов не получили развития во Франции XIX века (не в последнюю очередь благодаря огромной популярности «Жизни Иисуса» Ренана). Оплотом этого течения стала т.н. «голландская радикальная школа».

«Голландская радикальная школа» (Holländische radikale Schule, Holländische Radikalkritik) - это сообщество ученых, преподававших в Амстердаме и Лейдене, и отрицавших историческое существование Иисуса, считая Его образ лишь мифом[107]. Можно кратко перечислить основных представителей «голландской радикальной школы» и их теории, касающиеся мифического происхождения образа Иисуса. Аллард Пирсон (Allard Pierson, 1831 - 1896) в своем сочинении «Нагорная проповедь и другие синоптические отрывки» (1878) доказывает, что исторического Иисуса не существовало, а все евангельские повествования сообщения о Нем явились плодом мифотворчества евреев-эллинистов, поверженных в ужас разрушением Иерусалима в 70 году н.э. Авраам Дирк Ломан (Abraham Dirk Loman, 1823 – 1897) утверждал, что представление об историческом существовании Иисуса зародилось во II веке н.э. благодаря синтезу иудаизма и эллинистических идей. Герарад Йоханн Петр Йозеф Болланд (Gerardus Johannes Petrus Josephus Bolland, 1854 – 1922) в своих работах доказывал, что мифический образ Иисуса Христа появился благодаря синтезу мессианских пророчеств Ветхого Завета и эллинистических мифов об умирающем и воскресающем боге Осирисе.

Помимо «голландских радикальных критиков», теорию мифологического происхождения образа Иисуса отстаивали и другие ученые рубежа XIX – XX веков. В первую очередь, это шотландский ученый Джон Маккиннон Робертсон (John Mackinnon Robertson, 1856 – 1933), американский автор Вильям Бенджамин Смит (William Benjamin Smith, 1850 – 1934), поляк Анджей Немоевски (Andrzej Niemojewski, 1864 – 1919),

[107] Подробно о «голландской радикальной школе» см.: *Bergh van Eysinga G.A.* Radical views about the New Testament. London, 1912.

немецкие исследователи Альберт Кальтгоф (Albert Kalthoff, 1850 – 1906), Самуил Люблинский (Samuel Lublinski, 1868 – 1910) и Кристиан Генрих Артур Древс (Christian Heinrich Arthur Drews, 1865 – 1935), французский исследователь Поль Луи Кушу (Paul-Louis Couchoud, 1879 – 1959), датчанин Георг Моррис Кохен Брандес (Georg Morris Cohen Brandes, 1842 – 1927). Весьма подробный обзор работ различных авторов, отстаивающих мифологическую теорию, представлен в работе А. Древса «Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем»[108].

Не имеет смысла рассматривать каждого представителя мифологического течения в отдельности по следующим причинам.

Во-первых, все перечисленные авторы придерживались одной методологии и доказывали один тезис. Этим тезисом, естественно, было отрицание исторического существования Иисуса и утверждение мифологичности Его образа. Для доказательства этого тезиса вышеперечисленные авторы (а также немногие современные сторонники «мифологического» течения) прибегают примерно одному набору аргументов. Барт Эрман в своей работе, специально посвященной рассмотрению проблемы исторического существования Иисуса, суммирует эти аргументы следующим образом: «Отрицая историчность Иисуса, мифологисты используют как позитивные, так и (большей частью) негативные аргументы. Негативные аргументы таковы. Мифологисты обычно подчеркивают, что ни в одном нехристианском источнике I века нет надежного упоминания об Иисусе. … Мифологисты обычно утверждают, что исторический Иисус не занимает заметного места даже в раннехристианских текстах помимо новозаветных Евангелий. … Тогда единственными источниками сведений об историческом Иисусе остаются Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, а мифологисты считают их крайне ненадежными историческими документами. … Выдуманы *абсолютно все* евангельские рассказы. К соображениям негативного порядка они добавляют

[108] *Древс А*. Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем. М.: Атеист, 1930.

положительный аргумент: рассказы об Иисусе … снова и снова находят параллели в мифах о языческих богах и божественных мужах античного мира. Мифологисты часто вспоминают легенды о таких богах и полубогах, как Геракл и Осирис, Митра и Аттис, Адонис и Дионис. … Мифологисты приводят двусторонний аргумент: поскольку, с одной стороны, нет надежных свидетельств, которые упоминают об историческом Иисусе, а с другой стороны, его история выглядит построенной по образцу сказаний о других божествах, проще считать, что Иисус не существовал. Его выдумали как еще одно сверхъестественное существо. Соответственно, христианство основано на мифе»[109].

Во-вторых, большинство работ «мифологического» направления написаны не академическими учеными, а публицистами и популяризаторами. Эти работы отличает идеологическая ангажированность и низкий академический уровень.

Однако основной причиной, по которой «мифологическое» течение не следует рассматривать подробно, является то, что уже в середине XIX века академическое сообщество (библеисты, историки, религиоведы) однозначно оценило тезис о мифологичности образа Иисуса как ненаучный и контр-продуктивный. Ведущие европейские библеисты (многие из которых были настроены весьма скептически и критически относились к христианству) отозвались о мифологической теории как о ненаучном и бездоказательном заблуждении. Из множества изданных на эту тему работ, можно отметить исследования Адольфа Юлихера «Жил ли Христос?» (1910), Иоганна Вайса «Иисус из Назарета: миф или история?» (1910), Германа фон Зодена «Существовал ли Иисус?» (1910), Мориса Гогюля «Иисус из Назарета: миф или реальность?» (1925). В России наиболее значительные исследователи, как представители Духовных школ, так и университетских кафедр востоковедения, однозначно высказались против гипотезы мифологистов. Даниил Авраамович Хвольсон (1819 – 1911) выступил со статьей

[109] *Эрман Б.* А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда. М.: Эксмо, 2012. С. 52 – 57.

«Возражение против ложного мнения, будто Иисус Христос в действительности не жил» (1911), Сергей Николаевич Булгаков (1871 – 1944) посвящает этому вопросу фрагмент «Современное арианство» в книге «Тихие думы» (1918), Сергей Михайлович Зарин (1875 – 1935) пишет работу «Мифологическая теория Древса и ее разбор» (1911). Также критике теории Древса посвящена статья Николая Александровича Бердяева «Наука о религии и христианская апологетика», напечатанная в 1927 году в № 6 журнала «Путь». В 1966 году отец Александр Мень под псевдонимом А. Боголюбов издает в Брюсселе свою работу «Сын Человеческий». В конце этой работы он помещает приложение «Миф или действительность?» в котором подробно разбирает недостатки теории мифологистов[110].

С конца XIX века и вплоть до сегодняшнего момента представители «мифологического» течения не принимали участия в работе академического сообщества, изучающего Новый Завет. Их деятельность ограничивалась по большому счету изданием популярных книг, обращенных к неподготовленным читателям, жаждущим «невероятных научных открытий».

Пожалуй, единственным местом в XX веке, где мифологические теории получили академическое признание, был Советский Союз. В начале XX века на русский язык был переведен практически весь корпус иностранных работ «мифологического» течения. Также к разработке мифологического тезиса подключились и советские авторы. Следует отметить, что дискуссия об историчности Иисуса в Советском Союзе всегда носила довольно выраженный идеологический характер: тезис о «мифичности» Иисуса должен был служить аргументом в антирелигиозной пропаганде. Об это писал еще В.И. Ленин: «“Союз” с Древсами (то есть с представителями «мифологического» течения – *А.А.*) в той или иной форме в той или иной степени обязателен для нас в борьбе с господствующими религиозными

[110] *Мень А., свящ.* Сын Человеческий. Брюссель: Foyer Oriental Chretien 1983. С. 321 – 383.

мракобесами»[111]. Не менее показательно и утверждение советского ученого Гилера Маркович Лившица, отражающее идеологическую ангажированность советских исследований: «Исходным пунктом для исследований советских ученых в этой области (исследованиях Нового Завета – *А.А.*) послужили высказывания основоположников марксизма-ленинизма по вопросу происхождения христианства и новозаветных сочинений»[112]. Также яркой иллюстрацией идеологизированности научного подхода служит полемика в 1956 – 1959 годах советского ученого Сергея Ивановича Ковалева (1886 – 1960) и английского исследователя Арчибальда Робертсона (Archibald Robertson, 1886 - 1961)[113].

Работы большинства советских «мифологистов» практически полностью повторяют аргументы и выводы рассмотренных выше западных исследователей. Поэтому для настоящей работы не имеет смысла подробно рассматривать данный период. Данной проблеме посвящена специальная статья автора диссертации: «Дискуссия об историчности Иисуса Христа в советском религиоведении»[114].

В завершении данного параграфа следует еще раз отметить, что большинство участников «Поиска исторического Иисуса» не отрицают влияния мифических, мифологических, богословских, догматических и прочих идей на формирование образа Иисуса Христа, как он запечатлен в Евангелия и других раннехристианских текстах. Ученые признают влияние и ветхозаветных образов, и межзаветных иудейских идей, и раннехристианских богословских представлений, и даже античных и ближневосточных мифологических сюжетов и философских концепций (последнее наиболее ярко представлено в работе известного библеиста, представителя «школы истории религий» (religionsgeschichtliche Schule),

---

[111] *Ленин В.И.* О значении воинствующего материализма. // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 45. М.: Издательство политической литературы, 1977. С. 28.
[112] *Лившиц Г.М.* Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск: Изд-во Вышэйшая школа, 1970. С. 198.
[113] Об этом см.: *Кубланов М.М*. Иисус Христос – бог, человек, миф? М.: Наука, 1964. С. 145 – 158.
[114] *Андреев А.В., иер*. Дискуссия об историчности Иисуса Христа в советском религиоведении // Вестник ПСТГУ № 2 (58), 2015. С. 73 – 88.

Вильгельма Буссэ «Kyrios Christos» (1913)). Эти вопросы активно обсуждались и обсуждаются академическим сообществом. Однако тезис о том, что Иисуса как исторической личности не существовало вообще, что этот образ появился благодаря синтезу различных мифологических и философских учений, был отвергнут профессиональными исследователями еще в XIX веке. К настоящему моменту мнение академического сообщества по этому вопросу не изменилось, о чем свидетельствует фундаментальная работа одного из ведущих библеистов нашего времени – Барта Эрмана[115]. Однако для построения целостной картины истории «Поиска…» необходимо было упомянуть и об этом течении.

9. Выводы по «Поиску исторического Иисуса» конца XVIII – начала XX века

Рассматриваемый в данной главе период (с середины XVIII по начало XX века) называется «первым» или «старым» «Поиском исторического Иисуса». Это название было предложено известным библеистом Эрнстом Кеземанном (Ernst Käsemann, 1906 – 1998) в его программном выступлении «Проблема исторического Иисуса», озвученном на собрании бывших студентов Марбургского университета 20 октября 1953 года. Также назвал эту эпоху Джеймс Робинсон (James McConkey Robinson, 1924 - 2016) в своей работе «Новый Поиск исторического Иисуса» (1959). Впоследствии это название: «первый» или «старый» «Поиск…» закрепилось в литературе.

В период «первого» «Поиска исторического Иисуса» можно выделить как независимых исследователей, чьи выводы носят самостоятельный характер, так и более общие «течения» или группы ученых, которые развивали некоторые смежные теории. Применительно в «старому» «Поиску…» более приемлемо говорить именно о «течениях» или «направлениях», а не о школах, поскольку концепция «научной школы»

[115] *Эрман Б.* А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда. М.: Эксмо, 2012.

предполагает более тесное сотрудничество исследователей, в то время как в рассматриваемый период ученые, хотя и развивая общие теории, все же не объединялись в институционализированные «школы».

Таких течений можно выделить пять, условно назвав их: «рационалистическое», «либеральное», «скептическое», «эсхатологическое» и «мифологическое». Внутри каждого из этих течений развивались специфические концепции. «Рационалисты» пытались предложить натуралистическое толкование евангельского материала; «либералы» использовали психологические объяснения различным действиям Иисуса, а также пытались представить Его как учителя этики; «скептики» отстаивали мнение, что евангельский текст является по преимуществу продуктом богословского творчества раннехристианской общины, поэтому вычленить из него какие-либо исторически достоверные факты весьма проблематично, если вообще возможно; «эсхатологическое» течение занималось интерпретацией евангельского материала в контексте эсхатологических и мессианских ожиданий I века н.э.; а «мифологисты» доказывали, что Иисуса как исторического лица не существовало и Его образ является лишь историзированным мифом.

Также можно особо выделить двух авторов, которых затруднительно отнести к какому-либо течению. Это Реймарус и Штраус. Реймаруса можно было бы отнести к «эсхатологическому» течение, поскольку он также как Вайс и Швейцер отстаивал идею о том, что жизни и учение Иисуса следует понимать в контексте иудейской апокалиптики. Однако подобное отнесение неоправданно, поскольку, во-первых, Реймарус приходил к иным, чем Вайс и Швейцер, выводам. Во-вторых, его работа находится где-то на границе собственно академического исследования и религиозно-философского деистического трактата. В-третьих, хотя Реймарус и признавал значимости иудейской апокалиптики, в его время источники, в которых эти идеи выражены, были еще недоступны для исследователей: некоторые были еще не переведены на европейские языки, а некоторые (например, эфиопский

текст книги Еноха) были еще вообще не найдены. Поэтому Реймаруса можно считать «стихийным» эсхатологистом, и, соответственно, не включать его в число участников позднейшего «эсхатологического» течения.

Второй независимый исследователь – Штраус. Его творчество можно было бы отнести к «скептическому» течению, поскольку также как Бауэр и Вреде, Штраус указывал на проникновение поздних богословских идей в евангельский рассказ о жизни и учении Иисуса. Однако в отличие от «скептиков», Штраус все же пытается реконструировать образ Иисуса. Его реконструкция, по сравнению, например, с работами Швейцера, выглядит довольно минималистичной и пунктирной. Однако по сравнению с результатами исследований «скептиков», реконструкция Штрауса все же предстает как более-менее целостный портрет Иисуса. И хотя идеи Штрауса развивались в первую очередь именно в кругах ученых «скептического» течения, все же его самого включать в данное направление было бы некорректным.

Ретроспективно оценивая результаты, можно указать на то, что некоторые исследовательские программы прекратили свое существование. В современности практически никто (за редким исключением, напр., Г.Г. Ястребов) не пытается интерпретировать чудеса с позиций «рационалистического» течения. «Либеральные» подходы, с их попыткой проникнуть в душевную жизнь Иисуса и передать Его внутренние переживания, также более не встречаются в академических исследованиях. «Мифологическое» течение, с его радикальным отрицанием исторического существования Иисуса, начиная с XX века и вплоть до нынешнего времени существует не как академическая школа, а как отдельные авторы, работающие над книгами научно-фантастического содержания.

Однако некоторые идеи и частные теории, выработанные в период «старого» «Поиска…» не потеряли актуальности и сейчас. Это теории, связанные с литературной зависимостью синоптических евангелий, различные идеи, касательно историчности Евангелия от Иоанна,

представления о сознательном и неосознанном влиянии раннехристианского богословия на евангельские повествования об Иисусе и т.д.

Из всех течений рассматриваемого периода, в XX - XXI веках свое существование продолжили два направления: «скептическое» и «эсхатологическое». Естественно, с развитием новозаветных исследований, оба эти течения претерпели довольно сильные изменения, на настоящий момент взгляды Вайса, Швейцера, Бауэра и Вреде считаются устаревшими и неактуальными. Однако общий методологический посыл эти двух направлений «старого» «Поиска исторического Иисуса» сохранился. Вот как пишет об этом Н.Т. Райт: «Если четко уяснить себе различие в этих позициях (Вреде и Швейцера – *А.А.*), можно понять, по каким двум магистральным путям шли критические работы об Иисусе в конце XX века. *Wredestraße* настаивает: об Иисусе известно относительно мало, Евангелия же и в общем, и в частностях часто отражают только проблематику ранней Церкви. *Schweizerstraße* помещает Иисуса в контекст апокалиптического иудаизма, постулируя гораздо большую преемственность между Иисусом, ранней Церковью и Евангелиями, учитывая, конечно, существенно различие в исторических обстановках. … Естественно, в наше время каждая *Straße* превратилась в *Autobahn*, по которому движется с разной скоростью, по разным рядам и в разных направлениях масса народа. Возле магистралей появилось много боковых дорог, станций техобслуживания и мест для пикников. Некоторые авторы пытались соединить эти магистрали, но различие между ними … просматривается четко»[116].

[116] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 18 – 19.

Глава 2. Период частичного угасания исследовательской традиции (1910-е – 1953)

Как было отмечено выше (глава 1, параграф 9), эпоха с середины XVIII по начало XX века получила название «старый» или «первый» «Поиск исторического Иисуса».

Период с первого десятилетия XX века вплоть до 1953 года некоторые авторы (например, Б. Тэйтум [117], Р. Мартин [118], Д. Фарнелл [119] и др.) предлагают назвать «Периодом отсутствия Поиска» (“No Quest” Period). Основная аргументация этих авторов состоит в том, что в рассматриваемый период не выходило специальных работ, посвященных изучению исторического Иисуса. Однако другие исследователи указывают, что в этот период проводились исследования, хотя и не посвященные исключительно историческому Иисусу, однако рассматривающие смежные с проблематикой «Поиска…» вопросы. Поэтому Д. Гоулер называет это время «Частичным отсутствием Поиска»[120], Дж. Робинсон обозначает это время как «Эпоху бультманианства»[121] (из-за колоссальной популярности идей Р. Бультмана), а Н.Т. Райт называет этот период просто «От Швейцера до Кеземанна»[122]. Дэйл Аллисон младший вообще отказывается от взгляда на период первой половины XX века как на время «отсутствия» или «угасания» «Поиска…». Он указывает, что работы об историческом Иисусе издавались каждый год, даже в течение двух Мировых войн, «лишь в 1919 году, насколько мне удалось выяснить, не вышло ни одно академическое исследование об Иисусе»[123]. Также и некоторые исследователи, жившие в это время отмечали, что работа в рамках «Поиска исторического Иисуса» проводится также

[117] *Tatum B*. Jesus. A Brief History. Oxford, 2009. P. 141.
[118] *Martin R*. The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for Historical Jesus. Oxford, 1999. P. 41.
[119] *Farnell D*. Three Searches for the Historical Jesus // Master’s Seminary Journal. № 1 (23), 2012. P. 13.
[120] *Gowler D*. What Are They Saying About the Historical Jesus? NY, 2007. P. 15.
[121] *Robinson J.* A New Quest for the Historical Jesus. London, 1959. P. 4.
[122] *Wright N.T*. Quest for the Historical Jesus. // Anchor Yale Bible Dictionary. / Ed. by Freedman D.N. Vol. III. NY, 1992. P. 799.
[123] *Allison D. Jr.* Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters. NY, 2005. P. 3.

активно, как и ранее: «Ничто так не характеризует наше время, как нескончаемый поток исследований об историческом Иисусе» [124]; «Новые методы и новые философские взгляды помогают решить старые вопросы. Прогресс очевиден»[125].

В настоящей диссертации этот промежуток (с 10-х годов XX до 1953 года) будет, вслед за Гоулером, обозначен как «период частичного угасания Поиска исторического Иисуса». Данное наименование кажется наиболее предпочтительным, поскольку в это время, действительно, не выходило значительных специальных исследований об историческом Иисусе, хотя некоторые вопросы, которые впоследствии повлияют на ход «Поиска…» середины и конца XX века, разрабатывались и в этот период[126]. Однако эти вопросы в 20-е – 40-е года ставились в рамках совершенно иных исследовательских программ в новозаветной библеистике (например, программе «демифологизации»), которые весьма явно отличались от программы «Поиска исторического Иисуса». С учетом этих факторов наименование «Период отсутствия Поиска» кажется наиболее подходящим.

1. Проблематика историко-критического изучения Нового Завета в работах Сёрена Кьеркегора и Мартина Келера.

Период частичного угасания «Поиска исторического Иисуса» связан с тем, что на протяжении первой половины XX века тон в европейских исследованиях Нового Завета задавали Карл Барт, а впоследствии – Рудольф Бультман: ученые, сознательно отрицающие необходимость, а иногда и

[124] *Scott E.F.* Recent Lives of Jesus // Harvard Theological Review № 27, 1934. P. 1.
[125] *McCown C.H*. The Search for the Real Jesus: A Century of Historical Studies. NY, 1940. P. 287.
[126] Об этом см.: *Casey M.* Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching. NY, 2010. P. 3 – 5.

вообще возможность исторически аутентичной реконструкции жизни, учения и личности Иисуса из Назарета.

Подавляющее большинство историографов «Поиска…» указывают на Барта, как на первого автора, выдвинувшего серьезные аргументы в пользу того, что фигура исторического Иисуса, являющаяся результатом научной реконструкции, не имеет практически никакого отношения к христианскому вероучению. Однако практически никто из историографов «Поиска…» не упоминает Сёрена Кьеркегора – автора, оказавшего огромное влияние на становление идей Барта.

Сёрен Кьеркегор (Søren Aabye Kierkegaard, 1813 – 1855), датский философ и религиозный мыслитель, известный как один из основателей христианского течения «экзистенциальной» философии, на протяжении своей жизни довольно сильно интересовался новозаветными исследованиями, посвященными историческому Иисусу. Как отмечает Дарья Андреевна Лунгина, современный российский исследователь и переводчик Кьеркегора, философ читал работы Штрауса в датских переводах Брехнера и в целом «хорошо знал концепцию Штрауса по лекциям Марейнеке и по критическому изложению Юлиуса Шаллера “Исторический Христос и философия”»[127]. В «Понятии страха» (1844) Кьеркегор упоминает «Критику евангельской истории синоптиков» Бауэра. А двух своих сочинениях – «Философских крохах» (1844) и в «Заключительном ненаучном послесловии к “Философским крохам”» (1846) – эксплицитно затрагивает проблематику «Поиска исторического Иисуса».

В «Философских крохах» Кьеркегор доказывает, что научное исследование Божественного Откровения, исходящее из желания разума познать Бога, в итоге не может удовлетворить это желание, поскольку в Откровении разум сталкивается с «неведомым», трансцендентным, выходящим за пределы рассудка: «Парадоксальная страсть, которой одержим

[127] *Лунгина Д.А.* Предисловие переводчика // *Кьеркегор С.* Философские крохи, или Крупицы мудрости. М.: Институту философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. XVI.

рассудок, постоянно сталкивается с неведомым: бог, несомненно, существует, но в то же время, поскольку он непознаваем, то его как бы и нет. Рассудок не в состоянии выйти за эту границу, но и оставаться на этой границе он тоже не может, захваченный парадоксом познания непознаваемого. … Чем же в таком случае является неведомое – за вычетом нашего знания о том, что речь идет о боге, то есть о неизвестном? Если сказать, что речь идет о том, что нам неизвестно постольку, поскольку мы не можем этого знать, а если бы даже и могли, то и тогда нам все равно не выразить это знание, - сказав так мы не удовлетворим страсть рассудка, хотя эта страсть правильно увидела в неведомом границу рассудка. Но для страсти граница – настоящая мука, но и побудительный мотив тоже. И все-таки рассудочной страсти дальше двигаться некуда, на какие бы вылазки via negationis или via eminentiae она ни отваживалась»[128].

В «Ненаучном послесловии» Кьеркегор продолжает эту мысль, подходя к проблеме с другой стороны. Доказав, что научное исследование не принесет удовлетворения рассудку, он берется доказать, что и для веры научное исследование не принисет никаких плодов. Допустим, благодаря критическому анализу будет доказана историческая достоверность Библии; «Что тогда?», - спрашивает Кьеркогор, - «Значит ли это, что человек, который прежде не верил, хоть на шаг приблизится к вере? О нет, ни на шаг. Вера не выступает истогом последовательного научного рассуждения. … Напротив, внутри ученой субъективности теряется та бесконечная, чистая, страстная заинтересованность, которая является единственным условием веры, тем ubique et nusquam, где вера только и может возникнуть. А может быть, тот, кто уже верил прежде, получит нечто новое в силе и мощи своей веры? О нет, вовсе нет; что толку для него в этом искусном знании, в этой уверенности и надежности, что, затаившись, ждет у дверей веры и стремится поглотить ее. Верующий человек пребывает в таком сложном и

[128] *Кьеркегор С.* Философские крохи, или Крупицы мудрости. М.: Институту философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 47 – 48.

неустойчивом положении, что ему поистине понадобится множество усилий, много страха и трепета, чтобы не впасть в искушение и не спутать знание с верой»[129].

Таким образом, в своих работах Кьеркегор однозначно доказывает, что для верующего человека научное исследование Писания, в том числе изучение жизни исторического Иисуса, не принесут никакой пользы: они не удовлетворят рассудок, они не укепят веру, совсем наоборот, рассудочное познание, уверенность в своем понимании может подменить собой живую истинную веру, основанную на глубинных чувствах страха и трепета.

Через пятьдесят лет после работ Кьеркегора, Мартин Келер (Martin Kähler, 1835 – 1912) издает исследование «Так называемый исторический Иисус и исторический библейский Христос» (1892). Работа Келера была направлена, в первую очередь, против многочисленных «Жизней Иисуса». Начиная примерно с 60-х годов XIX века, вслед за Ренаном и Штраусом, большое число европейских авторов обратились к написанию своих вариантов «Жизни Иисуса», в которых пытались обрисовать реальные жизнь и учение Иисуса из Назарета. Данные авторы (о некоторых из них см. Приложение) пытались вычленить из евангельского повествования лишь те фрагменты, которые, по их мнению, являлись исторически-достоверными. А чтобы соединить эти фрагменты в некий единый рассказ об Иисусе, авторы прибегали к различным субъективным гипотезам, догадкам и предположениям (зачастую, абсолютно ненаучным). Чтобы продемонстрировать несостоятельность подобного подхода, Келер в своей работе доказывает, что тексты Евангелий не являются историческими источниками, они – свидетельства веры учеников Иисуса. Все попытки реконструкции образа исторического Иисуса в XVIII – XIX веках Келер называет «пятым Евангелием»[130], поскольку в этих реконструкциях большая часть является лишь выдумкой самих исследователей, не основанной на

[129] *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 43 – 44.
[130] *Kähler M.* The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ. Philadelphia, 1964. P. 26.

реальных исторических данных. Как пишут об этом Мартин Хенгель и Анна Мария Швемер: «Келер с его четкими формулировками, сохранившими влияние в течение десятилетий (в общем, оно не исчезло и в наши дни), претендовал на то, чтобы “предостеречь от беспредпосылочного исторического исследования, когда оно перестает быть исследованием и превращается в художественное творчество”, ибо “Иисус в них отражается в духе понятий самих авторов”»[131].

Следует отметить, что Келер в своей немецкоязычной работе употребляет два разных термина – historische и geschichtliche[132], которые на русский язык передаются одним термином – «исторический» [133] . Эти немецкие термины, несущие значительную философскую нагрузку, так трактует библеист Джеймс Данн: «*Historie* понимается как история в смысле чистых данных, вне зависимости от значения, придаваемого им. С другой стороны, *Geschichte* подразумевает историю в ее значении, исторические события и личности, привлекающих внимание по причине оказанного ими влияния. Тогда надо сказать, что Христос, которого представляют Евангелия, - это *geschichtliche Christus*, Иисус, осмысливаемый в его значении»[134]. Вводя это различение, Келер пытается доказать, что в евангельском материале отсутствуют некие «объективные» факты (Historie), используя которые можно реконструировать некоего реального исторического Иисуса (historische Jesus). Абсолютно все евангельское повествование является продуктом богословия раннехристианской общины, все эпизоды из жизни Иисуса приводятся в Евангелиях не как независимые факты (Historie), а как религиозно осмысленные события (Geschichte). Попытка вычленить из этих

[131] *Хенгель М., Швемер А.М.* Иисус и иудаизм. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2016. С. 190.

[132] Джон Мейер указывает, что данное различение Келер заимствует у немецкого богослова Вильгельма Геррмана (Johann Georg Wilhelm Herrmann, 1846 – 1922). См.: *Meier J.* The Historical Jesus: Rethinking Some Concepts. // Theological Studies № 51, 1990. P. 7.

[133] Хотя некоторые российские исследователи, например, Сергей Владимирович Лёзов, предлагают русскоязычные аналоги – «историчный» и «исторический». О различии между английскими понятиями “historical” и “historic” в новозаветной библеистике см.: *Meier J.* Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 299 – 307.

[134] *Данн Дж*. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009. С. 40.

религиозно отрефлексированных событий некую объективно-историческую информацию (как это предлагал еще Штраус), обречена на провал, поскольку в каждом конкретном случае неизвестно, в чем именно заключалось раннехристианское богословское осмысление того или иного факта об Иисусе. При этом Келер был убежден, что хотя первые христиане и переосмыслили абсолютно всю историю Иисуса, выработанный ими образ Христа в целом соответствовал Тому, Кем на самом деле был Иисус из Назарета. Впоследствии эту теорию будет использовать в своих исследованиях Р. Бультман, который, в отличие Келера, доказывал, что образ исторического Иисуса и раннехристианский образ Христа во многих аспектах принципиально не совпадают.

Таким образом, два этих автора XIX века – Кьеркегор и Келер – по-своему окажут значительное влияние на двух наиболее авторитетных библеистов века XX – Барта и Бультмана.

2. Карл Барт

Карл Барт (Karl Barth, 1886 – 1968) – швейцарский библеист и богослов, с чьим именем большинство историографов связывают начало периода «угасания» «Поиска исторического Иисуса».

Поскольку богословская система Барта довольно подробно описана на русском языке[135], не имеет смысла говорить об этом предмете отдельно. Следует рассмотреть лишь те взгляды Барта, которые непосредственно повлияли на «Поиск исторического Иисуса».

Во время учебы в различных немецких университетах, Барт живо интересовался либеральной теологией. Его наставниками были Адольф фон Гарнак в Берлинском Университете и либерал-неокантианец Вильгельм Херманн из Марбургского университета. Учился он и у Вайса в Марбурге. Так что Барт был знаком и с «эсхатологическим» и с «либеральным»

[135] См., например, *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 85 – 106.

течением в «Поиске исторического Иисуса». Однако после своей учебы он стал непримиримым критиком всей программы «Поиска…»

Центральная работа раннего периода творчества Барта, это, конечно, «Послание к Римлянам». Первое издание вышло в 1918 году, второе – более расширенное, содержащее открытую полемику с «либеральным» протестантизмом – в 1922 году. Второе издание «Послания к Римлянам» назвали «бомбой в богословской песочнице»[136] того времени. В этой работе Барт восстает против научных методов исследования Библии. Продолжая идеи Кьеркегора (на которого Барт часто ссылается в тексте своего «манифеста»), Барт доказывает, что Писание требует от человека не понимания, не критического рассмотрения, но лишь веры: «Вера в Иисуса – это величайший риск из всех возможных. … Мы требуем веры в Иисуса. Мы требуем ее от всех, от всех здесь и сейчас, на той жизненной ступени, на которой они находятся. Не существует человеческих усилий (например, педагогических, интеллектуальных, экономических, психологических), которые должны быть исполнены перед принятием веры. … Вера всегда первична, она – предпосылка и основание» [137] . Барт утверждает, что рассмотрение Библии как исторического документа (что является методологическим базисом всей академической библеистики), ее литературный и исторический анализ научными методами, не может принести никаких результатов в богословском смысле. Как пишет Татьяна Петровна Лифинцева: «Работа истолкователя для Барта и его единомышленников заключалась не в том, чтобы восстановить историческую ситуацию, в которой писал Павел, но чтобы встретиться лицом к лицу с теми же богословскими реалиями, о которых говорит апостол, и разделить его понимание положения человека перед Богом. … Многие современные Барту исследователи стремились поместить Писание в более широкий религиозный

---

[136] *Хулап В.* Предисловие переводчика. // *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005. С. viii.

[137] *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005. С. 71.

и культурный контекст – контекст истории религий. Чтобы понять Библию, говорили они, следует рассматривать ее как человеческий документ, содержащий сведения об одной из племенных религий Ближнего Востока, а затем – об одной из религий эллинистической цивилизации. Однако для Барта этот путь был давно пройден. Он полагал, что мы начнем понимать значение и смысл Библии лишь тогда, когда выйдем за пределы человеческого, исторического и психологического характера. Лишь когда мы осознаем необычность содержания этих "человеческих документов", уникальность их предмета и темы – тогда мы начнем понимать Библию»[138].

В более позднем сочинении систематического характера – многотомной «Церковной догматике» (1932 – 1955), - Барт более подробно будет рассматривать вопрос о личности Иисуса Христа. Для швейцарского богослова, Иисус Христос – воплощение второй «формы бытия» (Seinsweise) Бога, Он Сам является Божественным Откровением. Поэтому сам вопрос об «историческом Иисусе» для Барта оказывается ложным и уводящим богословскую мысль в неверном направлении.

Публикация «Послания к Римлянам» стала манифестом разрыва Барта (и многих богословов 20-х и 30-х годов) с «академической» библеистикой XIX века и, соответственно, с «Поиском исторического Иисуса»: «В историко-критическом методе Барт видел опасную негибкость, стремление "овладеть" текстом Библии и, следовательно, поставить Слово Божие под свой контроль. … Со сделанным в "Послании к Римлянам" открытии, что тема Библии – не человеческая религия, не религиозная мораль и не тайная божественность человека, разрыв Барта с либеральным богословием стал полным и необратимым»[139].

Публикация «Послания к Римлянам» в 1922 году вызвала бурную реакцию большого количества ученых. В 1923 году наставник Барта в Берлинском университете, ведущий выразитель взглядов либерального

---

[138] *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009. С.45, 48.
[139] *Саирсингх К.* Предисловие к русскому изданию. // *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005. С. xxii.

протестантизма и участник «Поиска исторического Иисуса» - Адольф фон Гарнак публикует «Пятнадцать вопросов богословам, презирающим научную теологию», которые были обращены, естественно, Барту. Публикация «Пятнадцати вопросов» знаменовала собой начало публичной полемики[140] ведущих представителей диаметрально противоположных богословских течений – либерального протестантизма и неоортодоксии. «Пятнадцать вопросов» Гарнака критически направлены против описанной выше герменевтической стратегии Барта. Четырнадцатый вопрос эксплицитно посвящен «Поиску исторического Иисуса»: «Если средоточие Евангелия образует личность Иисуса Христа, то, как иначе можно обрести основание для достоверного и общезначимого познания этой Личности, если не с помощью критически-исторического исследования, дабы не подменить подлинного Христа на воображаемого? Как еще можно провести такое исследование, если не с помощью научного богословия?»[141]. В своих «Пятнадцати ответах господину профессору Гарнаку» Барт весьма подробно раскрывает свою точку зрения на вопросы библейской герменевтики. В отношении вопроса об историко-критическом исследовании евангельского повествования об Иисусе, Барт пишет: «Достоверное и общезначимое познание личности Иисуса Христа в качестве средоточения Евангелия не может осуществляться иначе, как только по вере, которую пробуждает Бог. Критически-историческое исследование означает закономерный и необходимый конец тех “оснований” этого познания, которые, в сущности, таковыми вообще не являются, ибо они положены не Самим Богом. Кто все еще не осознал (а мы все до сих пор еще этого не осознали), что мы уже не знаем Христа по плоти[142], тот может позволить себе сказать о критической библейской науке: чем радикальнее она запугивает, тем лучше для нее самой

[140] Полностью тексты Гарнака и Барта приведены в: Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 154 – 180.
[141] *Гарнак А. фон*. Пятнадцать вопросов богословам, презирающим научную теологию // Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 156.
[142] Аллюзия на 2 Кор 5:16

и для существа дела. Быть может, именно этим “историческое знание” может содействовать решению собственно задачи теологии»[143].

Полемика Гарнака и Барта затрагивает очень важный методологический вопрос «Поиска исторического Иисуса». Вопрос, поставленный в середине XIX века, и не получивший должного прояснения вплоть до конца века XX. Это вопрос о богословской значимости научных исследований, и, соответственно, влияния богословских или иных мировоззренческих идей на само историческое исследование. На протяжении истории «Поиска…» можно заметить, что разные авторы придерживались (эксплицитно или имплицитно) разных воззрений на этот счет. Например, Реймарус однозначно видел свою работу направленной на подрыв традиционного христианского вероучения. То есть его работа ретроспективно может быть охарактеризована как идеологически ангажированная. По своему характеру его сочинение «О целях Иисуса и Его учеников» стоит где-то между собственно историческим исследованием и философским трактатом. Работы Штрауса и Бауэра также имплицитно направлены против традиционного христианского богословия, это тоже ангажированные исследования, однако по своей форме это уже сугубо исторические работы. Труды Вреде качественно отличаются от предшествующей традиции: не смотря на то, что он развивал «скептические» идеи Бауэра и некоторые концепции Штрауса, антихристианский пафос в его исследованиях отсутствует. Даже если какие-то взгляды Вреде и противоречат традиционному христианскому богословию, Вреде преподносит это как научный факт, а не как аргумент в антихристианской полемике. Работы Вреде в этом смысле приближаются к идеалу научной объективности и богословской / мировоззренческой безотносительности. В отличие от идеологизированных работ Реймаруса, Штрауса и Бауэра, которые в некоторой степени направлены на критику богословских идей,

[143] *Барт К.* Пятнадцать ответов господину профессору Гарнаку. // Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 160.

работы Гарнака и многих других представителей «либерального» течения направлены на утверждение определенных богословских взглядов. Не смотря на то, что эти работы по своей форме выглядят сугубо историческими исследованиями (что должно демонстрировать их научную объективность), в этих трудах имплицитно отстаивается богословская платформа «либерального» протестантизма. Барт, как высококвалифицированный богослов, сразу заметил это «двойное дно» работ Гарнака: с одной стороны, Гарнак стремится к научной объективности, для чего использует историко-критический метод; с другой стороны – пытается отстоять сугубо богословские взгляды, которые, собственно, являются предметом веры, а не научного анализа. Барт, выступая как последовательный теолог, утверждает, что для богословского дискурса нет надобности прибегать к исторической науке для собственной легитимизации. Легитимность богословия обеспечивается им самим, богословие основывается лишь на вере, а настоящая вера (по Барту) не нуждается в подкреплении знанием. Таким образом, в начале XX века, благодаря Барту, новозаветная библеистика дистанцируется от академической науки (истории, филологии, религиоведения и т.д.) и практически полностью становится полем сугубо богословского изучения. С учетом некоторых исключений, этот «тренд» сохранится до 80-х годов XX века. Лишь в третьей четверти XX века «Поиск исторического Иисуса» явно постулирует свою богословскую и мировоззренческую безотносительность и приверженность исключительно научному историческому, филологическому и религиоведческому знанию[144].

В своей полемике с Бартом, Гарнак указал на один очень важный аспект: если изучение Нового Завета полностью оторвать от привязки к верифицируемой истории, не приведет ли это к тому, что исследователь придет к «воображаемым» результатам, к «воображаемому» Христу? Если богословская герменевтика Барта стала фундаментом для построения

[144] Хотя некоторые авторы пытаются показать, что и современные работы не лишены определенной мировоззренческой ангажированности. Об этом, например, см.: *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 35.

целостной богословской системы, к которой будут обращаться талантливые мыслители XX века и которая войдет в историю теологии как яркая и оригинальная попытка возродить реформаторскую мысль в XX веке; то работы других «коллег» Барта будут оценены совершенно противоположно. Речь идет о весьма специфическом течении, которое английский исследователь Питер Хэд назвал «Поиском “арийского” Иисуса» [145] . Некоторые немецкие ученые и богословы (напр., Вольтер Грундманн, Герхард Киттель, Ланц фон Либенфельс), симпатизировавшие нацистской идеологии, начали проводить свои квази-исторические и квази-богословские работы, доказывая, что учение Иисуса Христа якобы соответствует фашистской программе Третьего Рейха. Работы этих авторов явно демонстрируют, к каким «воображаемым» результатам может привести исследование Библии, полностью оторванное от истории и дистанцированное от классических идеалов науки. Некоторые авторы (напр., Шон Келли) доказывают, что на «Поиск “арийского” Иисуса», помимо Барта, повлияли и работы Рудольфа Бультмана [146] . В этой связи следует отметить, что ни Бультман, ни Барт не разделяли нацистской идеологии, Барт возглавил «Исповедующую церковь» (Bekennende Kirche) – движение христиан, противостоящих нацизму, и написал программное заявление этого движения – «Барменскую декларацию» (1934)[147]. Бультман состоял в «Исповедующей церкви» и в 1933 году активно выступал против включения т.н. «арийского параграфа» в церковный устав.

Подводя итог, можно сказать, что работы Карла Барта значительно повлияли на исследователей Нового Завета. Барт доказывал, что для богословия нет смысла обращаться к историческому анализу Писания, в том

---

[145] *Head P.* The Nazi Quest for an Aryan Jesus // Journal for the Study of the Historical Jesus. № 2.1, 2004. P. 55 – 89.

[146] *Kelly Sh*. Radicalizing Jesus. Race, Ideology and the Formation of Modern Biblical Scholarship. NY, 2002. P. 89 – 164.

[147] Подробно об этом см.: *Гараджа В.И.* Карл Барт: слушать слово Божье // От Лютера до Вайцзеккера. Великие протестантские мыслители Германии. / Под ред. Зоц В.А. М.: Раритет, 1994. С. 182 – 202. Перевод «Барменской декларации» на русский язык выполнен Г.М. Дашевским в работе: Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. / Под ред. С.В. Лёзова и О.В. Боровой. М.: Восточная литература, 1994. С. 54 – 65.

числе, заниматься «Поиском исторического Иисуса». Идеи Барта стали весьма популярны среди профессиональных богословов, учащихся и преподающих в европейских университетах. Поэтому начиная с первого десятилетия XX века «Поиск исторического Иисуса» заметно угасает: не появляются новаторских исследований в этой области, не проходят специализированные конференции, практически вся работа тех немногочисленных ученых, которые занимались историческим Иисусом, сводилась к пересказу концепций Вреде или Швейцера. Подобная ситуация продолжила свое существование и в 30-х – 40-х годах, когда атмосферу новозаветных исследований стали определять идеи Рудольфа Бультмана.

3. Рудольф Бультман

Рудольф Карл Бультман (Rudolf Karl Bultmann, 1884 – 1976) известен, прежде всего, как автор концепции «демифологизации» Нового Завета[148], а также как коллега Мартина Хайдеггера, пытавшийся выстроить богословскую программу, основанную на хайдеггерианской философии (выраженной, в первую очередь, в «Бытии и времени» (1927)). Однако и Бультмановская программа «демифологизации» и теологическое осмысление философии Хайдеггера не соотносятся напрямую с проблематикой «Поиска исторического Иисуса», поэтому на этих вопросах нет смысла фокусировать внимание.

Основные работы Бультмана, в которых затрагивается проблематика «Поиска исторического Иисуса»: «История синоптической традиции» (1921, первая фундаментальная работа Бультмана, в которой он придерживается методологии «школы критики форм» и в которой еще нет прямого влияния хайдеггерианской философии), «Иисус и Слово» (1926), «Иисус Христос и мифология» (1958).

---

[148] Довольно глубоко и в то же время емко смог описать программу «демифологизации» Бультмана один из ярчайших представителей философской герменевтики XX века – Поль Рикёр. См.: *Рикёр П.* Предисловие к Бультману // *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. С. 512 – 539.

Сам Бультман считал себя в какой-то степени продолжателем идей Вайса и Буссе: от Вайса Бультман принимает идею о центральном значении эсхатологического Царства Божиего в проповеди Иисуса; от Буссе – теорию о том, что на формирование образа Иисуса Христа в раннем христианстве повлияли, в первую очередь, эллинистические идеи, а не иудейские представления.

Однако наиболее важным для истории «Поиска…» является то, как Бультман переосмыслил и развил теорию Мартина Келера. Келер в конце XIX века указал, что в текстах Евангелий запечатлен образ «исторического Христа» (geschichtliche Christus), образ, сформированный, в первую очередь, верой Его учеников, а не непосредственными историческими событиями. Бультман развивает идею Келера: Евангелия являются не просто повествованиями о жизни и учении Иисуса Христа, написанными Его последователями, видевшими в Нем Бога; Евангелия содержат в себе «провозвестие», «керигму» ранней Церкви. «Керигма» может быть выражена в различных жанрах: краткие речения Иисуса, притчи, рассказы о чудесах, литургические тексты и догматические формулировки раннехристианской общины, инкорпорированные в рассказ об Иисусе. Таким образом, по мнению Бультмана, в Евангелиях нет такого материала, который мог бы служить достаточным основанием для научной реконструкции жизни и личности исторического Иисуса: «Интерес Евангелий лежит совершенно в другой плоскости, чем интерес современного историка. Историк может проникнуть к историческому Иисусу из Назарета только с помощью критического анализа. Евангелия же возвещают Иисуса Христа и должны читаться именно как провозвестие»[149]. Бультман признает, что некоторая часть евангельского материала может восходить к историческому Иисусу: «Керигма предполагает существование исторического Иисуса, как бы она не

[149] *Бультман Р.* Исследование синоптических Евангелий. // *Бультман Р.* Избранное. Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 451.

мифологизировала Его фигуру. Без Него не было бы и керигмы»[150], - однако аутентичность или историческая недостоверность евангельского повествования никак не влияет на богословский осмысленный образ Иисуса Христа Сына Божиего, запечатленного в нем. Именно с этим образом, который, конечно, укоренен в истории, однако не ограничен ей, и приходится работать исследователю Нового Завета: «На тех, чей интерес сосредоточен на личности Иисуса, такое положение вещей действует угнетающе или даже убийственно; для нашей же цели это не имеет существенного значения, поскольку комплекс мыслей, содержащийся в древнейшем слое предания, и есть предмет нашего исследования. … В качестве носителя этих мыслей, этих идей предание называет Иисуса, и в высшей степени вероятно, что так оно и было в действительности. А если это было по-другому, то это никоим образом не меняет сказанного в предании»[151]. Исходя из этой позиции, Бультман категорично заявляет: «О личности (исторического – *А.А.*) Иисуса мы не знаем практически ничего»[152].

Однако получить некий минимум информации об аутентичном учении исторического Иисуса Бультман считает возможным. Для выявления в тексте Евангелий этого аутентичного учения Бультман вводит в использование формальный критерий. До Бультмана авторы, занимающиеся реконструкцией учения исторического Иисуса, анализировали каждый фрагмент текста обособленно, в отношении каждого фрагмента исследователь приводил отдельный набор аргументов, свидетельствовавших об аутентичности, либо же о неисторическом характере этого отрывка. Довольно часто решение об аутентичности выносилось авторами на основании их общей идеи о том, какова была проповедь исторического Иисуса. Например, Швейцер считал, что исторический Иисус возвещал о скором наступлении Царства Божиего, поэтому все фрагменты евангельского текста, отражающие это учение,

---

[150] *Бультман Р.* Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус. // *Бультман Р.* Избранное. Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 190.
[151] *Бультман Р.* Иисус. // Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. М.: Эксмо, 2009. С. 235.
[152] Там же. С. 228.

объявлялись Швейцером аутентичными, а все противоречащие – позднейшими вставками. Естественно, отсутствие формальных критериев оценки евангельского текста не способствовало унификации подходов различных авторов, поскольку каждый мог привести свои аргументы в пользу историчности того или иного фрагмента текста. Бультман в своей «Истории синоптической традиции» (1921) впервые предложил формальный критерий оценки аутентичности евангельского текста. Бультман исходит из двух фактов: во-первых, Иисус проповедовал в иудейской среде I века н.э.; во-вторых, учение Иисуса осмыслялось Его последователями уже в контексте раннехристианской ортодоксии. Соответственно в текст Евангелия могли проникнуть вторичные идеи либо из иудейской среды, в которой проповедовал Иисус и в которой Его проповедь воспринималась Его первыми последователями, либо из более позднего христианского богословия. Признавая эти факты, можно заключить следующее: «Только в том случае можно считать, что текст восходит к Самому Иисусу, если, с одной стороны, он явно отличается от иудейской морали и благочестия, и если ему не находится прямых аналогов в раннехристианском богословии»[153]. Материал Евангелия, не совпадающий ни с учением более поздней Церкви, ни с иудейскими верованиями и практиками, однозначно, по мнению Бультмана, восходит к историческому Иисусу. Однако этого материала выделяется Бультманом столь мало[154], что произвести какую-либо целостную реконструкцию образа исторического Иисуса невозможно: «Когда мы в процессе осторожного исторического анализа отделяем от материала предания вторичные слои, то это происходит не как при снятии луковичной чешуи, когда в конце концов не остается ничего. Напротив, чем дальше мы проникаем внутрь, тем более приближаемся, как к некоторому центру, к этой собственной исторической силе. … Нельзя отрицать, что и

[153] *Bultmann R*. History of the Synoptic Tradition. NY, 1963. P. 51.
[154] Дэвид Гоулер указывает примерно на 25 речений, общим объемом примерно в 41 евангельский стих, который Бультман считает аутентичными: *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus. NY, 2007. P. 16.

здесь остается много неясностей, что необходимая историческая работа далека от завершения. … Но если эту работу проводить, пользуясь ясными методами, она не может привести к полному скепсису. От одного, конечно, приходится отказаться: мы уже не можем понять характер Иисуса, живой образ Его личности и Его жизни» [155]. Несмотря на то, что Бультман представил весьма неутешительные для «Поиска…» перспективы, он первым сформулировал метод, благодаря которому «Поиск…» смог возродится в XX веке. Впоследствии Норман Перрин назовет критерий аутентичности евангельского текста, предложенный Бультманом, «критерием несводимости» или «несходства» [156], и именно этот критерий будет использоваться многими ведущими участниками «Поиска исторического Иисуса» как основной метод выявления аутентичного материала в Евангелиях[157].

Следуя за представителями «эсхатологического» течения в «Поиске…», Бультман признавал, что центром проповеди Иисуса было учение об эсхатологическом приходе Царства Божиего, и если и есть какой-либо способ приблизиться к пониманию личности исторического Иисуса, то он заключается в адекватной трактовке идеи грядущего Царства: «Сегодня повсеместно признано, что провозвещенное Иисусом царство Божие есть эсхатологическое царство. … С этим связан вопрос о том, что Он думал о Себе Самом. Не подлежит обсуждению то, что Иисус понимал Свое время как время решения, когда отношение к Нему и к Его вести имеет для людей решающее значение»[158]. Однако интерпретация Бультманом идеи «Царства» носит, скорее, философско-богословский, а не исторический характер. «Царство», возвещаемое Иисусом, Бультман называет «Владычеством

---

[155] *Бультман Р.* Исследование синоптических Евангелий. // *Бультман Р.* Избранное. Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 446 – 447.
[156] *Perrin N.* Rediscovering the Teaching of Jesus. NY, 1967. P. 39.
[157] Рассмотрению этого вопроса посвящена специальная статья автора диссертации: *Андреев А.В., иер.* Проблемы применения «критерия двойного несходства» для оценки аутентичности Евангельского текста // Материалы VI Международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Изд-во СПбДА, 2014. С. 158 – 166.
[158] *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон+, 2012. С. 41 – 42.

Божиим» (Gottescherrschaft) – это предельно ценная реальность, по сравнению с которой все мирские ценности теряют свое значение. Бультман предпринимает попытку демифологизировать эсхатологическую весть Иисуса о Царстве. Как пишет об этом Светлана Александровна Коначева: «Подобно Хайдеггеру, различавшему хронологическое и кайрологическое время, Бультман рассматривает будущность Владычества Бога не как событие, приходящее во времени, но как силу, которая целиком определяет настоящее тем, что ставит человека в “ситуацию принятия решения, принуждает к выбору”»[159].

Очень во многом в работах Бультмана подобная философско-богословская рефлексия над текстом Библии превалирует над историческим анализом. И поскольку Бультман (как и Барт) оказал колоссальное влияние на немецких библеистов, на протяжении 30-х, 40-х и 50-х годов исследователи пытались либо обосновать и углубить богословскую герменевтику Бультмана (этим занимался, например, Джон Маккоури), либо наоборот доказать ее несостоятельность (критики Бультмана разделились на два лагеря: «левое крыло» - Герберт Браун, Фриц Бури и Шуберт Огден – пытались еще более радикализировать программу «демифологизации»; «правое крыло» - Карл Барт, Гельмунт Тилике и Юлиус Шнивинд – критиковали богословие Бультмана как несовместимое с базовыми принципами христианской веры).

Оценить роль Барта и Бультмана в истории «Поиска…» довольно проблематично. Большинство историографов указывают на то, что эти два, несомненно, великих богослова перенаправили внимание исследователей от исторической проблематики, к проблематике богословской и герменевтической. Поэтому непосредственно для «Поиска исторического Иисуса» период господства идей Барта и Бультмана был временем если не исчезновения, то явного упадка. Вот как пишет об этом Н.Т. Райт: «Бультман

---

[159] *Коначева С.А*. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2010. С. 174.

по-своему, а Барт по-своему немало постарались для того, чтобы в межвоенный период исторические исследования Иисуса стояли практически на месте. Внимание переключилось на раннехристианскую веру и опыт. Возникло убеждение, что именно там, а не в сомнительных реконструкциях Иисуса, лежит ключ к божественному откровению, предположительно происшедшему в раннем христианстве»[160].

Многие авторы критически отнеслись к тому образу Иисуса Христа, который создавал Бультман в своей богословской системе. Некоторые исследователи, например, Гари Хабермас, считают, что этот образ отчасти напоминает гностический портер Иисуса, описанный на языке экзистенциальной философии XX века[161]. Английский библеист Томас Вальтер Мэнсон считал, что проект Бультмана «увенчался созданием гейдельбергского Иисуса, который на поверку оказывается лишь бледным призраком, одетым в роскошную мантию Гейдельбергского университета»[162]. Примерно такого же мнения придерживается наиболее авторитетный исследователь творчества Бультмана – Джон Маккоури: «Весьма сомнительно, чтобы христианская вера могла возникнуть на основании того исторического Иисуса, которого представляет Бультман: такой Иисус – лишь немногим более, чем учитель некой экзистенциальной философии, Он лишен сверхъестественных качеств, о которых говорят Евангелия»[163].

Подытоживая рассмотрение творчества Рудольфа Бультмана, следует отметить наиболее значительные характеристики его исследовательской программы:

---

[160] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 20.

[161] *Хабермас Г.* Исторический Иисус. Древние свидетельства жизни Христа. Симферополь: ДИАЙПИ, 2013. С. 53.

[162] Цитата по: *Браун К.* Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 298.

[163] *Macquarrie J.* An Existential Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann. NY, 1965. P. 23.

1. Евангельский материал отражает вероучение раннехристианской общины, вычленить из него аутентичное содержание, восходящее к историческому Иисусу практически невозможно.

2. Небольшое число аутентичного материала все же можно выявить, если использовать для этого формальный критерий несводимости: только тот текст является аутентичным и восходящим к историческому Иисусу, в котором нет прямых отсылок ни к иудейскому вероучения и религиозным практикам, ни к раннехристианскому богословию.

3. Выделенный аутентичный материал все же не дает достаточной информации для полноценной реконструкции образа исторического Иисуса.

4. Единственная доступная для изучения и богословской рефлексии реалия – это вера раннехристианской общины. Благодаря различным философским герменевтическим методам (демифологизация, экзистенциальная интерпретация и т.д.), «керигма» (смысловой центр, вневременное содержание) этой веры может стать понятной и актуальной для современного человека.

4. «Школа критики форм» и «школа критики редакций»

Несмотря на то, что идея «школы» подразумевает некое сообщество ученых, занимающихся исследованием одной темы с помощью одних методов, говоря о «школах» критики форм и критики редакций, следует понимать, что это, скорее, некие методы исследования библейского текста, применяемые различными авторами, между которыми довольно часто не было институциональных связей.

И школа критика форм, и школа критика редакций определенным образом связаны с Рудольфом Бультманом, оба этих направления появились во второй половине XX века, поэтому рассмотреть эти методологические программы следует именно в рамках анализа периода частичного угасания «Поиска исторического Иисуса». Тем более, оба течения вполне

соответствовали духу времени – центром внимания исследователей этих «школ» была раннехристианская община, ее вера и ритуальная практика, выраженная, в том числе, в создании Евангельских повествований об Иисусе.

«Школа критики форм» (Formgeschichte) связана с деятельностью таких авторов, как Герман Гункель (Hermann Gunkel, 1862 – 1932), Мартин Франц Дибелиус (Martin Franz Dibelius, 1883 – 1947), Карл Людвиг Шмидт (Karl Ludwig Schmidt, 1891 – 1956) и Рудольф Бультман.

Герман Гункель был исследователем Ветхого Завета и создателем метода «критики форм». В своих работах «Народные сказания в Ветхом Завете» (1917) «Критика форм в Псалмах» (1926) Гункель выдвинул тезис, согласно которому различные фрагменты ветхозаветного текста до своей письменной фиксации существовали в устной форме. Эти «устные формы» предстают в Ветхом Завете в различных жанрах (Gattung). Каждый из жанров и, соответственно, соответствующих жанровых произведений, порожден определенной ситуацией в жизни – Sitz im Leben – еврейского народа. На основании ряда формальных критериев Гункель выделяет различные жанры внутри, например, книги Псалмов, и на основании выделенных жанров пытается восстановить ту ситуацию, то «место в жизни», Sitz im Leben, которая породила данный жанр и данное произведение. Как пишет об этом Меир Вайс: «Для Гункеля метод анализа форм – основа истории библейской литературы; его метод есть “метод литературно-социологический”, и при этом основан на том положении, что “каждый тип [жанр] представляет социологические данные”. Каждый жанр возник из собственного Sitz im Leben, то есть из конкретной ситуации в жизни народа, так что каждый жанр представляет собой формальное выражение религиозных народных верований. Определение жанров, таким образом, способствует исследованию той народной почвы, из которой проросли религиозные идеи, а метод анализа

форм, по Гункелю, становится необходимым средством для исследования истории религии Израиля»[164].

Дибелиус, Шмидт и Бультман (в ранний период его творчества) использовали методологию Гункеля для исследования Евангельского текста. Шмидт в своей работе «В рамках истории Иисуса» (1919) показывает, что текст Евангелия от Марка, который берут за образец Матфей и Лука, является неким сборником различных форм устного предания. Как пишет Эдвард Макнайт : «Шмидт пришел к выводу, что повествование Марка не отражает реальной истории, автор Евангелия выстраивает различные тексты исходя из своих целей. … Отсутствие связей между различными блоками текста Евангелия от Марка доказывает, что древнее предание об Иисусе состояло из разрозненных историй и рассказов, которые были объединены в раннехристианской общине с весьма определенными вероучительными, апологетическими и миссионерскими целями»[165]. Дибелиус в своей «Истории жанров в Евангелии»[166] (1919) также доказывает, что материал Евангелия сообщает нам не о реальной истории Иисуса, а о вероучении общины Его учеников: «Первейшим принципом “критики форм” является признание того, что не существует чисто-исторического свидетельства об Иисусе. Все, что нам известно о словах и деяниях Иисуса – лишь исповедание веры, получившее такую форму для проповеди, прославления, обращения неверующих или утверждения веры в членах церкви. … Школа критики форм пытается показать, как в ранней церкви создавался образ Иисуса, посредством анализа различных жанров (formulations of material) в текстах Евангелий» [167] . Дибелиус утверждает, что только рассказ о Страстях (Leidensweg) в Евангелии от Марка носит явственный отпечаток авторской работы. Собственно, рассказ о Страстях определяет то, как автор Евангелия

---

[164] *Вайс М.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М.: Мосты культуры, 2001. С. 67 – 68.
[165] *McKnight E.* What Is Form Criticism? Philadelphia, 1969. P. 15.
[166] В англоязычном переводе 1965 года этот труд вышел под названием «От традиции к Евангелию». Название оригинального немецкоязычного труда: Die Formgeschichte des Evangeliums.
[167] *Dibelius M.* From Tradition to Gospel. NY, 1965. P. 295.

использует различные «малые формы», компилируя остальной текст [168]. Таких «форм» или «жанров» Дибелиус выделяет четыре: парадигмы, рассказы, легенды и мифы. Бультман в своей «Истории синоптической традиции» выделяет намного больше форм: апофтегмы, речения о законе, «Я»-речения, апокалиптические речения, притчи, рассказы о чудесах, легенды и т.д. При этом Бультмана, в отличие от Дибелиуса, интересует не только выявление самого жанра и определение его «места в жизни» ранней церкви, но и то, как автор Евангелия использует эту малую жанровую форму в своем повествовании. Как пишет об этом Норман Перрин: «Дибелиус утверждает, что евангелисты не были “авторами” Евангелий в прямом смысле этого слова, они были лишь собирателями (collectors), и соответственно глава, в которой он рассматривает композицию Евангелия от Марка, называется просто “Коллекция материала” (Sammlung). Хотя Диблиус и пишет о “составителе (der Verfassen) Евангелия от Марка”, он делает упор на “собрании преданий”. Бультман, с другой стороны пишет о “редакции (Redaktion) повествования и композиции (Komposition) Евангелий”»[169]. Тем самым, Бультман открывает проблематику «школы критики редакций».

Термин Redaktiongeschichte впервые употребил Вилли Марксен (Willi Marxsen, 1919 – 1993) в своей работе «Евангелист Марк» (1956), однако этой проблематикой к тому времени уже занимались упомянутый выше Бультман, а также Роберт Герни Лайтфуд (Robert Henry Lightfoot, 1883 – 1953), Гюнтер Борнкам (Günther Bornkamm, 1905 – 1990), Ханс Концельман (Hans Conzelmann, 1915 – 1989). Эти авторы посвящали свои работы тому, как евангелист вводит ту или иную перикопу в свой текст: дополняют ли они свои источник или сохраняют его в неизменности, изменяет ли он время и место действия, объясняет ли детали и т.д. Также исследуется вопрос о том, как автор евангельского текста делал окончательную редакцию своего

[168] Работа Дибелиуса тем самым подтвердила известную характеристику евангельского текста, данную еще Мартином Келером, который утверждал, что Евангелия «это повествования о Страстях с пространным введением». *Kähler M.* The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ. Philadelphia, 1964. P. 80, note.

[169] *Perrin N*. What Is Redaction Criticism? Philadelphia, 1969. P. 19.

материала: где в тексте проходят «швы», где присутствуют вставки, вступления и резюме, как проходит окончательная компоновка материала, какие стилистические доработки делает автор и т.д.

Вопросы, рассматриваемые «школой критики форм» и «школой критики» редакций, хотя и не касались непосредственно «Поиска исторического Иисуса», все же намного углубили понимание учеными различных вопросов, связанных с Евангелиями: их литературной зависимостью, степенью авторского редактирования устного материала, той средой, в которой бытовал этот устный материал, и в которой возникали письменные тексты и т.д. Во второй половине XX века, с закатом влияния Бультмана на новозаветные штудии, результаты исследований школ «критики форм» и «критики редакций» будут инкорпорированы в работу «Поиска исторического Иисуса».

В отличие от трудов Барта и позднего Бультмана, исследования школ «критики форм» и «критики редакций» носили исключительно академический характер. Работы, проводимые в рамках этих двух течений, не имели ни апологетического, ни анти-религиозного пафоса, они были научно-объективны и богословски безотносительны.

5. Выводы по периоду частичного отсутствия «Поиска исторического Иисуса»

Подытоживая рассмотрение периода первой половины XX века, которую историографы называют временем «отсутствия» или «частичного угасания» «Поиска исторического Иисуса», следует отметить следующие ключевые аспекты.

Во-первых, в это время среди исследователей Нового Завета (особенно, немецких ученых) заметно падает интерес к проблематике «Поиска исторического Иисуса». Это связано с популярностью идей Барта и Бультмана, которые, хотя и с разных позиций, оба доказывали, что научная

реконструкция жизни, учения и личности исторического Иисуса невозможна и неактуальна. Барт выступал против программы «Поиска…» по преимуществу с богословских позиций, его аргументация носила не объективно-научный, а скорее оценочных характер. Аргументация Бультмана совмещала в себе как сугубо научные, так и богословские элементы, при этом провести четкую грань, отделяющую научные теории Бультмана от его мировоззренческих взглядов, не всегда возможно.

Во-вторых, отличительной чертой рассматриваемого периода была убежденность большинства ученых, занимавшихся изучением Евангелий, что бóльшая часть евангельского материала восходит не к историческому Иисусу, не к реальной истории, а к вероучению раннехристианской общины. В определенном смысле, можно сказать, что в первой половине XX века среди ученых развивается «скептическое» направление, представленное ранее творчеством Бауэра и Вреде. Также как Бауэр и Вреде, авторы первой половины XX века по преимуществу используют внутритекстуальные, а не внешнеисторические свидетельства, подтверждающие их теории. Эти теории развиваются преимущественно в рамках «школ» критики форм и критики редакций.

Третьим важным аспектом является то, что в рассматриваемый период были предложены первые формальные критерии, позволяющие оценить аутентичность евангельского материала. В первой половине XX века среди исследователей Нового Завета возникает идея разработки стандартизированной методологии, используя которую можно избежать субъективизма в оценке подлинности евангельского текста.

Глава 3. «Поиск исторического Иисуса» в третьей четверти XX века (1953 – 1985).

1. Проблема периодизации «Поиска исторического Иисуса» середины XX – начала XXI века.

В 1959 году Джеймсом Робинсоном было предложено назвать всю эпоху конца XVIII – начала XX века «Старым Поиском исторического Иисуса». Робинсон считал, что с середины XX века начался новый виток «Поиска…», характеризующийся фундаментальными сдвигами в мировоззрении исследователей и методологии исследований. Началом этого сдвига Робинсон посчитал лекцию Эрнста Кеземанна «Проблема исторического Иисуса» (1953). Эта дата – 1953 год – стала для Робинсона началом нового периода, который был им назван «Новым Поиском исторического Иисуса» [170] . В отношении даты его начала среди исследователей присутствует согласие. Однако по вопросу о том, когда «Новый Поиск…» завершился, если завершился вообще, подобного согласия нет. Д. Гоулер[171] считает, что «Новый Поиск…» завершился в 1985 году выходом работы Сандерса «Иисус и иудаизм», этого же мнения придерживается и К. Браун[172], в то время как Б. Уизерингтон[173] доказывает, что «Новый Поиск» полностью угас уже в начале 70-х годов. Однако другие авторитетные исследователи, например, Н.Т. Райт [174] и Дж. Рюманн [175] доказывают, что «Новый Поиск…» продолжает свое существование и поныне. Так что вопрос о том, завершился или нет «Новый Поиск» со специфической для него методологической программой так и не получил

---

[170] *Robinson J.* A New Quest for the Historical Jesus. London, 1959.
[171] *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus? NY, 2007. P. 27.
[172] *Браун К.* Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 300.
[173] *Witherington B.* The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth. Downers Grove, 1997. P. 3 – 5.
[174] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 75.
[175] *Reumann J.* Jesus and Christology // The Bible and Its Modern Interpreters. / Ed. by Knight D. Vol. III. Atlanta, 1989. P. 537.

однозначного ответа, что, естественно, весьма запутывает проблему периодизации «Поиска исторического Иисуса» XX – XXI веков.

В 1988 году Н.Т. Райт[176] предложил новое название – «Третий Поиск исторического Иисуса». Это еще более проблематизировало вопрос периодизации, поскольку, как было указано выше, Райт не считает, что «Новый Поиск…» завершился.

Попытка Райта разграничить по методологии, но совместить во времени «Новый» и «Третий Поиск исторического Иисуса», как кажется, окончательно запутала данный вопрос. Некоторые ученые [177] приняли терминологию Райта и говорят о синхронном существовании в современности «Нового» и «Третьего Поиска…»; иные исследователи [178] посчитали введение Райтом нового обозначения излишним, и продолжили говорить о длящемся с 1953 года существовании одного лишь «Нового Поиска…»; наконец, третья группа авторов[179] считает, что все исследования с конца XX века и вплоть до нынешнего момента являются частью «Третьего Поиска…». Следует также отметить, что в связи со сложившейся путаницей многие историографы решили отказаться от любых вводящих в заблуждение наименований. Так Р. Мартин весь период с третьей четверти XX по начало XXI века называет просто «современным этапом Поиска» [180], этого же придерживается и Д. Гоулер[181].

Помимо этого, были предложены и иные периоды, которые не получили признания среди большинства историографов и участников «Поиска…». Так, Б. Тэйтум предложил назвать время с 1985 года по

---

[176] *Wright N.T.* History and Theology // *Neill S., Wright N.T.* The Interpretations of the New Testament 1861-1986. Oxford, 1988. P. 367 – 379.
[177] Напр., *Dunn J.* Can the Third Quest Hope to Succeed? // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Craig E. Boston, 1999. P. 31 – 36.
[178] Напр., *Bowden J.* Jesus: The Unanswered Question. London, 1988. P. 34.
[179] Напр., *Theissen G., Merz A.* The Historical Jesus: A Comprehensive Guide. Minneapolis, 1998. P. 23.
[180] *Martin R*. The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for Historical Jesus. Oxford, 1999. P. 45.
[181] *Gowler D*. What Are They Saying About the Historical Jesus? NY, 2007. P. 27.

современность «Пост-Поиском»[182], Э. Баасланд предложил ввести в оборот обозначение «четвертый» «Поиск исторического Иисуса»[183].

Как кажется, все предложенные обозначения периодов современного этапа «Поиска исторического Иисуса» скорее запутывают, чем проясняют исследуемый вопрос. Нет единого мнения о том, когда завершился (если завершился вообще) «Новый Поиск…». Еще меньший консенсус существует по вопросу о том, что считать «Третьим Поиском…» и в каком отношении он находится к «новому» «Поиску».

Принимая во внимание все эти факторы, для настоящей диссертации было решено полностью отказаться от попыток жесткой периодизации «Поиска исторического Иисуса» в XX – XXI веках. 1953 год будет выбран как наступление периода «Поиска…» третьей четверти XX века. 1985 год – во время которого была издана фундаментальная работа Сандерса «Иисус и иудаизм», а также начал свои многолетние исследования «Семинар по Иисусу», - был выбран как начало собственно «современного» периода «Поиска…». Анализируя современные обзорные работы[184], посвященные «Поиску…» можно увидеть, что исследования до 1985 года рассматриваются скорее как историография, в то время как работы авторов, начиная с Сандерса и далее, характеризируются как «актуальные» исследования. Также период, начавшийся в 1985 году, можно назвать «современным» хотя бы потому, что большинство ключевых авторов (включая Сандерса и первых участников «Семинара по Иисусу») на настоящий момент живы, в то время как авторы, чей период научной активности пришелся на третью четверть XX века, в большинстве своем уже покинули этот мир.

Как уже отмечалось выше, период «отсутствия» или «угасания» «Поиска исторического Иисуса» завершается в 1953 году, когда 20 октября

---

[182] *Tatum B.* In Quest of Jesus. Atlanta, 1999. P. 18.
[183] *Baasland E.* Fourth Quest? What Did Jesus Really Want? // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. I. Boston, 2011. P. 31.
[184] Например, *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus. NY, 2007. *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. *Martin R*. The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for Historical Jesus. Oxford, 1999. *Tatum B*. Jesus. A Brief History. Oxford, 2009.

Эрнст Кеземан выступил с программным докладом «Проблема исторического Иисуса» (1953). Дата этого выступления служит символическим началом периода нового этапа «Поиска исторического Иисуса». Доминировавшие в первой половине века богословские идеи Барта и Бультмана более не определяют ход новозаветных исследований, и все большее число ученых вновь начинает заниматься исторической реконструкцией учения, жизни и личности Иисуса. Как уже было сказано выше, период, начавшийся в 1953 году, некоторые историографы называют «Новым Поиском исторического Иисуса». Однако в связи с тем, что в настоящее время среди ученых нет единого мнения по поводу того, закончился или нет «Новый Поиск…», чем он отличается от «третьего», или «четвертого», или «пост-Поиска» и т.д., поэтому в настоящей диссертации было решено отказаться от наименования «Новый Поиск исторического Иисуса», в пользу хронологической классификации.

Рассматриваемый период охватывает собой практически третью четверть XX века, несколько выходя своей верхней границей за ее пределы. Нижняя граница периода – 1953 год – программное выступление Кеземана. Верхняя граница – 1985 год – публикация фундаментальной работы Э.П. Сандерса «Иисус и иудаизм» и начало работы «Семинара по Иисусу». Доклад Кеземана и монография Сандерса весьма значимы для «Поиска исторического Иисуса», поскольку обе эти работы предлагают некоторые новаторские подходы к исследуемому вопросу. Не меньшее влияние на «Поиск…» оказала и работа «Семинара по Иисусу». И если можно сказать, что работа Кеземана открывает период «Поиска…» третьей четверти XX века, то труды Сандерса и «Семинара…» можно считать началом современного периода «Поиска исторического Иисуса».

2. Эрнст Кеземан

Эрнст Кеземан (Ernst Käsemann, 1906 – 1998) был учеником Бультмана, под чьим руководством он написал диссертацию об образе «тела Христова» в Посланиях апостола Павла. Будучи пастором, в 1937 году он был схвачен Гестапо и посажен под арест за проповедь, в которой говорил о языческой природе нацистской идеологии. Впрочем, впоследствии Кеземан вступает в регулярные войска Германии, по причине чего, после 1945 года находился в течение некоторого времени в лагере для интернированных. Впоследствии Кеземан возвращается к научной деятельности, преподает в Марбурге и Тюбингене[185].

20 октября 1953 года на собрании бывших учеников Бультмана в Марбурге Кеземан выступил с докладом «Проблема исторического Иисуса», который в следующем году был опубликован в журнале «Zeitschrift für Theologie und Kirche».

В своем докладе Кеземан резко выступил против подхода Бультмана, который считал, что для понимания христианства (как академического, так и экзистенциального) личность исторического Иисуса не имеет решающего значения. Кеземан назвал такую позицию «современным докетизмом», а также указал, что без привязки к истории, образ Иисуса можно интерпретировать как угодно, вероятно, намекая на квази-богословские работы авторов, писавших об «арийском Иисусе» (см. параграф 2 главы 2).

Однако признание исторической проблематики важно и для самой христианской веры (и здесь Кеземан выступает с богословских, а не сугубо академических позиций): если прямой связи между Иисусом из Назарета и Прославленным Христом невозможно обнаружить, то все христианское вероучение ничем не отличается от мифов.

---

[185] Подробно о биографии Кеземана см.: The Historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the Jesus of History. / Ed. by Dawes G. Louisville, 2000. P. 276 – 279.

В качестве наиболее базового методологического момента Кеземан указывает на то, что исследователи Нового Завета должны отказать от «скептического» взгляда на евангельский текст. Естественно, Кеземан не призывает к sacrificium intellectus и к возвращению исследований в до-критическую эпоху. Кеземан, учитывая все новейшие достижения новозаветной библеистики, пытается доказать, что даже с учетом богословской рефлексии над историей Иисуса в ранней церкви, между историческим Иисусом и запечатленным в Евангелиях образе Христа, существует неразрывная преемственность. Перечисляя то, через какие изменения проходила история об Иисусе в ранней Церкви, Кеземан заявляет: «Многие исследователи поддались искушению и посчитали, что из-за этих изменений в истории христианства на раннем этапе произошел разрыв. Однако на самом деле эти изменения свидетельствуют о непрерывности традиции»[186].

В методологическом плане подобное заявление имело эпохальное значение. Начиная с Реймаруса и вплоть до работ Вреде большинство участников «Поиска…» осознанно или неосознанно исходили из предпосылки о том, что исторический Иисус и Христос церковной веры – это два разных образа, между которыми не существует практически никакой преемственности. Какие-то отзвуки реальной истории, может быть, возможно услышать, знакомясь с образом Христа в Евангелиях, однако в существенных аспектах эти два образа различны. Кеземан так пишет об этом: «Радикальный критицизм в ходе длительных и мучительных поисков ядра евангельской традиции, нашел не исторического Иисуса, как он ожидал, а керигму христианства. В итоге критицизм решил вообще отбросить идею о том, что жизнь Иисуса может быть реконструируема на основе Евангелий»[187]. Однако в канонических Евангелиях (Кеземан не рассматривал апокрифические тексты как достоверные источники) образ исторического

[186] *Käsemann E.* The Problem of the Historical Jesus. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. Ed. by. Evans C. NY, 2004. P. 137.
[187] Там же. P. 139.

Иисуса может быть обнаружен, если исследователи не будут стоять на гиперкритических позициях в отношении того образа Иисуса Христа, с которым они встречаются в евангельском тексте: «Исторический Иисус запечатлен в Новом Завете … не таким, каким Он Сам видел Себя, не как просто человек, но как Господь Церкви, поклоняющейся Ему»[188].

Следует отметить, что на Кеземана оказала значительное влияние школа «критики форм». Вот как об этом пишут Петр Покорны и Ульрих Геккель: «Открытием школы истории форм стало то, что послепасхальная проповедь оказала влияние на то, как выглядят синоптические Еванеглия. … В 60-е годы XX в., такие учены, как Эрнст Кеземан …, стали описывать то, как изображение Иисуса мотивировалось Его воскресением, когда писавшие стремились показать, что Воскресший есть не кто иной, как Распятый. … Представители нового подхода осознают, что всякое исследование Иисуса должно учитывать керигматические потребности послепасхальных общин, а с другой стороны, ориентироваться на земного Иисуса. При этом преобретается то понимание, что и пасхальная вера сохраняет интерес к истокам»[189].

Таким образом, исходная методологическая посылка Кеземана – доверие евангельскому тексту и признание определенной преемственности между историческим Иисусом и Христом ранней Церкви. В качестве более формального метода работы, благодаря которой можно осуществить реконструкцию образа исторического Иисуса, Кеземан называет метод несводимости, который сформулировал его наставник Бультман (см. параграф 3 главы 2). Кеземан признает, что этот метод «позволяет получить более-менее надежные данные»[190]. Например, анализ «антитез» в Евангелии от Матфея (Мф 5:21 – 48) свидетельствует о том, что Иисус показывал, что Его проповедь более значима, чем Закон Моисея. Кеземан считает, что эти

---

[188] Там же. P. 139.

[189] *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2012. С. 324 – 325.

[190] *Käsemann E.* The Problem of the Historical Jesus. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. Ed. by. Evans C. NY, 2004. P. 150.

фрагменты евангельского текста выдерживают проверку критерием несводимости и тем самым являются аутентичными. На основании анализа этих отрывков, Кеземан утверждает, что Иисус намеренно ставил Себя выше Моисея, чтобы продемонстрировать Свой Мессианский статус. Также проверку этим критерием выдерживают повествования о нарушении Иисусом ритуальной чистоты, субботних ограничений, правил общения с грешниками. Если добавить к этому еще ряд фактов, историчность которых не вызывает серьезных сомнений (например, что Иисус проповедовал в Галилее, имел учеников, был известен как чудотворец и т.д.), то в итоге можно придти в какой-то степени к целостному образу исторического Иисуса. Конечно, Кеземан отвергает идею вернуться к «либеральным» жизнеописаниям Иисуса, с их психологизмом, целостной историей без лакун и т.д. Материала для подобной реконструкции евангельские тексты не предоставляют. Однако они предоставляют достаточно информации, чтобы воссоздать целостный образ исторического Иисуса, который не распадался бы на части.

Хотя в своей лекции Кеземан не пытался представить свою реконструкцию Иисуса, поскольку его выступление было посвящено, прежде всего, методологической проблематике, он все же утверждает, что аутентичное учение исторического Иисуса находилось в противоречии с современным Ему иудаизмом и именно религиозный конфликт со Своими единоплеменниками привел к смерти Иисуса: «Иисус чувствовал, что превосходит в Своей суверенной свободе слова Торы и авторитет Моисея. Эта свобода не только потрясла основы иудаизма и привела к смерти Иисуса, но и разрушила фундамент древнего мировоззрения с его антитезой сакрального и профанного и ее демонологией»[191].

Идея о том, что основной конфликт исторического Иисуса возник с иудеями Его времени по вопросу об интепретации Закона (возможно ли нарушение субботы, ритаульной чистоты, общение с язычниками и т.д.) хотя

[191] Там же. P. 153.

и не получает в докладе Кеземана серьезного рассмотрения, в дальнейших работах авторов третьей четверти XX века будет занимать важное место. Как уже было сказано, Кеземан (как впоследствии и продолжатели его программы) будут использовать критерий несводимости для оценки аутентичности евангельского текста. Однако по причине того, что Кеземан делает упор на том, что между Христом ранней Церкви и историческим Иисусом существует явная преемственность, «несводимость» к христианскому вероучению весьма обтекаемо трактовалось Кеземаном и последующими авторами рассматриваемого периода. В то время как основной акцент делался на несводимости учения Иисуса к воззрениям и практиками иудаизма I века. Из-за этого в исследованиях третьей четверти XX века будет наиболее ярко описываться и вводиться в реконструкции конфликтные ситуации, возникавшие между Иисусом и представителями различных течений иудаизма, в первую очередь, фарисеями и саддукеями. Это станет одной из характерных черт «Поиска…» этого времени, поскольку ни в период «Старого Поиска…», ни в современности (за некоторыми исключениями) этот аспект не выходил и не выходит на первый план.

Подытоживая рассмотрение центральной работы Эрнста Кеземана, послужившей программой для всего рассматриваемого периода «Поиска исторического Иисуса», следует отметить следующие ее характеристики:

1. Евангельское повествование, при соответствующем критическом исследовании, может предоставить материал для реконструкции целостного образа исторического Иисуса;

2. Между образом Христа ранней Церкви и историческим Иисусом существует преемственность; исследуя богословски осмысленный образ Христа можно придти к обоснованным выводам об историческом Иисусе;

3. Основным методом оценки аутентичности Евангельского текста служит критерий несводимости аутентичного материала к более поздней христианской вере и иудаизму I в.;

4. Применяя критерий несводимости с акцентом на несовпадение учения Иисуса с современным Ему иудаизмом, с неизбежностью приходится придти к выводу, что центральным конфликтом в служении Иисуса было столкновение с консервативными представителями религиозного мейнстрима в Израиле.

3. Эрнст Фухс

Эрнст Фухс (Ernst Fuchs, 1903 – 1983) был ассистентом у Карла Людвига Шмидта, учился у Бультмана, под руковдством которого защитил диссертацию «Соотношение веры и дел в “Пастыре Ермы”». Также как Бультман, Фухс находился под влиянием философии Хайдеггера, однако в отличие от своего учителя он вдохновлялся идеями позднего периода философствования Хайдеггера. Это влияние доволно явно выражно в оригинальной программе «Новой герменевтики» Фухса[192].

Спустя три года после выступления Кеземана, 25 мая 1956 года Фухс выступает в Университете Цюриха с одноименной лекцией «Проблема исторического Иисуса». В отличие от Кеземана, который видел путь к получению аутентичной информации об историческом Иисусе в применении критерия несводимости, Фухс доказывает, что аутентичный образ Иисуса в Евангелиях запечатлен в тех повествованиях, в которых учение Иисуса (выраженное в речениях и притчах) и Его поступки совпадают. Как заявил Фухс: «Поступки Иисуса были реальным воплощением Его учения»[193]. Тем самым Фухс акцентировал внимание на том, что помимо анализа речений, которые к середине XX века были весьма подробно изучены, не менее важным является и детальный анализ повествований о деяниях Иисуса. Среди этих повествований есть как аутентичные, так и исторически недостоверные тесты. Фухс считал (возможно, несколько наивно), что если

---

[192] Подробно об этом см.: *Van Aarde A.G., Van Wyk T.* “Doctor of the Academy”: Ernst Fuchs // HTS Teologiese Studies № 1 (72), 2016. P. 34 – 39. *O’Collins G.* Reality as Language: Ernst Fuchs's Theology of Revelation // Theological Studies № 1 (28), 1967. P. 76 – 93.

[193] *Fuchs E.* The Quest of the Historical Jesus. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. Ed. by. Evans C. NY, 2004. P. 167.

сопоставить деяния и речения, то возможно будет вычленить совпадающий по смыслу материал (он и будет аутентичным) и обособленные фрагменты, не имеющие аналогов (это позднейшие вставки). Например, притча о блудном сыне и описанная в Евангелиях практика Иисуса вкушать пищу с грешниками совместно свидетельствуют о том, что в аутентичном учении исторического Иисуса содержалась идея о милосердии Божием, которое превосходит грехи человека.

Особое внимание Фухс уделял анализу притчей, поскольку в его понимании притчи Иисуса, во-первых, по своему специфическому жанру наиболее вероятно были аутентичными (в последующей христианской традиции этот жанр практически не используется), во-вторых, потому что притчи представляют собой словесное воплощение события. Их смысл во многом превосходит то, что можно выразить пропозициональными утверждениями. Как пишет об этом К. Бломберг: «Притчи, подобно метафорам, “перфомативны”, а не “пропозициональны”, - то есть они не передают информации, а осуществляют некий акт: обещают, предостерегают, сообщают дар или призывают к чему-то»[194]. Смысл или даже смыслы притчей намного превосходят любое моральное или вероучительное правило, выраженное пропозиционально: «Я понимаю проповедь Иисуса как “речь-событие”. … Особенно якро это выражено в притчах Иисуса. Эти притчи, конечно, возвещают ту же Весть, что и речения. Однако они намного глубже речений в том смысле, что в притчах самосознания Иисуса (Jesus’ understandind of his situation) “проявляется в языке” особенным образом»[195]. Естественно, говоря о самосознании Иисуса, Фухс не делает это в манере «либеральных» участников «Поиска…» XIX века. В середине XX века ученые пришли к единодушному согласию, что евангельский текст не дает прямого доступа к психологии Иисуса. Данную цитату Фухса следует

[194] *Бломберг К.* Интерпретация притчей. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005. С. 145.
[195] *Fuchs E.* The Essence of the “Language-Event” and Christology. // A Map of Twentieth-Century Theology: Readings from Karl Bart to Radical Pluralism. / Ed. by Braaten G., Jenson R. Minneapolis, 1995. P. 142.

понимать в том смысле, что анализ притчей, как наиболее характерной для Иисуса форме выражения Своего учения, может помочь исследователю приблизится к пониманию того, что Иисус хотел сказать Своим слушателям и как Он Сам позиционировал Себя по отношению к ним. Естественно, подобное намного более нюансированное понимание весьма далеко отстоит от грубых попыток авторов XIX века полность проникнуть во внутренний мир Иисуса.

Анализируя деяния, речения и притчи Иисуса, Фухс приходит к выводу, что Иисус не был пророком, не был Он и учителем мудрости. Его деяния и проповедь свидетельствуют о том, что Он видел Себя как выразителем воли Бога на земле. Его деятельность уже выражала собой наступление Царства Божиего.

По вопросу о том, что явилось причиной смерти Иисуса, Фухс не разделяет мнение Кеземана о конфликте с иудеями как ключевом для этого моменте. Хотя Фухс и признает историческую достоверность различных разногласий между учением Иисуса и массовым иудаизмом Его времени, он все же считает, что страдания и смерть были избранны Иисусом сознательно. Этот вопрос не получает у Фухса должного рассмотрения, ограничиваясь несколько туманными объяснениями: «Бог не теряет никого. Следовательно, Воскресение приходит на место смерти. Без Воскресения страдание веры было бы тщетно (ср. 1 Кор 15). С другой стороны, Воскресение не имело бы реальной цели, если бы ему не предшествовало страдание, ибо Воскресение есть и милосердие, и верность (ср. Мф 6:1 – 8). … Поскольку Иисус Сам берет на Себя позицию божественного милосердия, Он берет на Себя и позицию страдания. Его угрозы и призывание бедствий, а также жесткость Его требований проистекают из Его воли к страданию. Ибо во всем этом Иисус был противоположностью Своим противникам»[196].

[196] *Fuchs E.* The Quest of the Historical Jesus. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. Ed. by. Evans C. NY, 2004. P. 171.

В заключении рассмотрения трудов Эрнста Фухса можно указать наиболее важные аспекты его исследований, касающихся проблематики «Поиска исторического Иисуса»:

1. Для выявления аутентичного евангельского материала необходимо анализировать деяния и речения Иисуса совместно; в тех случаях, когда деяния и речения выражают единый смысл, можно утверждать их исторически достоверный характер;

2. Притчи Иисуса являются наиболее характерной чертой Его проповеди: в них наиболее объемно раскрывается как учение Иисуса, так и то, как Он позиционировал Себя перед Своими слушателями;

3. Несмотря на конфликт с современными Ему иудеями, страдания и смерть Иисуса были Его сознательным выбором, поскольку он считал Себя выразителем воли Бога на земле, что, вероятно, заключало в себе идею о необходимости страданий и смерти, за которой последует Воскресение.

4. Гюнтер Борнкам

Спустя шесть месяцев после лекции Фухса в Цюрихе, Гюнтер Борнкам (Günther Bornkamm, 1905 – 1990), ученик Бультмана и профессор Новозаветных исследований Гейдельбергского университета публикует первую монографию об Иисусе, написанную в рамках программы Кеземана. Работа Борнкама «Иисус из Назарета» (1956) становится первым полноценным исследованием об историческом Иисусе, выпущенным после долгого периода упадка «Поиска…». Борнкам был возмущен ситуацией середины XX века: «Иисус Христос стал лишь частью богословской схемы, Он перестал был личностью. Его лишили истории»[197]. Борнкам во многом оппонирует своему учителю – Бультману, в вопросе о том, что раннехристианская вера центрировалась на образе Прославленного Христа, не принимая во внимание исторические подробности жизни Иисуса из

[197] *Bornkamm G*. Myth and Gospel // Kerygma and History. / Ed. by Braaten C., Harrisville R. Nashville, 1962. P. 186.

Назарета: «Идея о том, что Евангелия и христианская традиция не позволяют ничего узнать об историческом Иисусе, не выдерживает критики. Наши источники не просто позволяют, они требуют этого знания»[198].

Борнкам признает, что с учетом развития новозаветной науки, написать полное жизнеописание Иисуса в формате XIX века не представляется возможным: «Написать "Жизнь Иисуса" более невозможно»[199]. Однако приблизится к пониманию того, о чем учил исторический Иисус, узнать о каких-либо исторически достоверных подробностях Его жизни, с точки зрения Борнкама, видится весьма возможным. Как и Кеземан, Борнкам признает, что между историческим Иисусом и евангельским образом Христа существует преемственность, поэтому изучая новозаветные тексты можно «выявить исторически достоверные факты, на основании которых можно узнать о личности и жизни Иисуса»[200]. Свой метод исследования Борнкам описывает несколько туманно: «В каждом слое предания, в каждом отдельном его фрагменте видно свидетельство исторического существования Иисуса … Таким образом, наша задача – искать историю в евангельской керигме, и соотносить эту историю с керигмой»[201].

Борнкам признает, что благодаря критическому анализу можно узнать весьма значительное число фактов о жизни и учении исторического Иисуса, однако однозначно заявляет, что любые попытки описать Его самосознание выходят за пределы компетенции исследователя. Именно поэтому Борнкам, в отличие от Фухса, утверждает, что мы ничего не может сказать о том, считал ли Иисус Себя Мессией, желал ли Он Своей Смерти, как Он понимал Свое служение и т.д.

Монография Борнкама организована весьма классически: аутентичное учение и жизнь Иисуса рассматривается по рубрикам, таким как «Царство Божие», «призыв к покаянию», «призвание учеников» и т.д. В главе

---

[198] *Bornkamm G*. Jesus of Nazareth. NY, 1960. P. 22.
[199] Там же. P. 13.
[200] Там же. P. 53.
[201] Там же. P. 21.

«Длительность и контекст служения Иисуса» (в англоязычном переводе – “Period and Environment”) автор довольно подробно рассматривает историко-культурную и религиозную жизнь Палестины времен Иисуса, описывает различные течения внутри иудаизма, считая проповедь Иоанна Крестителя одной из форм распространенной в то время иудейской апокалиптики.

Борнкам помещает жизнь и учение исторического Иисуса в контекст иудаизма I века. Иисус говорил на арамейском, довольно вероятно, знал древнееврейский язык, на котором читал библейские тексты. Невозможно установить, говорил ли Он на греческом, однако, с точки зрения Борнкама, очевидно, что никакого влияния эллинистической философии и мировоззрения на Него не было.

Однако начиная анализировать служение и проповедь Самого Иисуса, Борнкам отходит от сугубо исторического анализа, и в его тексте появляются Бультмановские идеи экзистенциальной философии. Как считает Борнкам, провозвестие Иисуса обращено не в прошлое (на которое ориентировались фарисеи), не в будущее (на которое ориентировались апокалиптики), а в настоящее: «Сделать реальность Бога ощутимой в настоящем: вот в чем заключалась проповедь Иисуса. Проявление Бога в настоящем (the making-present of the reality of God) знаменует конец того мира, в котором это происходит. Вот почему книжники и фарисеи восстали на Иисуса, потому что его революционное учение подрывало авторитет Закона и предания. Вот почему кричали бесноватые, потому что в их сферу влияния вторгалась иная сила “прежде времени” (Мф 8:29). Вот почему даже самые близкие Иисуса люди считали Его душевнобольным (Мк 3:21). Евангелия описывают конец этого мира как колоссальную драму и зримую мировую катастрофу»[202]. Как отмечает Сандерс, в данном случае Борнкам выступает с позиций христианского экзистенциализма, а не с позиции объективной исторической науки: «Совершенно очевидно, что это скорее богословская оценка post factum, чем реальное описание. Подразумеваемое отличие Иисуса от Его

[202] Там же. P. 62.

современников состоит в том, что для них Бог не был присутствующим. Это отличие все еще базируется на отсутствии исследований иудаизма на предмет того, воспринимался ли в нем Бог как присутствующий; здесь скорее прочитывается богословская оценка значимости Иисуса для христиан»[203].

Помимо влияния идей экзистенциальной философии и теологии, на исследование Боркмана, возможно, оказали влияние и другие вненаучные факторы. Вильям Херцог отмечает, что работа Борнкама вышла в период Холодной войны, атмосфера которой, по мнению Херцога, повлияла на образ Иисуса, описанный в этом исследовании: «Иисус Борнкама, также как и Кеземана и Фухса – это аполитичный экзистенциалист. Труд Борнкама вышел в разгар Холодной войны, и рассматривая учение о новой праведности, которое является центром Нагорной проповеди Иисуса, исследователь особо останавливается на том, почему исторический Иисус не хотел, чтобы Его новое учение смешивалось со старыми политическими идеями»[204]. Борнкам утверждает, что Иисус «противостоит орде фанатиков, которые хотят сделать Иисуса революционным лидером, пророком “нового порядка”, провозвестником новой эры, для наступления которой нужно уничтожить весь старый мир. … Эти фанатики одержимы картиной будущего земного царства» [205] , - и не понимают, что Весть Иисуса заключается в том, что Царство – присутствие Бога в мира – открыто для человека только в настоящем. Тем самым, несмотря на, в целом, академический характер трудов Борнкама, некоторые критики указывают на внешние мировоззренческие предпосылки его работы. Однако, даже если данная критика может считаться оправданной, она не отменяет значимости всех научных достижений Борнкама в рамках проекта «Поиска…».

В целом работа Борнкама, хотя и была первым полноценным исследованием жизни и учения исторического Иисуса, написанным с

---

[203] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 49.
[204] *Herzog W*. Jesus, Justice and the Reign of God: A Ministry of Liberation. Louisville, 2000. P. 16.
[205] *Bornkamm G*. Jesus of Nazareth. NY, 1960. P. 101 – 102.

позиций новой методологии «Поиска…», все же не вызвала «потрясения основ» в новозаветной библеистике, ее издание не породило особых дискуссий. По оценке Хелен Бонд, труд Борнкама был классическим воплощением идей «Поиска исторического Иисуса» в третьей четверти XX века: «Работа Борнкама стала стандартом исследований об историческом Иисусе для грядущих двух десятилетий»[206].

В заключении можно выделить следующие характерные аспекты исследований Борнкама:

1. Борнкам, хотя и утверждает, что «биографию» Иисуса формата XIX века написать невозможно, все же выявляет достаточное количество исторически достоверного материала, чтобы написать полноценную монографию об историческом Иисусе;

2. Постулируя преемственность между историческим Иисусом и образом Христа в Евангелиях, Борнкам в целом относится к синоптическому повествования как к надежному источнику для получения аутентичных данных;

3. В некоторых аспектах, реконструкция Борнкама еще находится под влиянием идей экзистенциальной теологии Бультмана, а также, возможно, отчасти отражает страхи и опасения эпохи самого Борнкама, то есть в некоторой степени является богословски и идеологически ангажированной.

5. Чарльз Додд

Одним из исследователей, занимавшихся «Поиском исторического Иисуса» в Великобритании был Чарльз Гарольд Додд (Charles Harold Dodd, 1884 – 1973). В отличие от большинства немецких участников «Поиска исторического Иисуса» в третьей четверти XX века, английский ученый Чарльз Додд не испытывал влияния ни теологии Бультмана, ни философии Хайдеггера. Возможно, именно поэтому в его работах понимание

[206] *Bond H.* The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed. Edinburgh, 2012. P. 23.

эсхатологического учения Иисуса получило новаторскую интерпретацию, не потерявшую свое значение и сегодня.

Додд был весьма плодовитым автором, среди его работ, затрагивающих проблематику «Поиска…», можно назвать «Структура евангельского нарратива» (1932), «Притчи о Царстве» (1935), «История и Евангелие» (1938), «О Евангелиях» (1950), «Интерпретация Четвертого Евангелия» (1953), «Историческая традиция в Четвертом Евангелии» (1963), «Основатель христианства» (1970).

Исследовательская работа Додда принесла ряд новых идей, оказавших влияние «Поиск исторического Иисуса».

Во-первых, Додд известен как создатель идеи т.н. «реализованной эсхатологии» (realized eschatology)[207]. Исследуя притчи Иисуса, Додд пришел к выводу, что Своим служением на земле, Иисус уже начал приход Царства Божиего. Таким образом, Додд отвергнул центральную идею «эсхатологического» течения «Старого Поиска исторического Иисуса», согласно которой, центром проповеди Иисуса было ожидание Царства Божиего, которое должно наступить в будущем. Пришествие Царства, согласно Додду, это «факт настоящего времени»[208]. Этот вывод, с одной стороны, не входил в противоречие с немецкими исследованиями Кеземанна, Фухса и Борнкама, с другой стороны, в отличие от своих немецкий коллег, Додд, доказывая свою «реализованную эсхатологию», опирался на филологический анализ текста Евангелия, а не на абстрактные идеи экзистенциальной философии. Додд считает, что исторический Иисус связывал наступление Царства со Своей проповедью и со Своей личностью. Поэтому христианская вера в Иисуса как Христа имеет под собой реальное историческое обоснование. Считая что народ Израиля погряз во грехе, Иисус собирает вокруг Себя общину учеников и последователей, которая должна стать Новым Израилем: «Он хотел образовать общину, достойную

[207] Подробно об этом см.: *Moore A.L.* The Parousia in the New Tastament. Leiden, 1966. P. 49 – 66.
[208] *Dodd C.* The Parables of Jesus. London, 1935. P. 29.

называться Народом Бога, Божьим сообществом – общину людей, которые ответили на призыв Бога, пришедшего царствовать»[209]. Таким образом, Додд утверждает преемственность между проповедью исторического Иисуса и последующим возникновением христианской общины.

Также важно отметить, что в отличие от немецкий исследователей своего времени, Додд не считал, что причиной смерти Иисуса был конфликт с фарисеями. Не смотря на то, что в некоторых вопросах позиция Иисуса по отношению к ритуальным постановлениям Ветхого Завета была более «либеральной», чем у некоторых Его современников, борьба против иудейской обрядности не была центром Его служения. Согласно Додду, причиной того, что Иисус был казнен, были действия саддукеев – верхушки храмовых служителей в Иерусалиме. Опасаясь, что проповедь Иисуса нацелена на разрушение Иерусалимского храма, саддукеи представили римским властям Иисуса как мятежника и бунтаря. И именно это политическое обвинение привело к казни Иисуса. Ретроспективно оценивая этот вывод Додда, можно сказать, что он видится намного более исторически достоверным, чем идеи современных ему немецких авторов.

Также Додд был тем исследователем, который, с момента заката влияния Шлейермахера, вновь поставил вопрос об исторической ценности Евангелия от Иоанна для реконструкции жизни и учения Иисуса. Практически в течение столетия большинство исследователей игнорировали материал Четвертого Евангелия, считая его абсолютно неисторическим. В целом, подобный подход возводил свою аргументацию к Бауэру (см. параграф 6 главы 1). Додд в двух своих работах о Четвертом Евангелии (1953, 1963) пытался продемонстрировать, что за текстом Евангелия от Иоанна стоит древняя традиция, восходящая к историческому Иисусу и независимая от традиции синоптиков. И хотя автор Четвертого Евангелия «несколько изменил фактическое положение вещей, чтобы привнести в свой

[209] *Додд Ч.Г.* Основатель христианства. М.: Наука, 1993. С. 91 – 92.

текст дополнительные смыслы»[210], хотя в целом его текст «является прежде всего богословской работой, а не историческим повествованием»[211], все же некоторые фрагменты Евангелия от Иоанна (в первую очередь, краткие речения) восходят к историческому Иисусу. И хотя исследования Додда не убедили большинство ученых принять историчность даже тех отрывков, которые Додд считал аутентичными[212], все же начиная с работ английского библеиста, проблематика исторической ценности Евангелия от Иоанна вновь стала обсуждаться среди участников «Поиска…».

В целом, Додд весьма оптимистично подходит к вопросу об исторической достоверности евангельского текста. Богословская рефлексия первохристианской общины над жизнью и учением Иисуса не исказила до неузнаваемости исторический материал: «Несомненно, Евангелия прежде всего – свидетельства о вере ранних христиан. Но добавим, что вера эта помогла сохранить воспоминания о подлинно исторических событиях, без которых она никогда бы не возникла»[213]. Соответственно, текст Евангелий может предоставить информацию для создания целостного образа исторического Иисуса: «Возникает живая картина того, какого рода действия совершал Иисус, какого рода позиция открывалась в Его поступках, какого рода были Его отношения с людьми, и те причины, по которым Он не ладил с религиозными вождями. На вопрос же, точно ли тот или иной рассказ воспроизводит действительное событие, можно ответить по-разному. Некоторые из рассказов в том виде, как они дошли до нас, выглядят более естественно, чем другие. Иные кажутся неправдоподобными. Но совокупно все они дают цельное и отчетливое представление о реальной личности, действующей в реальной обстановке. Если добавить сюда множество речений, включенных в Евангелия без всякого сюжетного обрамления,

---

[210] *Dodd C.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953. P. 447.
[211] Там же. P. 444.
[212] Подробно об исследованиях Додда на эту темы и реакции научного сообщества см.: *Carson D.A.* Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What? // Gospel Perspectives. Vol. II: Studies of History and Tradition in the Four Gospels. / Ed. by France R., Wenham D. Sheffield, 1981. P. 83 - 145.
[213] *Додд Ч.Г.* Основатель христианства. М.: Наука, 1993. С. 38.

картина обогащается, обретая яркость и глубину. Вот именно на этой целостной картине и должно быть построено наше "прочтение" личности и общественного служения Основателя христианства»[214]. Как видно из этой цитаты, Додд, в отличие от немецкой традиции того времени, видит возможным построение намного более объемной и целостной реконструкции образа исторического Иисуса.

Додд пытался ввести новый способ проверки аутентичности евангельского текста. Он считал, что материал, восходящий непосредственно к проповеди исторического Иисуса, сохранил особую, характерную только для речи Иисуса стилистику: «На дошедших до нас речениях Иисуса лежит печать подлинной индивидуальности. Чтобы окончательно убедиться в этом, спросим: в какой степени текст речений позволяет воссоздать черты запечатленной в них личности? Говорят: "Стиль – это человек". Каков же стиль Иисусовых речений, если судить о них по Евангелиям? Очень многие из них представляют собой короткие, энергичные высказывания, едкие, часто метафоричные, даже загадочные, пересыпанные парадоксами. Вся совокупность речений, дошедших до нас по разным путям предания, содержит безошибочно угадываемые черты. Предположить, что это искусная подделка, составленная раннехристианскими проповедниками, невозможно. За речениями несомненно стоит самобытная личность. Так и чувствуешь быстрый и ясный ум, проницательный и чуждый пустословия. В отрывках подлиннее слышен особый ритм, сохранившийся даже после двойного перевода. … Чаще ритмичность, менее стеснена поэтическими канонами, и все же легко различить равновесие и параллелизм фраз» [215] . «Стилистический» критерий Додда, однако, не получил признание среди участников «Поиска…», поскольку, во-первых, сам Додд не выделил формальных критериев, по которым «стиль» исторического Иисуса можно было бы отличить от стилистики автора / редактора текста Евангелий, во-

[214] Там же. С. 42.
[215] Там же. С. 43.

вторых, работы «школы критики редакций» продемонстрировали, что окончательная стилистическая обработка текста производилась при последней редакции евангельского повествования, поэтому то или иное стилистическое оформление восходит, вероятнее всего, к редактору, а не к традиции, и тем более, не к историческому Иисусу.

Подытоживая рассмотрение работ Чарльза Додда, можно выделить следующие ключевые аспекты его научной деятельности:

1. Иисус считал, что Царство Божие наступает уже в момент Его проповеди (realized eschatology);

2. Наступление Царства связано с личностью Самого Иисуса и с общиной Его учеников – Новым Израилем;

3. Причиной смерти Иисуса были совместные действия саддукеев (которые опасались, что проповедь Иисуса может настроить народ против Иерусалимского храма) и римлян (которым храмовые служители представили Иисуса как политического мятежника);

4. Исторической достоверностью обладает как синоптическая традиция, так и Евангелие от Иоанна;

5. На основании критического анализа евангельского материала (в том числе, посредством «стилистического» исследования), можно выделить весьма значительное количество исторически достоверной информации, на основании которой можно выполнить целостную реконструкцию жизни, учения и личности исторического Иисуса.

6. Иоахим Иеремиас

Иоахим Иеремиас (Joachim Jeremias, 1900 – 1979), родившись в Дрездене, в течение своей юности жил в Иерусалиме. В это время возникает его интерес к семитским языкам, и во время учебы в университетах Тюбингена и Лейпцига, Иеремиас параллельно специализируется по кафедрам восточных языков и теологии. В отличие от большинства немецких

библеистов его эпохи, Иеремиас не был заинтересован творчеством Бультмана. Возможно, именно поэтому его работы носят отпечаток оригинального авторского подхода. Все свои библейские исследования Иеремиас соотносил с «Поиском исторического Иисуса». Как он утверждал в своей работе с символическим для его времени названием «Проблема исторического Иисуса» (1964): «Исторический Иисус – центральная проблема новозаветных исследований»[216].

В контексте «Поиска исторического Иисуса» Иеремиас известен как ученый, который ввел новый критерий для оценки аутентичности евангельского текста. В отличие от Додда, который пытался доказать оригинальный «стиль» Иисуса, однако не предложил верифицируемых методов выявления этого «стиля», Иеремиас смог формализировать этот подход. В первом томе своего «Богословия Нового Завета», под названием «Провозвестие Иисуса» (1973), Иеремиас предложил использовать филологический метод анализа евангельского текста для выявления в нем арамеизмом (следов разговорного армейского языка) и гербаизмов (следов сакрального древнееврейского языка). По мысли Иеремиаса, авторы текстов Евангелий (написанных на семитизированном греческом диалекте койне) зачастую вставляли в свой текст арамеизмы или передавали эти арамеизмы с помощью искаженного греческого текста. Наличие этих слов и выражений семитского происхождения свидетельствуют о том, что они восходят к Самому Иисусу (поскольку для всех авторов Евангелий родным языком был греческий), и евангелисты благоговейно пытались сохранить речь своего Учителя. Иеремиас проводит скрупулезный филологический анализ тех евангельских фрагментов, в которых, по его мнению, можно выявить арамеизмы. Как пишет автор: «Констатация того факта, что в речениях Иисуса проступает арамейская языковая основа, имеет большое значение для решения вопроса о достоверности предания; результаты этого лингвистического анализа возвращают нас к устному арамейскому преданию

[216] *Jeremias J.* Problem of Historical Jesus. Philadelphia, 1964. P. 21.

и ставят перед нами задачу: сопоставить речения Иисуса и изречения, характерные для еврейской религиозной традиции той эпохи, не только по содержанию, но и по языку» [217]. Иеремиас выделяет passivum divinum, антитетические параллелизмы, различные ритмические формы и т.д., которые свидетельствуют о том, что греческий текст Евангелий передает арамейскую речь, восходящую к Самому Иисусу. Следует отметить, что теория о семитизмах в греческих текстах Евангелий развивалась в дальнейшем в трудах многих исследователей[218], в том числе и российских авторов (в первую очередь, связанных с кафедрой Библеистики Московской Духовной Академии в то время, когда ее возглавлял священник Леонид Грилихес) [219]. Критерий наличия следов аремеизмов и гебраизмов как свидетельство аутентичности евангельского текста до сих пор используется практически всеми участниками «Поиска исторического Иисуса»[220].

Помимо общеупотребительных арамейских выражений, следы которых можно найти в евангельском тексте, Иеремиас выделяет несколько языковых форм, специфичных исключительно для Иисуса. Иеремиас называет их “ipsissima vox” – истинный голос Самого Иисуса, «особенности слога Иисуса, которые не имеют аналогов в литературе того времени»[221]. Иеремиас выделяет пять таких «особенностей слога Иисуса»: Его притчи (как жанр), загадочные изречения (напр., Мф 11:11, Мф 19:12, Мк 2:21 и т.д.), термин «Царство Божие», слова «Авва» и «аминь». В своей более специальной работе «’Abbā как обращение к Богу», Иеремиас все же следует идеям своего времени, указывая на то, что подобное обращение Иисуса к Богу особенно резко выделяет Его на фоне современников, поскольку для иудеев времен

---

[217] *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Часть первая: Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999. С. 23.

[218] Например: *Карминьяк Ж.* Рождение синоптических Евангелий. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2005.

[219] Например: *Грилихес Л., свящ.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М.: Изд-во Братства Святого Владимира, 1999.

[220] Например, см.: *Longenecker R.* Literary Criteria in Life of Jesus Research: An Evolution and Proposal. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. Ed. by. Evans C. NY, 2004. P. 453 – 454.

[221] *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Часть первая: Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999. С. 46.

Иисуса подобное «фамильярное» обращение к Создателю было немыслимым. Однако Иисус «говорил с Богом по-простому, прямо и открыто как сын обращается к своему отцу» [222]. Этот факт для Иеремиаса, естественно, свидетельствует не только оригинальности языка Иисуса, но и о Его специфическом и уникальном религиозном чувстве. Впоследствии, при более подробном изучении еврейских текстов межзаветного периода, исследователи пришли к выводу, что именование Бога «Аввой» не было характерно исключительно для Иисуса, а само это выражение не имеет оттенка «простоты, открытости и семейных коннотаций», о которых говорил Иеремиас[223]. Поэтому известный гебраист и участник «Поиска исторического Иисуса» Геза Вермеш так отозвался о теории Иеремиаса: «В филологическом плане она безосновательная, а в литературно-историческом – ошибочна»[224].

Следует отметить, что Иеремиас и Додд посвятили специальные работы, посвященные притчам: оба британца видели в них наиболее яркое выражение аутентичного учения Иисуса. Додд первым смог доказать несостоятельность подхода, распространенного в XIX веке и выраженного наиболее ярко в работах Адольфа Юлихера (Adolf Jülicher, 1857 – 1938), согласно которому смысловым центром притчи был некий единый моральный урок [225]. Додд указал, что смысл притчей Иисуса, во-первых, намного более шире некоего простого морального наказа, во-вторых, интерпретировать притчи следует в контексте «реализованной эсхатологии». Додд предложил следующее определение «притчи», ставшее классическим и повлиявшее последующую традицию: притча – это «метафора или сравнение, основанное на природе или повседневной жизни, привлекающее внимание слушателя своей живостью или необычностью и вызывающее достаточно сильные сомнения относительно конкретного истолкования, чтобы

---

[222] *Jeremias J.* 'Abbā as an Address to God. // *The Historical Jesus in Recent Research*. / Ed. by Dunn J., McKnight S. Winona Lake, 2005. P. 206.
[223] Подробно об этом см.: *Barr J.* 'Abbā isn't Daddy // Journal of Theological Studies № 39, 1988. P. 28 – 47.
[224] *Вермеш Г.* Христианство: Как все начиналось. М.: Эксмо, 2014. С. 84.
[225] Подробно об этом см.: *Бломберг К.* Интерпретация притчей. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005. С. 32 – 37.

спровоцировать активную работу мысли»[226]. Иеремиас, развивая идеи Додда, предложил реконструкцию трансформации притчей в устной традиции: начиная от речи Самого Иисуса, заканчивая их окончательной устной формой, принятой в христианской общине и письменно зафиксированной в Евангелиях. Следуя этой реконструкции в обратном направлении, можно придти к аутентичному учению Иисуса. В целом реконструкция, предложенная Иеремиасом для притчей, с определенными изменениями работает и для другого евангельского материала, например, речений Иисуса. Вот как представлял Иеремиас процесс фиксации притч: «(0. Речь Самого Иисуса – *А.А.*). 1. Перевод с арамейского на греческий. 2. Изменения деталей общего плана, то есть замена некоторых образов, привычных для сельской Палестины, на более уместные для урбанизированной греко-римской среды. 3. Редакция мелких деталей. 4. Дополнение деталями из Ветхого Завета и фольклора. 5. Изменение аудитории, которой предназначены притчи, в особенности переадресация ученикам слов, первоначально обращенных к оппонентам Иисуса. 6. Смена интонации предостережения на призыв. 7. Изменение деталей в соответствии с контекстом жизни христианской общины. 8. Аллегоризация. 9. Формирование собраний из притч, ранее независимых друг от друга, или соединение элементов двух притч в одно повествование. 10. Изменение вступления к притче и заключения»[227]. Однако не смотря на столь внушительную цепочку трансформации, Иеремиас полагал, что зафиксированные в Евангелиях притчи все равно передают ipsissima vox Иисуса.

В отличие от Борнкама, утверждавшего, что ученый не может реконструировать ничего, касающегося самосознания Иисуса и Его внутренних переживаний, Иеремиас рассматривает эти проблемы. Одна из глав его «Провозвестия Иисуса» называется «Das Hoheitstbewußtsein Jesu», что можно перевести как «сознание Иисусом Своего величия» (в

[226] *Dodd C*. Parables of the Kingdom. London, 1935. P. 16.
[227] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. London, 1972. P. 23.

русскоязычном переводе – просто «Самосознание Иисуса»). Согласно Иеремиасу, Иисус, предположительно, со времени Своего Крещения, считал Себя пророком, призванным возвещать волю Бога. Однако в ходе Своего служения, сопровождавшегося исцелениями, изгнанием бесов, созданием общины Нового Израиля и прочим, Иисус, по мнению Иеремиаса, осознал Свою Мессианскую природу: «Иисус видел, что Он – один из посланцев Бога; однако наша попытка воссоздать содержание Его проповеди показала, что Он осознавал Свои полномочия как выходящие за рамки пророчества. … Его провозвестие и Его действия – это осуществление эсхатологического спасения. … Все это показывает, что Иисус видел Себя несущим спасение»[228]. Как видно из приведенной цитаты, Иеремиас придерживался концепции «реализованной эсхатологии» Додда, то есть считал, что Иисус видел наступление Царства Божиего уже в Своем земном служении. Использование Иисусом эфматического местоимения ΄εγώ, мессианского титула «Сын Человеческий», осознанное принятие Своих страданий и смерти, - все это, по Иеремиасу, свидетельствовало о том, что Иисус считал Себя Мессией и Спасителем.

Естественно, подобные выводы подразумевают то, что Иеремиас исходит из представления о преемственности между историческим Иисусом и Христом веры. Из всех авторов рассматриваемого периода, Иеремиас утверждал эту преемственность наиболее очевидно: «Провозвестие Иисуса и веросвидетельство Церкви образуют единую до- и послепасхальную весть, их нельзя изолировать друг от друга. Но и различие между ними нельзя нивелировать. Они соотносятся одно с другим как призыв и ответ. Милостивое предложение спасения, воплощенное в словах и делах Иисуса, его крестной смерти и его возвышении, - это призыв Бога к миру; свидетельство Церкви во всем многообразии его форм и содержания, хор несметного числа голосов, прославляющих Его имя и исповедующих Его

[228] *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Часть первая: Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999. С. 273.

перед миром, - это ответ на призыв, родившийся как результат работы духа»[229].

Следует отметить, что Иеремиас, отстаивая преемственность между историческим Иисусом и Христом веры, прекрасно осознавал, что противостоит практически всей 200-летней традиции «Поиска…», утверждавшей радикальное расхождение и разрыв между этими двумя реалиями. Однако Иеремиас считал, что этот взгляд научно обоснован. Иеремиас в своих работах выступает не как теолог, требующий веры в свои идеи (что, скорее, характерно для работ Барта и Бультмана), а как ученый, аргументировано доказывающий каждое положение своей теории. Работы Иеремиаса (а также Додда) знаменуют собой новое движение в «Поиске исторического Иисуса»: если ранее многие исследователи приступали к научному изучению Евангелий, чтобы подорвать основы традиционного христианского вероучения, то начиная с третьей четверти XX века можно увидеть тенденцию (характерную, в первую очередь, для британских авторов), когда исследователь, используя научный инструментарий, показывает результатами своей работы если не истинность, то как минимум историческую обоснованность традиционного христианского учения.

Подытоживая рассмотрение работ Иоахима Иеремиаса можно отметить следующие наиболее значимые характеристики его исследований:

1. Лингвистическое исследование греческого текста Евангелий позволяет обнаружить в нем фрагменты, в которых встречаются арамеизмы и гебраизмы; это свидетельствует о том, что эти фрагменты восходят к историческому Иисусу;

2. Помимо общераспространенных арамейских выражений, характерных для речи Иисуса, Он также использовал особые формы (притчи, загадочные выражения) и слова (Царство Божие, Авва, аминь), которые отражают Его уникальный ipsissima vox;

---

[229] Там же. С. 337.

3. Самосознание Иисуса развивалось постепенной, к концу Своего земного служения Он считал Себя Мессией и Спасителем, Который основывает на земле Новый Израиль – общину Своих последователей, и деятельность Которого знаменует наступление Царства Божиего.

4. Между историческим Иисусом и образом Христа, отраженным в раннехристианском вероучении, не существует практически никаких несоответствий; научное изучение исторического Иисуса доказывает историческую обоснованность фундаментальных положений христианского вероучения.

7. Норман Перрин

Норман Перрин (Norman Perrin, 1920 – 1976) родился в Британии, обучался в ведущих университетах Англии и Германии, а закончил свою жизнь в США, где был одним из ведущих библеистов, который познакомил американских исследователей с наиболее актуальными европейскими методами исследования Нового Завета.

В течение своих многолетних исследований Евангелий, Перрин претерпел весьма значительное изменение своих взглядов. Свою карьеру библеиста Перрин начал в рамках программы Кеземанна (об историческом Иисусе можно узнать многое и эта информация важна для богословия), впоследствии он стал отстаивать более традиционные взгляды Бультмана (об историческом Иисусе можно узнать весьма немного и эта информация не является богословски значимой), а закончил свой путь как утвердившийся «скептик» (об историческом Иисусе невозможно узнать ничего).

Будучи студентом Лондонского университета, Перрин весьма основательно ознакомился с немецкоязычными работами об историческом Иисусе (Кеземанн, Борнкам, Фухс), а его научным руководителем был Иеремиас, который к тому времени уже был самостоятельным исследователем со своими оригинальными теориями.

Первые работы Перрина показывают, насколько он находился под влиянием программы Кеземанна. В своей первой статье «Керигматическое богословие и проблема исторического Иисуса (1959), которую Перрин написал совместно с Вильямом Фармером, молодой автор доказывает, что проект «Поиска исторического Иисуса» актуален для христианской веры: «Необходимо, чтобы богословы занялись изучением исторического Иисуса, поскольку это центральная проблема богословия и вообще всего христианского вероучения»[230].

Однако начиная с 60-х годов Перрин более и более отчетливо солидизируется с позицией Бультмана. В отличие от большинства британских авторов, отрицательно оценивающих методологию «критики форм» и вообще весьма «скептическую» позицию всей немецкой библеистики, Перрин становится адвокатом бультмановских идей в Англии. В 1956 году Томас Вальтер Мэнсон в своей статье «Современные тенденции “Поиска исторического Иисуса”» отрицательно оценил тот факт, что «скептические» идеи Вреде набирают все большую популярность в новозаветных исследованиях (в первую очередь в Германии*):* «Чем далее мы следуем по Wredestraße, тем отчетливее понимаем, что это дорога в никуда»*[231]*. Спустя десять лет после этого заявления Мэнсона, Перрин пишет, что «в настоящий момент Wredestraße уже стала Hauptstraße, которая ведет в новую и маняще-неизведанную страну»[232].

Центральная работа Перрина середины 60-х годов – «Вновь открывая учение Иисуса» (1967). Эта работа примечательная для истории «Поиска…» тем, что в ней Перрин формулирует три критерия, которые, с его точки зрения, позволяют выявить аутентичный материал в евангельском тексте. Начиная с публикации этой работы, использование «критериев оценки

---

[230] *Perrin N., Farmer W*. The Kerygmatic Theology and the Question of the Historical Jesus // Religion in Life. № 29, 1959 – 1960. P. 95.
[231] *Manson T.W*. The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research // Background of the New Testament and Its Eschatology. / Ed. by Davies W.D., Daube D. Cambridge, 1964. P. 216.
[232] *Perrin N.* The *Wredestrasse* Becomes the *Hauptstrasse* // Journal of Religion, № 46, 1966. P. 297 – 298.

аутентичности» становится основным методом «Поиска исторического Иисуса», не потерявшим свою актуальность до сих пор[233].

Перрин в данной работе указывает, что базисом для «Поиска исторического Иисуса» должны служить наработки «школы критики форм», в первую очередь, труды Бультмана. Критику форм Перрин называет «наиболее значительной методологической программой для исследования евангельского материала»[234]. Солидизируясь со скептически настроенными немецкими авторами, Перрин утверждает, что бóльшая часть евангельского материала неподлинна и восходит к реннехристианской керигме. В этом утверждении он явно противостоит большинству британских исследователей: Мэнсону, Додду и своему учителю – Иеремиасу. Позиция[235] Иеремиаса: «Если речь идет о синоптическом предании, то требуются доказательства не для установления подлинности речений Иисуса, а для установления их неподлинности» [236] ; позиция Перрина диаметрально противоположна: «Природа синоптической традиции такова, что бремя доказательств лежит на тех, кто считают тот или иной ее фрагмент аутентичным»[237].

Перрин формулирует три критерия, используя которые можно выявить аутентичный материал, восходящий к историческому Иисусу. Главным критерием является, сформулированный еще Бультманом, критерий двойной несводимости, о котором шла речь выше (параграф 3 главы 2). Перрин признает, что критерий несводимости позволяет вычленить лишь некоторый аутентичный материал, однако в подлинности выявленного минимума можно быть абсолютно уверенным: «Конечно, данный метод весьма ограничен – он может предоставить лишь тот материал, который в учении Иисуса отличался

---

[233] Об оценке различных критериев и их значимости для современного этапа «Поиска исторического Иисуса» см.: *Porter S.* The Criteria of Authenticity. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 695 – 714.

[234] *Perrin N.* Rediscovering the Teaching of Jesus. NY, 1967. P. 218.

[235] Следует отметить, что данная формулировка позиции Иеремиаса явилась реакцией на работу Перрина 1967 года, однако и до этого времени Иеремиас отстаивал подобную точку зрения.

[236] *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Часть первая: Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999. С. 55.

[237] *Perrin N.* Rediscovering the Teaching of Jesus. NY, 1967. P. 39.

как от иудейской, так и от христианской традиции. Этот уникальный материал, однако, не представляет всего аутентичного учения Иисуса, зафиксированного в Евангелии. Но все же приходится признать, что лишь в отношении несводимого, уникального материала мы, на настоящий момент развития новозаветной науки, можем с уверенностью утверждать аутентичность»[238].

Вторым критерием для Перрина является критерий совместимости (criterion of coherence): лишь тот материал евангельской традиции, который совместим с ранее выявленным несводимым материалом, является аутентичным. Данный критерий использовал в еще 30-х годах Анри Морис Гоге (о его исследованиях см. Приложение). В англоязычной библеистике первым данный критерий предложил в 1962 году Чарльз Карлстон[239], но возможности его использования впервые были полноценно продемонстрированы именно Перрином.

Третий критерий, сформулированный Перрином на основании работ Харви Макартура[240], - критерий множественности свидетельств (criterion of multiple attestation): «Можно считать аутентичным тот материал, который засвидетельствован во всех или, хотя бы в нескольких источниках, с которым можно соотнести синоптические тексты»[241]. Критерий множественности свидетельств используется совместно с критерием совместимости для того, чтобы выявить дополнительную аутентичную информацию на основании ранее выявленного несводимого материала.

Перрин считает, что критерий наличия следов арамеизмов, предложенный Иеремиасом, не может дать каких-либо однозначных результатов, поскольку эти арамеизмы могут восходить не только к Иисусу, но и к арамеоязычной раннехристианской общине. Так что все выявленные Иеремиасом тексты должны пройти проверку критерием несводимости.

---

[238] Там же. P. 43.
[239] *Carlston C.* A Positive Criterion of Authenticity? // Biblical Research № 7, 1962. P. 33 – 44.
[240] *McArthur H.* Basic Issues, A Survey of Recent Gospel Research. // Interpretation № 18, 1964. P. 39 – 55.
[241] *Perrin N.* Rediscovering the Teaching of Jesus. NY, 1967. P. 45.

Перрин в своей работе использует не только материал синоптической традиции, но и Евангелие от Фомы - текста, в своей окончательной редакции являющимся гностическим писанием II – IV века[242], в котором, однако, некоторые ученые, в том числе Перрин, утверждают наличие аутентичного материала, восходящего к историческому Иисусу и (частично) независимому от синоптической традиции[243].

В своей работе Перрин выделяет «несократимый минимум» (irreducible minimum) аутентичного материала, восходящего к историческому Иисусу. По своему объему он весьма превосходит выявленный Бультманом материал, однако по сравнению с тем, что считали аутентичным Иеремиас и Додд, он действительно кажется «минимумом». Аутентичный материал Перрина относится исключительно к учению исторического Иисуса, ученый воздерживается от анализа нарративного повествования Евангелий. Выявленный Перрином аутентичный материал можно разбить на четыре группы[244]:

1. Речения о Царстве

Царство пришло – Лк 11:20

Царство посреди вас – Лк 17:20 – 21

Царство силой берется Мф 11:12

2. Молитва Господня в редакции Луки – Лк 11:2 – 4

3. Притчевые речения

Связать сильного – Мк 3:27

Разделившееся царство – Мк 3:24 – 26

Тот, кто хочет спасти свою жизнь – Мк 8:35

Возложивший руку на плуг – Лк 9:62

Богатые и Царство – Мк 10:23b, 25

Мертвые погребают своих мертвецов – Лк 9:60a

---

[242] Подробно об этом см.: *Мирошников И.Ю*. К вопросу о датировке Евангелия от Фомы // Вестник РХГА № 3 (11), 2010. С. 7 – 18.

[243] Например, см.: *DeConick A*. The Original Gospel of Thomas // Vigiliae Christianae № 56, 2002. P. 167 – 199.

[244] Приводится по: *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. P. 21 – 22.

Узкие врата – Мф 7:13 – 14

Первые будут последними – Мк 10:31

Что оскверняет человека – Мк 7:15

Принять Царство как дитя – Мк 10:15

Превозносящие себя – Лк 14:11 / Лк 16:15

Подставить вторую щеку – Мф 5:39b – 41

Любите врагов своих – Мф 5:44 – 48

4. Притчи

Спрятанное сокровище и жемчужина – Лк 13:44 – 46

Потерянная овца, монета, блудный сын – Лк 15:3 – 32

Званые на вечерю – Мф 22:1 – 14 / Лк 14:16 – 24 / Фома 64[245]

Неверный управитель – Лк 16:1 – 9

Работники в винограднике – Мф 20:1 – 16

Два сына – Мф 21:28 – 32

Дети на торжище – Мф 11:16 – 19

Мытарь и фарисей – Лк 18:9 – 14

Милосердный самарянин – Лк 10:29 – 37

Немилосердный должник – Мф 18:23 – 35

Строитель башни и царь, идущий на войну – Лк 14:28 – 32

Настойчивый проситель – Лк 11:5 – 8

Неправедный судья – 18:1 – 8

Закваска – Лк 13:20 – 21 / Фома 96

Горчичное зерно – Мк 4:30 – 32 / Фома 20

Прорастающее семя – Мк 4:26 – 29 / Фома 21

Сеятель – Мк 4:3 – 8 / Фома 9

Злые виноградари – Мк 12:1 – 12 / Фома 65

[245] Критическое издание коптского текста Евангелия от Фомы из т.н. «Второго кодекса Наг-Хаммади» (NCH II), а также его перевод на немецкий и английский находится в: Sinopsis Quattour Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit Kurt Aland. Editio quidecima revisa. Stuttgart, 1996. P. 517 – 546. Также следует отметить комментированный перевод Евангелия от Фомы с коптского на русский Виктором Нечипуренко: Евангелие от Фомы. Ростов н/Д: Феникс, 2007.

Как видно из подборки аутентичного материала Перрина, ученый полностью исключает материал Евангелия от Иоанна (в чем расходится с Доддом, признававшим наличие аутентичной информации в Четвертом Евангелии). Как и Иеремиас, Перрин считает, что именно притчи и небольшие изречения наиболее достоверно передают учение Иисуса, чем более пространные проповеди, которые, согласно Перину, были вложены в уста Иисуса последующей традицией. Перрин был одним из первых, кто полноценно использовал материал Евангелия от Фомы в своей реконструкции. Анализируя вычлененный Перрином материал, можно заметить, что пространное учение об эсхатологии (напр., Мф гл. 24 – 25, Мк 13, Лк 21:5 – 36) Перрин считает позднейшей вставкой. Тем самым Перрин явно дистанцируется от классической концепции Вайса и Швейцера. Перрин в своей работе «Царство Божие в учении Иисуса» (1963), возможно, следуя Анри Морису Гоге (об этом исследователе см. Приложение), вводит различение между понятиями «эсхатология» и «апокалиптика». Под «апокалиптикой» Перрин понимает различные аллегорические живописания конца мира, распространенные в иудаизме второго Храма. «Эсхатологию» ученый определяет как более традиционное библейское учение о том, что Бог вмешается в историю, однако как это произойдет, что этому будет предшествовать, какие силы будут участвовать в этом процессе – все эти вопросы, столь важные для апокалиптики, в эсхатологическом учении не затрагиваются. Учение Иисуса, с точки зрения Перрина, было «эсхатологическим», но не «апокалиптическим»; оно скорее напоминало книги великих ветхозаветных пророков, а не псевдоэпиграфы и апокрифы рубежа эпох. Уже в конце I века апокалиптический дискурс был вложен в учение Иисуса раннехристианской общиной. Аутентичное учение Иисуса лишь «делало акцент на внезапном действии Бога в истории мира и в судьбе каждого конкретного человека. Иисус призывал каждого быть готовым к этому событию. Тем самым учение Иисуса по своему характеру было в

традиции пророков, а не апокалиптиков»[246]. Перрин соглашается с Доддом и Иеремиасом, что наступление Царства Божиего отчасти начинается уже в момент проповеди Иисуса. В отличие от «либерального» течения в «Поиске…», Перрин не придает самостоятельный характер этическому учению Иисуса, ставя его в полную зависимость от эсхатологических ожиданий пришествия Царства.

Царство Божие, которое возвещает Иисус, не поддается, по мнению Перрина, какой-то строгой дефиниции. Перрин развивает те идеи, которые высказал Додд касательно притчей Иисуса. В своей работе «Иисус и язык Царства: символ и метафора в интерпретации Нового Завета» (1976) Перрин разделяет «узкий символ» (steno-symbol) и «напряженный символ» (tensive symbol): если содержание первого можно передать в некой пропозициональной форме, то содержание второго настолько многогранное, что не поддается пропозициональному выражению[247]. В этом смысле, согласно Перрину, «Царство Божие» как напряженный символ сродни мифу[248], чье выражение на дескриптивном языке без существенной потери смысла невозможно. Перрин считал, что аутентичное учение Иисуса о приходе Царства должно было «передать представление о Боге как о Царе, о приближении события такого масштаба, что оно положит конец миру»[249]. Однако Его ученики и последователи неправильно поняли учение своего Наставника, они интерпретировали «напряженные» символы как «узкие», тем самым возникла раннехристианская апокалиптика, с ее *конкретными* предсказаниями о том, как произойдет пришествие Бога, что *конкретно* этому будет предшествовать и что *конкретно* за этим последует.

В поздний период своего творчества, начиная 1969 года, Перрин начинает занимать более «скептическую» позицию по вопросу о

---

[246] *Perrin N.* Kingdom of God in the Teaching of Jesus. Philadelphia, 1963. P. 178.
[247] В целом данный подход лежит в русле когнитивной теории метафоры, чему посвящен классический труд Лакоффа и Джонсона: *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
[248] Об этом см.: *Барышников П.И*. Миф и метафора. СПб.: Алетейа, 2010.
[249] *Perrin N.* Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation. Philadelphia, 1976. P. 54.

возможности выявления аутентичного материала в Евангелиях. В 1969 году, в рамках большого проекта издательства Frotress Press, посвященного различным методами исследования новозаветных текстов, Перрин пишет работу «Что такое критика редакций?». Если ранее Перрин считал, что учение исторического Иисуса закрыто лишь слоем христианской традиции, отделить которую возможно благодаря критики форм и критериям аутентичности, то в конце 60-х годов Перрин признает, что помимо этого, подлинное учение Иисуса обработано уникальной авторской редакцией евангелиста, отделить которую методами критики форм уже невозможно. Возможно применить некоторые наработки критики редакций, однако к неоспоримым вывода они привести не могут. Перрин пишет: «Использование методов “критики редакций” еще более затрудняет исследование исторического Иисуса. Осознавая, что огромная часть евангельского материала восходит либо к богословским воззрениям евангелиста, либо к редактору текста, либо к пророку или проповеднику в раннехристианской общине, можно согласится с Лайтфутом: “В Евангелиях мы можем расслышать лишь шепот Иисуса”»[250].

Естественно, начиная с 60-х годов и вплоть до конца своей жизни, Перрин перестает идентифицировать свои работы с богословской программой Кеземанна и бывших учеников Бультмана. В отличие от большинства исследователей третьей четверти XX века, Перрин не считает, что «Поиск исторического Иисуса» должен как-либо соотноситься с богословской или вероучительной проблематикой. В своих работах Перрин обсуждает богословские импликации работ Бультмана и своих современников, рассматривает вопрос богословской «нагруженности» таких терминов, как «историчный» или «исторический», однако своим оригинальным исследованиям и реконструкциям Перрин сознательно отказывается давать какую-либо богословскую / вероучительную / мировоззренческую оценку. Работы Перрина 60-х и 70-х годов представляют

[250] *Perrin N*. What Is Redaction Criticism? Philadelphia, 1969. P. 69.

собой уже новый формат исследований проекта «Поиска исторического Иисуса» - это исключительно академические труды, лишенные богословской проблематики. Как пишет об этом исследователь творчества Перрина – Кальвин Мерсер: «В отношении методологии своей работы, Перрин всегда проявлял осознанность и рефлективность. Он указывает все методы, которыми он пользуется для реконструкции образа исторического Иисуса, а также дает теоретическое обоснование использования этих методов. Однако в отношении вопроса, почему он предпринял это исследование, Перрин не дает четкого ответа. Возможно, этот вопрос его и не интересует, поскольку он является академическим исследователем библейского текста (biblical scholar), а не богословом (systematic theologian)»[251].

Однако также следует указать, что в конце своей жизни Перрин считал саму программу Кеземана и его последователей (к в числе которых принадлежал и сам Перрин в 50-х годах) научно-безосновательной. Признание историзации богословских положений, многочисленных правок, вставок и редакций в евангельском тексте убедили Перрина в том, что именно богословски осмысленный образ Христа являлся основанием вероучения, возвести которое к проповеди исторического Иисуса не представляется возможным: «Метод “критики редакций” показывает, что голос Иисуса в Евангелиях – это голос живого христианского религиозного опыта; евангелиста и предшествующую традицию не интересует вопрос, на самом ли деле этот опыт связан с чем-то, что происходило и Галилее и Иудее до Распятия Христа. Поэтому “богословие исторического Иисуса”[252] вряд ли возможно. Если образ Иисуса в Евангелии от Марка – это лишь образ, сформированный в общине, к которой принадлежал евангелист, то идея о том, что “исторический Иисус” является центром и источником христианской веры рассыпается на глазах»[253].

---

[251] *Mercer C.* Norman Perrin’s Interpretation of the New Testament. Macon, 1986. P. 34.
[252] Здесь Перрин указывает на программу Кеземанна, своих коллег (Фухса, Иеремиаса и т.д.) и на свои ранние взгляды.
[253] *Perrin N.* What Is Redaction Criticism? Philadelphia, 1969. P. 74.

Завершая рассмотрение творчества Нормана Перрина, следует отметить следующие моменты:

1. Изначально Перрин считал, что изучение исторического Иисуса имеет ключевое значение для богословия, однако в конце своей жизни он пришел к выводу, что «Поиск исторического Иисуса» должен осуществляться безотносительно к богословской проблематике, в любом случае, для богословия эта тема исследований бесполезна;

2. На основании программы «критики форм» Перрин формулирует три критерия оценки аутентичности евангельского текста:

- критерий несводимости,
- критерий совместимости,
- критерий множественности свидетельств;

3. Применяя эти критерии, можно выявить аутентичное учение Иисуса, центром которого является приход Царства Божиего;

4. Наступление Царства Божиего Иисус видел как приход владычества Бога, к которому должен быть готов каждый человек; метафорический язык, которым Иисус описывал наступление Царства, был превратно понят Его последователями, в результате чего возникла развитая христианская апокалиптика;

5. Начиная с 60-х – 70-х годов, Перрин, работая в рамках «школы критики редакций», занимает более «скептическую» позицию, согласно которой, выявить аутентичную информацию об Иисусе из Евангелий не представляется возможным.

8. Выводы по «Поиску исторического Иисуса» третьей четверти XX века.

Завершая рассмотрение в третьей четверти XX века, следует отметить некоторые особенности «Поиска исторического Иисуса» в этот период.

В первую очередь, следует отметить, что в отличие от первой половины столетия, в рассматриваемый период проблематика «Поиска исторического Иисуса» вновь привлекает к себе значительное число исследователей. Ученые вновь утверждают, что достоверная реконструкция жизни, учения и личности исторического Иисуса возможна. Некоторые исследователи (например, Кеземанн, Борнкам, Иеремиас и т.д.) указывают на богословскую значимость программы «Поиска…». Другие авторы делают акцент на более объективных факторах, таких как развитие методологии, увеличение знаний о межзаветном иудаизме и раннехристианском богословии, прояснение некоторых вопросов, связанных с литературно-критическим изучением Нового Завета и т.д. Этот общий прогресс библейских исследований позволил вновь сделать проблематику «Поиска исторического Иисуса» актуальной.

Вторым аспектом, характерным для третьей четверти XX века, является постепенный отход участников «Поиска исторического Иисуса» от богословской проблематики в пользу научно-объективного исторического исследования. Не смотря на то, что некоторые авторы все еще придерживались мнения о богословской значимости результатов своих исследований (и, следовательно, некоторым образом вносили вероучительные вопросы в свои работы), все же в рассматриваемый период наметилась четкая тенденция исключать сугубо богословские проблемы из исторических исследований об Иисусе. Это не значило, что участники «Поиска…» должны были стать религиозно-индифферентными, напротив, в третьей четверти XX века именно авторы, придерживающиеся традиционного христианского исповедания, становятся наиболее активными участниками «Поиска…». Однако среди исследователей утверждается мнение, что в исторических реконструкциях не должно быть эксплицитного отстаивания любых мировоззренческих идей. В конце XX – начале XXI века это «неписаное» правило будет соблюдаться практически всеми участниками «Поиска исторического Иисуса». Именно поэтому для современного периода

«Поиска…» говорить о «протестантских авторах немецкого происхождения», «католических исследователях» или «еврейских ученых» становится излишним, поскольку все религиозные или национальные особенности, отличавшие ранее ту или иную группу ученых, к концу XX века исчезают из исследований.

Третьим важным фактором, характеризующим рассматриваемый период, является выработка базового набора критериев оценки аутентичности евангельского текста. Со второй половины XX века ученые, какие бы теории они не доказывали, каких бы взглядов не придерживались, все же начинают использовать общую для всех методологию, которая заключается в применении критериев. Для третьей четверти XX века это, в первую очередь, критерий двойной несводимости, а также критерии совместимости, множественности свидетельств и арамейских следов. В конце XX – начале XXI века к этим критериям будут добавлены другие, некоторые формулировки критериев будут модифицированы, однако они останутся неотъемлемой частью методологической программы подавляющего большинства исследований.

Четвертая особенность, характеризующая работы рассматриваемого периода, связана с критерием несводимости. Большинство авторов третьей четверти XX века особый акцент делали на несходстве учения исторического Иисуса и современного Ему иудаизма. Именно поэтому в работах этого времени Иисус чаще всего предстает как прямой оппонент фарисеев или иудеев вообще. Как отмечает Сандерс: «Тенденция, насколько она к этому моменту просматривается, такова: увеличивается готовность видеть в Иисусе человека, сознательно противопоставляющего Себя закону и другим главным моментам иудаизма» [254]. В этой связи следует отметить, что в третьей четверти XX века начинают публиковаться критические издания и научные переводы открытых в середине века источников – текстов Кумрана и Наг-Хаммади. Поскольку данные этих источников в третьей четверти XX века

[254] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 62.

еще не получили глубокого осмысления, поэтому в работах участников «Поиска…» этого периода материалы Кумрана и Наг-Хаммади фигурируют редко и фрагментарно, либо отсутствуют вообще. В конце XX – начале XXI, когда данные новооткрытых источников войдут в научный оборот, представление о несовместимости учения исторического Иисуса и современного Ему иудаизма будет поставлено под вопрос многими исследователями.

Наконец, следует отметить, что авторы рассматриваемого периода, несмотря на их оптимистичный взгляд в отношении возможности реконструкции образа исторического Иисуса, в то же время приходят к осознанию необходимой ограниченности научно верифицируемого знания о Нем. В отличие от авторов XIX века, которые также были уверены в возможности целостного описания «жизни Иисуса», ученые третьей четверти XX века указывают, что в научных реконструкциях может быть использовано лишь верифицируемые и фальсифицируемые данные. Поэтому некоторые аспекты жизни, учения и образа Иисуса не могут быть реконструируемы, поскольку актуальное состояние методологии не позволяет произвести их научный анализ. Данный подход будет характерен и для работ конца XX – начала XXI века.

Глава 4. Современный этап исследований (конец XX – начало XXI века)

Под «современным» этапом «Поиска исторического Иисуса» можно понимать различные исследовательские программы, которые объединяет, помимо чисто хронологического аспекта, определенная методологическая предпосылка. Несмотря на множество оригинальных методов исследования, подчас абсолютно непохожих друг на друга реконструкций образа исторического Иисуса, все работы «современного» этапа «Поиска…» объединяет ориентация на научность, объективность и, соответственно, богословскую безотносительность деятельности ученого. Как было показано выше, к идеалу научной объективности стремились и отчасти приближались работы некоторых авторов начала – середины XX, и даже XIX веков. Однако именно к концу XX века среди всех серьезных участников «Поиска…» утверждается идея о том, что реконструкции жизни, учения и личности исторического Иисуса должны проводиться, во-первых, в рамках проработанной методологической программы, во-вторых, результаты работы ученого должны быть верифицируемы и фальсифицируемы, и, наконец, эти результаты не должны a priori отражать / оправдывать / критиковать какие-либо вероучительные или богословские идеи. Факт исключения богословской проблематики из «Поиска…» постулировал Э.П. Сандерс в своей работе 1985 года: «Особенность текущей ситуации в том, что вопросы об Иисусе, которые здесь рассматриваются, ставятся безотносительно к дискуссии о том, как знание об историческом Иисусе соотносится с христианской верой»[255]. Установку на научность заявил и Р.В. Фанк в своей речи на открытие «Семинара по Иисусу» в 1985 году[256]. Именно поэтому 1985 год выбран в настоящей диссертации в качестве рубежа, с которого начинаются «современные» исследования в рамках «Поиска…». Впоследствии большинство участников «Поиска исторического Иисуса»

[255] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М., 2012. С. 14.
[256] *Funk R.* The Issue of Jesus. The opening remarks of Jesus Seminar founder Robert W. Funk, presented at the first meeting in Berkeley, California, March 21-24, 1985. // Forum № 1 (1), 1985. P. 3.

утверждали, что в современных работах научная проблематика полностью вытеснила богословские вопросы: «Что характерно для современных исследований, так это отсутствие интереса к богословской оценке рассматриваемых вопросов»[257] (У. Вейвер), «“Поиск исторического Иисуса” объявил о своем отмежевании от богословского проекта»[258] (Ю. Боринг), Б. Тэйтум в числе основных характеристик современных работ об историческом Иисусе указывает «богословскую безотносительность» [259] (theological disinterest / theological neutrality).

Эту базовую методологическую предпосылку разделяют на настоящий момент все участники «Поиска исторического Иисуса». Естественно, в их число никак нельзя включить целую плеяду современных писателей, которые также занимаются производством текстов, посвященных как будто историческому Иисусу, однако, по сути, являются лишь анти-исторической и анти-научной фантастикой. К числу таких авторов можно отнести Майкла Бейджента и Ричарда Ли («Загадка Свитков Мертвого моря» (1991)), Барабару Тиринг («Человек по имени Иисус: новая интерпретация» (1992), «Иисус Апокалипсиса: жизнь Иисуса после распятия» (1995)), Долорес Кэннон («Иисус и ессеи: новый взгляд на служение Иисуса и Свитки Мертвого моря» (1992)), Маргарет Старберд («Утраченное наследство Магдалины» (2003)), Джеймса Тейбора («Династия Иисуса» (2006)) и многих других[260]. В подобных работах «доказывается», например, что Иисус будто бы был женат на Марии Магдалине, что Он будто бы в течение долго времени жил в Японии (sic!), что будто бы Он избежал распятия, бежал в Египет и оттуда писал письма в Иерусалимский синедрион и т.д. Все эти «теории» не подкрепляются источниками, в них отсутствует какая-либо

---

[257] *Weaver W*. Forward: Further Reflections on the Continuing Quest for Jesus // Images of Jesus Today. / Ed. by Charlesworth J., Weaver W. Valley Force, 1994. P. xiv.

[258] *Boring E*. The “Third Quest” and the Apostolic Faith // Gospel Interpretation: Narrative-Critical and Social Scientific Approaches. / Ed. by Kingsbury J.D. Harrisburg, 1997. P. 245.

[259] *Tatum B*. Jesus. A Brief History. Oxford, 2009. P. 151.

[260] Подробно об этом см.: *Эванс К.* Иисус глазами ученых: Правда и ложь новейших открытий и скандальных исследований. М.: Эксмо, 2011. С. 231 – 251. *Эрман Б.* А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда. М.: Эксмо, 2012. С. 38 – 57. *Хабермас Г.* Исторический Иисус. Древние свидетельства жизни Христа. Симферополь: ДИАЙПИ, 2013. С. 67 – 98.

продуманная методология, позиция авторов зачастую эксплицитно ангажирована. Исходя из этого, подобные работы следует исключить из «Поиска исторического Иисуса», поскольку они не могут претендовать на научность. А именно стремление к соответствию идеалам научного знания, как было отмечено, в первую очередь характеризует современный этап «Поиска…».

Следует также отметить, что, несмотря на постулируемую объективность и богословскую безотносительность исследований, все же в отношении некоторых работ выдвигаются обвинения в имплицитной, завуалированной богословской нагруженности или идеологической ангажированности. Например, Т.Н. Райт и К. Эванс указывают на то, что в работах некоторых ключевых американских участниках «Поиска» (Б.Мэка, Р. Фанка, Б. Эрмана и др.) присутствует скрытая полемика с американскими фундаменталистами[261], то есть эти работы, помимо объективных данных, выражают оценочное мнение авторов по некоторым богословским и мировоззренческим вопросам. Однако эти работы все же будут анализироваться в настоящей диссертации по причине того, что несмотря на обвинения в некоторой ангажированности, исследования Мэка, Фанка и Эрмана, все же были написаны авторами, открыто постулировавшими научную объективность своих трудов. Основная цель этих работ – дать объективную информацию об историческом Иисусе, что данные исследования полностью предоставляют. То, что эти работы, по мнению критиков, подводят своих читателей к некоторым оценочным суждениям мировоззренческого или богословского характера, все же кажется вторичной характеристикой. Возможно, эти имплицитные идеологемы все еще присутствуют в современных исследованиях по причине не до конца отрефлексированной позиции самих авторов, которые можно было бы устранить из исследований, если бы ученые проявляли бóльшее внимание к

[261] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 35. *Эванс К.* Иисус глазами ученых: Правда и ложь новейших открытий и скандальных исследований. М.: Эксмо, 2011. С. 26 – 41.

этой проблеме. А возможно, как считают Джон Мейер и Джон Доминик Кроссан, исследовательские работы об Иисусе – о Том, Кого миллиарды людей на протяжении двух тысячелетий чтят как Бога, Спасителя и Искупителя, Чей образ даже в нынешний секулярный век продолжает оказывать колоссальное влияние на культуру, политику, искусство и т.д., - эти исследовательские работы, даже при самом сильном желании авторов быть объективными и независимыми, будут нести отпечаток личных воззрений исследователей[262]. Возможно, как считают Стенли Фиш и Эрик Хирш, ни автор, ни читатель не могут избежать идеологизации исследования: ученый будет бессознательно отражать в своих работах некоторые мировоззренческие идеи, а читатель будет также бессознательно вчитывать в текст уже свои взгляды[263].

Большинство современных исследователей «пытаются найти срединный путь между историческим солипсизмом (история – это просто проекция воззрений исследователя) и догматическим позитивизмом (историю можно реконструировать абсолютно объективно)»[264]. Например, Ванхузер предлагает программу «критического и регулятивного герменевтического реализма»[265] в рамках которой, по мысли автора, можно придти к некоторым вполне однозначным результатам. В отличие от Ванхузера, Кроссан – наиболее авторитетный из ныне живущих участников «Поиска…», - предлагает идею «интераквивизма» (interactivism): «Прошлое и настоящее, взаимодействуя, изменяя и критически оценивая друг друга, приводят исследователя к некоторым результатам, в которых запечатлен этот

---

[262] Об этом см.: *Meier J.* Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 306 – 307. *Crossan J.D.* Context and Text in Historical Jesus Methodology. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 159 – 182.

[263] Об этом см.: *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 104 – 124. *Осборн Г.* Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса: ЕААА, 2009. С. 624 – 630.

[264] *Denton D.* Historiography and Hermeneutics in Jesus Studies. An Examination of the Work of John Dominic Crossan and Ben F. Meyer. NY, 2004. P. 75.

[265] *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 445 - 450

диалог»[266]. Соответственно, по мысли Кроссана, «Поиск исторического Иисуса» не будет завершен никогда, поскольку «каждое поколение, каждый век будет отрицать результаты прошлых исследований, создавая собственную реконструкцию образа Иисуса, которая будет находиться в творческом взаимодействии с ожиданиями, верованиями и идеологическими программами эпохи»[267].

В любом случае, работы современного этапа «Поиска исторического Иисуса», в первую очередь, посвящены рассмотрению сугубо научной проблематики; если в них и присутствуют какие-либо богословские или мировоззренческие импликации, они не выходят на первый план. Именно этим современный «Поиск…» отличается от ранее рассмотренной традиции. В работах XIX века, хотя и претендовавших на научность, именно оценочные суждения занимали центральное место (например, Гарнак пытался доказать, что учение исторического Иисуса соответствует богословию Реформации, и противоречит католическому вероучению). В работах некоторых авторов начала XX века соотношение научной и богословской компоненты становится примерно равным (например, у Бультмана). В работах третьей четверти XX века, при все еще явном наличии богословской составляющей, фокус внимания уже переносится на сугубо академические вопросы. Современные исследования *по преимуществу* посвящены научным проблемам «Поиска…»[268].

---

[266] *Crossan J.D*. The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus. NY, 1998. P. 42.

[267] *Crossan J.D.* Historical Jesus as Risen Lord. // The Jesus controversy: Perspectives in Conflict. / Ed. by Crossan, J.D., Johnson L., Kelber W. HHarrisburg, 1999. P. 5.

[268] Следует также учесть справедливое замечание Джона Мейера: «То, что действительно должно быть вынесено за скобки в академическом исследовании, так это … религиозные взгляды ученого. Вынесено за скобки, я подчеркиваю, а не полностью подавлено. Исследователь абстрагируется от своей христианской веры, поскольку его задача – создать гипотетическую реконструкцию Иисуса как одного из людей древней истории, используя для этого исключительно научные методы. Факты дошедших до нас источников ученый должен интерпретировать в соответствии с такими общенаучными правилами, как логичность, суждение по аналогии и проч., а также с более специальными историческими критериями. Как метод, так и цель всего исследования очень специальны и ограничены; результат работы ученого не может быть ни суррогатом, ни самим предметом религиозной веры. На определенное время необходимо абстрагироваться от веры, не отрекаясь от нее, ***но впоследствии полученную реконструкцию исторического Иисуса возможно богословски осмыслить*** (выделено мной – *А.А.*)». *Meier J.* Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 307.

Также следует отметить, что именно с конца XX века «Поиск исторического Иисуса» становится сформированной научной школой. Ранее «Поиском…» занимались отдельные авторы, действующие самостоятельно или сгруппированные вокруг авторитетных наставников, которые излагали свои теории на страницах монографий или в различных журналах общебогословской или общеисторической проблематики. При этом содержание исследований во многом отражало конфессиональную или национальную принадлежность авторов. Если ранее участники «Поиска исторического Иисуса» виделись несколько аморфной группой исследователей, то с конца XX века они становятся «школой». Это заметно отразилось на формате исследовательской работы: начинают издаваться объемные коллективные монографии [269], многотомные хрестоматии [270] и справочники [271]; появляются специализированные научные журналы [272]; проводятся конференции [273]; в течение длительного времени действую научные семинары[274], в рамках которых участники «Поиска…» совместными усилиями пытаются разрешить наиболее важные для исследования вопросы. Тем самым можно сказать, что из аморфной группы ученых, к концу XX века «Поиск исторического Иисуса» приобретает черты отдельной научной школы, со специфическим предметом исследования, определенными методологическими посылками, определенным кругом участников-ученых и устоявшимся форматом научной работы.

С конца XX века сам объем монографий об историческом Иисусе значительно вырастает. Следует сказать, что и в XIX веке некоторые монографии были весьма обширными: например, общий объем трехтомной

---

[269] Например: Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Evans C.Boston, 1999. В этой коллективной монографии собраны работы Эванса, Данна, Райта, Мейера, Аллисона, Бокхама, а также менее известных исследователей.

[270] Например, четырехтомная хрестоматия Эванса: The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I - IV. / Ed. by. Evans C. NY, 2004.

[271] В первую очередь, это более чем трехтысячестраничный справочник: Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I - IV. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011.

[272] В первую очередь, Journal for the Study of the Historical Jesus, начавший выходить с 2003 года.

[273] Например, ряд конференций, проводимых в США в рамках «The Jesus Project» с 1983 года.

[274] В первую очередь, американский «Семинар по Иисусу» (1985 – 2006).

«Критики синоптической традиции» Бауэра в первом издании (1841 – 1842) составлял 1149 страниц. В середине XX века исследования были довольно краткими, например «Основатель христианства» Додда в русском издании уменьшенного формата вышел объемом в 175 страниц. Однако на рубеже XX – XXI веков начинают выходить по-настоящему фундаментальные многотомники. Например, общий объем пятитомной серии Джона Мейера «Маргинальный Еврей: переосмысляя исторического Иисуса» (1991 – 2016) – 3556 страниц. Первые три тома (1992 – 2003), посвященные историческому Иисусу, из более общей шеститомной серии Н.Т. Райта «Истоки христианства и вопрос о Боге», вышли объемом в 2016 страниц. Не менее фундаментальной стала шеститомная серия митрополита Илариона (Алфеева) под названием «Иисус Христос. Жизнь и учение» (более 3500 страниц). Сам формат этих многотомников свидетельствует о том, что к настоящему моменту ученые не ограничиваются лишь общим рассмотрением самых главных тем, но стараются уделить внимание максимально широкому кругу вопросов, связанных с реконструируемым образом исторического Иисуса, кропотливо исследовать даже самые незначительные аспекты. Современные исследования характеризует повышенное внимание авторов к проблемам методологии: иногда прояснению методологических вопросов уделяется отдельная монография (как у Н.Т. Райта). Для того, чтобы претендовать на обоснованную реконструкцию, современным исследователям необходимо, во-первых, подробно описать и аргументировать их методологию исследования, во-вторых, с помощью этой методологии попытаться дать целостную интерпретацию максимального количества источников. Выполнение этих требований предполагает изложение весьма обширного материала, что находит свое воплощение в издании тысячестраничных монографий. Помимо методологических вопросов и собственно реконструкций, в своих монографиях современные авторы уделяют значительное место историографии «Поиска…» и оценке работ своих предшественников и современников. Это еще раз

свидетельствует об унификации исследований в рамках единого проекта «Поиска исторического Иисуса».

Также следует отметить, что с конца XX века программа «Поиска исторического Иисуса», как и многие другие масштабные научные проекты, приобретает междисциплинарный характер. Если ранее в «Поиске…» преимущественно участвовали ученые, связанные с богословскими институтами и семинариями, или с кафедрами библеистики светских и церковных учебных заведений, то к настоящему моменту «Поиск…» объединяет также и профессиональных историков античности и древнего Израиля, филологов разного профиля, специалистов по исторической социологии и антропологии, а также профессиональных религиоведов.

Наконец, следует отметить, что к концу XX века среди большинства участников «Поиска…» складывается новое понимание того, Кем / кем / чем именно является в их работах «исторический Иисус». Как уже отмечалось, исследователи XIX века стремились в своих «жизнях Иисуса» максимально полно описать жизнь, учение и личность Иисуса – реального исторического персонажа, Того Самого Иисуса из Назарета, Чей образ (как считалось) на протяжении двух тысячелетий размылся и стал до неузнаваемости искажен. Исследователи середины XX века отдавали себе отчет в том, что научными методами воссоздать целостный образ Иисуса вряд ли получится, поскольку некоторые аспекты Его жизни и учения не поддаются исторической реконструкции. Однако в отношении научно верифицируемого материала можно быть уверенным, что он отражает реальную историю Иисуса из Назарета. Таким образом, исследования XIX – первой половины XX века находились в русле традиционной исторической науки, целью которой, по известным словам Леопольда фон Ранке было «показать, как все было на самом деле» (wie es eigentlich gewesen). Однако к концу XX века среди некоторых, а к началу XXI – среди большинства участников «Поиска…» формируется иное отношение к предмету своего исследования. Вероятно, столкнувшись с тем, что применение даже самых продуманных методик

анализа источников не приводит научное сообщество к некоему общему видению образа исторического Иисуса, исследователи решили переосмыслить саму эту категорию. К настоящему моменту, за некоторыми исключениями (например, Джеймса Данна), большинство ученых видят в своих реконструкциях исторического Иисуса не реальное отражение реального прошлого, а лишь «теоретические конструкты» (выражение Дж. Мейера), которые только стремятся к корректному отображению прошлого, не претендуя на абсолютною точность и целостность. Тем самым, вместо предложенного Келером различения на «historische Jesus» и «geschichtliche Christus», на современном этапе «Поиска…» было предложено разделить «real Jesus» - «реального Иисуса», то есть Иисуса из Назарета как историческое лицо, и «historical Jesus» - тот научно реконструированный образ Иисуса, который, с точки зрения исследователя, может претендовать на определенное соответствие с «real Jesus»[275]. Переосмысление предмета исследовательской программы «Поиска…» видится весьма значительным методологическим прогрессом, поскольку позволяет избежать ряда апорий, характерных для более раннего этапа (например, почему две разных реконструкции образа исторического Иисуса, претендующие на единственно верное отражение реальной истории, столь непохожи друг на друга).

Отметив эти наиболее показательные характеристики современного этапа «Поиска исторического Иисуса», следует обратиться к более детальному анализу ведущих авторов и ключевых работ этого времени.

1. Эдвард Сандерс

С именем Эдварда[276] Периша Сандерса (Edward Parish Sanders, род. 1937) многие исследователи (напр., Н.Т. Райт[277], Б. Тэйтум[278] и др.)

[275] Подробно о достоинствах и недостатках этого разделения см.: *Wolter M.* Which Jesus Is the Real Jesus? // The Quest for the Real Jesus. / Ed. by Watt J. Boston, 2013. P. 1 – 17.
[276] Сам Сандерс и, соответственно, его коллеги, всегда использовали сокращенную форму первого имени – «Эд» / «Ed».

связывают начало нового периода в истории «Поиска исторического Иисуса». Исследования Сандерса полностью лишены богословской проблематики и посвящены объективно-научному рассмотрению вопросов, не выходящих за рамки компетенции историка. Работы Сандерса на фоне трудов его не менее квалифицированных современников кажутся максимально выверенными: никто из критиков не упрекнул Сандерса в имплицитном привнесении в свои исследования каких-либо мировоззренческих, богословских или идеологических идей. При этом Сандерс не утверждает абсолютной истинности своей реконструкции, именно поэтому в его работах так часто встречаются слова «возможно», «вероятно», «как кажется» и т.д. Тем самым исследования Сандерса, с одной стороны, отмежевываются от богословия, с другой, от излишне самоуверенных проектов своих предшественников (например, Швейцера), считавших, что именно в их работах основные вопросы «Поиска…» получают окончательное разрешение. Как пишет сам Сандерс: «Исторические реконструкции никогда не могут быть абсолютно достоверными, в случае реконструкции исторического Иисуса это ощутимо наиболее отчетливо. Несмотря на это, мы знаем основные аспекты Его служения и проповеди. Мы знаем, Кем Он был, что Он делал, чему учил и почему Он умер» [279] . В целом подобное видение границ научной реконструкции образа исторического Иисуса характерно не только для Сандерса, но и для большинства ученых конца XX – начала XXI века.

Основные работы Сандерса, посвященные историческому Иисусу: «Иисус и иудаизм» (1985), «Историческая фигура Иисуса» (1993). В оценке историографов, Сандерса называют «консервативным» участником «Поиска исторического Иисуса». Как пишет об этом Реймонд Мартин: «Говоря “консервативный”, я имею в виду не фундаменталиста или евангелика, а

---

[277] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 77.
[278] *Tatum B*. Jesus. A Brief History. Oxford, 2009. P. 149.
[279] *Sanders E.P*. The Historical Figure of Jesus. NY, 1993. P. 280 – 281.

секулярного ученого, пришедшего в своем исследовании к традиционным результатам. Под “традиционными результатами” я понимаю такую реконструкцию образа Иисуса, которая сразу понятна любому человеку, знакомому с текстом Нового Завета, и которая ставит эсхатологическую проблематику в центр провозвестия Иисуса» [280]. Тем самым, Сандерса можно поставить в один ряд с таким предшествовавшими ему исследователями, как Борнкам, Додд, Иеремиас и др. Однако в отличие от своих предшественников, применявших в своих работах методы критики форм, и акцентировавших внимание на учении Иисуса, Сандерс вырабатывает иную методологическую программу.

Исходной предпосылкой методологии Сандерса служит признание бóльшей части синоптической традиции аутентичной: «Мы должны доверять информации, полученной из синоптических Евангелий, если только в ней нет явных анахронизмов и аномалий, свидетельствующих о позднейших вставках»[281]. Сведения из Евангелия от Иоанна и апокрифических текстов Сандерсом практически не используются. В этом подход Сандерса весьма схож с подходом Иеремиаса.

Значимым вкладом в методологию «Поиска…» со стороны Сандерса, было указание на то, что за редким исключением (Фухс и Смит), ученые основывали свои реконструкции образа исторического Иисуса на анализе материала речений и поучений: «В большинстве исследований внимание концентрируется на Иисусе как учителе или проповеднике – в обоих случаях (и это главное) как на несущем некую весть. … В любом случае [исследователи – *А.А.*] начинают с сердцевины материала речений и переходят к описанию вести Иисуса»[282]. Однако основывать реконструкцию на анализе речений, с точки зрения Сандерса, неэффективно по двум причинам: во-первых, даже используя критерии оценки аутентичности, ученые не могут придти к консенсусу относительно четко ограниченного

[280] *Martin R.* The Elusive Messiah. A Philosophical Quest for the Historical Jesus. Oxford, 1999. P. 49.
[281] *Sanders E.P.* The Historical Figure of Jesus. NY, 1993. P. 54.
[282] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 16 – 17.

круга достоверных речений, во-вторых, образ Иисуса-учителя и проповедника не может объяснить факт Распятия, который, в свою очередь, выступил решающим фактором в возникновении христианства как такового. Начиная реконструкцию на основании речений, ученые чаще всего приходили к образу Иисуса-проповедника, а чтобы объяснить, почему этот проповедник подвергся самой жестокой казни, ученые необоснованно фокусировали внимание на конфликте Иисуса и Его современников-иудеев. Также акцент на этом конфликте возникал в работах ученых по причине излишне жесткого применения критерия несводимости: именно нехарактерное для иудаизма учение Иисуса объявлялось наиболее достоверным и именно на основании этого нехарактерного учения создавался образ исторического Иисуса. Также, отмечает Сандерс, многие предшествовавшие европейские исследователи, воспитанные в традиционном христианском духе, были склонны заведомо негативно воспринимать современный Иисусу иудаизм, как «формалистичную», «лицемерную», «мелочную» и «извращенную» религию. В итоге, «первые поколения исследователей иногда изображали Иисуса настолько уникальным, а иудаизм – стоящим настолько ниже Его, что современный читатель не может не удивляться, как могло случиться, что Иисус вырос на еврейской почве»[283].

Чтобы избежать ошибок своих предшественников Сандерс следует следующим методологическим ориентирам. Во-первых, реконструируемый образ исторического Иисуса должен быть конгруэнтен иудаизму Его времени. Однако, в то же время этот образ должен быть соотнесен с тем фактом, что впоследствии христианство не осталось внутри иудаизма, но стало самостоятельным религиозным течением[284]. Как пишет сам Сандерс: «Прежде всего, хорошая гипотеза о целях Иисуса и Его отношениях с иудаизмом должна удовлетворять тесту Клаузнера (об этом исследователе

[283] Там же. С. 35.
[284] Постулируя этот тезис, Сандерс исходит из убеждения о непрерывности традиции между Иисусом и ранней Церковью.

см. Приложение): она должна правдоподобно помещать Иисуса в рамки иудаизма и при этом объяснять, почему инициированное Им движение в конце концов порвало с иудаизмом»[285]. Во-вторых, следует отказаться от теории, согласно которой, реконструкцию образа исторического Иисуса необходимо выстраивать на основании несводимого материала. Даже с учетом новейших открытий «наши знания об иудаизме первого столетия очень неполны, а об интересах Церкви между 70 и 100 г. н.э. совсем скудны»[286]. И даже если выявить корпус несводимых аутентичных речений, их интерпретация все равно будет затруднительна, поскольку для этого они должны быть помещены «в осмысленный контекст, и этот контекст не создается автоматическим суммированием речений, нетипичных (насколько мы можем судить) как для иудаизма, так и для христианской Церкви»[287]. В-третьих, следует отказаться от первичной значимости материала речений, сосредоточив внимание на «фактах» - информации о жизни и деяниях Иисуса, на основании которых Сандерс и выстраивает свою реконструкцию: «Настоящее исследование основано главным образом на свидетельствующих об Иисусе фактах и лишь во вторую очередь – на речениях»[288]. Наконец, в-четвертых, современная реконструкция должна объяснять, почему Иисус был казнен. С точки зрения Сандерса, ранее исследователи не уделяли должного внимания корректному объяснению этого действительно бесспорного факта жизни Иисуса. Возможно, смерть Иисуса вообще была чистой случайностью (например, римляне ненамеренно арестовали и казнили именно Иисуса в ходе подавления вероятного мятежа в Иерусалиме), однако для исторической работы предпочтительно исходить из наличия связи между жизнью и проповедью Иисуса и Его трагической кончиной. Как пишет Сандерс: «Можно себе представить, что Иисус учил одному, был убит за что-то другое, и что ученики после Воскресения сделали из Его жизни нечто третье,

[285] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 35.
[286] Там же. С. 32.
[287] Там же. С. 33.
[288] Там же. С. 18.

что никакой причинной связи между Его жизнью, Его смертью и христианским движением не существует. Это возможно, но это неудовлетворительно с исторической точки зрения. Далее, я думаю – и это намного важнее априорных предположений, - что данные говорят о наличии причинной связи»[289].

Суммируя вышесказанное: согласно Сандерсу, реконструкция образа исторического Иисуса должна одновременно помещать Его в контекст иудаизма I в., а также демонстрировать, почему после Его смерти (и Воскресения [290]) христианство оформилось как отдельное от иудаизма течение. Чтобы провести подобную реконструкцию, необходимо основываться не на речениях (тем более – не на несводимых речениях), а на анализе нарративного материала Евангелий, из которого можно выделить некоторые достоверные факты.

Именно с анализа «практически неоспоримых фактов» (almost indisputable facts) начинаются исследования Сандерса. В обеих своих работах ученый приводит списки этих фактов, однако они несколько расходятся:

«Практически неоспоримые факты» по Э.П. Сандерсу	
«Иисус и иудаизм» (1985)	***«Историческая фигура Иисуса» (1993)***
	Иисус родился в 4 году д.н.э., примерно во время смерти Ирода Великого
	Свое детство и юношество Он провел в Назарете Галилейском
Иисус был крещен Иоанном Крестителем	Иисус был крещен Иоанном Крестителем
Он созвал учеников, к которым обращался как к «Двенадцати»	Он созвал учеников
Свою деятельность он ограничивал Израилем	Он учил в маленьких городах, деревнях и на природе в Галилее (вероятно, не в больших

[289] Там же. С. 40.
[290] Естественно, доказательство исторической аутентичности события Воскресения, согласно Сандерсу, выходит за рамки современной научной работы.

	городах)
Он проповедовал Свое учение и исцелял людей	Он проповедовал о «Царстве Божием»
	Когда Ему было около 30 лет, Он пошел в Иерусалим на Пасху
Иисус участвовал в спорах об Иерусалимском храме	В Иерусалиме он вызвал возмущение Своими действиями в Храме
	Он свершил последнюю трапезу со Своими учениками
	Он был арестован и допрошен иудейскими властями, по инициативе первосвященника
Иисус был распят вне Иерусалима римлянами	Он был убит по приказу Понтия Пилата
	Его ученики изначально разбежались
	После смерти Иисуса они (непонятно каким образом) увидели Его вновь
	Вследствие этого они уверились, в том, что Иисус вернется, чтобы установить Царство Божие
После смерти Иисуса, Его последователи оформились в отдельную религиозную группу	Последователи Иисуса, ожидавшие Его скорого пришествия, создали общину, проповедовавшую о вере в Иисуса
Как минимум некоторые иудеи (Jews) притесняли как минимум некоторых членов этой религиозной группы.	

Сравнивая между собой эти два списка, можно увидеть, что даже сам Сандерс не был однозначно уверен в «неоспоримости» предложенных им фактов. Например, в работе 1993 года он отказался от неоспоримости того, что Иисус обращался к Своим ученикам как к «Двенадцати» [291], также Сандерс сужает географическую границу проповеди Иисуса – от Израиля в целом, до Галилеи. В работе 1993 году Сандерс весьма значительно

[291] В работе 1993 года из разряда «фактов», это утверждение становится теорией, требующей специфического доказательства.

расширяет список «фактов», добавляя к ним некоторую информацию, которая, скорее, является предметом оживленной дискуссии, а не единогласного консенсуса среди участников «Поиска…» (например, точная дата рождения Иисуса, или утверждение, что первые ученики ожидали пришествия Иисуса). Однако именно на основании этих фактов, в их более ранней краткой и более поздней расширенной версиях, Сандерс в дальнейшем выстраивает свою работу.

Прежде чем перейти к рассмотрению реконструкции образа исторического Иисуса, следует отметить, что Сандерс внес весьма значимый вклад в вопрос об иудаизме I века. Весьма подробно изучив корпус ветхозаветной, межзаветной и позднейшей раввинистической литературы, а также отбросив ненаучный взгляд на иудаизм как религию мелочного формализма, Сандерс выдвинул идею о том, что центральными для иудаизма времен Иисуса были идеи «заветного номизма»[292] (conventional nomism) и «эсхатологии восстановления» (restoration eschatology). Идею «заветного номизма» можно вкратце описать следующим образом: Бог заключил с народом Израиля Завет, даровал Израилю Закон и сделал его избранным народом. Человек исполняет Закон не для того, чтобы лично заслужить особую милость Божию, но чтобы сохранить свое место в числе богоизбранного народа. Несмотря на то, что некоторые люди не исполняют установлений Закона, Завет между Богом и народом остается нерушимым. Основная идея «эсхатологии восстановления» заключается в том, что Бог в скором времени вмешается в ход мирских событий и исполнит обещанное по Завету Израилю. Идеи «заветного номизма» и «эсхатологии восстановления» Сандерс считал наиболее распространенными среди народа Израиля, а в своем наиболее последовательном виде выраженными в учении фарисеев. Сандерс называет это «палестинским иудаизмом», в противовес эллинизированному иудаизму еврейской диаспоры. Детально анализируя

[292] Хотя данный перевод, распространенный в специализированной русскоязычной литературе, далек от идеала, перевод А.Л. Чернявского «договорный номизм» представляется еще менее приемлемым.

особенности «палестинского иудаизма» (особенно подробно – в своей фундаментальной монографии об ап. Павле 1977 года [293]), Сандерс реконструирует богословско-мировоззренческую систему еврейской религии времен Иисуса. С точки зрения Сандерса, иудаизм I века, во-первых, не является по своей сути «мелочным» и «формалистским», каким он представал в работах предшествовавших авторов, во-вторых, аутентичное учение и практика Иисуса не представлялись в глазах Его современников чем-то абсолютно несовместимым с их собственными воззрениями. И хотя в некоторых аспектах учение Иисуса не совпадало с распространенными верованиями, все же следует утверждать сущностную гомогенность проповеди Иисуса и иудаизма I века.

Реконструкция образа исторического Иисуса у Сандерса представлена следующим образом. Центральным «фактом» для реконструкции Сандерса, служит рассказ о действиях Иисуса в Иерусалимском храме (Мк 11:15 – 19 = Мф 21:12 – 17 = Лк 19:45 – 48[294]), а также связанные с этими действиями речениями о Храме: Мк 13:2 = Мф 24:1 – 2 = Лк 21:5, Мф 26:1 = Мк 14:58. Сандерс, как и большинство ученых, считает, что эти действия Иисуса в Храме носили символический характер, уяснив смысл которого можно понять, каково было учение Иисуса. Сандерс отвергает традиционные интерпретации: эти действия не символизировали «очищение» Храма – сакрального места, - от профанной активности; эти действия также не символизировали разрыв Иисуса с иудаизмом в целом. С точки зрения Сандерса, акция Иисуса в Храме должна была продемонстрировать, что наступают новые времена, приближается Царство Божие, в котором уже не будет земного Храма, но будет Храм небесный (идею об ожидании Небесного Храма Сандерс находит в межзаветных иудейских текстах). Символическое собрание «двенадцати» учеников также являлось символическим отображением этой идеи Иисуса – хотя, вероятно, реальное

[293] *Sanders E.P*. Paul and Palestinian Judaism. Minneapolis, 1977. P. 33 – 430.
[294] Повествование Евангелия от Иоанна Сандерс отвергает как позднейшую богословскую рефлексию.

количество ближайших последователей Иисуса могло быть иным, символическое название их «двенадцатью» символизировало двенадцать колен народа Израиля. «Двенадцать» учеников Иисуса – это новый Израиль, который, в отличие от своих соплеменников, готов войти в Царство. Чудеса и исцеления, сопровождавшие проповедь Иисуса, были наглядным доказательством того, что Царство Божие уже приблизилось. В этом смысле проповедь Иисуса вписывалась в контекст иудейской «эсхатологии восстановления», а, с другой стороны, также включала в себе некоторые идеи (например «новый Израиль»), которые впоследствии послужили причиной разрыва между христианством и иудаизмом.

Сандерс также доказывает, что проповедь и жизнь Иисуса могут быть корректно поняты в рамках «заветного номизма». Для этого Сандерсу приходится утверждать, что многочисленные евангельские повествования о конфликтах Иисуса и фарисеев недостоверны. Сандерс исходит из предположения, что если Иисус во время своей жизни действительно отрицал значимость пищевых запретов иудаизма или необходимость соблюдения субботы, то эти положения не дискутировались бы с такой силой в ранней Церкви. Однако как показывает анализ Посланий апостола Павла, а также критическое прочтение Евангелий, именно эти вопросы были центральными для периода, когда община последователей Иисуса дистанцировалась от иудаизма и приобретала черты автономной религии. Поэтому Сандерс считает, что рассказы о противостоянии Иисуса и фарисеев вложены в евангельские тексты позднейшей христианской традицией, а в действительности Иисус, хотя и расходясь с некоторыми фарисеями по миноритарным вопросам, все же разделял общую с ними идею «заветного номизма».

В отличие от Иоанна Крестителя, Иисус, видимо, не акцентировал тему национального покаяния: «Я не утверждаю, что Иисус “не верил” в покаяние и обращение к Богу. Думаю, как хороший еврей Он в это верил. … Я утверждаю, что нет надежного предания, показывающего, что Он призывал к

национальному покаянию ввиду наступающего конца времени, как это делал Иоанн Креститель»[295]. Если весть Иоанна Крестителя можно сформулировать как «Покайтесь или будете уничтожены!», что весть Иисуса (по мысли Сандерса) можно сформулировать как «Господь милует тебя!». В этом же учение Иисуса расходилось с большинством фарисеев: в отличие от последних Иисус считал, что даже грешники (блудницы, мытари, ритуально нечистые люди) могут иметь долю в грядущем Царстве Божием.

Учитывая эти аспекты, можно утверждать, что Иисус был эсхатологическим пророком, возвещающим волю Бога: «Наиболее значимым аспектом самосознания Иисуса, было Его убежденность в том, что Он проповедует и действует от лица Бога»[296]. Сандерс доказывает, что хотя Иисус не считал Себя Богом / Мессией / Сыном Человеческим, все же текстуальные свидетельства позволяют утверждать, что Он отводил Себе особую роль в грядущем Царстве. Сандерс использует термин “viceroy” (наместник, представитель, викарий), чтобы указать на то, Кем видел Себя исторический Иисус.

Поводом к осуждению и смерти Иисуса послужили Его действия в Храме во время последнего посещения Иерусалима. В отличие от Фухса, Иеремиаса, Мейера и других исследователей, Сандерс не считает, что Иисус желал Своей смерти: «Все, что мы знаем о Нем, говорит о Нем как о разумном прорицателе первого столетия. … Но утверждение, что Он спланировал Свою собственную спасительную смерть делает Его странным (weird) в любом столетии»[297]. Вероятно, Иисус считал, что Его действия в Иерусалиме станут началом действительного наступления Царства Божиего, пришествие которого положит конец этому миру. Однако, с точки зрения Сандерса, эти надежды не оправдались. Хотя ни храмовые служители, ни римские власти не считали Иисуса реальной политической силой, которую необходимо было подавить, они решили избавиться от Него, поскольку Его

[295] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 150 – 151.
[296] *Sanders E.P.* The Historical Figure of Jesus. NY, 1993. P. 238.
[297] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М., 2012. С. 427.

действия вызывали «негодование … настороженность и подозрительность» [298] . Итогом этого стала смерть на кресте. Однако впоследствии последователи Иисуса (включая апостола Павла) испытали некоторый опыт (о природе которого с исторической точки зрения ничего определенного сказать нельзя), который убедил их в Воскресении Иисуса, и с которого начинается бытование христианской Церкви.

Подытожить реконструкциию исторического Иисуса, предпринятую Сандерсом, можно словами самого ученого: «Иисус считал Себя последним посланником Бога перед наступлением Царства. Он ожидал нового порядка, созданного могучим деянием Бога. При этом новом порядке вновь должны быть собраны двенадцать колен, там будет новый храм, военная сила будет не нужна, развод не будет предписан, ни разрешен, отверженным – даже нечестивым – там будет место, а Иисус и Его ученики – бедные, кроткие и смиренные – будут играть ведущую роль. … Действительно, мы не можем сказать, что хоть что-то из известного об Иисусе было уникальным: Его чудеса, ненасилие, эсхатологическая надежда или обещания отверженным. Он не был уникален ни в том, что придавал Своей миссии решающее значение, ни в том, что верил в милосердие Бога»[299].

Впоследствии реконструкцию Сандерса будут критиковать в отношении двух ключевых аспектов. Б. Мэк, Дж. Даунинг, Дж. Д. Кроссан будут утверждать, что контекстом проповеди и жизни Иисуса должен быть эллинистический, а не палестинский иудаизм. М. Борг и отчасти Дж. Мейер будут указывать на то, что проповедь Иисуса не сводилась исключительно к провозвестию грядущего Царства, затрагивая также и ряд актуальных для Израиля социально-политических вопросов. Б. Уиверингтон и Н.Т. Райт будут доказывать, что конфликт между фарисеями и Иисусом действительно имел место.

---

[298] Там же. С. 391.
[299] Там же. С. 409.

Подытоживая рассмотрение работ Эдварда Периша Сандерса, следует отметить следующие ключевые аспекты его исследований:

1. Сандерс указывает, что контекстом, в рамках которого должна проводиться реконструкция образа исторического Иисуса, должен выступать палестинский иудаизм, характеризующийся наличием идей «заветного номизма» и «эсхатологии восстановления»;

2. Реконструируемое учение Иисуса должно, с одной стороны, вписываться в контекст палестинского иудаизма, с другой, показывать, почему впоследствии община учеников Иисуса оформилась в отдельное религиозное течение;

3. Реконструкция образа исторического Иисуса должна основываться не на материале несводимых к иудаизму и христианству речений, но на основании ряда фактов Его жизни, которые находятся в нарративном материале евангельских текстов;

4. Исторический Иисус был эсхатологическим пророком, «наместником» Бога на земле, возвещающим скорое пришествие Царства Божиего. В будущем Царстве будет новый Израиль, начатком которого были «двенадцать» учеников Иисуса, символизировавшие двенадцать колен народа Израиля. В будущем Царстве не будет земного, но будет небесный Храм. В Царство войдут не только праведники, но и те, кто, с точки зрения фарисеев, был этого недостоин.

2. Геза Вермеш

Геза Вермеш (Géza Vermes, 1924 – 2013) – британский библеист венгерско-еврейского происхождения, специализировавшийся на изучении Нового Завета, раннего христианства и межзаветного иудаизма.

Исследования Вермеша оказал значительное влияние на современный этап «Поиска исторического Иисуса».

Основные работы Вермеша по данной проблематике «Иудей[300] Иисус» (1973), «Религия иудея[301] Иисуса» (1993), «Иисус и Его иудейский контекст» (2003), «Иисус в иудейском мире» (2010).

Несмотря на то, что первая серьезная работа Вермеша об Иисусе была написана в 1973 году, его творчество рассматривается в настоящей диссертации в разделе, посвященном современным исследованиям (после 1985 года), во-первых, потому, что другие его работы написаны уже в этот промежуток времени, во-вторых, поскольку Вермеш в своих работах довольно жестко дистанцируется от исследователей 60-х и 70-х годов.

В отличие от Кеземана и других учеников Бультмана, Вермеш не считает, что учение Иисуса в чем-либо расходилось с современным Ему иудаизмом. Для доказательства этой точки зрения Вермеш прибегает к анализу материала, который для большинства участников «Поиска…» 60-х и 70-х годов был еще не освоен. В отличие от большинства своих коллег, Вермеш блестяще знал иудейские источники[302]: ветхозаветные канонические и апокрифические тексты, работал над изучением Курманских рукописей, отлично ориентировался в более поздних раввинистических писаниях.

Вермеш доказывает, что поскольку Иисус был Jew: евреем по происхождению и иудеем по религиозной принадлежности – Его учение и жизнь должны быть поняты именно в категориях иудаизма. Вермеш с большим доверием относится к исторической достоверности не только синоптических повествований, но и Евангелия от Иоанна, «ибо четвертый евангелист доносит до нас ряд независимых преданий»[303]. При этом Вермеш

---

[300] В оригинале «Jesus the Jew». Английское «Jew» может переводиться на русский и как «еврей» (подчеркивая национальность) и как «иудей» (подчеркивая религиозную принадлежность). В данном случае перевод «иудей» видится более корректным.

[301] В оригинале «Religion of Jesus the Jew». В данном случае более корректным видится перевод «иудея», а не «еврея».

[302] Однако работа с иудейскими источниками в ходе реконструкции образа исторического Иисуса связана с рядом методологических проблем, о которых подробно в статье автора диссертации: *Андреев А.В.* Проблема использования иудейских текстов для интерпретации евангельского материала. // Вестник ПСТГУ Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 131 – 134.

[303] *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось. М.: Эксмо, 2014. С. 56.

не использует в своей реконструкции апокрифический новозаветный материал, поскольку считает его довольно поздним по происхождению.

Вермеш не пишет о том, какие формальные критерии он применяет для оценки аутентичности евангельского текста. Однако, как доказывает одна из исследовательниц творчества Вермеша, Хильда Мёллер, ученый использует три критерия: смущения, множественности свидетельств и согласованности[304].

В отличие от более ранней традиции, Вермеш указывает на то, что к I веку н.э. внутри иудаизма существовало не четыре течения (фарисеи, саддукеи, ессеи, зелоты), как считалось ранее, а намного больше. Поскольку учение и жизнь Иисуса не соотносились с этими четырьмя течениями, поэтому большинство исследователей считало, что Иисус находился вообще за рамками современного Ему иудаизма. Вермеш (как и Сандерс) доказывает обратное: Иисус был типичным иудеем. Его иудаизм – это харизматический иудаизм, распространенный в Галилеи.

Вермеш доказывал, что Галилея была «островком иудаизма среди бушующего моря язычества»[305]. Однако в отличие от фарисейского и саддукейского вариантов иудаизма, распространенных в Иудее, в Галилее наиболее распространенной формой иудаизма был иудаизм харизматический. Вермеш доказывает, что традиция «харизматического иудаизма» генетически восходящая к ветхозаветным пророкам, бытовала во времена Иисуса. Вермеш приводит в пример двух харизматиков – Хони «начертателя кругов» и Ханину бен Досу, который был «младшим современником Иисуса»[306]. Харизматический иудаизм Галилеи, в отличие от иудаизма Иудеи «практически не имел отношения к священству, Торе и храмовому богослужению; вопрос соблюдения заповедей, столь важный для священников, левитов и раввинов Мишны и Талмуда, почти не вставал в

[304] *Møller H.* The Vermes Quest: The Significance of Geza Vermes for Jesus Research. Oslo, 2015. P. 42 – 43.
[305] *Vermes G.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of Gospel. London, 1973. P. 44.
[306] *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось. М.: Эксмо, 2014. С. 45.

харизматическом контексте»[307]. Харизматики фокусировали свое внимание на исцелениях болезней, экзорцизмах и природных чудесах. Их чудотворения были результатом не скрупулезного следования религиозным предписаниям или исполнению храмового ритуала, но «непосредственным воздействием Духа Божьего»[308]. В некоторых своих работах Вермеш называет Иисуса более поздним по происхождению иудейским термином «хасид»: «Иисус был харизматическим праведником, хасидом, не только экзорцистом, но и религиозным учителем»[309].

Вермеш доказывает, что Иисус, как и Его наставник – Иоанн Креститель, был харизматиком. Его исцеления и экзорцизмы являются наиболее явным тому подтверждением, поскольку они «относятся к категории харизматической помощи»[310]. В отличие от религиозных учителей Иудеи, Иисус не ссылался на авторитет Писания или мнение учителя, Его учение «подтверждалось не текстами, а харизматическими событиями»[311]. Иисус практически не интересовался вопросами права и ритуала[312], а отраженная в Евангелиях полемика с фарисеями о посте и о субботе является позднейшей вставкой самих евангелистов[313].

В центре проповеди Иисуса была весть о скором пришествии Царства Божиего. Вермеш показывает ветхозаветные истоки учения о Царстве, а также указывает на то, что к рубежу I века н.э. идея Царства приобретает апокалиптические оттенки (мотив последней космической битвы), а также политические коннотации. В начале раввинистической эпохи (100 – 300 г.н.э.) утверждается идея о том, что Царство будет «установлено не огнем и мечом, а через полное повиновение Закону Моисея»[314]. Как указывает Вермеш: «Иисусово Царство Божье находилось где-то между апокалиптикой

[307] Там же. С. 53.
[308] Там же. С. 54.
[309] *Vermes G*. Jesus in his Jewish Context. Minneapolis, 2003. P. 28.
[310] *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось. М.: Эксмо, 2014. С. 66.
[311] Там же. С. 71.
[312] *Vermes G.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of Gospel. London, 1973. P. 77.
[313] Там же. P. 29.
[314] *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось. М.: Эксмо, 2014. С. 75.

и раввинистическими образами, хотя в плане невоинственного характера скорее предвосхищает мирное Царство, о котором мечтали раввины, чем катастрофическую реальность апокалиптических визионеров или Армагеддон новозаветного Апокалипсиса»[315]. Таким образом, для Вермеша учение Иисуса о Царстве знаменует некий переход от апокалиптического к раввинистическому иудаизму.

Пришествие Царства Божиего уже проявлялось в исцелениях и экзорцизмах Иисуса. Однако, в отличие от Сандерса, Вермеш не считал, что Иисус видел Себя Кем-то особенным в этом Царстве. Словосочетание «Сын Человеческий», которое некоторые исследователи считали явным указанием на мессианское самосознание Иисуса, Вермеш считает не мессианским титулом, а перифрастической формулой. Титулярное употребление фразы «Сын Человеческий» засвидетельствовано лишь в более поздних иудейских источниках (которые ранее ошибочно датировали I в. до н.э.), на которые, возможно, оказало влияние раннее христианство. Арамейское словосочетание בר נשא, которое использовал в Своей речи Иисус «является заменой местоимения “я”, когда говорящий считает нескромным употреблять это местоимение открыто, или когда он утверждает в отношении себя какие-либо спорные идеи»[316]. Именование «Сын Божий» не являлось указанием на божественность Иисуса (что бы полностью противоречило строгому иудейскому монотеизму), но лишь «указывало на его достоинство великого харизматического лидера» [317] . «Религия, возвещенная Иисусом, была теоцентрична. Сам он играл в ней роль мужа Божьего, пророка из пророков, пастыря стада, лидера, учителя и носителя откровения, но не объекта поклонения»[318].

Как галилеянин, Иисус вызывал в глазах фарисеев из Иудеи, и особенно, Иерусалима подозрение «в религиозной некорректности, в которой

---

[315] Там же. С. 76.
[316] *Vermes G.* The Use of בר נשא/בר נש in Jewish Aramaic.// An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. / Ed. by Black M. Oxford, 1967. P. 320.
[317] *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось. М.: Эксмо, 2014. С. 88.
[318] Там же. С. 101.

подозревались все галилеяне»[319]. В отличие от Сандерса, Вермеш считает, что между Иисусом и фарисеями существовали разногласия, однако неприязнь со стороны фарисеев вызывало не пренебрежительное отношение Иисуса к установлениям Закона (историчность чего, с точки зрения Вермеша, весьма сомнительна), а «угроза, которую представлял неограниченный авторитет харизматика для поборников установленного религиозного порядка»[320].

Однако несмотря на негативное отношение к Иисусу со стороны фарисеев, Вермеш (как и Сандерс) не находит подтверждений «активного и организованного их участия в планировании и осуществлении казни Иисуса»[321]. В аресте и распятии Иисуса были заинтересованы саддукеи (поскольку видели в Его действиях угрозу Храму) и римские власти (поскольку считали Его одним из галилейских бунтовщиков). И римляне, и, впоследствии, христиане ошибочно увидели в Иисусе Мессию: «Если принять во внимание духовную атмосферу Палестины первого столетия, с ее эсхатологическим, политическим и революционным брожением, становится понятным, почему отказ Иисуса от мессианских устремлений не мог быть принят ни Его друзьями, ни Его врагами»[322].

Исследования Вермеша оказали значительное влияние на проект «Поиска исторического Иисуса». В первую очередь, Г. Вермеш и Э. Сандерс весьма убедительно обосновали, то, что реконструкцию образа исторического Иисуса следует проводить в контексте современного Ему иудаизма: необходимо опираться на ту информацию, которая свидетельствует о характерно иудейских аспектах учения и служения Иисуса. Также Вермеш одним из первых указал на то, что галилейский иудаизм весьма отличался от религиозных воззрений и практик, распространенных в Иудеи. Впоследствии эта теория была в том или ином

---

[319] *Vermes G*. Jesus the Jew: A Historian's Reading of Gospel. London, 1973. P. 55.
[320] Там же. P. 80.
[321] Там же. P. 36.
[322] Там же. P. 154.

виде задействована в работах Дж.Д. Кроссана, Б. Мэка, Р. Хорсли и др. Акцент Вермеша на непосредственном переживании Божественного у Иисуса, также заметен в исследованиях М. Борга.

Центральная идея Вермеша о том, что исторический Иисус был, в первую очередь, иудейским харизматиком, все же не получила одобрения среди академического сообщества. Дж.Д. Кроссан [323] и Дж. Мейер [324] указывали, что поздние иудейские повествования о Хони «начертателе кругов» и Ханине бен Досе, вероятнее всего, подверглись серьезной обработке и использовать их для реконструкции образа исторического Иисуса некорректно. Кроссан доказывает, что название «харизматик» является анахронизмом и несет значительную богословскую нагрузку.

Единственным автором, развивающим эту идею Вермеша, является М. Борг. Борг, как и Вермеш, доказывает, что Иисус был, в первую очередь, «духовным человеком» (spirited person). Однако в отличие от Вермеша, Борг основывается не на историческом анализе современного Иисусу иудаизма, а на феноменологическом анализе различных религиозных традиций (см. параграф 5 главы 4). В отличие от Вермеша, Борг доказывает, что Иисус был скорее отличен, чем похож на иудейских харизматиков (Jewish holy men). Борг приводит пять основных отличий[325]: 1. Учение Иисуса было сохранено в гораздо большем объеме; 2. Иисус возвещал Царство Божие и видел Себя посредником в установлении этого Царства; 3. Иисус общался с социальными изгоями еврейского общества; 4. Учение Иисуса во многом противоречило устоявшимся социальным нормам; 5. Он стал в глазах Своих более поздних последователей основателем нового религиозного течения.

Завершая рассмотрение исследований Гезы Вермеша, следует отметить следующие наиболее характерные особенности его работ:

---

[323] *Crossan J.D.* The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991. P. 143 – 154.
[324] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. II: Mentor, Message and Miracles. NY, 1994. P. 581 – 587.
[325] *Borg M*. Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus. Leviston, 1984. P. 73 – 74.

1. Реконструкцию образа исторического Иисуса следует проводить в контексте галилейского иудаизма;

2. Галилейский иудаизм, в отличие от иудаизма Иудеи, был по своему характеру более харизматичен: галилейские религиозные деятели занимались исцелениями, экзорцизмами, совершали природные чудеса, и не интересовались вопросами религиозного права и ритуала;

3. Иисус был одним из харизматиков, таких как Его современники Хони «начертатель кругов» и Ханина бен Доса;

4. Иисус живо ощущал присутствие Бога: Его поучения и чудеса основывались на том, что Он был выразителем действия Бога в мире;

5. Учение Иисуса о Царстве Божием носило, скорее, не апокалиптический характер, а походило на более позднюю раввинистическую трактовку этой идеи;

6. Иисус не считал Себя Мессией, Он был одним из многих «праведных мужей», упоминания о которых сохранены в библейской и раввинистической традициях;

7. Служение Иисуса вызывало негодование среди фарисеев, однако арест и казнь Иисуса были следствием конфликта с саддукеями и римлянами.

3. «Семинар по Иисусу»

3.1. Методология и реконструкция «Семинара по Иисусу»

«Семинар по Иисусу» (Jesus Seminar) – это многолетние собрания ученых, посвященных реконструкции аутентичного учения, жизни и личности Иисуса. Деятельность «Семинара…» началась в 1985 году, а период максимальной активности пришелся на конец 80-х – середину 90-х годов. К началу XXI века совместная работа участников «Семинара…» угасает, однако исследовательская программа «Семинара…» продолжила

свое существование в таких проектах, как «Семинар по Павлу», «Истоки христианства», «Семинар по христианству», «Проект Иисус» и др.

Организация «Семинара по Иисусу» связана с деятельностью известного американского библеиста Роберта Фанка (Robert W. Funk, 1926 – 2005), которого Джеймс Робинсон называл «наиболее талантливым, креативным и в то же время наиболее отверженным исследователем Нового Завета в современной Америке»[326]. Фанк был основателем «Westar Institute» - некоммерческой организации, объединяющей ученых, специализирующихся, преимущественно, по новозаветной библеистике и истории ранней Церкви. «Семинар по Иисусу» стал первым из многочисленных исследовательских проектов «Westar Institute».

Фанк, как основатель «Westar Institute» и как сопредседатель «Семинара…», видел в реализации своего проекта огромную значимость. Дело в том, что середина 80-х годов в США – это эпоха значительного религиозного, культурного и даже политического влияния консервативных христиан, многие из которых свято верили в буквальную непогрешимости Библии, в самое скорое наступление Второго Пришествия (или Тысячелетнего царства), уничтожение всех грешников в ужасных катаклизмах и прочие апокалиптические идеи, популярные в США в середине XX века[327]: «Телевангелисты[328], казалось, обладали монопольными правами на Иисуса, навязывая простым людям образ апокалиптического Иисуса, возвещавшего конец света и Свое скорое пришествие как Судии мира» [329] . Фанк считал своим долгом предоставить простым людям возможность узнать об Иисусе не из уст догматика-проповедника, а от наиболее квалифицированных ученых. Фанк ставил высокие стандарты для

[326] *Robinson J.* "Afterword" to Birger A. Pearson "The Gospel According to the Jesus Seminar" // Occasional Papers of the Institute of Antiquity and Christianity № 35, 1996. P. 45.
[327] Подробно об этом см.: *Армстронг К.* Битва за Бога. История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. С. 205 – 368.
[328] «Televangelist» - популярные проповедники, выступавшие по телевидению США со своими проповедями, исцелениями, пророчествами и проч. Обладали огромным влиянием на формирование массового сознания граждан США в 70-е и 80-е годы.
[329] *Okoye J.Ch*. Jesus and the Jesus Seminar. // New Theology Review № 2 (20), 2007. P. 27 – 28.

исследований в рамках своего проекта: они должны быть, во-первых, максимально объективными и соответствующими передовым научным разработкам, во-вторых, тематика научной деятельности должная иметь общественную актуальность, и, в-третьих, результаты научной работы в «Westar Institute» должны быть доступны для понимания любого человека, даже не обладающего специализированным образованием. Эти принципы до сих пор являются частью программного курса «Westar Institute»[330].

Основной формой работы «Семинара…» были собрания, проходившие два раза в год. Это были открытые для общественности заседания, на которых выступали заранее выбранные докладчики, проходило общее голосование участников «Семинара…» (об этом ниже), проходили круглые столы для церковнослужителей, в которых участники «Семинара…» рассказывали, какое значение имеют полученные научные знания об Иисусе для жизни современной церковной общины. Также участники «Семинара…» реализовывали программу «Jesus Seminar on the Road» - двухдневные выездные лекции в различных частях США.

Фанк пытался привлечь к работе «Семинара…» как можно больше внимания. Именно поэтому он решил приглашать на заседания «Семинара…» не только академических специалистов, но и видных деятелей культуры, интересующихся проблемой исторического Иисуса, например, голливудского режиссера Пола Верховена[331]. Фанк прикладывал немало усилий, чтобы о работе «Семинара…» писали популярные издания Америки: начиная от серьезных академических журналов, заканчивая желтой прессой. Деятельность «Семинара…» постоянно освящалась в теле- и радионовостях. Естественно, для того, чтобы привлечь внимание СМИ, помимо привлечения в число участников популярных персон, Фанк и его коллеги-ученые позволяли себе несколько провокативные высказывания: например, в

[330] http://www.westarinstitute.org/about/ (дата проверки 24.01.2017)

[331] Который, после участия в работе «Семинара…» сам написал книгу, специально посвященную историческому Иисусу: *Верховен П.* Иисус из Назарета. М.: Весь мир, 2017. Данную работу Верховен посвятил Роберту Фанку. В целом, следует отметить, что для неспециалиста данная работа может быть оценена весьма высоко.

общении с журналистами профессор Нового Завета Лиф Ваагe (Leif E. Vaage) мог позволить себе назвать Иисуса «бесшабашным тусовщиком» (party dog)[332], а сам Фанк «первым еврейским комиком» (first stand-up Jewish comic)[333].

На настоящий момент трудно однозначно оценить, как именно сказалась эта «рекламная компания» на собственно академической работе «Семинара…». Единственный факт, который признают все исследователи, заключается в том, что Фанку удалось привлечь внимание к работе «Семинара…»: деятельность этого проекта обсуждалась на университетских кафедрах, церковных собраниях, страницах прессы и в интернете. Практически в каждой монографии, посвященной проблемам современной новозаветной библеистики, упоминается «Семинар…». Можно утверждать, что благодаря своей отчасти скандальной известности и весьма оригинальным результатам работы, деятельность «Семинара…» послужила всплеску интереса к проблеме исторического Иисуса во всем англоязычном мире. Работы таких библеистов, как Н.Т. Райт, Д. Аллисон, К. Эванс, возникли, не в последнюю очередь, как критический ответ на вызов «Семинара…». Таким образом, несмотря на положительную или отрицательную оценку методов работы и результатов исследований «Семинара…», его деятельность стала ключевым фактором для популяризации и актуализации проблематики «Поиска исторического Иисуса» на рубеже XX – XXI веков.

Обратимся к рассмотрению методологии «Семина по Иисусу». Для того, чтобы создать научно обоснованный образ исторического Иисуса, многолетняя работа «Семинара…» была разделена на три части: 1. Выявление аутентичных речений Иисуса (1985 – 1991), 2. Выявление аутентичных деяний Иисуса (1991 – 1996), 3. Создание целостных портретов (profiles) исторического Иисуса (1996 – 1998). По завершении каждой фазы

[332] Цитата по: *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. P. 73.
[333] *Sheler J.* In Search of Jesus. // U.S. News and World Report. April 8, 1996. P. 49.

публиковалась коллективная монография, в которой отражались результаты работы семинара. Всего в рамках «Семинара…» были изданы следующие коллективные работы: «Пять Евангелий: что на самом деле сказал Иисус?» (1993), «Деяния Иисуса: что на самом деле совершил Иисус?» (1998), «Портреты Иисуса» (2002). Помимо этих работ были изданы также «Притчи Иисуса: четырехцветный текст» (1988) – сборник евангельских притч, напечатанных различным цветом, отражающим их аутентичность, «Евангелие Иисуса согласно “Семинару по Иисусу”» (1999) – сборник лишь тех евангельских текстов, которые ранее были признаны аутентичными «Семинаром…», а также оригинальный перевод канонических и апокрифических новозаветных текстов на английский язык под названием «Полное Евангелие: версия ученых» (1994). Отдельные статьи участников «Семинара…» издавались в двух специальных журналах: строго-академическом «Forum» и научно-популярном «Fourth R».

В 1985 году на первом собрании «Семинара по Иисусу» была сформирована группа из 29 «сопредседателей» (Charter Fellows) «Семинара…», в которую, помимо самого Фанка, вошли такие известные библеисты как Дж.Д. Кроссан, Б. Мэк, В. Херцог II, А. Дьюи и другие[334]. Также для работы привлекались «участники» (Fellows, Voting members) «Семинара…». «“Участники” – это профессиональные библеисты, преподаватели университетов, колледжей и семинарий. Большинство “участников” были из США и Канады, однако ученые приезжали также из Европы, Южной Африки, Новой Зеландии и Австралии. В целом, в работе “Семинара по Иисусу” приняли участие около 200 человек»[335]. Также работа «участников» «Семинара…» была открыта для интересующихся лиц [336] (Associate members), которые, однако, не имели право голосовать на общих собраниях.

---

[334] Полный список сопредседателей «Семинара…» представлен в: *Funk R.* Form and Function. The Jesus Seminar: What it is and how its membership will function // Forum № 1 (1), 1985. P. 55 – 56.

[335] *Funk R., Dewey A. & the Jesus Seminar*. The Gospel of Jesus According to the Jesus Seminar. Salem, 2015. P. ix.

[336] Которые должны были вносить взносы либо в «Westar Institute», либо на журнал «Fourth R».

Каждый из участников в течение полугода работал над какой-либо отдельной проблемой «Поиска исторического Иисуса», которые издавались перед общими собраниями «Семинара…» в сборниках «Westar Seminar Papers». На общих собраниях, проводившихся раз в полгода, и собиравших около 30 – 40 участников, проходили совместные обсуждения заранее подготовленных докладов и, самое главное, проходило голосование по поводу аутентичности того или иного фрагмента евангельского текста.

Прежде чем перейти к анализу процедуры голосования и оценке полученных результатов, следует рассмотреть некоторые методологические предпосылки, во многом определившие итоговые выводы исследовательской программы «Семинара…».

Первый постулат работы «Семинара по Иисусу»: «Критически исследуя различные источники информации об Иисусе, ограничиваться рамками новозаветного канона нельзя»[337]. Исходя из этого, участники «Семинара…» изучали все имеющиеся тексты не старше III века н.э., в которых упоминались речения или описывались деяния Иисуса. Тем самым, помимо четырех канонических Евангелий, Деяний Апостолов, Посланий и Апокалипсиса, в число источников для реконструкции вошло несколько десятков апокрифических сочинений, большинство из которых ранее практически не использовались для реконструкции образа исторического Иисуса. Фанк, в своем «cameo essay»[338] «Стадии развития раннехристианской традиции», доказывал, что такие тексты, как «Евангелие[339] Q», а также ранний слой Евангелия от Фомы были написаны до канонических Евангелий, и, следовательно, отражают более аутентичную информацию об Иисусе. Именно поэтому первая итоговая работа «Семинара…» получила название «Пять Евангелий», поскольку к каноническим четырем было добавлено еще

[337] *Funk R., Hoover R. & the Jesus Seminar*. The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? NY, 1993. P. 35.
[338] Развернутое примечание к тексту «Пяти Евангелий».
[339] Фанк, как и большинство участников «Семинара по Иисусу», придерживался мнения, что гипотетически реконструируемый «источник Q» был первым Евангелием – то есть главным текстом самой ранней общины последователей Иисуса, отражающим вероучение этой общины.

апокрифическое Евангелие от Фомы («Евангелие Q» как бы входило к текст канонических Евангелий).

Участники «Семинара…» активно использовали выработанные ранее критерии оценки аутентичности евангельских текстов. В первую очередь, для выявления «характерной речи»[340] (distinctive discourse) Иисуса использовался «критерий двойной несводимости», о котором подробно речь шла выше. Помимо этого, использовались и другие критерии. «Критерий устной передачи» заключался в том, что более сжатые по форме и смыслу тексты (афоризмы, короткие притчи и т.д.) обладают бóльшей аутентичностью, поскольку именно в такой форме рассказы об Иисусе бытовали в самую раннюю эпоху, до письменной фиксации евангельских текстов. «Критерий иронии» сводился к тому, что тексты, содержащие ироничные, провокативные, нехарактерные для «обыденной мудрости» элементы (например, «любите врагов своих»), вероятно, восходят к Самому Иисусу. Были сформулированы и «критерии неаутентичности»: если в текстах Иисус говорит Сам о Себе (self-reference), если текст обладает четким введением и заключением (framing material), если текст отражает проблемы раннехристианской общины (community issues) или в нем эксплицитно присутствует развитое богословие (theological agenda), - то это свидетельствует о его недостоверности и позднем происхождении внутри ранней Церкви.

Также участники «Семинара…» сформулировали «семь столпов научной мудрости», в которых выражалась позиция «Семинара…» в отношении главных вопросов «Поиска исторического Иисуса»:

«1. Необходимо различать исторического Иисуса и тот образ Иисуса, который отражен в Евангелиях. Г.С. Реймарус был первым, кто начал “Поиск исторического Иисуса”, а Д.Ф. Штраус ввел эту проблематику в рамки академической библеистики. …

---

[340] *Funk R., Hoover R. & the Jesus Seminar*. The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? NY, 1993. P. 30.

2. Необходимо различать материал синоптических Евангелий и Евангелия от Иоанна. С XIX века ученые … считали синоптический текст более исторически-достоверным, а Четвертое Евангелие – более богословски нагруженным.

3. Первым канонически Евангелием было Евангелие от Марка. С начала XX века было доказано, что Евангелие от Марка … служило источником для Матфея и Луки.

4. Гипотетический “источник Q” является самостоятельным текстом. Это собрание речений Иисуса было независимым от Марка источником Матфея и Луки.

5. Иисус не был апокалиптиком. В 1906 году А. Швейцер создал образ исторического Иисуса как апокалиптического пророка. … В 1970-х и 80-х годах ученые, однако, указали, что … апокалиптическое учение характерно для Иоанна Крестителя, но не для Иисуса.

6. Необходимо различать культуры устной и письменной передачи информации. Поскольку Иисус жил в контексте культуры устной передачи информации, короткие запоминающиеся рассказы или речения имеют бóльшую вероятность быть исторически-достоверными.

7. Бремя доказательства (burden of proof) лежит на тех, кто утверждает аутентичность того или иного фрагмента. В свое время Штраусу приходилось доказывать историческую недостоверность тех текстов, которые он анализировал, поскольку большинство ученых придерживались мнения об исторической аутентичности евангельского повествования. Сейчас ситуация прямо противоположная: ученый должен доказывать, почему тот или иной фрагмент он считает восходящим к Иисусу»[341].

Как замечали критики (Б. Пирсон[342], Н.Т. Райт[343] и др.), некоторые утверждения, которые участники «Семинара…» представляют

---

[341] *Funk R., Hoover R. & the Jesus Seminar*. The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? NY, 1993. P. 2 - 5.

[342] *Pearson B.* The Gospel According to the Jesus Seminar // Occasional Papers of the Institute of Antiquity and Christianity № 35, 1996. P. 38.

[343] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 29.

методологическими предпосылками, все же являются весьма спорными теориями, например, был ли Иисус апокалиптиком или нет, является ли «источник Q» реальным документом / Евангелием или нет и т.д. Однако для работы «Семинара…» эти дискутируемые вопросы принимались как данность.

Исходя из данных методологических допущений, участники «Семинара…» голосовали за аутентичность или позднейшее происхождение того или иного текста. Процедура общего голосования, хотя и является до сих пор весьма оригинальным методом работы научного сообщества, все же практикуется некоторыми исследовательскими организациями. Например, «Объединенные Библейские Общества» - наиболее авторитетная организация, занимающаяся критическим изданием библейских текстов, - также использует процедуру голосования своих членов для решения вопросов, касающихся библейской текстологии[344]. Однако в рамках «Поиска исторического Иисуса» процедура голосования была применена впервые. Как заявил на открытии «Семинара…» Фанк: «Создание отдельной научной традиции предполагает, что наша работа должна, наконец, стать совместной (cumulative)»[345].

Процедура голосования была следующей: после заслушивания и обсуждения докладов, участникам предлагалось оценить аутентичность текстов, которым эти доклады были посвящены. Каждому участнику предлагалось оценить тот или иной текст, выбрав соответствующий цвет: красный, розовый, серый или черный. «Расшифровка» этих цветов была представлена в трех вариантах для речений Иисуса и в одном варианте для Его деяний:

---

[344] Об этом см.: *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. London, 1971. P. xxxviii.
[345] *Funk R.* The Issue of Jesus. The opening remarks of Jesus Seminar founder Robert W. Funk, presented at the first meeting in Berkeley, California, March 21-24, 1985. // Forum № 1 (1), 1985. P. 5.

Голосование по аутентичности речений Иисуса		
Вариант 1[346]	***Вариант 2***[347]	***Вариант 3 (разговорный)***[348]
Красный: Я безоговорочно включаю этот текст в базу аутентичных речений, определяющих образ исторического Иисуса	Красный: Иисус без сомнений говорил это или нечто, похожее на это	Красный: «Это Иисус!»
Розовый: Я включаю этот текст в базу речений с некоторыми оговорками.	Розовый: Иисус, вероятно, говорил нечто, похожее на это	Розовый: «Несомненно, это звучит как учение Иисуса»
Серый: Я не включаю этот текст в базу речений, однако его можно некоторым образом использовать для того, чтобы реконструировать образ исторического Иисуса	Серый: Иисус не говорил это, однако выраженная в тексте идея довольно близка аутентичному учению Иисуса	Серый: «Может быть, это учение Иисуса»
Черный: Я не включаю этот текст в базу аутентичных речений, определяющих образ исторического Иисуса	Черный: Иисус не говорил этого; этот текст отражает идеи иной традиции	Черный: «Здесь какая-то ошибка»

[346] *Funk R., Hoover R. & the Jesus Seminar*. The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? NY, 1993. P. 36 – 37.
[347] Там же. P. 36 – 37.
[348] *Funk R*. The Gospel of Mark: Red Letter Edition. Sonoma, 1991. P. xx.

Голосование по аутентичности деяний Иисуса[349]
Красный: Историческая достоверность этой информации практически бесспорна. Она подтверждается множественными свидетельствами.
Розовый: Историческая достоверность этой информации весьма вероятна. Она вполне согласуется с бесспорно достоверными данными.
Серый: Историческая достоверность этой информации, в целом, возможна, однако недоказуема. Ее не подтверждают иные свидетельства.
Черный: Эта информация исторически недостоверна. Она либо расходится с данными подтвержденных свидетельств, либо в большом объеме или целиком вымышлена.

Каждый из цветов имел цифровое значение: красный = 1, розовый = 2, серый = 1, черный = 0. После подсчета голосов выводилось «среднее значение» [350] (weighted average), то есть «баллы» суммировались и разделялись на общее число голосовавших. Окончательный «цвет» текста определялся следующим «средним значением»:

красный – от 0,7501 до 1;

розовый – от 0,5001 до 0,7500;

серый – от 0,2501 до 0,5000;

черный – от 0,0000 до 0,2500.

В ходе первой стадии работы «Семинара…» (1985 – 1991) было проанализировано 518 [351] речений Иисуса общим объемом 1544 стиха. Аутентичные (т.е. «красные» и «розовые») тексты составили 18% исследуемых речений. 82% материала была признана недостоверной (т.е. это были «серые» и «черные» тексты). Бесспорно аутентичный материал («красный» текст) составлял примерно 2%.

---

[349] *Funk R. & the Jesus Seminar*. The Acts of Jesus. What Did Jesus Really Do? San Francisco, 1998. P. 18.

[350] *Funk R., Hoover R. & the Jesus Seminar*. The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? NY, 1993. P. 37.

[351] В это число входят только уникальные речения, речения общесиноптической традиции или Q (т.е. Мф = Лк), несмотря на возможные небольшие расхождения, считались за одно речение. Каждое расхождение в рамках одного речения, зафиксированного в нескольких традициях, оценивалось специально.

В ходе второй стадии работы «Семинара» (1991 – 1996) было проанализировано 387 различных рассказов о 176 деяниях Иисуса. Аутентичные (т.е. «красные» и «розовые») тексты составили 16% исследуемых рассказов. 84% материала была признана недостоверной (т.е. это были «серые» и «черные» тексты). Бесспорно аутентичный материал («красный» текст) составлял примерно 1%.

Наиболее достоверными были признаны десять речений в их следующей форме:

«Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Q – Мф 5:39b = Лк 6:29a)

«Кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Q – Мф 5:40 = Лк 6:29b)

«Блаженны нищие[352], ибо ваше есть Царствие Божие» (Q, Th – Лк 6:20 = Мф 5:3, Фома 54)

«Блаженны алучищие[353] ныне, ибо насытитесь» (Q, Th – Лк 6:21a = Мф 5:6, Фома 69:2)

«Кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним и два» (M[354] – Мф 5:41)

«Просящему у тебя дай» (Q – Мф 5:42a = Лк 6:30a)

«Любите врагов ваших» (Q – Мф 5:44b = Лк 6:27b, а также варианты этого речения в Лк 6:32, 35a)

Притча о закваске (Q, Th – Лк 13:20 – 21 = Мф 13:33, Фома 96:1 – 2)

«Отдавайте кесарю[355] кесарево, а Божие Богу» (Общесиноптическая традиция, Th – Мк 12:17b, Лк 20:25b = Мф 22:21c = Фома 100:2b)

Притча о милосердном самарянине (L[356] - Лк 10:30 – 35).

---

[352] В отличие от Синодального перевода «нищие духом», критическое издание текста Нового Завета, с которым работали участники «Семинара по Иисусу» содержит в качестве основного текста лишь «нищие». Подробно эта проблема рассмотрена в докладе Фанка: *Funk R.* The Beatitudes and Turn the Other Cheek: Recommendations and Polling. // Forum № 2 (7), 1986. P. 103 – 128.

[353] Расширение текста в Евангелии от Матфея: «и жаждущие правды», - признано неаутентичным.

[354] Уникальный материал Евангелия от Матфея, возможно, отдельный источник.

[355] В переводе «Семинара…» - императору (emperor).

[356] Уникальный материал Евангелия от Луки, возможно, отдельный источник.

В отношении анализа нарративного материала, участники «Семинара…» оценивали не просто сам текст источника (как это было в при анализе речений), а тот или иной исторический факт, который источник описывает. Например, голосуя красным цветом за Мк 3:22, участники «Семинара…» не утверждали, что Иисус «имел в Себе силу веельзевула и изгонял бесов силою бесовского князя», но постулировали историческую достоверность того, что некоторые фарисеи считали, будто Иисус связан с демоническими силами. Это исторически-достоверное утверждение, аналитически полученное из текста источника, постулировалось специально. Всего участники «Семинара…» выделили десять наиболее достоверных повествований о деяниях Иисуса. В отличие от речений, повествование об одном и том же событии в разных источниках могло оцениваться по-разному. На основании этих одиннадцати аутентичных повествований участники «Семинара…» также сформулировали ряд положительных утверждений о жизни Иисуса. Аутентичный материал можно представить следующим образом:

Проповедь Иоанна Крестителя

Мк 1:1 – 8 (общее описание) – красный

Мф 3:1 – 12 (общее описание) – красный

Лк 3:1 – 20 (общее описание) – красный

Евангелие Эвионитов[357] 1 – красный

Евангелие Эвионитов 3 – розовый

Ин 1:19 – 28 – черный

Иоанн крестит Иисуса

Мк 1:9 – 11 (общее описание) – красный

Мф 3:13 – 17 (общее описание) – красный

[357] На настоящий момент, на русский язык не переведено. Англоязычный критический перевод текста Евангелия Эвионитов представлен в: New Testament Apocrypha. Vol. I. Gospels and Related Writings. / Ed. by Schneemelcher W. London, 2003. P. 166 – 171.

Лк 3:21 – 22 (общее описание) – красный

Евангелие Эвионитов 4 – красный

Ин 1:29 – 34 – черный

Евангелие Назареев[358] 2 – черный

Евангелие Евреев[359] 3 – черный

Иисус был учеником Иоанна Крестителя

Некоторые из учеников Иоанна Крестителя стали последователями Иисуса

Проповедь Иисуса

Мк 1:14 – 15 – красный

Лк 4:14 – 15 – серый

Мф 4:12 – 17 – черный

Иисус был странствующим учителем в Галилее

Иисус проповедовал в галилейских синагогах

Иисус возвещал царственное владычество Бога[360]

Иисус исцелял некоторых больных людей

Иисус, как казалось Его современникам, изгонял демонов

Иисус пользовался некоторой популярностью в Галилее и прилежащих областях

Исцеление тещи апостола Петра

Мк 1:29 – 31 – розовый

Мф 8:14 – 15 – розовый

Лк 4:42 – 44 – розовый

Исцеление прокаженного

---

[358] Там же. P. 156 – 165.

[359] Там же. P. 172 – 178.

[360] «God's imperial rule» - так участники «Семинара…» интерпретировали греческое словосочетание Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, традиционно переводившееся как «Царство Божие».

Мк 1:40 – 45 – розовый

Мф 8:1 – 4 – розовый

Лк 5:12 – 16 – розовый

«Евангелие» Эджертона[361] 2:1 – 4 – розовый

Исцеление расслабленного

Мк 2:1 – 12 – розовый

Мф 9:1 – 8 – серый

Лк 5:17 – 26 – серый

Призвание Левия Алфеева

Мк 2:13 – 14 – розовый

Мф 9:9 – розовый

Лк 5:27 – 28 – розовый

Евангелие Эвионитов 2:4 – розовый

Споры о веельзевуле

Лк 11:15 – 17 – красный

Мф 12:24 – 25 – розовый

Мк 3:22 – 23 – розовый

Обеды с грешниками

Мк 2:15 – 17 – красный

Мф 9:10 – 13 – красный

Оксиринхский папирус 1224[362] – розовый

Лк 5:29 – 32 – серый

Иисус открыто общался с социальными изгоями (social outcasts)

[361] На настоящий момент, на русский язык текст не переведен. Англоязычный критический перевод текста Папируса Эджертона-2 представлен в: New Testament Apocrypha. Vol. I. Gospels and Related Writings. / Ed. by Schneemelcher W. London, 2003. P. 96 – 99.

[362] Там же. P. 100.

Социальных изгоев называли «мытарями и грешниками»

Иисуса порицали за общение с социальными изгоями

Иисус оправдывал общение с социальными изгоями в афористических изречениях и притчах

Споры о субботе

Мк 2:23 – 28 – розовый

Мф 12:1 – 8 – розовый

Лк 6:1 – 5 – розовый

В период с 1996 по 1998 год участники «Семинара…» работали над созданием целостного образа исторического Иисуса, который реконструировался на основании ранее выделенного аутентичного материала. В интервью журналу «Time» Дж.Д. Кроссан выражал опасения, что, даже не смотря на общее видение проблемы и признанный всеми аутентичный материал, конкретные «портреты» Иисуса могут получиться весьма непохожими: «Возможно, между участниками возникнет безнадежное разногласие. … Образ Иисуса у Боба Фанка весьма отличается от моего»[363]. Однако в итоге, несмотря на некоторые расхождения, «Семинар…» смог предоставить реконструкцию учения, жизни и личности исторического Иисуса, которая отражала общее видение практически всех его участников. Следует отметить, что итоговые результаты многолетний работы «Семинара…» практически не расходятся с изначальными теориями. Еще в 1989 году, спустя лишь четыре года после начала работы «Семинара…», Фанк издал в журнале «Fourth R» пространную статью «Проявляющийся образ Иисуса»[364] (The Emerging Jesus), в которой представил описание образа исторического Иисуса на основании проделанной к тому времени работе по анализу речений. Однако, в результате многолетней совместной работы,

[363] *Blema D*. The Gospel Truth? // Time. April 8, 1996. P. 59, 55.
[364] *Funk R.* The Emerging Jesus // Fourth R № 2 (6), 1989. P. 1 – 15.

ученые, объединенные общим видением проблемы, в частных вопросах все же были не согласны друг с другом. В целом, образ исторического Иисуса, выработанный в ходе коллективной работы участников «Семинара…» можно вкратце описать следующим образом.

Во-первых, исторический Иисус не был апокалиптиком, то есть не проповедовал о грядущем конце света и последующем наступлении трансцендентного Царства Божиего (как это доказывали Вайс и Швейцер). Апокалиптическое учение, содержащееся в Евангелиях, является позднейшей вставкой, поскольку, во-первых, оно отражает проблематику ранней Церкви (тем самым, не проходит проверку критерием несводимости), во-вторых, не зафиксировано в наиболее ранних источниках: Евангелии от Фомы и «Евангелии» Q. Как уже было сказано, Фанк, а вслед за ним и большинство участников «Семинара…» утверждали, что гипотетический источник Q являлся первым христианским Евангелием – то есть «программным документом», содержащим основу вероучения; вероучения, которое восходило к Самому Иисусу и еще не подверглось позднейшему пересмотру и редактуре. Ранний слой Евангелия от Фомы, по мнению участников «Семинара…», также был составлен ранее или в одно время с синоптическими Евангелиями, но в отличие от последних Фома сохранил аутентичное не-эсхатологическое учение Иисуса.

Во-вторых, аутентичное учение Иисуса заключалось в проповеди «царственного владычества Бога» (God’s imperial rule). Еще в середине XX века Додд и Иеремиас утверждали (в противовес Швейцеру), что наступление Царства Божиего начиналось в самом служении Иисуса (realized eschatology), участники «Семинара…» довели этот тезис до логического завершения. Классическая апокалиптика характерна, с одной стороны, для Иоанна Крестителя (иудейский контекст), с другой – для апостола Павла (раннехристианский контекст). Исходя из критерия несводимости, учение Иисуса должно отличаться как от первого, так и от второго. Иисус не проповедовал грядущий Суд, Он учил о том, что Бог может проявить Свое

действие в мире, в истории, в обыденной жизни человека, если только люди смогут отбросить социальные и религиозные условности. «Царственное владычество Бога» может открываться в парадоксе, например, в том, что по-настоящему блаженны нищие и голодающие (ср. Лк 6:20 – 21а, признанные «Семинаром…» аутентичными фрагментами). Фрагменты ранних текстов, в которых все же содержались отрывки, явно свидетельствовавшие о Царстве как событии будущего времени, интерпретировались участниками «Семинара…» следующим образом: «Иисус учил о Божием владычестве как о реальности настоящего, которую, однако, не так легко увидеть. Бог был для Иисуса настолько реальным, то Он не различал Божиего действия в настоящем и в будущем. У Иисуса было поэтическое восприятие времени, в котором настоящее и будущее настолько переплетались, что становились единой реальностью»[365].

В-третьих, Иисус, согласно участникам «Семинара…», не считал Себя Мессией. В середине XX века немецкие и английские библеисты доказывали наличие мессианского самосознания у Иисуса на основании того, что Он называл Себя «Сыном Человеческим». При этом вплоть до 60-х годов считалось, что в иудаизме времен Иисуса фраза «Сын Человеческий» была специальным «мессианским титулом», поскольку о «Сыне Человеческом» как Мессии говорилось в 1 Книге Еноха. Однако исследования Кумранских рукописей доказали, что 1 Книга Еноха не могла быть написана до 70 г.н.э[366]. В качестве двух гипотез было выдвинуто следующее: либо идея мессианского «Сына Человеческого» возникла в иудаизме вследствие влияния христианского богословия, либо эта идея возникла самостоятельно в конце I века[367]. В середине 60-х годов Н. Перрин был одним из первых, кто доказывал невозможность утверждения наличия у Иисуса апокалиптического мессианского самосознания на основании того факта, что Он называл Себя

[365] *Funk R., Hoover R. & the Jesus Seminar*. The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? NY, 1993. P. 137.
[366] Подробно об этом см.: *Burkett D*. The Son of Man Debate. A History and Evaluation. Cambridge, 2007. P. 68 – 81.
[367] *Dunn J.* Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation. London, 1989. P. 81.

«Сыном Человеческим». Как написал Паул Уинтер в своей рецензии на работу Перрина: «Местом возникновения учения о “Сыне Человеческом” была не Иудея, и даже не Иран или Угарит, а немецкий университет»[368]. На основании этой теории участники «Семинара…» отвергли идею о том, что Иисус считал Себя Мессией. В качестве наиболее вероятного объяснения этой фразы, участники «Семинара…» придерживались мнения, высказанного в конце 60-х годов Гезой Вермешем: фраза «Сын Человеческий» в устах Иисуса была простым аналогом местоимения «я» (nontitular circumlocution for “I”), хотя большинство евангельских отрывков с упоминанием «Сына Человеческого» были оценены «Семинаром…» как поздние вставки. Также гипотеза о позднем происхождении учения о «Сыне Человеческом» подтверждала тезис «Семинара…» о не-апокалиптическом аутентичном учении Иисуса.

Таким образом, согласно мнению участников «Семинара…», Иисус не считал Себя Мессией, Он не учил о грядущем конце света, Суде и наступлении трансцендентного Царства Божиего. Иисус был «странствующим учителем» (travelling sage), Своими делами и проповедью утверждавшим возможность осуществления в мире «царственного владычества Бога». А. Пауэл так описывает образ Иисуса согласно «Семинару…»: «Иисус начинал как ученик Иоанна Крестителя, однако впоследствии отверг как аскетизм Своего учителя, так и его апокалиптическое учение. … Напротив, Иисус проповедовал о том, что Царство Божие реализуется уже здесь и сейчас. … Вдохновенный борец со стереотипами (an iconoclastic poet), Он свободно общался с париями, показывая бессмысленность принятых в обществе моделей поведения. Он остроумно критиковал надежду на богатство, родственные связи и религиозную атрибутику. Для Иисуса Храм, священники и прочие религиозные институты не играли никакой роли, как, впрочем, земные

[368] *Winter P.* Review of “Rediscovering the Teaching of Jesus” by Norman Perrin. // Deutsche Literaturzeitung № 89, 1968. P. 783.

сокровища и семейные узы. … Иисус умело рассказывал притчи и сочинял меткие изречения, подрывающие стереотипные формы мышления. Он также часто вопроизводил известные простонародные афоризмы, но, вероятно, не цитировал Писание. Он был странствующим учителем, переходившим из деревни в деревню, и получавшим пропитание и жилье в обмен на Свою эксцентричную мудрость. Он не призывал ко всеобщему покаянию, не учил соблюдать посты или субботу, не проповедовал какое-то специфическое богословское учение. Его весть, если так можно сказать, была вызовом социальным нормам. Он был социальным критиком, однако какой-либо четкой программы решения проблем Он не предлагал. Он высмеивал тех, кто думал, что имеют ответы, поскольку окончательного ответа не было у Него Самого. Он не учил о Себе как о Ком-то особенном. В Его проповеди отсутствовала четкая картина будущих событий. … Его окружали многие последователи, считавшие Его чудотворцем и экзорцистом. … В конце концов, Он пришел в Иерусалим, где стал причиной некоего инцидента в Храме во время религиозного праздника. Он был немедленно схвачен и казнен без надлежащего расследования»[369].

Следует отметить, что некоторые из участников «Семинара…», например, М. Борг, Б. Мэк, Дж.Д. Кроссан также создали собственные реконструкции жизни, учения и личности исторического Иисуса, которые в некоторых аспектах несколько отличаются от того образа Иисуса, который возник в ходе работы «Семинара…». Тем самым, «Семинар по Иисусу» оказал весьма значительное влияние на американских исследователей современного периода «Поиска…».

Подытоживая рассмотрение деятельности «Семинара по Иисусу», следует отметить следующие ключевые аспекты деятельности этого коллектива ученых:

---

[369] *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. P. 72.

1. Позиция участников «Семинара…» по отношению к исторической аутентичности новозаветных текстов была крайне скептической: в случае предполагаемой достоверности того или иного фрагмента текста, необходимо было привести веские доказательства в пользу этого;

2. Участники «Семинара…» активно использовали критерий двойной несводимости для оценки исторической достоверности новозаветного материала, поэтому реконструируемый ими образ исторического Иисуса значительно отличался как от традиционного церковного образа Христа, так и от большинства современных Иисусу евреев;

3. Для того, чтобы представить оценку научного сообщества, а не частные мнения отдельных исследователей, в рамках работы «Семинара…» использовалось общее голосование его участников по поводу исторической аутентичности того или иного фрагмента новозаветного текста;

4. Для построения целостной реконструкции образа исторического Иисуса участники «Семинара…» анализировали не только канонические, но и апокрифические новозаветные тексты;

5. С точки зрения участников «Семинара…» Иисус не был апокалиптиком, Его учение о Царстве Божием трактовалось как проповедь царственного владычества Бога, имманентно реализуемого в этом мире;

6. Царственное владычество Бога проявляется в подрыве устоявшихся социальных и религиозных норм;

7. Исторический Иисус не считал Себя Мессией, а был лишь странствующим проповедником;

8. Исторический Иисус не желал Своей смерти, которая последовала за неким инцидентом в Иерусалимском Храме.

3.2. Критика «Семинара по Иисусу»

Деятельность «Семинара по Иисусу» породила колоссальную волну критики, как в США, так и за рубежом. Количество монографий и статей,

посвященных критической оценке работы «Семинара…» в десятки раз превосходит объем текстов, изданных Фанком и его коллегами. Во многом, именно желание опровергнуть излишне ревизионистские и нетрадиционные идеи «Семинара…» породило всплеск интереса к проблеме исторического Иисуса среди многих исследовательских сообществ, в первую очередь в самой Америке, а также в Европе.

Естественно, некоторые фундаменталистские и ультраконсервативные критики представляли деятельность «Семинара по Иисусу» как план сатаны, нацеленный на разрушение веры в Писание[370]. Менее радикальные авторы указывали на то, что попытка выстроить реконструкцию образа Иисуса вне контекста основанной Им религии, обречена на провал. Например, католический автор Гарри Уиллс утверждал, что без учета христианского богословия, работа «Семинара…» по обнаружению истинного образа Иисуса «похожа не на поиск бриллианта в куче мусора, а на поиск Нью-Йорка на дне Атлантического океана»[371]. С богословских позиций выступал и Люк Тимоти Джонсон, доказывающий, что для корректного понимания христианства, необходимо реконструировать образ не «исторического», а «реального» Иисуса: «Воскресшего Господа Иисуса, общение с Которым переживается в общине верующих, ощущается в проповеди и Таинствах, к Которому обращены молитвы, прославления и просьбы»[372].

Выдвигались претензии и к составу участников «Семинара». Уильям Лэйн Крейг отмечал, что из 74 исследователей, участвовавших в окончательной редакции «Пяти Евангелий» (первой коллективной монографии «Семинара…») лишь 14 ученых можно было считать состоявшимися исследователями, большинство же были авторами лишь одной-двух статей по библеистике, а 18 вообще не имели отношения к

---

[370] Например, см.: *Craig B.* The Jesus Seminar: The Slippery Slope to Heresy. // The Watchman Expositor, № 1 (12), 1995. P. 20.
[371] *Wills G.* What Jesus Meant. NY, 2006. P. xxvi.
[372] *Johnson L.T.* The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels. San Francisco, 1997. P. 145 – 146.

серьезному академическому изучению Нового Завета[373]. Крейг Бломберг указывал на тот факт, что практически все профессиональные библеисты из числа участников «Семинара…» были связаны с тремя университетами: Гарвардом, Университетом Клермонт или Университетом Вандербильта, - все они пользовались славой «либеральных» учебных заведений[374]. При этом ни представителей ведущих американских ВУЗов, в которых есть специальные отделения библеистики (Йельский Университет, Принстонский Университет, Университет Дьюка), ни исследователей из католических исследовательских центров приглашено не было, как замечает Ричард Хейз[375]. Довольно часто в адрес участников «Семинара…» выдвигались аргументы *ad hominem*, например, Н.Т. Райт[376] и К. Эванс[377] утверждали, что за всей научно-критической работой «Семинара…» стоит скрытое желание наиболее значимых его участников «свести счеты» с их собственным фундаменталистским или ультраконсервативным прошлым.

Более содержательная критика сводилась к следующим ключевым возражениям.

Во-первых, участников «Семинара…» критиковали за некорректное использование критерия двойной несводимости. Еще в середине 60-х годов Н. Перрин указывал, что данный критерий может выявить лишь минимальное количество аутентичного материала, на основании которого выстроить целостную реконструкцию образа исторического Иисуса просто невозможно. Однако образ Иисуса в работах «Семинара…» реконструирован исключительно на основании этого критерия. Несомненно, критерий несводимости может предоставить некоторый объем бесспорно аутентичного материала, но, как замечает ведущий католический библеист Реймонд Браун:

---

[373] *Craig W.L.* Rediscovering the Historical Jesus: The Presuppositions and Pressumptions of the Jesus Seminar. // Faith and Mission № 15, 1998. P. 10.
[374] *Blomberg C.* Where Do We Start Studying Jesus? // Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus.Ed by Wilkins M. Grand Rapids, 1995. P. 20.
[375] *Hays R.* The Corrected Jesus. // First Things № 43, 1994. P. 47.
[376] *Wright N.T.* Five Gospels but No Gospel. Jesus and the Seminar // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Craig E. Boston, 1999. P. 90.
[377] *Эванс К.* Иисус глазами ученых: Правда и ложь новейших открытий и скандальных исследований. М.: Эксмо, 2011. С.26 – 38.

«Слишком строгое применение этого критерия приведет к абсурду: Иисус, Который не говорил, не думал и не делал ничего, что говорил, думал и делал любой другой еврей; Иисус, который не имел отношения к тому, что говорили, делали и думали в связи с Ним Его последователи после Его смерти»[378]. О некорректном использовании критерия двойной несводимости в ходе реконструкции образа исторического Иисуса писали также Николас Томас Райт[379], Джон Суалес[380], Дэйл Аллисон младший[381], Джон Мейер[382], Стенли Портер[383], Бэн Уиверингтон[384], а два библеиста – Герд Тайсен и Дагмар Уинтер, - посвятили рассмотрению проблемы границ применения этого критерия специальную 300-страничную монографию[385]. Именно неоднозначные выводы «Семинара…» послужили причиной серьезной рефлексии академического библейского сообщества над проблемами методологии. И хотя до сих пор большинство авторов, работающих над проблемой исторического Иисуса, пользуются критерием двойной несводимости, его применение значительно более нюансировано.

Во-вторых, многие критики обращали внимание на тенденциозную интерпретацию «Евангелия» Q в работах участников «Семинара…». В XIX веке немецкие библеисты (из которых первый – Генрих Юлиус Хольтцман) предположили, что общий материал Евангелий от Матфея и Луки может быть отдельным источником речений Иисуса. Этот гипотетический источник называли «Spruchquelle» (источник речений) или «Logienquelle» (источник логий). Вероятно, Пауль Вернле в своей работе «Миссия апостола Павла к язычникам» (1899) первым предложил использовать для обозначения этого

---

[378] *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. II. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007. С. 451.
[379] *Wright N.T.* Five Gospels but No Gospel. Jesus and the Seminar // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Craig E. Boston, 1999. P. 101.
[380] *Swales J.* Historical Jesus: Quest, Methods and Criteria. Bristol, 2008. P. 29 – 37.
[381] *Allison D. Jr*. How To Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity?// Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. I. Boston, 2011. P. 3 – 30.
[382] *Meier J.* Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 314 – 318.
[383] *Porter S*. The Criteria of Authenticity. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 710 – 712.
[384] *Witherington B.* The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth. Downers Grove, 1997. P. 46 – 48.
[385] *Theissen G., Winter D.* The Quest for Plausible Jesus: The Question of Criterion. Louisville, 2002.

гипотетического источника литеру «Q» - «quelle», то есть «источник»[386]. В XX веке часть библеистов утверждала, что Q является реально существовавшим сборником речений. Реконструировался процесс длительной редакции Q, формирования «богословия Q», виляния Q на тексты Павлова корпуса и т.д.[387]. При этом некоторые исследователи указывали на значительные расхождения между учением Q и богословием других ранних новозаветных текстов. Как пишет Грехам Стэнтон: «В своем знаменитом исследовании о Q (1907) Гарнак настаивал, что Q имеет несравненную ценность. При составлении Q не было проявлено заметных предубеждений, “будь то апологетических, дидактических, церковных, национальных или антицерковных”. Если Марк отличался преувеличенным апокалиптизмом и поставил на второй план “чисто религиозный и нравственный элемент” провозвестия Иисуса, то Q – относительно полный отчет о провозвестии Иисуса, ясно выражающий для людей XX в. суть христианства»[388]. Три ведущих участника «Семинара по Иисусу»: Джеймс Робинсон, Бёртон Мэк и Маркус Борг, - развивали тезис Гарнака до крайности. С точки зрения этих исследователей, а также подавляющего большинства участников «Семинара…», Q являлось первым Евангелием – то есть целостно зафиксированным учением ранней общины последователей Иисуса. В отличие от более поздних общин, в которых появились синоптические Евангелия, община Q не ожидала скорого конца света, не верила в спасительность Смерти и Воскресения Христа. Как пишет Дж. Робинсон: «Древнее Евангелие Речений (имеется в виду Q – *А.А.*) разительно отличается от канонических Евангелий, в которых керигма о Кресте и Воскресении затмила образ исторического Иисуса. … Q отражает более раннюю стадию, в

---

[386] Об этом см.: *Tuckett Ch*. Q and the History of Early Christianity. London, 2004. P.1. Некоторые историографы, считают, что это обозначение было введено Йоханнесом Вайсом в 1890 году. См.: *Стэнтон Г.* Q // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 794.

[387] Подробно об этих вопросах см.: *Гондецкий С., ер*. Введение в синоптические Евангелия. М.: Духовная библиотека, 2004. С. 165 – 170.

[388] *Стэнтон Г.* Q // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 798.

нем сохранены многие речения Иисуса без добавления керигматических элементов и без редакторской обработки. В Q запечатлен подлинный Иисус, подлинные описания Его слов и жизни»[389]. Как критически пишет об этом Дж. Данн: «Согласно этой реконструкции, община Q, подобно либералам девятнадцатого века, верила в Иисуса как в великого учителя мудрости, острые афоризмы и колкие ответы которого олицетворяли вольнодумство в Галилее сроковых и пятидесятых»[390].

Естественно, принятие реального существования «Евангелия» Q позволило участникам «Семинара…» утверждать, что аутентичное учение Иисуса было лишено апокалиптических элементов, что Сам Иисус не считал Себя Мессией, что Его первые последователи не придавали какого-либо значения Его Смерти и Воскресению: «Образ Иисуса как неапокалиптического учителя или кинического философа, у которого не было мессианского провозвестия, во многом обязан гипотезам относительно первой страты Q»[391]. В ответ на это критики «Семинара…» предложили два аргумента. Согласно первому, никакого реального «источника речений» Q вообще не существовало, а общий материал Матфея и Луки можно объяснить иными литературными теориями. Этого мнения придерживается, например, Джеймс Эдвардс [392] и митрополит Иларион (Алфеев). Митр. Иларион в первом томе своей серии об историческом Иисусе утверждает: «К настоящему времени в научном сообществе все более внятно раздаются голоса в пользу того, что источник Q – не более чем фантом, изобретенный теми учеными, которые решили доказать себе и миру, что Иисус был обычным учителем нравственности, оставившим после Себя сборник нравоучительных сентенций»[393]. Из этой цитаты видно, что в данном случае

---

[389] *Robinson J.* The Real Jesus and the Saying Gospel Q. // Princeton Seminary Bulletin № 2 (18), 1997. P. 136.
[390] *Данн Дж*. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009. С. 30.
[391] *Браун Р*. Введение в Новый Завет. Т. I. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007. С. 156.
[392] *Edwards J.* The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition. Grand Rapids, 2009. P. 209 – 242.
[393] *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. – Кн. 1: Начало Евангелия. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 99.

митр. Иларион имплицитно критикует исследования «Семинара по Иисусу». Другая группа критиков, хотя и не отрицая возможность существования самостоятельного «источника речений», все же указывает на то, что Q не был «Евангелием» в узком смысле этого слова. В статье «Q» из наиболее авторитетной библейской энциклопедии «Anchor Yale Bible Dictionary» Кристофер Таккет пишет: «Наиболее правдоподобно предположение, что Q был независимым письменным источником речений, вероятно, на греческом языке» [394] . Однако Таккет отрицает возможность того, что Q был раннехристианским «Евангелием». Этого же мнения придерживается и Стэнтон: «Q почти наверняка существовал в виде письменного источника. … Хотя в Q можно выявить группы материалов, объединяемые отдельными темами, материал в целом настолько разнообразен, что было бы недальновидно видеть в нем отражение какой-то *одной* ключевой богословской позиции или полагать, что в ранней Церкви он использовался каким-то *одним* образом»[395]. Это же утверждает и Данн: «Ранние церкви отказались от того, чтобы сохранять и использовать учение Иисуса обособленно от Его смерти; очевидно, что большинство ранних христиан источник Q сам по себе Евангелием не считало»[396].

Таким образом, критики указывали, что участники «Семинара…» некорректно считали Q Евангелием, сохранившим аутентичное учение Иисуса. Q либо вообще не существовал как самостоятельный текст, либо был сборником речений Иисуса, который отражал лишь некоторую часть провозвестия Иисуса и некоторую часть реннехристианского богословия. Пытаться выстроить реконструкцию образа исторического Иисуса лишь на основании Q, исключая бóльшую часть синоптического материала, значит необоснованно ограничивать и, соответственно, искажать реальные исторические данные. Именно поэтому образ исторического Иисуса в

---

[394] *Tuckett Ch*. Q // Anchor Yale Bible Dictionary. / Ed. by Freedman D.N. Vol. V. NY, 1992. P. 569.
[395] *Стэнтон Г.* Q // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 799.
[396] *Данн Дж*. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009. С. 314.

коллективных работах участников «Семинара…» был, с точки зрения критиков, сильно искажен.

Третье, на что указывало большинство оппонентов, было то, как участники «Семинара…» использовали апокрифические новозаветные тексты, в первую очередь, Евангелие от Фомы. Как было указано выше, методологической аксиомой «Семинара…» было утверждение о равнозначности для исследования канонических и неканонических источников. В целом, к концу XX века большинство участников «Поиска…» активно использовало апокрифические тексты в своих реконструкциях. После публикации оригиналов и переводов апокрифов из Наг-Хаммади, эти тексты вошли в широкий научный оборот. Поэтому сама идея «Семинара…» о том, что эти неканонические тексты дóлжно изучать в той же степени, что и канонические писания, не могла вызвать нареканий со стороны академического сообщества. Эти нарекания вызвала весьма специфическая интерпретация апокрифических текстов участниками «Семинара…». С точки зрения последних, апокрифические тексты отражали независимую от канонических повествований традицию, а некоторые из апокрифов были датированы участниками «Семинара…» концом I века. Дж.Д. Кроссан в своей статье «Говорящий Крест: древнейшее повествование о Страстях и Воскресении», опубликованной в научном вестнике «Семинара…» - журнале «Forum», - доказывал, что изначальный вариант рассказа о смерти и Воскресении Иисуса (являющийся богословским центром всех четырех канонических Евангелий) восходит к т.н. «Евангелию Креста», в своем наиболее аутентичном виде сохраненном в апокрифическом «Евангелии Перта»[397]. Как утверждал Кроссан в своей более поздней монографии об этом вопросе: «Евангелие Креста – единственный известный нам источник рассказов о Страстях и Воскресении. Он является основой для Евангелия от Марка, а через Марка переходит к Матфею и Луке, а после – к Иоанну.

[397] *Crossan J.D.* The Cross That Spoke: The Earliest Narrative of Passion and Resurrection // Forum № 3 (10), 1987. P. 3 – 22.

Наконец, этот рассказ выходит за рамки внутриканонической традиции и включен в псевдоэпиграфическое Евангелие от Петра. Я не нахожу убедительных свидетельств, что за все время, начиная с того, как этот текст оторвался от изначального Евангелия Креста, в него были внесены какие-либо дополнения и правки, кроме чисто редакторских» [398] . Кроссан, утверждает, что т.н. «Евангелие Креста» в своем наиболее изначальном виде сохранилось в апокрифическом Евангелии от Петра (части этого Евангелия, возможно, представлены в Оксиринхских папирусах и «Ахмимских фрагментах» - P. Oxy. 2949, P. Oxy. 4009, P. Cair. 10759). Анализ этого гипотетического «Евангелия Креста» демонстрирует его мифологическую природу, из чего следует, что канонические рассказы о Страстях и Воскресении (а также связанные с ними более ранние нарративы и речения), являются неисторическими. В ответ на конкретно эту теорию Кроссана, и на всю парадигму интерпретации и датировки апокрифических текстов в рамках «Семинара…» в целом, критики приводили следующие контраргументы. В первую очередь, опровергалась ранняя датировка неканонических текстов, поскольку, если датировать «столь непохожие на синоптиков тексты очень ранним периодом, а самих синоптиков – относительно поздним, то почти все исследователи Иисуса последних 250 лет находились в плену глубочайших заблуждений» [399] . Сравнить датировку канонических и апокрифических новозаветных текстов с точки зрения «Семинара…» (на основании работ одного из наиболее активных его участников – Дж.Д. Кроссана) и с точки зрения большинства специалистов (Н.Т. Райт, Р. Браун, Дж. Эллиот, В. Шнимельхер и др.) можно в следующей таблице:

[398] *Crossan J.D*. The Cross That Spoke: The Origins of Passion Narrative. San Francisco, 1988. P. 404.
[399] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 43.

Датировка ключевых канонических и апокрифических новозаветных текстов		
Название текстов (в порядке от более ранних к более поздним с точки зрения большинства исследователей)	***Датировка большинства исследователей (на основании работ Райта, Брауна, Эллиота, Шнимальхера)***	***Датировка «Семинара по Иисусу» (на основании работ сопредседателя «Семинара…» - Кроссана)***
Евангелие от Марка	60 – 70 гг.	60 – 80 гг.
Евангелия от Матфея и Луки	75 – 80 гг.	80 – 120 гг.
Деяния Апостолов	75 – 80 гг.	120 – 150 гг.
Евангелие от Иоанна	90 – 95 гг.	первая редакция – 80 – 120 гг., окончательная редакция – 120 – 150 гг.
Евангелие Египтян	ок. 120 г.	ок. 60 г.
Евангелие Назореев	ок. 120 г.	ок. 150 г.
Евангелие Евионитов	ок. 120 г.	ок. 150 г.
Евангелие Евреев	ок. 140 г.	ок. 50 г.
Апокриф Иакова	ок. 150 г.	ок. 150 г., но отражает традицию 50 г.
Оксиринхский папирус 1224	ок. 150 г.	ок. 50 г.
Евангелие Петра	ок. 170 г.	ок. 150 г., содержащееся в нем «Евангелие Креса» - ок. 50 г.
Евангелие от Фомы	ок. 180 г.	ок. 50 г. в первой редакции
Папирус / «Евангелие» Эджертона	ок. 180 г.	ок. 50 г.
«Тайное Евангелие Марка»	современная подделка	60 – 80 гг.

Как видно из приведенной выше таблицы, датировка, принятая среди участников «Семинара…» значительно расходится с более принятыми датами написания тех или иных текстов. Во-вторых, была подвергнута критике гипотеза «Семинара…» о независимости апокрифических текстов от

канонической традиции. Кропотливый филологический анализ параллелей между каноническими Евангелиями и текстами из библиотеки Наг-Хаммади, проведенный К. Эвансом, Р. Уэббом и Р. Вейбе, довольно убедительно демонстрирует литературную и / или идейную зависимость апокрифических текстов от канонических писаний [400] . Таким образом, критики не соглашаются с реконструкцией образа исторического Иисуса, выработанной в рамках работы «Семинара…», поскольку эта реконструкция основывается на неверно датированных вторичных источниках. Как заключает Эванс: «Неканонические евангелия не предлагают нам никакой ранней и достоверной традиции, независимой от той, что содержится в новозаветных Евангелиях. Неканонические евангелия – позднего происхождения и, как правило, отражают контекст, крайне далекий от Палестины I века»[401].

Наконец, четвертым объектом критики был метод голосования, принятый в «Семинаре…». Как было указано выше, окончательное решение о «цвете» того или иного текста (которое отражало степень его аутентичности), выносилось на основании «среднего значения». Как отмечает Н.Т. Райт, анализируя результаты голосования по конкретным текстам, довольно часто большинство участников «Семинара…» голосовали розовым, а иногда и красным цветом, в то время как меньшинство – черным. В итоге, из-за «черных» голосов нескольких участников, окончательный результат был «розовым» или «серым»: «Это означает, что в каждом конкретном случае, особенно в отношении “розовых” и “серых” текстов, оценка аутентичности не отражала мнения большинства ученых даже внутри только небольшой группы как “Семинар по Иисусу”»[402]. Об этом же пишет и Дж. Окойе[403]. Он анализирует голосование по поводу притчи о сеятеле из Евангелия от Луки (Лк 8:5 – 8), которое дало следующие результаты: 24%

[400] *Evans C., Webb R., Wiebe R*. Nag Hammadi Texts and the Bible. Leiden, 1993.
[401] *Эванс К.* Иисус глазами ученых: Правда и ложь новейших открытий и скандальных исследований. М.: Эксмо, 2011. С. 112.
[402] *Wright N.T.* Five Gospels but No Gospel. Jesus and the Seminar // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Craig E. Boston, 1999. P. 93 – 94.
[403] *Okoye J.Ch*. Jesus and the Jesus Seminar. // New Theology Review № 2 (20), 2007. P. 35.

участников проголосовали «красным», 43% - «розовым», 33% - «черным». Очевидно, что большинство участников «Семинара…» считало этот текст аутентичным, однако в итоге, после вычисления «среднего значения», этот текст был признан «серым», то есть, вероятно, неаутентичным. И это притом, что ни один из участников не проголосовал «серым» цветом. Подобные примеры приводит и Б. Уиверингторн[404]. Ведущий апологет деятельности «Семинара…» и его непосредственный участник – Роберт Миллер, признавал, что среди самих членов «Семинара…» не было однозначного понимания того, что по существу обозначает «серый» цвет, поскольку официальные расшифровки этого цвета не вполне однозначны[405]. Некоторые критики даже ставили вопрос о политкорректности выбранных «Семинаром…» цветов («красный» = аутентичный, «черный» = неаутентичный)[406].

Помимо этих претензий, к исследованиям «Семинара…» выдвигался ряд других возражений более частного характера. Рассматривать их подробно не имеет смысла, поскольку все эти частные возражения основываются на тех позициях критики, которые уже были рассмотрены. Например, Н.Т. Райт критикует выработанную реконструкцию образа исторического Иисуса за то, что согласно участникам «Семинара…» Иисус не был апокалиптиком, а Его учение было лишено явных эсхатологических элементов[407]. Это частное возражение основывается на критике чрезмерно активного использования критерия двойной несводимости (Иисус должен отличаться от апокалиптика Иоанна Крестителя и от ранней Церкви, живущей эсхатологическими чаяниями), а также на критике ранней датировки и утверждения независимого статуса такого апокрифического

[404] *Witherington B.* The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth. Downers Grove, 1997. P. 44 – 45.
[405] *Miller R.* The Jesus Seminar and Its Critics. Santa Rosa, 1999. P. 52.
[406] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 26.
[407] *Wright N.T.* Five Gospels but No Gospel. Jesus and the Seminar // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Craig E. Boston, 1999. P. 106.

текста, как Евангелие от Фомы. Поэтому рассмотрение всех частных возражений не имеет смысла.

Следует также отметить, что несмотря на шквал критики в адрес «Семинара по Иисусу», нельзя сказать, что абсолютно все наработки этого проекта были оценены научным сообществом как некорректные. Уже после окончания совместной работы, многие из участников «Семинара…» (Дж.Д. Кроссан, Б. Мэк, М. Борг и др.) продолжали отстаивать его ключевые идеи. При этом эти ученые не являлись и не являются маргинальными участниками «Поиска исторического Иисуса», их работы высоко оценивают не только идейно близкие к ним авторы, он и явные оппоненты. Некоторые теории «Семинара…» развиваются в XXI веке новым поколением библеистов. И хотя в историографической литературе о «Поиске исторического Иисуса» научно-исследовательская деятельность «Семинара…» в целом получает скорее критическую оценку, именно работа «Семинара…» прямо или косвенно повлияла на всплеск интереса к проблеме исторического Иисуса на рубеже XX – XXI веков, а некоторые из рабочих теорий «Семинара…», хотя и подверглись критике, все же не потеряли своей научной ценности.

Подытоживая рассмотрение критики в адрес «Семинара по Иисусу» следует отметить пять моментов:

1. Критиковался состав участников «Семинара…»: некоторые его участники обвинялись в отсутствии соответствующей научной компетенции, вся группа членов «Семинара…» подвергалась критике за возможную мировоззренческую ангажированность;

2. Критиковалось чрезмерно активное использование участниками «Семинара…» критерия двойной несводимости для определения исторической аутентичности новозаветных текстов;

3. Критиковалось необоснованное признание за гипотетическим источником речений Q статуса реально существовавшего письменного Евангелия;

4. Критиковалось признание независимого происхождения апокрифических новозаветных текстов, а также их ранняя датировка;

5. Критиковалась система голосования участников «Семинара…» по вопросу об исторической достоверности новозаветных текстов.

4. Джон Доминик Кроссан

Джон Доминик Кроссан (John Dominic Crossan, род. 1934) на настоящий момент является одним из наиболее авторитетных участников «Поиска исторического Иисуса». Марка Аллан Пауэлл так пишет о Кроссане: «Свою славу он заслужил годами упорного труда. Археология, антропология, социология, критика источников, литературная критика, вообще, практически любая область современных новозаветных исследований была освоена Кроссаном. … Его знания об античном мире представляются поистине энциклопедическими» [408] . Даже те исследователи, которые не согласны с общей реконструкцией Кроссана, признают его достижения в библеистике. Например, Николас Томас Райт, хотя и считает, что «Кроссан почти полностью ошибается» в своих выводах, все же называет его «одним из самых блестящих, интересных, эрудированных и остроумных современных новозаветников»[409].

Приняв монашество и священство в раннем возрасте, Кроссан обучался в ведущих католических университетах: Папском Библейском Институте в Риме и École Biblique в Иерусалиме. Впоследствии он ушел из священства и монашества и всю оставшуюся жизнь был сотрудником Университета DePaul в Чикаго. С 1985 года Кроссан был одним из сопредседателей и наиболее активных участников «Семинара по Иисусу».

---

[408] *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. P. 84.

[409] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 39 – 40.

Основные работы Кроссана по историческому Иисусу: «Исторический Иисус: жизнь средиземноморского еврейского крестьянина» (1991), «Основные данные об Иисусе: аутентичные речения и ранние образы» (1994), «Иисус: революционная биография» (1995), «Кто убил Иисуса?» (1995), «Кто Такой Иисус?» (1996), «Рождение христианства: исследование того, что происходило в первые годы после распятия Иисуса» (1998), «Находя Иисуса» (2001). Также Кроссан участвовал в написании коллективных монографий: всех итоговых работ «Семинара по Иисусу», которые были рассмотрены выше в параграфе 3.1, а также был соавтором Р. Ватса («Кто такой Иисус? Отвечая на вопросы об историческом Иисусе», 1996), Дж. Рида («Обнаруживая образ Иисуса: сквозь камни и тексты», 2001) и М. Борга («Последняя неделя: рассказ о каждом из дней последнего пребывания Иисуса в Иерусалиме», 2001; «Первое Рождество: что на самом деле говорят Евангелия о рождении Иисуса», 2007).

Кроссан весьма подробно описывает методологию, с помощью которой он реконструирует образ исторического Иисуса. Эта методология излагается в работе «Исторический Иисус: жизнь средиземноморского еврейского крестьянина» (1991).

В отличие от большинства современных исследователей, Кроссан не пытается применять к текстам различные критерии аутентичности, поскольку «критерии, насколько бы они не были хороши, не могут стать единой методологией исследования, если только они не организованны в теоретически продуманную систему» [410]. Кроссан пытается максимально подробно реконструировать культурно-исторический и религиозный контекст, в котором появлялись те или иные тексты, и на основании этого выносит решения об их большей или меньшей исторической достоверности.

[410] *Crossan J.D.* The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. San Francisco, 1998. P. 144 – 145.

Для корректной реконструкции, Кроссан выделяет три уровня, которые необходимо проанализировать: микрокосмический уровень, мезокосмический и макрокосмический.

«Микрокосмический уровень» анализа сводится изучению источников об Иисусе, в которые Кроссан включает все канонические, апокрифические и раннехристианские тексты, написанные об Иисусе до 150 года н.э. В первую очередь Кроссан разделяет все источники на четыре «страты» в соответствии со временем написания[411]. Четыре страты новозаветной традиции выглядят, согласно Кроссану, следующим образом:

Страта	**Временной промежуток**	**Источники**
1	30 – 60 гг.	1. Первое послание к Фессалоникийцам ап. Павла 2. Послание к Галатам ап. Павла 3. Первое послание к Коринфянам ап. Павла 4. Послание к Римлянам ап. Павла 5. Первая редакция Евангелия от Фомы 6. «Евангелие» Эджертона 7. Евангелие Евреев 8. Евангелие Q 9. «Собрание чудес», являющееся источником для канонических Евангелий 10. «Малый апокалипсис» - источник для Мф 24 и Дидахе[412] 16 11. «Евангелие Креста», реконструируемое на основании Евангелия от Петра 12. Оксиринхский папирус 1224 13. «Фаюмский фрагмент» (P. Vindob.G. 2325)[413]
2	60 – 80 гг.	1. Евангелие Египтян 2. «Тайное Евангелие от Марка» 3. Евангелие от Марка 4. Оксиринхский папирус 840 5. Вторая редакция Евангелия от Фомы

[411] *Crossan J.D.* The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991. P. 421.
[412] На русский язык лучший перевод выполнен протоиереем Валентином Асмусом в работе: Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 25 – 63.
[413] На настоящий момент, на русский язык текст не переведен. Англоязычный критический перевод текста «фаюмского фрагмента» представлен в: New Testament Apocrypha. Vol. I. Gospels and Related Writings. / Ed. by Schneemelcher W. London, 2003. P. 102.

		6. Собрание речений, являющееся источником для «Диалога Спасителя»[414] 7. «Евангелие знамений», послужившее источником для повествования об уникальных чудесах в Ин
3	80 – 120 гг.	1. Евангелие от Матфея 2. Евангелие от Луки 3. Первая редакция Евангелия от Иоанна 4. Откровение Иоанна Богослова 5. Первое послание ап. Иоанна 6. Послание ап. Иакова 7. Первое послание ап. Петра 8. Первая редакция Дидахе 9. Первое послание Климента Римского[415] 10. Пастырь Ермы[416] 11. Послание апостола Варнавы[417] 12. Семь посланий Игнатия Антиохийского[418] 13. Первая редакция Послания к Филиппийцам Поликарпа Смирнского[419]
4	120 – 150 гг.	1. Окончательная редакция Евангелия от Иоанна 2. Деяния Апостолов 3. Евангелие Назореев 4. Евангелие Эвионитов 5. Окончательная редакция Евангелия от Петра 6. Первое и Второе послание к Тимофею ап. Павла 7. Второе послание ап. Петра 8. Апокриф Иакова[420] 9. Окончательная редакция Послания к Филиппийцам Поликарпа Смирнского 10. Окончательная редакция Дидахе

[414] Информация об этом апокрифическом тексте, а также его критический перевод на русский язык представлены в: Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. / Под ред. Четверухина А.С. Ростов н/Д: Феникс, 2008. С. 219 – 260.
[415] Классический перевод на русский язык выполнен Петром Алексеевичем Преображенским, представлен в работе: Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 135 – 174.
[416] Там же. С. 222 – 312.
[417] Там же. С. 87 – 118.
[418] Там же. С. 331 – 376.
[419] Там же.. С. 383 – 392.
[420] Информация об этом апокрифическом тексте, а также его критический перевод на русский язык представлены в: Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. / Под ред. Четверухина А.С. Ростов н/Д: Феникс, 2008. С.282 – 308.

После определения вероятной даты создания произведений, Кроссан приступает к анализу конкретных фрагментов текста. Это, отчасти, напоминает подход «Семинара по Иисусу», однако методология Кроссана кажется более продуманной. Для каждого новозаветного отрывка Кроссан ищет независимую аттестацию в источниках (критерий множественных свидетельств – единственный из критериев аутентичности, который использует Кроссан). После этого Кроссан составляет тематический список (complexes) всех текстов с двумя индексами. Например, тематический фрагмент «Иисус и дети» получает индекс 1/4, а «Иисус – Слово Божие» 4/1. Первая цифра индекса показывает наиболее раннюю страту, в которой впервые появляется данная тема, вторая цифра – количество независимых источников, в которых зафиксирована эта тема. Тем самым, для утверждения аутентичности того или иного повествования или речения первая цифра индекса должна быть как можно меньше, а вторая – как можно больше. При этом если та или иная тема упоминается лишь в одном источнике, пусть даже из первой страты, Кроссан избегает использования этой информации для реконструкции [421] . И хотя некоторые ученые, например, Дэннис Ингольфсланд [422] , не соглашаются с конкретными результатами индексирования, все же, следует признать, что разработанная Кроссаном система на настоящий момент является весьма удобным и наглядным способом оценки аутентичности различных новозаветных традиций. В своей более поздней работе «Рождение христианства: исследование того, что происходило в первые годы после распятия Иисуса» (1998) утверждает «шесть ключевых положений о наиболее надежных источниках»:

1. Существование Евангелия Q;

2. Первенство Евангелия от Марка среди канонических Евангелий;

---

[421] *Crossan J.D.* The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991. P. xxxii – xxxiii.

[422] *Ingolfsland D.* The Historical Jesus According to John Dominic Crossan's First Strata Sources: A Critical Comment // Journal for the Evangelical Theological Society № 3 (45), 2002. P. 405 – 414.

3. Зависимость Евангелия от Иоанна от синоптической традиции;

4. Независимость Евангелия от Фомы от канонической традиции;

5. Независимость Дидахе от канонической традиции;

6. Существование и независимость «Евангелия Креста»[423].

Второй уровень анализа, согласно Кроссану – мезокосмический. Он связан с анализом места и времени жизни Иисуса, то есть с историей Палестины I в.н.э., шире – историей Римской империи, еще шире – всей эллинистической ойкумены. Данные, полученные в ходе микрокосмического анализа, здесь интерпретируются в более широком контексте. Кроссан демонстрирует профессиональное знание самого широкого круга источников, начиная от Иосифа Флавия и римских историков, заканчивая малоизвестными папирусами. Исследователь фокусирует особое внимание на двух аспектах: популярности кинической философии в эллинистическом мире и крестьянских бунтах в Палестине.

Третий уровень – макрокосмический. Он связан с интерпретацией данных микро- и мезокосмического уровня в рамках общей теории социальной антропологии. Показывая, как в Римской империи функционировали базовые социально-антропологические константы (например, мужское / женское, чистое / нечистое, священное / профанное и т.д.), Кроссан, вслед за антропологом Герхардом Ленски, фокусирует внимание на бинарной оппозиции богатый / нищий, которая для Римской империи выражалась формой хозяин / раб или патрон / клиент. На месте того, что можно было бы назвать «средним классом», находились брокеры – клиенты весьма богатых хозяев, которые сами могли становиться патронами для еще более обездоленных людей. Оппозиция патрон / клиент и связующий элемент – брокер обнаруживается Кроссаном не только в центре экономической жизни империи, но и в ее социальном, политическом и даже религиозном измерениях. Всю римскую ойкумену Кроссан называет

[423] *Crossan J.D.* The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. San Francisco, 1998. P. 119 – 120.

«брокированной империей» (Brokered Empire), основанной на «брокераже» (brokerage).

Следует остановиться на еще двух аспектах «макрокосмической» картины Кроссана. Во-первых, по отношению к патрону – Риму, Палестина была полностью зависимым и нищим клиентом, которому приходилось отдавать практически все продукты труда. Все это поставило жителей Израиля, особенно, крестьян, практически в невыносимые условия. По этой причине в Палестине начинают подниматься крестьянские бунты, начиная с восстания в 52 году н.э., заканчивая первой (66 – 71 гг.) и второй (115 – 117 гг.) иудейскими войнами и восстанием Бар-Кохбы (132 – 135 гг.). С точки зрения социальной антропологии эти жестокие и хаотичные крестьянские восстания являются отражением не менее жестокой, но институционально оформленной имперской машины насилия: «Кем был разбойник, как не императором в поисках наживы? Кем был император, как не разбойник на троне? Разграничение между персонализированным насилием разбойничьих шаек и институционализированным насилием государственных армий было гораздо труднее оправдать в теории, чем поддержать на практике. … Деревенский разбой являет аграрной империи ее неприкрашенный облик, ее нелакированную душу» [424]. Понимание этого аспекта весьма важно для корректной реконструкции образа исторического Иисуса, поскольку, во-первых, весть Иисуса распространялась именно среди израильских крестьян, во-вторых, некоторые участники «Поиска…» пытались представить Иисуса как лидера иудейских мятежников.

Вторым аспектом, значимым для прояснения учения исторического Иисуса, является то, что в I веке н.э. на территории империи большой популярностью среди простых людей пользовалась киническая философия. Естественно, это не была философия как целостная система осмысления бытия, а скорее некоторые мировоззренческие взгляды, а также весьма

[424] *Crossan J.D.* The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991. P. 172 – 174.

характерная для киников вызывающая модель поведения. В анналах истории сохранились упоминания о трех киниках из заиорданского города Гадара. Согласно Кроссану, киники понимали жизнь как борьбу природы против культуры (в широком смысле этого слова). Следуя за антропологом Брайаном Уилсоном, Кроссан оценивает движение кинизма (как в его узко-философском смысле, так и в более упрощенном массовом восприятии) как «интроверсивный (intriversionist) ответ на реальность истории»[425]: от мира, полного зла, несправедливости и страданий следует максимально дистанцироваться, подрывая своей жизнью и своим поведением навязываемые миром социальные и культурные нормы. Это киническое мировоззрение, согласно Кроссану, должно быть интерпретационной рамкой, в которой следует понимать проповедь Иисуса.

Исходя из этих данных, образ исторического Иисуса в реконструкции Дж.Д. Кроссана предстает следующим образом.

Изначально Иисус был учеником Иоанна Крестителя, и разделял апокалиптические идеи Своего наставника. Однако позже, возможно, после смерти Иоанна от рук Ирода Антипы, Иисус переосмысливает эсхатологические идеи. В итоге, учение Иисуса становится весьма похожим на простонародный кинизм. Следует отметить, что некоторые участники «Поиска» (например, Джеральд Даунинг, Бёртон Мэк и др.) отстаивают идею о прямом влиянии философии кинизма на проповедь Иисуса[426]. Кроссан дистанцируется от этой теории: «Я использую киническое мировоззрение лишь для сравнения, не считая его реальным фундаментом учения Иисуса. Я никогда не считал, что Иисуса-иудея следует заменить Иисусом-киником, по правде говоря, сама эта идея кажется мне абсурдной»[427]. Называя Иисуса «киником», Кроссан лишь указывает на формальное сходств между ними. И киники, и Иисус обращали свою активность к народным массам,

---

[425] Там же. P. 72.

[426] Об этой позиции и ее критике см.: *Eddy P.* Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis. // Journal of Biblical Literature № 3 (115), 1996. P. 449 – 469.

[427] *Crossan J.D.* The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. San Francisco, 1998. P. 334.

проповедовали и словом и делом, подвергали критике устои общества. Однако между ними были и различия: киники вели свою активность в городах, в то время как Иисус проповедовал в сельской местности; Иисус организовал вокруг Себя общину, в то время как киники были индивидуалистами. В целом, как пишет Кроссан: «Иисус дает нам понять, каким мог быть *еврейский* кинизм»[428]. В работах Кроссана видно, насколько иудаизм I века был многообразным явлением. Если еще в середине XX века библеисты могли говорить о межзаветном иудаизме как о чем-то монолитном, то в исследованиях конца XX – начала XXI века ученые более подробно указывают, о каком именно «иудаизме» времен Иисуса идет речь: о консервативном иудаизме фарисеев, об испытавшем влияние платонизма иудаизме диаспоры, о саддукейском варианте иудаизма, об анти-саддукейском иудаизме ессеев или общины Кумрана или, как у Кроссана, об эллинизированном иудаизме Галилеи.

«Иудейский кинизм» в учении Иисуса проявлялся, согласно Кроссану, в следующем. Анализируя в «Рождении христианства» 37 речений из первой страты, засвидетельствованные в «Евангелии» Q и Евангелии от Фомы, Кроссан утверждает, что учение Иисуса являлось «этической эсхатологией»[429]. В отличие от своего бывшего учителя – Иоанна, Иисус не придерживался «апокалиптической эсхатологии», то есть не учил о конце света, грядущем Суде и внеземном Царстве. Он также не разделял «аскетической эсхатологии» ессеев, которые отвергали этот мир, отрекаясь от базовых человеческих потребностей: ограничение приема пищи, семейного союза, мирских профессий и т.д. «Этическая эсхатология» Иисуса тоже была направлена на отречение от существующего миропорядка, однако в отличие от апокалиптической эсхатологии, в ней не было акцента на внеземное вмешательство Бога, которое положит конец истории. В отличие же от аскетической эсхатологии, в учении Иисуса отсутствовали указания на

[428] *Crossan J.D.* Jesus: A Revolutionary Biography. NY, 1994. P. 122.
[429] *Crossan J.D.* The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. San Francisco, 1998. P. 282.

необходимость ограничения базовых человеческих потребностей. Этическая эсхатология Иисуса сводилась к активному, однако, ненасильственному сопротивлению мировому порядку, несправедливой и жестокой системе брокеража Римской империи. Этическая эсхатология Иисуса возвещала всем «пострадавшим от притеснений, голода и болезней»[430], что Бог на их стороне: «Бог “за” нуждающихся и бессильных, поскольку их положение наиболее несправедливо. Иисус обращается в первую очередь к обнищавшим крестьянам, которые более всего пострадали от коммерциализации и урбанизации, проведенной Антипой. … Людям, лишившимся в эти тяжелые годы своих близких, Иисус предлагает новую семью: общину Царства Божиего»[431]. Следует отметить, что Кроссан в отличие от т.н. «теологов освобождения»[432], основывает свою реконструкцию образа Иисуса на основании исторически верифицируемого материала, а не на основании актуальной богословской повестки. В других работах Кроссана эпитетами «этической эсхатологии» являются «сапиенциальная эсхатология» (sapiential eschatology) и «безброкерное Царство Божие» (brokerless Kingdom). Поскольку Кроссан не дает емкого определения этих концепций, предлагая лишь довольно пространные описания, можно обратиться к Н.Т. Райту, который сводит кроссановскую теорию «этической / сапиенциальной эсхатологии» к трем основным пунктам:

1. «Эсхатология как “горизонтальный” язык: создается впечатление, что используемые понятия обозначают движение вперед во времени, но на самом деле речь идет о возможности духовного “восхождения” к новому уровню существования»[433] (в этом понимании эсхатологии Кроссан близок к Бультману и всем библеистам, испытавшим влияние экзистенциализма);

---

[430] Там же. P. 304.
[431] *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus? NY, 2007. P. 98.
[432] О теологии освобождения см.: *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 275 – 299.
[433] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 190.

2. «Эсхатология как критика нынешнего мирового порядка, возможно, предлагающая какой-то новый порядок»[434];

3. «Эсхатология как критика нынешнего социально-политического уклада, возможно, предлагающая какие-то коррективы»[435].

Устоявшуюся социальную систему брокеража Иисус пытался разрушить посредством «магии и трапезы» (magic and meal). Кроссан утверждает, что именно эти практики максимально точно воплощают ту весть, которую пытался донести Иисус.

В отличие от Мортона Смита (подробно о его исследованиях см. Приложение), Кроссан понимает «магию» не в узко-историческом, а скорее в социально-антропологическом смысле: «По мнению Кроссана, в понятии “магия”, как и в понятии “разбой”, отчасти скрыт подвох. Ведь “разбойник” – это просто тот, кто делает вещи, неугодные властям; “магия” – это чудо, которое делает не тот, кто надо»[436]. Как пишет сам Кроссан: «Магия – это термин, используемый привилегированным классом, чтобы опорочить религиозную практику низшего класса» [437] . Называя Иисуса «магом», Кроссан специально оговаривает, что использует это слово в не пейоративном[438], а в узкоспециальном значении: «Маг – это тот, кто может исключительно своими действиями проявить божественную силу в отношении отдельного человека посредством индивидуального чуда, а не опосредованно посредством коллективного обряда» [439] . При этом Кроссан различает реальную физическую «болезнь» (disease) и некий «недуг» (illness) – «социальное восприятие физического состояния человека» [440] . Иисус, согласно Кроссану, не могу «вылечить болезнь», поскольку Его действия не

---

[434] Там же. С. 190.
[435] Там же. С. 190.
[436] Там же. С. 52.
[437] *Crossan J.D.* Jesus and the Kingdom. // Jesus at 2000. / Ed. by M. Borg. NY, 1996. P. 104.
[438] Чтобы избежать слова «магия», имеющее на настоящий момент ряд негативных коннотаций, Брайан Уилсон еще в 70-х годах предложил обозначать чудесные исцеления и экзорцизмы термином «thaumaturgia», однако он не прижился в академическом сообществе. См.: *Wilson B*. Magic and the Millennium: A Sociolgical Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples. London, 1973.
[439] *Crossan J.D.* The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991. P. 138.
[440] Там же. P. 337.

могли реально повлиять на физическое состояние человека, но мог «исцелить недуг» - посредством Своих действий ввести человека в социум, продемонстрировать Своим соотечественникам возможность принятия в общение любых людей. Весть о принятии проявлялась в «исцелениях» Иисусом прокаженных (под евангельской проказой Кроссан, как и некоторые другие исследователи, понимает не тяжелую болезнь, известную как «лепра», но, вероятно, незначительное заболевание, вроде лишая, из-за которого страдало, в первую очередь, не здоровье человека, но его социальный статус). Используя идею антрополога Мэри Дуглас о том, что индивидуальное тело является микрокосмом тела коллективного, Кроссан интерпретирует исцеления Иисусом конкретных людей как отображение исцеления общества от социальных и политических «недугов». Например, эпизод исцеления Гадаринского бесноватого (Мк 5:1 – 17) интерпретируется Кроссаном как символ ухода римских оккупантов («легион имя мне» Мк 5:9) из земли Израиля. Большинство повествований о чудесах Иисуса носят не исторический, а притчевый характер: то есть они служат наглядной иллюстрацией проповеди Иисуса. Например, отрицая историческую возможность воскрешения Иисусом Лазаря (Ин 11), Кроссан утверждает наличие базового смысла, который демонстрируется этим чудом: от смерти к жизни. Как пишет Р. Мартин: «Кроссан утверждает, что эту идею – от смерти к жизни – прекрасно понимали слушатели Иисуса из Верхней Галилеи, когда Он проповедовал им о Царстве Божием; Царстве, в котором они вновь обретут контроль над своими судьбами»[441].

Вторая часть символической проповеди Иисуса согласно Кроссану – трапеза (meal). Совместная трапеза, устраиваемая Иисусом, разрушала границы общества: исчезала иерархическая система религиозной власти Храмового священства, политическая власть Рима, граница между богатым и бедным, патроном и клиентом, мужчиной и женщиной, свободным и рабом, чистым и нечистым, святым и профанным. Как пишет об этом М.А. Пауэлл:

[441] *Martin R*. The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for Historical Jesus. Oxford, 1999. P. 88.

«Трапеза, еще более, чем тело человека, была социальным символом. Просто совместное вкушение пищи означало принятие других людей в социальное общение. То или иное место, занимаемое человеком за столом, означало его специфический социальный статус (ср. Лк 14:7 – 11). Во время существования столь строгих социальных конвенций, Иисус особо выделял Свою практику совместной трапезы абсолютно со всеми людьми, включая социальных изгоев. В Своей притче Он сравнил Царство Божие с пиром, на который приходят нищие, убогие, слепые и увечные (Лк 14:21 – 23)»[442].

Как пишет об этом сам Кроссан: «Его (Иисуса – *А.А.*) стратегией (эксплицитно для Него и имплицитно для Его последователей) была комбинация *свободного исцеления и свободной трапезы*, религиозный и экономический эгалитаризм, равно отрицавший иерархические и патронажные нормы как еврейской религии, так и римской власти… Чудо и притча, исцеление и трапеза были предназначены, чтобы ввести людей в непосредственное духовное и физическое общение с Богом, непосредственное духовное и физическое общение друг с другом. Другими словами, Он возвестил Царство Божие»[443].

В отличие от большинства участников «Поиска…», Кроссан доказывает, что исторический Иисус не отводил Себе никакой особой роли в Царстве Божием. В таком случае, миссия Иисуса стала бы еще одной формой брокеража, в которой роль патрона была присвоена Самому Иисусу. Как пишет Кроссан: «Царство – это не монополия. … Он (Иисус – *А.А.*) не является причиной появления Царства и не контролирует его распространение»[444]. Как раз наоборот, Иисус учил о том, что Царство реализуется благодаря усилиям самих людей: «Царство Божье наступает лишь постольку, поскольку люди берут его реализацию “в свои руки” и

[442] *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. P. 90.
[443] *Crossan J.D.* The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991. P. 422.
[444] *Crossan J.D.* The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. San Francisco, 1998. P. 336.

входят в него»[445]. Речение «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мк 2:10 = Мф 9:6 = Лк 5:24) Кроссан интерпретирует не в том смысле, что грехи имеет власть прощать лишь Иисус, обладающий мессианским / божественным статусом Сына Человеческого, а в том, что «сын человеческий» здесь – это любой человек. Иисус, согласно Кроссану, не связывал наступление Царства со Своей личностью, Он проповедовал о том, что Царство реализуется в жизни общины. Возвещая пришествие Царства Божиего, Иисус говорил «не о разрушении земли, но о ее преображении, не о конце нашего мира, но о конце зла, несправедливости, насилия – и империализма. … Чем же именно отличается … эсхатологическое царство Бога от последнего имперского царства Рима? … Образцом для этого будущего была не демократия, но семья. Бог, подобно отцу, должен установить равенство в семье людей на земле, а равенство означает, что благ в мире хватит на всех. … Программа имперского царства Рима – и то же относится к любой другой империи – это мир через победу. Программа эсхатологического царства Бога – это мир через справедливость. В обоих программах есть стремление к миру, но в одном случае его добиваются насилием, а во втором – без насилия»[446]. В Царстве «материальные и духовные ценности, политические и религиозные ресурсы, экономические и духовные блага равным образом доступны для всех. … Это мир радикального эгалитаризма, в котором более не существует дискриминации, иерархии, эксплуатации и подавления»[447].

Поскольку, с точки зрения Кроссана, учение и практика Иисуса были весьма вызывающими как для евреев, так и для римлян, нет ничего удивительного, что после выступления Иисуса в Иерусалимском Храме

---

[445] *Кроссан Дж.Д.* Библия. Ужас и надежда главных тем священной книги. М.: Эксмо, 2015. С. 228.
[446] *Кроссан Дж.Д., Борг М.* Первое Рождество: Что на самом деле говорят евангелия о рождении Иисуса. М.: Эксмо, 2009. С. 82 – 83, 86, 87 – 88.
[447] *Crossan J.D.* Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus. San Francisco, 1996. P. 48.

(«центре и символе все не-эгалитарного»[448]), храмовые служители и римские начальники постарались как можно скорее избавиться от Него.

Однако все канонические евангельские повествования о Страстях, Смерти и Воскресении Иисуса, согласно Кроссану, не имеют под собой верифицируемой исторической основы. Развернутые повествования о суде над Иисусом у Каиафы и Пилата, о Его последних словах на Кресте, о погребении в гробнице Иосифа Аримафейского и т.д. порождены в рамках «экзегетического христианства»[449] (Exegetical Christianity) – ранней общине, которая занималась историзацией ветхозаветных пророчеств о Мессии в повествовании о жизни Иисуса. Поэтому повествования о Страстях и Воскресении являются, по выражению Кроссана, «не воспоминаемой историей, а историзированным пророчеством»[450] (not history remembered, but prophecy historicized). Подробно изучив римскую практику распятия бунтовщиков, Кроссан предложил две наиболее вероятные альтернативы: либо тело Иисуса было оставлено тлеть на кресте, послужив пищей для диких птиц и собак[451], либо было брошено римлянами в общую могилу для преступников, которую также зачастую раскапывали дикие собаки и поедали остатки [452] . Хотя эту позицию заявил еще 1977 году в специальном исследовании Мартин Хенгель: «Ужас распятия еще более усугублялся тем, что очень часто его жертвы не удостаивались погребения. Чаще всего распятый человек становился пищей для диких животных и хищных птиц, что довершало его унижение»[453].

Образ Иисуса как еврейского киника, согласно Кроссану, достоверен, поскольку органично вписывается в историко-культурный контекст. Палестина находилась под жестким гнетом Римской империи. Разбойники и

---

[448] *Crossan J.D.* The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991. P. 360.
[449] Подробно об этом течении см.: *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 56 – 60.
[450] *Crossan J.D.* Jesus: A Revolutionary Biography. NY, 1994. P. 145.
[451] Там же. P. 127.
[452] Там же. P. 154.
[453] *Hengel M*. Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross. Philadelphia, 1977. P. 87.

мятежники пытались спасти себя и своих товарищей, подрывая экономические и социальные нормы, установленные римскими оккупантами. Иисус также подрывал эти нормы, но делал это ненасильственно, и утверждал, что новый порядок является не просто неким «социальным договором», но Божественным установлением. Согласно вести Иисуса, на место «брокированной империи» должно придти эгалитарное Царство Божие. Его проповедь и образ жизни, несмотря на определенную уникальность, все же весьма органично вписывался в простонародную культуру эллинизированной Галилеи, в которой, наверняка, были известны идеи философов-киников.

Реконструкция образа исторического Иисуса у Кроссана, в целом, весьма похожа на коллективную реконструкцию «Семинара по Иисуса». В работах «Семинара…» и Кроссана образ исторического Иисуса весьма отличается от современных Ему иудеев. Однако если в коллективных работах «Семинара…» Иисус чаще всего довольно неопределенно называется «странствующим проповедником», то у Кроссана Иисус – средиземноморский еврейский крестьянин, проповедь и жизнь Которого напоминает учение киников. В той же степени, что и от Своих современников, Иисус в реконструкциях «Семинара…» и Кроссана отличатся от традиционного образа Христа раннехристианского богословия. И «Семинар…» и Кроссан отрицают наличие апокалиптических элементов в аутентичном учении Иисуса. Согласно «Семинару…» Иисус возвещает имманентное «царственное владычество Бога», Кроссан придерживается такого же взгляда, отстаивая мнение, что центром проповеди Иисуса была «этическая эсхатология».

Несмотря на то, что в работах Кроссана весьма подробно выстроена и обоснована его методология, многие исследователи критикуют базовые предпосылки его работы. Как и в случае «Семинара по Иисусу», критики указывают на некорректные датировки канонических и апокрифических текстов (подробно об этом см. параграф 3.2. данной главы). В рецензии на

центральную монографию Кроссана «Исторический Иисус: жизнь средиземноморского еврейского крестьянина» Бен Мейер назвал предложенные датировки «эксцентричными и неправдоподобными»[454]. Не в меньшей степени критикую работу Кроссана за то, что для своей реконструкции он вводит не два, как «Семинар…», а целых семь гипотетически реконструируемых источников: «Евангелие» Q, «Евангелие Креста», «Евангелие» Эджертона, «малый апокалипсис», «собрание чудес», «собрание знамений», «собрание речений, вошедшее в Диалог Спасителя». Помимо этого Кроссан использует как источник «Тайное Евангелие от Марка», которое большинством библеистов признано подделкой (подробно об этом см. Приложение).

Помимо этого, исследование Кроссана критиковали также за крайний скептицизм в отношении канонической традиции. Дж. Данн доказывает, что Кроссан не прав в том, что ранние христиане радикально трансформировали рассказ о жизни и учении Иисуса, поскольку в культуре устной передачи знания столь значительные изменения невозможны[455]. Б. Уиверингтон[456], Н.Т. Райт[457], К. Эванс[458] и многие другие авторы считают, что Кроссан ошибочно помещает исторического Иисуса в контекст эллинистической культуры, тем самым лишая проповедь Иисуса апокалиптических элементов, характерных для иудаизма I века. Остальные претензии касались более частных вопросов, в том или ином виде сводящихся к рассмотренным выше возражениям.

Завершая рассмотрение исследований Джона Доминика Кроссана, следует указать на следующие наиболее отличительные черты его работы:

---

[454] *Meyer B.* Review of "The Historical Jesus" by John Dominic Crossan. // Catholic Biblical Quarterly № 55, 1993. P. 575.

[455] *Данн Дж*. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009. С. 43 – 74.

[456] *Witherington B.* The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth. Downers Grove, 1997. P. 65.

[457] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 54.

[458] *Эванс К.* Иисус глазами ученых: Правда и ложь новейших открытий и скандальных исследований. М.: Эксмо, 2011. С. 116 – 127.

1. В своей работе с текстами, Кроссан отказывается от применения различных критериев аутентичности, считая, что историческая достоверность тех или иных текстов может быть утверждена лишь в том случае, если эти тексты органично вписываются в общий историко-культурный контекст;

2. Для построения целостного историко-культурного контекста жизни исторического Иисуса, Кроссан проводит исследования на трех уровнях: микрокосмическом, мезокосмическом и макрокосмическом. Микрокосмический уровень связан с анализом конкретных новозаветных текстов, мезокосмический – с изучением истории Римской империи, макрокосмический – с общей интерпретацией полученных ранее данных с точки зрения культурной и социальной антропологии;

3. Кроссан доказывает, что одной из социально-антропологических констант общества имперского Рима была оппозиция патрон / клиент. Эта пара, а также связующий элемент – брокер, - обнаруживается во всех областях жизни империи (политика, экономика, религия, культура и т.д.).

4. Палестина I века, испытывая на себе тяжесть участи «клиента» в «брокированной» империи Рима, стала местом зарождения народных бунтов, бандитизма и прочих форм стихийного протеста против экономической и политической эксплуатации;

5. Проповедь Иисуса была направлена против сформированных к I веку социальных, религиозных и культурных норм (как автохтонных иудейских, так и навязанных Римом), однако в отличие от бандитов и мятежников, Иисус проповедовал ненасильственный протест. Иисус учил, что на место «брокированной империи» должно придти эгалитарное Царство Божие, имеющее исключительно имманентную природу;

6. Проповедь Иисуса воплощалась в символически нагруженной деятельности «свободного исцеления и трапезы»;

7. Иисус не считал Себя Мессией, обладателем какого-либо Божественного статуса или особой роли в Царстве Божием;

8. Поводом для казни Иисуса был некий инцидент в Иерусалимском храме, однако Его проповедь и до этого вызывала отвержение как среди римлян, так и евреев;

9. По своей форме и содержанию проповедь и жизнь Иисуса напоминают популярные среди простого народа идеи и поведенческие модели философов-киников; возможно, Иисус являлся сельским еврейским киником.

5. Маркус Борг

Маркус Борг (Marcus J. Borg, 1942 – 2015) был значительной фигурой в американской библеистике и принимал активное участие в «Поиске исторического Иисуса». Как отмечает Н.Т. Райт к концу 90-х годов «росло влияние Маркуса Борга – и в семинаре (имеется в виду «Семинар по Иисусу» - А.А.), и далеко за его пределами» [459] . Основные работы Борга об историческом Иисусе: «Конфликт, святость и политика в учении Иисуса» (1984), «Иисус: новое видение» (1987), «Иисус в современных исследованиях» (1994), «Иисус: открывая жизнь и учение религиозного революционера»[460] (2006).

В отличие от большинства участников «Поиска», Борг менее всего интересуется проблемами текстологии, фокусируя свое внимание на области, которая может быть названа «сравнительным религиоведением». В то время как большинство библеистов проводят параллели между Иисусом и ветхозаветными пророками, меньшинство – между Иисусом и киниками, пожалуй, только один Борг пытается показать некое структурное родством между Иисусом и другими великими религиозными деятелями: Буддой, Мухаммадом, современным Далай-ламой и др. Опираясь, с одной стороны,

---

[459] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 68.

[460] Переведена на русский язык под названием: *Борг М.* Бунтарь Иисус: жизнь и миссия в контексте двух эпох. М.: Эксмо, 2009.

на феноменологию религии Р. Отто и М. Элиаде, а с другой – на американскую психологию религии, Борг утверждает, что основой для корректного постижения жизни и учения исторического Иисуса является признание реального переживания Иисусом Священного, которое формировало Его личность и учение. «Матфей, Марк и Лука показывают нам Иисуса, как наполненного Духом[461], через Которого этот Дух действует. Общение Иисуса с Духом был источником и энергией всей Его деятельности, … и также служит ключом к пониманию всех аспектов Его служения: как целителя, проповедника, основателя движения возрождения и пророка»[462]. Без учета этого фактора, реконструкция исторического Иисуса обречена на неудачу: «Опыт познания священного меняет восприятие человека. … Учение Иисуса отражает очень необычное восприятие мира. … Привычный и общепринятый взгляд для Иисуса тождественен слепоте»[463]. В некотором смысле Борг в своем подходе опирается на исследования Г. Вермеша, который одним из первых предложил реконструкцию образа Иисуса как «харизматика», то есть человека, считающего Себя особо связанным с Богом и прямым выразителем Его воли. Борг признает заслуги Вермеша[464], однако считает, что проводить прямые параллели между Иисусом и другими иудейскими харизматиками (Хони, Ханина бен Доса) не вполне корректно.

Следует отметить, что хотя многие профессиональные религиоведы проводят свои исследования исходя из методологической предпосылки об «исключении трансцендентного» [465], значительное число американских исследователей религии доказывают, что для корректного понимания религии как реалии sui generis необходимо исходить из допущения реального

---

[461] В данном случае под «Духом» следует понимать традиционную концепцию «Священного» Отто или Элиаде, имеющую определенные библейские коннотации.
[462] *Borg M.* Jesus: A New Vision. NY, 1987. P. 51.
[463] *Борг М.* Бунтарь Иисус: жизнь и миссия в контексте двух эпох. М.: Эксмо, 2009. С. 161 – 162.
[464] *Borg M*. Jesus in Contemporary Scholarship. Harrisburg, 1994. P.40.
[465] Подробно об этой методологической установке религиоведческих исследований писал Красников. См.: *Красников А.Н*. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 161 – 163. *Красников А.Н.* Религиоведение // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2009. С. 859. Альтернативная точка зрения на эту проблемы представлена Василенко. См.: *Василенко Л.И*. Некоторые философско-методологические вопросы понимания религий // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Сборник материалов. Т. I. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 183 – 187.

бытия сверхъестественного мира[466]. Возможно, этот тренд в США появился благодаря значительному влиянию Мирчи Элиаде на становление американского религиоведения[467]. Таким образом, Маркус Борг был тем ученым, который смог использовать наиболее актуальные для своего времени религиоведческие наработки в рамках проекта «Поиска исторического Иисуса». В то время, как большинство его современников фокусировали внимание либо на социально-политическом измерении проповеди Иисуса (напр., Кроссан, Мэк, Хорсли и т.д.), либо на специфических иудейских элементах в Его учении (напр., Сандерс, Вермеш, Райт, Эрман и т.д.), Борг предложил реконструировать образ исторического Иисуса в контексте других «религиозных гениев». Проводя параллели с личностями, о которых сохранилось больше исторически достоверной информации, Борг заостряет внимание на некоторых аспектах жизни и учения Иисуса, которые ранее не рассматривались учеными как определяющие.

Помимо этой базовой методологической посылки: понимать Иисуса как «духовного человека» (Spirited Person), личность Которого была сформирована глубинным опытом переживания Сакрального, - Борг в своих работах затрагивает и ряд более специфических методологических вопросов «Поиска…». В частности, в отличие от большинства своих коллег по «Семинару…», Борг не считает, что Q является «Евангелием», а также

---

[466] Как пишет об этом подходе Красников: «Такой подход к изучению религии выдвигает ряд требований к самому исследователю. Во-первых, он должен быть верующим человеком. “Мы никогда не сможем понять сущность религии, - отмечает У.Б. Кристенсен, - если не знаем из своего собственного опыта, что такое религия”. Ему вторят Р. Отто, М. Шелер, Г. ванн дер Леув и другие феноменологии религии. До сих пор в теологических и религиоведческих кругах это мнение имеет широкое хождение». *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 117.

[467] «Приезд в США Мирчи Элиаде, его работа и руководство кафедрой в Чикаго наложили сильный отпечаток на американское религиоведение. … Элиаде “верил в существование Священного” … и, являясь продолжателем традиции феноменологии религии, не был редукционистом. … Кроме того, блестящий писательский стиль Элиаде, его популяризаторские качества в сочетании с особыми условиями времени смогли быстро сформировать особое отношение к религии у поколения религиоведов и простых обывателей. … Все сказанное заложило основу для появления некоего гибрида ученого и практикующего верующего новой формации, чего в европейском исследовательском сообществе не наблюдалось и пока не наблюдается». *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 232 – 233.

отрицает, что информация из апокрифических текстов может оказать существенное влияние на реконструкцию образа исторического Иисуса[468].

Борг указывает, что евангельские повествования об Иисусе содержат материал двух видов: «воспоминаемая история» (history remembered) и «метафоризированная история» (history metaphorized). В то время как «воспоминаемая история» содержит аутентичные данные об Иисусе, в «метафоризированной история» некие исторические данные получают глубокую богословскую обработку [469] . Для установления достоверного материала Борг использует три критерия: в первую очередь, критерий множественности свидетельств, на основании которого выделяется основное ядро аутентичного материала; далее – критерий согласованности, когда к изначальному корпусу аутентичного материала добавляется согласуемые с ним новые данные. В качестве «негативного»[470] критерия Борг использует «явную тенденцию развития традиции» (discern tendencies of the developing tradition): если в сопоставлении с ранее выявленным аутентичным материалом, тот или иной текст отражает развитие некой темы (например, появление новых смыслов и т.д.), то это свидетельствует о позднейшем происхождении этого текста в рамках богословия раннехристианской общины.

Также Борг указывает на три контекста, в рамках которых должна проводиться реконструкция образа исторического Иисуса. Эти контексты входят один в другой, в отношении «часть – целое». Наиболее узкий контекст реконструкции – межзаветный палестинский иудаизм (здесь Борг дистанцируется от Кроссана, Мэка, Даунинга и др. исследователей, считающих, что контекстом жизни Иисуса был эллинистический иудаизм). Более широкий контекст – социальная история Римской империи рубежа эпох (здесь Борг полностью следует за разработками Кроссана). Еще более

---

[468] *Borg M., N.T. Wright*. The Meanings of Jesus: Two Visions. San Francisco, 2000. P. 11 – 12.

[469] Более подробно об этом в статье автора диссертации: *Андреев А.В.* Традиционные богословские вопросы в свете современной полемики. // Вестник ПСТГУ (Богословие. Философия). 2015. Вып 57. С. 131 – 135.

[470] «Негативные» критерии помогают установить не-аутентичную, позднейшую традицию.

широкий контекст – сравнительная история религии (cross-cultural study of religion [471]): здесь образ исторического Иисуса соотносится с другими «религиозными гениями».

В целом, в отличие от большинства коллег по «Семинару…», Борг утверждает, что канонический евангельский портер Иисуса весьма достоверен: «Хотя мы не можем быть уверены в том, что обладаем подлинными цитатами из речений Иисуса, мы определенно точно знаем о каких вещах Он проповедовал. … Мы также обладаем весьма достоверным знанием о том, что делал Иисус»[472].

Портер исторического, или как называет Борг «до-Пасхального» (pre-Easter), Иисуса сводится к следующим основным характеристикам[473]:

1. Иисус обладал глубоким опытом переживания Сакрального (“Jesus was a spirit person”), Он был религиозным экстатиком («религиозным гением», если применить термин У. Джеймса) как и многие другие лидеры различных религий.

2. Иисус был целителем. Он исцелял как сами болезни, так и их социальные причины (в чем Борг дистанцируется от позиции Кроссана).

3. Иисус был учителем Премудрости Божией, противостоящей традиционному социальному укладу (здесь Борг согласен с Кроссаном и другими участниками «Семинара по Иисусу»).

3. Иисус был социальным реформатором. Эсхатологический язык Его проповеди относился не к будущему трансцендентному миру, но к историческим реалиям жизни Палестины (здесь Борг также солидизируется с Кроссаном, Хорсли и Тайсеном).

4. Иисус был основателем религиозного течения, хотя и не ставил Свою личность в центр этой общины.

---

[471] *Borg M., N.T. Wright*. The Meanings of Jesus: Two Visions. San Francisco, 2000. P. 9.
[472] *Borg M.* Jesus: A New Vision. NY, 1987. P. 15.
[473] См.: *Borg M.* Meeting Jesus for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith. NY, 1994. P. 29 – 31.

Борг, как и некоторые его коллеги по «Семинару…», отрицает идею об апокалиптическом характере учения Иисуса[474]. Хотя некоторые евангельские свидетельства говорят о будущем апокалипсисе, «“близкая эсхатология” (imminent eschatology) не является тем контекстом, в котором необходимо понимать миссию Иисуса»[475]. Опираясь на работы Нормана Перрина, Борг доказывал, что Царство Божие, о котором учил Иисус, соотносится не с реальностью будущего, но «является символом, отсылающим к иудейскому мифу (рассказу) о Божием владычестве над Израилем и всем миром»[476]. По мнению Борга, «Царство Божие» как фундаментальный концепт еврейской религии является локальной вариацией того, что американский религиовед Хьюстон Смит назвал «примордиальной традицией»[477] - некими базовыми компонентами религии как таковой, которые возможно выявить методами феноменологии (редукция, эйдетическое видение и т.д.). «Царство Божие» является специфическим иудейским обозначением «духовного мира», особой сферы бытия, которая для религиозных людей обладает бóльшей реальностью, чем профанный мир. Что отличало учение Иисуса о Царстве от, например, буддийского учения о нирване, так это то, что Царство реализуется на земле, внутри человеческой истории, и эта реализация должна повлечь за собой радикальные социальные изменения. Апокалиптическая интерпретация учения Иисуса произошла в раннехристианской общине после 70 года н.э., когда был разрушен Иерусалимский храм и среди последователей Иисуса распространилось воззрение о скором конце света[478].

---

[474] В самом начале работы «Семинара по Иисусу» Борг провел собственное анкетирование некоторых участников «Семинара…» и членов Общества библейской литературы по вопросу об апокалиптической трактовке учения Иисуса. По результатам опроса Борга 16 ученых склонялись к тому, что аутентичное учение Иисуса было апокалиптичным по своему характеру; 23 исследователя придерживались противоположного мнения. См.: *Borg M.* A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus // Forum № 2 (6), 1986. P. 98 – 99.

[475] *Borg M.* Jesus in Contemporary Scholarship. Harrisburg, 1994. P. 88.

[476] *Borg M.* A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus // Forum № 2 (6), 1986. P. 92.

[477] Об этом см.: *Smith H.* Forgotten Truth: The Primordial Tradition. NY, 1997. P. 1 – 18.

[478] Об этом см.: *Borg M.* Reading the Bible Again for the First Time: Taking the Bible Seriously but Not Literally. San Francisco, 2002. P. 193 – 195.

Борг, также как Геза Вермеш[479], проводит параллели между Иисусом и еврейскими харизматиками: как ветхозаветными персонажами (пророками Илией, Елисеем и др.), так и людьми, жившими примерно в то же время, что и Иисус (Хони «начертатель кругов», Ханина бен Доса и др.). Борг отмечает, что опыт переживания сакрального может заставить человека по-новому ощущать мирскую, профанную реальность [480] . «Харизматическая» / «мистическая» традиция евреев имела определенную программу переустройства мира. «Иисус как иудейский мистик связан с ветхозаветной традицией еще и потому, что там существовало стремление к справедливости. Бог, Которого знал Иисус, не был расплывчатым, не был просто священным, но Богом Израилевым, Богом Закона и Пророков»[481].

Религиозный мир, окружавший Иисуса, был выстроен в соответствии с «политикой святости» (politics of holiness): существовало четкое деление на «сакральное» и «профанное», «чистое» и «скверное», «свое» и «чужеродное». Данная парадигма имеет библейские корни и восходит к центральному посланию книги Левит: «Святы будьте, ибо Свят Я, Господь, Бог ваш» (Лев 19:2). Целью Иисуса было не опровержение этой идеи извне, но ее коррекция изнутри самого иудаизма (в традиции ветхозаветных пророков). По мысли Борга, смысловой центр проповеди исторического Иисуса может быть сформулирован как «Милосердны будьте, ибо Милосерден Я, Господь Бог ваш»[482] (ср. Лк 6:36). Совместные трапезы и общение с «изгоями» общества были зримым подтверждением смены «политики святости» на «политику милосердия» (politics of compassion). «Для Иисуса милосердие было бóльшим, чем просто качеством Бога или

[479] *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось. М.: Эксмо, 2014.
[480] «Для подобных мистиков мир обладает ценностью как благое творение Бога, а не как нечто, от чего следует убежать. Для них мир наполнен славой Бога. Мы здесь живем – но это место надо изменить». *Борг М.* Бунтарь Иисус: жизнь и миссия в контексте двух эпох. М., 2009. С. 166.
[481] *Борг М.* Бунтарь Иисус: жизнь и миссия в контексте двух эпох. М., 2009. С. 166.
[482] *Borg M*. Jesus in Contemporary Scholarship. Harrisburg, 1994. P. 26.

индивидуальной добродетелью: оно была социальной парадигмой, фундаментальной ценностью общинной жизни»[483].

Также как Мейер и Кроссан, Борг отмечает, что учение Иисуса было направлено на подрыв некоторых социальных и политических устоев, которыми жил профанный мир. Например, обыденное представление о том, что человек, живущий «правильно» и «мудро» преуспеет в мире, в то время как его глупый и непоследовательный товарищ не добьется ничего. Притчи и афоризмы Иисуса: о птицах, которые не трудятся, но получают пропитание (Мф 6:26), о дожде, который дарует воду и праведными и грешниками (Мф 5:45), о работодателе, который платит всем равную плату (Мф 20:1 – 16), о возвращении блудного сына (Лк 15:11 – 32) и т.д., - должны были показать людям, что для человека, имеющего глубокий духовный опыт, многие реалии мирской жизни предстают совершенно по-иному.

Поскольку в еврейской традиции переживание сакрального имело и социальное измерение, Иисус также является «основателем движения возрождения» (revitalization movement finder), которое должно было воплотить в жизнь «политику милосердия», тем самым совершив «эсхатологию соучастия». Однако в отличие от Кроссана, Борг считает, что движущей силой общины Иисуса была не воля к социальным или политическим переменам: «Предполагает ли эсхатология соучастия, что … царство Божие … должно осуществиться политическим путем? Никоим образом. … Это всегда Божье царство, Божья мечта, воля Бога. Для ее осуществления надо поставить на первое место Бога, Которого знал Иисус»[484]. Тем самым Борг заостряет внимание не на социальном, а на специфически религиозном аспекте движения Иисуса.

В целом, свою реконструкцию исторического Иисуса Борг кратко описывает следующим образом: «Иисус принадлежал к крестьянскому классу. Вне сомнения, Он обладал блестящими способностями. Его язык

---

[483] *Borg M.* Meeting Jesus for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith. NY, 1994. P. 58.

[484] *Борг М.* Бунтарь Иисус: жизнь и миссия в контексте двух эпох. М.: Эксмо, 2009. С. 308.

удивительно этичен, он наполнен образами и историями. Он мыслил метафорами. Он не был аскетом, но любил мир и имел вкус к жизни. Он страстно относился к социально-политической ситуации в Его мире – подобно Ганди или Мартину Лютеру Кингу Он бросил вызов системе господства Своего времени. Он был иудейским экстатическим мистиком, и потому Бог был для Него реальностью, познаваемой на опыте. Иисус исцелял людей. Окружающие чувствовали рядом с Ним некое духовное присутствие, подобно тому, что ощущали рядом со святым Франциском или сегодняшним Далай-ламой»[485].

Подытоживая рассмотрение работ Маркуса Борга, следует указать на следующие их характеристики:

1. Борг утверждает, что для корректной реконструкции образа исторического Иисуса необходимо использование данных сравнительной истории религии, поскольку Иисус в наиболее ключевых аспектах был похож на «религиозных гениев» иных традиций. Допущение этой схожести основывается Боргом на теории о сопоставимости всех религий, поскольку в каждой из традиций переживается одно и то же Сакральное. Данная теория берется Боргом из феноменологии религии (Отто, Элиаде и др.).

2. Борг в целом весьма доверительно относится к материалу канонических Евангелий и отрицает идею о том, что апокрифические тексты могут как-либо серьезно скорректировать данные, полученные из канонических текстов.

3. Иисус был религиозным экстатиком, иудейским харизматиком, целителем, критиком социальных устоев и основателем отдельного религиозного течения.

4. Иисус не считал Себя Мессией или Сыном Божиим в уникальном смысле, Он не проповедовал грядущий конец света, Суд и наступление трансцендентного Царства Божиего.

---

[485] Там же. С. 199 - 200.

6. Джон Мейер

Джон Пауль Мейер (John Paul Meier, род. 1942), наряду с Кроссаном и Райтом, является одним из наиболее авторитетных ныне живущих участников «Поиска исторического Иисуса». Мейер получал образование в ведущих католических ВУЗах: Папском григорианском университете и Папском библейском институте. Будучи католическим священником, в 1988 году Мейер заключил контракт с «Anchor Yale Bible Reference Library» - подразделением издательства Йельского университета, специализирующемся на академических исследованиях по библеистике. Изначально планировалось издание одной монографии об историческом Иисусе. Однако в итоге Мейер написал целую серию книг под общим заглавием «Маргинальный Еврей: переосмысляя исторического Иисуса». На настоящий момент Мейер написал пять томов, однако, возможно, в рамках этого проекта будет выпущены и другие исследования автора. Пятитомник «Маргинальный Еврей…», являясь наиболее значительным вкладом Мейера в «Поиск исторического Иисуса», состоит из следующих книг: «Истоки проблем и личность Иисуса» (1991), «Наставник, весть и чудеса» (1994), «Союзники и противники» (2001), «Закон и любовь» (2009), «Исследуя аутентичность притчей» (2016). Первый том посвящен исключительно проблемам методологии исследования исторического Иисуса; второй – связи Иисуса и Иоанна Крестителя, провозвестию Иисуса о Царстве Божием и чудесам Иисуса; третий – отношению Иисуса с различными течениями внутри иудаизма I века; четвертый – сравнению этического учения Иисуса и ветхозаветных установлений; пятый – анализу евангельских притчей.

Первые два тома были выпущены Мейером в США в период наибольшей активности «Семинара по Иисусу». Методологическая программа Мейера, а также результаты его исследований настолько

расходились с работой «Семинара…», что эти два тома были названы «Суммой против “Семинара”»[486].

Несмотря на то, что Мейер является католическим священником, никогда не входившем в «оппозицию» официальной церкви [487], его исследования об историческом Иисусе демонстрируют максимально возможную степень объективности. Хотя, как замечает сам Мейер, представление об абсолютной объективности и мировоззренческой безотносительности ученого является утопией века Просвещения, на настоящий момент следует признать, что «на карте “Поиска исторического Иисуса” нет нейтральной Швейцарии» [488]. Однако, по мнению Мейера, исследователь обязан максимально стремиться к беспристрастности: «Необходимо честно признать, что ты обладаешь определенным субъективным мнением, и пытаться избежать влияния своих личных взглядов на научную работу, используя для этого принятые в академическом сообществе методы исследования. Также прислушиваться к мнению коллег, когда они указывают на неочевидные для тебя моменты, когда твоя мировоззренческая позиция видна в исследовании» [489]. К чести Мейера следует отметить, что хотя другие участники «Поиска…» не соглашаются с теми или иными его выводами, никто не выдвигал обвинений в ангажированности или идеологической / теологической нагруженности его работ.

Как и Кроссан, Мейер указывает на то, что «исторический Иисусом», это не «реальный» Иисус из Назарета, а лишь «научный конструкт, теоретическая абстракция … полученная благодаря использованию

---

[486] *Meier J.* The Miracles of Jesus: Three Basic Questions for the Historian. // Dialogue: A Journal of Mormon Thought № 4 (29), 1996. P. 2.

[487] Совсем наоборот, исследования Мейера заслужили высокую оценку самого Папы Римского Бенедикта XVI: «Этот многотомный труд американского иезуита является во многих отношениях образцовым исследованием, основывающимся на историкокритическом методе и демонстрирующем как его сильные, так и слабые стороны». *Ратцингер Й., Папа Бенедикт XVI*. Иисус из Назарета. СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 169.

[488] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. NY, 1991. P. 5.

[489] Там же. P. 56.

специфических методов, … которая лишь отчасти совпадает с Иисусом из Назарета, Который в действительности жил и проповедовал в Галилее»[490].

В отличие от участников «Семинара…», Мейер не считает апокрифические тексты ранними и независимыми источниками, поэтому они «не могут предоставить никакой достоверной информации или аутентичного материала, который отсутствует в канонических текстах»[491].

Мейер использует пять основных и три дополнительных критерия для установления аутентичности евангельского материала. Основные критерии[492]:

1. «Критерий смущения» (embarrassment): аутентичность материала доказывается тем, что он, вероятно, вызывал смущение (трудности для интерпретации) в раннехристианской общине. Например, евангельский рассказ о том, что Иисус принимает крещение у Иоанна, вероятно, не вполне вписывался в раннехристианском богословие, согласно которому Иисус был не просто человеком, но Сыном Божиим и Спасителем мира. Поэтому данное повествование, вероятно, не являлось продуктом ранней Церкви, а восходило к реальной истории.

2. «Критерий несводимости». В отличие от «Семинара…», Мейер не считает, что учение Иисуса должно быть несводимо к современному Ему иудаизму. Несводимость Мейер утверждает исключительно в отношении раннехристианского богословия. Но даже в этом случае Мейер применяет этот критерий весьма осторожно, поскольку признает, что на настоящий момент ученые обладают лишь фрагментарными знаниями о раннем христианстве.

3. «Критерий множественности свидетельств»: аутентичность материала доказывается его наличием в независимых источниках и в разных жанровых формах. В отличие от большинства ученых, Мейер считает, что

---

[490] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. II: Mentor, Message and Miracles. NY, 1994. P. 4.
[491] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. NY, 1991. P. 140.
[492] Там же. 170 – 177.

наличие общего материала в различных жанрах (напр., кратких речениях, притчах, нарративах и т.д.), пусть даже внутри одного источника, является свидетельством множественной аттестации.

4. «Критерий согласованности». Данный критерий Мейер использует так же, как и большинство других исследователей.

5. «Критерий отвержения и казни». Здесь Мейер следует за Сандерсом, указывая, что реконструкция образа исторического Иисуса должна объяснять, почему Иисуса отвергли некоторые Его современники и казнили римляне (подробно об этом см. параграф 1 главы 4).

Три дополнительных критерия[493]: наличие следов арамеизмов (этот критерий Мейер берет у Иеремиаса), согласованность текста с палестинским контекстом и живость повествования (vividness of narrative, то есть более детальное описание). Однако данные критерии не дают абсолютно убедительных результатов, поэтому они используются Мейером исключительно для подтверждения данных, полученных в ходе применения пяти основных критериев.

Определение «маргинальный» дается Мейером Иисусу по причине того, что Его деятельность и учение выходили за рамки практически всех установлений: «К моменту Своей смерти, Иисус сделал Себя несносным, опасным и вызывающим подозрение практически у всех: начиная с благочестивых фарисеев, заканчивая политизированной храмовой верхушкой и даже самим Пилатом. … Бедный выходец из сельской Галилеи, с вызывающим учением и определенными притязаниями, Он был маргинальным и в смысле Его опасной анти-системной позиции (being dangerously anti-establishment), и в смысле отсутствия реальной силы»[494]. Мейер сознательно не дает четкого определения того, Кем считать исторического Иисуса: «Иисус скрывает Свою личность за неясными аллюзиями и метафорами. ... Как будто Он сознательно хочет сделать из Себя

[493] Там же. P. 182 – 184.
[494] Там же. P. 9.

загадку. … Кем бы ни был Иисус, Он был чрезвычайно сложной фигурой, которую невозможно вписать в устоявшиеся богословские или социологические рамки»[495].

Если реконструкция Сандерса делает Иисуса слишком типичным иудеем, реконструкция Кроссана и «Семинара по Иисусу» – слишком нетипичным иудеем, то реконструкция Мейера находится в данном случае где-то посередине. И учение и личность Иисуса следует понимать в контексте иудаизма Второго Храма с его эсхатологическими чаяниями, однако во многом провозвестие Иисуса уникально и не имеет аналогов в других источниках.

Наставником Иисуса был Иоанн Креститель, учение которого сводилось к проповеди грядущего Царства Божиего. В определенный момент, вероятно, после казни Иоанна, Иисус Сам стал народным учителем. Однако в отличие от Своего наставника, Иисус учил о Царстве как и о грядущей, так и о реализуемой в настоящем реальности. Вслед за Норманом Перрином и Маркусом Боргом, Мейер считает, что Царство Божие «это очень насыщенный символ, который вызывает не одну, но целое множество ассоциаций и аллюзий. Базовый смысл Царства: динамический процесс царствования Бога в сотворенном мире, над Его людьми, в истории»[496]. В отличие от участников «Семинара…», Мейер считает, что проповедь Иисуса не была направлена на социально-политическое переустройство мира. Окончательное установление Царства Божиего произойдет в результате непосредственного действия Господа, а не в результате каких-либо человеческих усилий (как считает Кроссан). Мейер доказывает, что Иисус

---

[495] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. II: Mentor, Message and Miracles. NY, 1994. P. 453 – 454. Данная позиция Мейера стала весьма популярной среди современных библеистов, вот, например, как характеризует Иисуса Джеймс Чарльзворт: «Мы не должны воспринимать Иисуса как представителя енохианских групп; движений, связанных с Иоанном Крестителем; зелотом …; саддукеем; фарисеем; кумранитом или ессеем. Иисус последовательно отвергал любые социальные структуры – как кумранитов, так и священников, служивших в Храме… Иисус путешествовал по местам, где жили отверженные члены общества и обнаруживал там тех, кого иудеи, считавшие себя “гражданами первого сорта”, клеймили как нечистых». *Чарльзворт Дж.* Иоанн Креститель, Иисус Христос, апостол Павел и иудейская апокалиптика. М.: Институт перевода Библии, 2018. С. 97.

[496] Там же. P. 241.

скорее акцентировал внимание на ожидании прихода Царства в будущем (хотя отчасти этот приход заметен уже в момент проповеди), а не на проблемах социального переустройства общества.

В отличие от Сандерса, Мейер считает, что у исторического Иисуса были разногласия с фарисеями, и Его нельзя считать типичным представителем религиозного мейнстрима Израиля[497]. Свидетельства о спорах между фарисеями и Иисусом по некоторым вопросам (например, вопрос о разводе) считаются Мейером аутентичными. Однако главным отличием Иисуса от фарисеев было то (и здесь Мейер солидизируется с Вермешем), что для толкования, а иногда и изменения устоявшихся верований и практик Иисус использовал не традиционные методы, но «Свою возможность напрямую и интуитивно знать волю Бога»[498]. Мейер однако утверждает, что полностью реконструировать систему учения Иисуса о морали, обрядах и прочих аспектах жизни человека (то что можно назвать иудейским термином «галаха») невозможно. Помимо нескольких повествований и речений, в Евангелиях не содержится более подробной информации. Как пишет Мейер: «В сравнении с материалом о проповеди Царства, исцелениях и наставлениях об ученичестве, аутентичная информация о галахических установлениях (legal material) весьма фрагментарна и разрознена. Лично я считаю, что за Свои два или три года проповеди Иисус намного более подробно объяснял эти вопросы в беседах с последователями и спорах с оппонентами»[499]. В отличие от большинства исследователей (как консервативных – Иеремиаса и Додда, так и либеральных – участников «Семинара по Иисусу») Мейер не утверждает, что большинство притчей можно с уверенностью отнести к аутентичному материалу. Поскольку Мейер во многом опирается на критерий множественности свидетельств, он доказывает, что лишь четыре притчи

---

[497] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. III: Companions and Competitors. NY, 2001. P. 290 – 293.
[498] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. II: Mentor, Message and Miracles. NY, 1994. P. 1046.
[499] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. IV: Low and Love. NY, 2009. P. 652.

могут однозначно претендовать на аутентичность[500]: притча о семени (Мк 4:30 – 32, Мф 13:31 – 32, Лк 13:18 – 19), о злых виноградарях (Мк 12:1 – 11, Мф 21:33 – 43, Лк 20:9 – 18), о брачном пире (Мф 22:2 – 14, Лк 14:16 – 24, Фома 64), о талантах (Мф 25:14 – 30, Лк 19:11 – 27).

Мейер уделяет особое внимание повествованиям о чудесах Иисуса, поскольку критический анализ евангельского материала однозначно утверждает, что чудеса (исцеления, экзорцизмы и т.д.) играли важную роль в проповеди Самого Иисуса, а также многие современники воспринимали Его именно как чудотворца. Мейер не соглашается с Кроссаном, который утверждает, что, во-первых, большинство повествований о чудесах являются богословскими экстраполяциями раннехристианских авторов, во-вторых, те немногие достоверные рассказы об исцелениях Иисуса следует воспринимать как символические акты, отражающие некие социальные реалии. Мейер указывает, что сам по себе вопрос о действительно чудес выходит за рамки компетенции историка; это вопрос философский и теологический. Воздерживаясь в своих работах от априорного признания (как традиционные церковные авторы) или отвержения (как, например, Бультман) исторической достоверности рассказов о чудесах Иисуса, Мейер пытается проанализировать эти повествования в социальном и религиозном контексте Палестины I века. В ходе этого анализа, Мейер приходит к выводу, что чудотворения Иисуса не были похожи на практику «магов», как это доказывают Смит и Кроссан. Также нельзя однозначно провести параллелей между Иисусом и чудотворцами-харизматиками Хони «начертателем кругов» и Ханиной бен Доса, как это делает Вермеш. Мейер приходит к выводу, что практика «чудотворений» Иисуса, как она отражена в Евангелиях, скорее напоминает деятельность пророка Илии.

В отличие от большинства исследователей, Мейер не считает, что причиной ареста и казни Иисуса был инцидент в Иерусалимском храме.

---

[500] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. V: Probing the Authenticity of Parables. NY, 2016. P. 230 – 310.

Мейер доказывает, что еще до этого момента Иисус вызывал неприязнь среди Своих современников, которая в некоторых случаях переходила в ненависть и открытый конфликт. Проповедь о грядущем Царстве, наличие многочисленных последователей, общение с социальными изгоями, несогласие с фарисейской трактовкой Закона делало проповедь Иисуса «вызывающей серьезное беспокойство»[501] (disturbing enough), вкупе с тем, что как минимум некоторые последователи Иисуса считали Его Мессией, приход Иисуса с учениками в Иерусалим на праздник Пасхи повлек за собой трагические последствия. «К моменту Своей смерти Иисус имел славу несносного и опасного человека, настроившего против Себя практически всех: начиная от благочестивых фарисеев, политизированных священников и даже самогó бдительного Пилата. Одной из причин столь скорой и жестокой расправы над Иисусом было то, что к этому времени Иисус дистанцировался от столь многих Своих современников, особенно, обладающих реальной властью, что уже никто не мог Ему помочь»[502].

Мейер, в отличие от большинства своих коллег по «Поиску…», не характеризует свой образ исторического Иисуса каким либо одним термином. Называя Иисуса «маргинальным Евреем» Мейер, действительно, избегает крайностей других реконструкций, сводящих всю жизнь и проповедь Иисуса лишь к какому-то одному аспекту: социальному, религиозному или политическому. «Маргинальность» учения и жизни Иисуса в реконструкции Мейера помогает пройти «тест Клаузнера», о котором писал Сандерс: «маргинальность», с одной стороны, помещает Иисус в контекст современного Ему иудаизма, с другой стороны, показывает, почему впоследствии учение Иисуса послужило созданию независимого от иудаизма течения.

---

[501] *Meier J.* The Historicity of Jesus' Miracles: The Global Question. // Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur "dritten Frage" nach dem historischen Jesus. / Hrsg. Zager W. Berlin, 2014. P. 498.

[502] *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. NY, 1991. P. 9.

Следует отметить, что Мейер в своих работах не рассматривает детально вопрос о том, Кем считал Себя Иисус. Поскольку прояснение этой проблемы чрезвычайно важно для реконструкции целостного образа исторического Иисуса, вероятно, именно этой теме будет посвящен следующий том его серии.

Несмотря на весьма продуманную методологию и аргументированное изложение своей теории, исследовательский проект Мейера столкнулся с двумя основными возражениями. Первое возражение заключается в том, что в своем анализе исторического контекста Мейер (в отличие от Кроссана, Борга, Хорсли и др.) не акцентирует внимание на социально-политических проблемах Палестины времен Иисуса. Гоулер пишет: «Чрезмерное доверие историческим хроникам, большинство из которых созданы в кругах элиты римского общества, ведет к тому, что Мейер смотрит на жизнь Палестины “сверху вниз”. Была ли Галилея “относительно спокойной” во времена Иисуса? Тацит, привилегированный римский автор, пишет, что “вся империя была в спокойствии во время Тиберия”. Однако придерживались ли такого же мнения иудеи, страдающие от римской оккупации и тирании династии Ирода? Археологические свидетельства, информация о народных восстаниях и различных социально-религиозных течениях свидетельствуют о гораздо большем социальном и экономическом кризисе, чем это признает Мейер»[503]. С учетом этих факторов, критики считают, что учение Иисуса было направлено на разрешение социально-политических проблем Израиля, а не только на ожидание Царства Божиего. Второе возражение также связано с критикой контекста. В своих работах, прежде всего – в третьем томе, посвященном современникам Иисуса, - Мейер (как и Сандерс) не уделяет внимание эллинизированному иудаизму. Хотя ряд исследователей (Кроссан, Мэк, Даунинг и др.) доказывают, что проводить реконструкцию следует именно в этом контексте. Естественно, признание данного контекста как

[503] *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus? NY, 2007. P. 119.

основного для Иисуса, радикально влияет на реконструкцию Его жизни и учения.

Подытоживая рассмотрение фундаментального исследовательского проекта Джона Мейера, следует отметить следующие ключевые аспекты:

1. Мейер в своей реконструкции опирается преимущественно на канонические синоптические тексты, отрицая раннюю датировку и независимый характер апокрифических источников;

2. Мейер использует пять основных и три дополнительных критерия для установления аутентичности текста (критерии смущения, несводимости, множественности свидетельств, согласованности, «отвержения и казни» + наличие следов арамеизмов, согласованности с палестинским контекстом, живости повествования);

3. Исторического Иисуса Мейер описывает как «маргинального Еврея»: то есть Его жизнь и проповедь выходили за рамки принятых в Израиле обычаев;

4. Центром проповеди Иисуса было грядущее Царство Божие, пришествие которого отчасти реализовывалось в провозвестии Иисуса;

5. Иисус, будучи «маргинальным Евреем», настроил против Себя многих Своих современников (фарисеев, саддукеев, представителей римской власти и т.д.), что послужило Его аресту и казни на Пасху в Иерусалиме.

7. Барт Эрман

Барт Дэнтон Эрман (Bart Denton Ehrman, род. 1955) является одним из немногих современных участников «Поиска исторического Иисуса», который сочетает в своих работах рассмотрение сложных научных проблем вкупе с простым языком описания. Доступность изложения материала, аргументированность авторской позиции и широкая эрудированность в области религиоведения сделали исследования Эрмана популярными среди широкой публики (в том числе и в России, где книги Эрмана печатаются в

ориентированном на неподготовленного читателя издательстве «Эксмо»). Основные работы Эрмана об историческом Иисусе: «Иисус: апокалиптический пророк нового мира» (1999), «Прерванное слово Иисуса: объясняя скрытые противоречия в Библии» (2009), «Существовал ли Иисус? Исторические доказательства жизни Иисуса из Назарета»[504] (2012), «Как Иисус стал Богом: возвышение еврейского проповедника из Галилеи» (2014), «Иисус до Евангелий: как первые христиане вспоминали, изменяли и изобретали рассказы о Спасителе» (2016).

Эрман будучи юношей воспитывался в довольно консервативной семье, ходившей в епископальную церковь, впоследствии он обучался в фундаменталистском Библейском институте Дуайта Муди, где «господствовала только одна точка зрения, которой придерживались все наши преподаватели и все студенты: Библия – непогрешимое слово Божие»[505] и в менее фундаменталистском, хотя и весьма консервативном, колледже Уитон. Завершил свое обучение Эрман в Принстонской богословской семинарии под руководством наиболее авторитетного новозаветного текстолога XX века – Брюса Мецгера. К моменту окончания Принстонской семинарии, Эрман полностью отошел от христианской веры, и в настоящее время говорит о себе как об «агностике»[506]. В отличие от многих своих коллег по «Поиску исторического Иисуса», Эрман открыто заявляет о своем мировоззрении, указывает, что к этим взглядам его привели профессиональные занятия библеистикой, однако в своих исследованиях он сохраняет объективность и использует верифицируемую методологию. Исследования Эрмана об историческом Иисусе отличаются своей компактностью. Эрман не выстраивает сложную интерпретационную стратегию, как Райт, не рассматривает широкий исторический и социальный контекст, как Кроссан, не анализирует каждый фрагмент текста в

[504] Русский перевод этой работы излишне тенденциозен: «А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда» (Эксмо, 2012).
[505] *Эрман Б.* Искаженные слова Иисуса: Кто, когда и зачем правил Библию. М.: Эксмо, 2009. С. 16.
[506] Am I Agnostic or Atheist? The Bart Ehrman Blog. Интернет-ресурс: https://ehrmanblog.org/agnostic-or-atheist-for-members/ (дата проверки 13.02.2017).

отдельности, как участники «Семинара по Иисусу». Эрман предлагает весьма экономичную теорию, согласно которой, жизнь и учение исторического Иисуса органично реконструируются в контексте классической иудейской апокалиптики I века.

В отношении источников Эрман придерживается весьма консервативного взгляда: «Наиболее надежные источники, это писания апостола Павла (который, к сожалению, предоставляет мало информации), Q, Евангелие от Марка, Евангелие от Матфея и Евангелие от Луки»[507]. Также для реконструкции Эрманом используются данные из сочинений Иосифа Флавия. Эрман отвергает раннюю датировку апокрифических текстов, не считает Q первоначальным «Евангелием», в целом основывая свою реконструкцию исключительно на синоптическом материале.

Эрман использует лишь три критерия для оценки аутентичности евангельского текста.

Первый критерий – множественности свидетельств. В отличие от Мейера, Эрман указывает исключительно на свидетельства в различных независимых источниках, не принимая во внимание свидетельства в различных жанровых формах.

Второй критерий – несводимости. Здесь Эрман следует за Мейером и противостоит «Семинару…», поскольку не считает, что критерий несводимости следует применять в отношении современного Иисусу иудаизма. Несводимость устанавливается исключительно по отношению к раннехристианскому вероучению.

Эрман специально оговаривает, что критерии множественности свидетельств и несводимости следует применять «позитивно»: то есть эти критерии доказывают аутентичность материала, а не устанавливают его неаутентичность. «Предсказания Иисуса Своей смерти не проходит тест на несводимость. Значит ли это, что Иисус действительно не предсказывал Своей смерти? Не обязательно. Это значит, что даже если Он и предсказывал

[507] *Ehrman B*. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford, 1999. P. 88.

Свою кончину, мы не можем подтвердить это с помощью данного критерия»[508]. Таким образом, эти два критерия «можно применить ко всем преданиям об Иисусе, чтобы увидеть, что же Он в действительности говорил и делал. Они не помогут узнать, что Он не говорил и не делал»[509].

Третий критерий – контекстуальной достоверности. Это единственный критерий, который следует использовать «негативно»: то есть, если тот или иной материал противоречит контексту (для Эрмана – это классическая иудейская апокалиптика), то этот материал следует считать недостоверным и исключить из реконструкции образа исторического Иисуса.

Контекст проповеди Иисуса, согласно Эрману, это иудейская апокалиптика. Эрман предложил весьма целостную реконструкцию возникновения апокалиптического мировоззрения среди евреев, начиная с середины II века д.н.э. Изначально бедствия богоизбранного народа (например, опустошительные походы ассирийцев, вавилонян и египтян) объяснялись израильскими пророками – Исаией, Иеремией, Амосом, Иосией, - как результат неповиновения народа заповедям Божиим. Время греческого владычества над Израилем (332 – 167 гг. д.н.э.) характеризуется двумя аспектами: с одной стороны, засвидетельствован подъем религиозности среди евреев, с другой – именно в это время иудеи подверглись наиболее жестоким притеснениям. «В этой обстановке и зародился апокалиптизм. Возникла мысль, что страдание народа Божия – не кара Бога за грехи, а месть за праведность, ниспосланная злыми силами, противными Богу. … Еврейские апокалиптисты (не самый удачный русский перевод, более принятый термин – «апокалиптики» – *А.А.*) считали, что Бог открыл им небесные тайны, позволяющие понять земную реальность. Коротко говоря, у них получалось следующее: по неким загадочным причинам Бог временно уступил власть в мире могущественным силам, которые выступают против него, его замыслов и его народа (чем и объясняются беды и несчастья народа Божия). Однако

[508] Там же. P. 94.
[509] *Эрман Б.* Библия. Историческое и литературное введение в Священное Писание. М.: Центрполиграф, 2015. С. 441.

вскоре Бог вернет себе суверенную власть над миром, уничтожит силы зла, оправдает свой народ, снова даровав ему привилегированное положение, и установит навеки благое царство»[510]. Эта идея является, согласно Эрману, базисом иудейской апокалиптики – наиболее распространенного мировоззрения евреев периода середины II века д.н.э. – конца I века н.э. Апокалиптическое мировоззрение характеризуется четырьмя особенностями:

1. Дуализм. Апокалиптики верили, что в духовном мире идет противостояние двух начал: Бога и сил зла. Современную им историческую реальность они считали подчиненной силам зла, однако верили, что на смену «этому» злому и неправедному миру придет благое и справедливое Царство Божие.

2. Исторический пессимизм. «Иудейские апокалиптики утверждали, что верующие люди обречены на страдания в этом мире, и никакие человеческие действия не смогут остановить это. Сила зла будут еще более явно проявлять себя в мире, стараясь обрести полный контроль над творением Божиим»[511].

3. Окончательное оправдание. «Апокалиптисты не надеялись победить зло собственными усилиями. Они считали, что это сделает Бог, причем не постепенно…, а в одночасье. Внезапно придет конец: Бог вмешается в ход человеческой истории, низвергнет силы зла и установит благое Царство. Он спасет мир и оправдает как свое благое имя, так и свой народ»[512].

4. Близость. Апокалиптики верили, что это вмешательство Бога в историю – Суд Божий – совершится в самое ближайшее время.

Эрман утверждает, что аутентичное учение Иисуса представляло собой классическую иудейскую апокалиптику. Это подтверждается всеми критериями (это контекстуально достоверно, засвидетельствовано во всех ранних источниках и несводимо к раннехристианскому вероучению[513]).

---

[510] *Эрман Б.* А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда. М.: Эксмо, 2012. С. 390 - 391

[511] *Ehrman B*. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford, 1999. P. 122.

[512] *Эрман Б.* А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда. М.: Эксмо, 2012. С. 392 – 393.

[513] Раннехристианская апокалиптика значительно отличалась от классической иудейской, поскольку была центрирована на вере во Второе Пришествие Иисуса Христа.

Однако «самый убедительный довод» [514] в пользу апокалиптической реконструкции учения Иисуса заключается в следующем: «Мы знаем с относительной долей уверенности, с чего Иисус начал свое служение, и – с той же долей уверенности – что случилось после него. Единственное, что связывает начало и конец, это середина – то есть служение и проповедь самого Иисуса. .. Общественное служение Иисуса началось с его крещения Иоанном Крестителем. А кем был Иоанн Креститель? Пламенным апокалиптическим пророком. … Самым ранним из известных нам христианских авторов … стал Павел – а он был глубоко укоренен в апокалиптическом образе мышления. … Иисус начал свое служение как последователь апокалиптического пророка, а после его смерти возникли общины его восторженных приверженцев, ожидавших скорого конца. Как начало, так и конец служения Иисуса были апокалиптическими – так могла ли середина быть чем-то иным?»[515].

Аутентичное учение Иисуса Эрман суммирует в нескольких предложениях: «Во всех ранних источниках Иисус предрекает пришествие Царства Божиего. Это будет реальное царство, здесь, на земле. Когда Царство придет, силы зла будут ниспровергнуты. Те, кто покаялись и следовали учению Иисуса войдут в Царство. Суд над всеми людьми будет вершить Сын Человеческий – небесное существо, которое придет на землю. Одно лишь происхождение от израильского народа не будет считаться достаточным, чтобы заслужить оправдание на Суде. Людям необходимо внять словам Иисуса, обратиться к Богу и следовать заповедям, пока не стало слишком поздно»[516].

Этическое учение Иисуса, согласно Эрману, сводилось к проповеди милосердия, справедливости и покаяния в грехах. Оно во многом напоминало учение ветхозаветных пророков. Однако Иисус не пытался установить некий новый социальный порядок, как считают Кроссан, Хорсли,

---

[514] *Эрман Б.* Как Иисус стал Богом. М.: Эксмо, 2016. С. 164.
[515] Там же. С. 164 – 166.
[516] *Ehrman B*. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford, 1999. P. 128.

Тайсен и другие исследователи. Проповедь Иисуса заключалась исключительно в возвещении грядущего Царства Божиего, установление которого положит конец существующему мироустройству. «Именно поэтому (подчеркиваю, именно поэтому), хотя Иисус и не пытался начать социальные реформы, его проповедь содержала радикальные революционные импликации. … Иисус побуждал Своих последователей воплощать идеалы Царства уже сейчас, ожидая пришествия Сына Человеческого. … Это было не первым шагом в масштабной социальной реформе общества, но лишь приготовлением для будущего века»[517].

Агностик Барт Эрман, также как и католический священник Джон Мейер, утверждает, что историк не может утверждать или же опровергать возможность чудес. Однако поскольку повествования о чудесных событиях в жизни Иисуса занимают значительную часть евангельского материала, исследователю необходимо каким-либо образом интерпретировать эти данные. Эрман считает, что даже если ученый воздерживается от философского / богословского вопроса о реальности того или иного чуда, описанного в Евангелиях, «можно подвергнуть некоторые элементы данного эпизода историческому анализу» [518] . Анализируя эти доступные для исторической критики элементы, Эрман приходит к выводу, что чудеса Иисуса, в первую очередь, исцеления больных и бесноватых, следует интерпретировать в апокалиптическом контексте.

Реконструкция Эрмана, описанная выше, в целом, была похожа на работу Мейера. Однако в двух аспектах реконструкция Эрмана отличается.

Во-первых, Эрман доказывает, что Иисус считал Мессией, но не считал себя Сыном Человеческим – будущим судьей всех людей мира. Как пишет Эрман: «Есть более чем достаточные причины думать, что Иисус представлял себя Мессией, причем в очень узком и специфическом смысле слова. Мессия, как предполагалось, станет будущим правителем народа

[517] Там же. P. 190.
[518] *Эрман Б.* Как Иисус стал Богом. М.: Эксмо, 2016. С. 218.

Израиля. Но, будучи апокалиптиком, Иисус не думал, что это будущее царство может быть установлено путем политической борьбы или военных действий как таковых. Его должен был принести Сын Человеческий, грядущий, чтобы судить все и вся, противящееся Богу»[519]. Таким образом, Эрман весьма доверительно относится к евангельскому материалу, в котором описывается особая роль Иисуса в Царстве. Эрман идет далее, чем Сандерс, утверждая, что Иисус действительно считал Себя Мессией. Во времена Иисуса существовали различные воззрения на то, кем будет Мессия: начиная от воинственного и победоносного царя, заканчивая священником, научающим людей истинному знанию Закона Божиего. Иисус, вероятно, мыслил Свое мессианство иначе, поэтому в Своих проповедях, обращенных к толпам слушателей, Он не заявлял о Своем статусе открыто. Но среди Своих ближайших последователей, в кругу двенадцати учеников Иисус, согласно Эрману, более открыто давал понять, что именно Он есть Мессия – будущий владыка земного Царства Божиего. Однако Эрман является одним из весьма немногих современных исследователей, которые доказывают, что речения о Сыне Человеческом как о Судье относятся не к Иисусу, а к некоему другому персонажу. Этого мнения придерживался в середине XX века Бультман, однако к концу столетия большинство авторов придерживалось двух позиций: либо речения о Сыне Человеческом как о Судье являются позднейшими интерполяциями раннехристианской общины, ожидающей Второго Пришествия и Страшного Суда, который должен был произвести Господь Иисус Христос; либо речения о Сыне Человеческом как о Судье восходят к Самому Иисусу и наглядно демонстрируют Его Мессианское самосознание. Эрман противостоит обеим теориям: он доказывает аутентичность этих речений, в то же время, утверждая, что в них Иисус говорил не о Себе, а о «небесном Судье, который сойдет на землю, чтобы совершить Суд» [520] . Следует отметить, что свое теорию Эрман

[519] Там же. С. 176.
[520] *Ehrman B*. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford, 1999. P. 146.

основывает лишь на одном отрывке: Мк 8:38. При этом многие исследователи считают, что более корректная интерпретация данного фрагмента не предполагает противопоставления Иисуса как Мессии и некоего иного Сына Человеческого[521].

Второй особенностью реконструкции Эрмана является его объяснение ареста и казни Иисуса. Согласно Эрману, арест Иисуса еврейской храмовой аристократией был следствием выступления Иисуса в Иерусалимском храме (здесь Эрман следует за Сандерсом). Особенностью реконструкции Эрмана является следующий аспект: для того, чтобы предоставить рассмотрение дела Иисуса в ведение префекта Пилата, еврейской аристократии необходимо было привести более веские аргументы, чем просто угрозы Иисуса разрушить Храм. Необходимо было преподнести деятельность Иисуса как мятеж против римлян. «Еврейским властям требовалось … что-то, что заставит римлян заняться им (Иисусом – *А.А.*) вплотную. И здесь-то появляется Иуда Искариот. … Иуда предоставил им то, что они хотели: Иисус в узком кругу называл себя будущим царем. … Узнав, что Иисус называет себя царем, первосвященники получили всю необходимую информацию. Они не могли получить эту информацию только из проповедей Иисуса. Это не входило в его публичные заявления, а являлось частью информации для учеников» [522] . После получения свидетельства Иуды, еврейские аристократы передали дело Иисуса в руки префекта Пилата с обвинением в мятеже и попытке свергнуть власть Рима в Израиле. Следует отметить, что данная реконструкция Эрмана выглядит довольно убедительной и согласующейся с данными евангельского повествования.

В отношении реконструкции Эрмана выдвигаются примерно те же претензии, что и к исследованиям Мейера и Сандерса: работу Эрмана критикуют за недостаточное внимание к феномену эллинизированного иудаизма, который, с точки зрения многих исследователей, является

[521] Подробно об этом см.: *Adams E.* The Coming Son of Man in the Gospel of Mark. // Tyndale Bulletin № 1 (56), 2005. P. 39-61.
[522] *Эрман Б.* Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. М.: АСТ, 2010. С. 217.

контекстом служения и проповеди Иисуса в Галилее. Также значительное число авторов не соглашаются с тем, что, признавая аутентичность речений о Сыне Человеческом как будущем Судье, Иисус считал под этим Сыном Человеческим некую иную фигуру, отличную от Себя. Георг Никельсбург в статье «Сын Человеческий» из Anchor Yale Bible Dictionary, на основании анализа ключевых исследований конца XX века, указывает, что независимо от признания или отрицания аутентичности этой группы речений, проводить различие между Иисусом и Сыном Человеческим как будущим Судьей некорректно[523].

Завершая рассмотрение исследований Барта Эрмана, следует указать на следующие ключевые особенности его работы:

1. Эрман отрицает релевантность апокрифических текстов для реконструкции образа исторического Иисуса, его исследования основываются преимущественно на синоптическом материале;

2. Эрман использует три критерия: множественности свидетельств, несводимости и контекстуальной достоверности. При этом лишь последний критерий может доказать неаутентичность текста, первые два могут быть использованы лишь для подтверждения достоверности материала. Подобное применение критериев приводит к тому, что весьма значительный объем синоптического текста признается Эрманом достоверным;

3. Эрман доказывает, что Иисус был иудейским апокалиптиком, проповедовавшим скорое пришествие на землю Царства Божиего. Несмотря на то, что установление Царства должно было произойти в ближайшем будущем, его пришествие ощущалось уже во время проповеди Иисуса и выражалось в совершаемых Им чудесах;

4. Иисус считал Себя Мессией, то есть верил в то, что после установления Царства, Бог сделает Его владыкой в этом Царстве. Однако Иисус не заявлял о Своем мессианстве открыто, поскольку Его

---

[523] *Nickelsburg G.* Son of Man // Anchor Yale Bible Dictionary. / Ed. by Freedman D.N. Vol. VI. NY, 1992. P. 137 – 150.

представления о роли Мессии несколько отличались от распространенных среди иудеев воззрений. Иисус все же давал понять Своим ученикам – наиболее приближенному узкому кругу последователей, - что именно Он является Помазанником Божиим;

5. Иисус считал, что эсхатологический Суд над людьми будет вершить некий божественный «Сын Человеческий», чей скорый приход Он также возвещал в Своих проповедях.

6. Иисус был взят под арест еврейской аристократией после инцидента в Иерусалимском храме. Иуда Искариот рассказал арестовавшим Иисуса иудеям о том, что Иисус считает Себя Мессией. После получения этого свидетельства, еврейские власти передали Иисуса Пилату с обвинением в организации мятежа с целью свержения владычества Рима. Именно по этому обвинению Иисус был казнен.

8. Бёртон Мэк и Джеральд Даунинг

Исследования Мэка и Даунинга можно рассмотреть совместно, поскольку оба ученых используют одинаковые методы и доказывают одну и ту же теорию, а именно, что реконструкцию образа исторического Иисуса следует проводить в контексте народного кинизма.

Бёртон Мэк (Burton L. Mack, род. 1931) был наряду с Фанком и Кроссаном был одним из наиболее активных участников «Семинара по Иисусу», позже участвовал в исследованиях, проводимых Обществом библейской литературы. Основные работы Мэка, в которых рассматривается проблематика «Поиска исторического Иисуса»: «Миф о невинности: Евангелист Марк и происхождение христианства» (1988), «Утерянное Евангелие: книга Q и происхождение христианства» (1993), «Христианский миф: происхождение, логика и последствия» (2001).

Джеральд Даунинг (Francis Gerald Downing, род. 1935) является британским библеистом и священником англиканской церкви. Ключевые

работы Даунинга: «Христос и киники: Иисус и прочие радикальные проповедники I века» (1988), «Киники и происхождение христианства» (1992), «Киники, апостол Павел и паулинистские общины» (2015).

Оба исследователя доказывают, что аутентичное учение Иисуса следует реконструировать в контексте народного кинизма. В отличие от Дж.Д. Кроссана (см. параграф 4 главы 4), который утверждал, что использует киническое мировоззрения лишь для сравнения с учением Иисуса[524], Мэк и Даунинг заявляют о прямом влиянии кинизма на Иисуса и о реальных параллелях между Его проповедью и учением киников.

Для доказательства своей теории исследователи используют данные археологии и филологии.

В 1980-х годах в Нижней Галилеи, в первую очередь, в древнем городе Сепфорис, проводились археологические раскопки, которые доказали, что «эта территория была населена различными народами. Иисус более не представлялся просто как житель небольшого селения Назарет, поскольку Он наверняка часто посещал Сепфорис – космополитичный эллинизированный город, расположенный в четырех милях от Назарета»[525]. На основании данных археологических раскопок, некоторые исследователи выдвинули гипотезу о том, что реконструкцию образа исторического Иисуса следует проводить не в контексте палестинского иудаизма, с ярко выраженными апокалиптическими чаяниями, а в контексте эллинизированного иудаизма, в котором акцент делался на актуальных социально-политических проблемах.

Даунинг и Мэк доказывали, что на Иисуса повлиял не просто эллинизм, а более конкретно – кинизм. Под кинизмом Даунинг и Мэк понимают некий комплекс философских идей, житейских взглядов, специфической этики, существовавшей примерно с 5 века д.н.э. по 5 век н.э.

---

[524] «Я использую киническое мировоззрение лишь для сравнения, не считая его реальным фундаментом учения Иисуса. Я никогда не считал, что Иисуса-иудея следует заменить Иисусом-киником, по правде говоря, сама эта идея кажется мне абсурдной» *Crossan J.D.* The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. San Francisco, 1998. P. 334.

[525] *Ortiz S.* Setting Jesus Free from Postmodern Reconstructions: Was Jesus a Galilean Jew or a Jewish Hellenist? // Journal for Baptist Theology and Ministry № 2 (2), 2004. P. 121.

В сочинениях античных авторов есть упоминания о трех киниках: Мелеагре, Эномае и Мениппе, - происходивших из Гадары – города к востоку от реки Иордан, от которого была прямая дорога через Назарет в Сепфорис. На основании этих данных ученые выдвинули гипотезу, что Иисус был знаком с киническим мировоззрением, которое значительно повлияло на Его учение: «Галилея I века была скорее частью эллинистического мира, а не иудейским регионом. … В Сепфорисе, отстоящим от Назарета на расстоянии шести километров, Иисус наверняка встречался с киническими проповедниками»[526].

Естественно, ни один серьезный исследователь не утверждает, что Иисус был «идеальным» воплощением философа-киника. Даунинг открыто заявляет, что в аутентичном учении Иисуса присутствуют некоторые элементы, несовместимые с кинизмом и отражающие характерные элементы иудейского мировоззрения. Например, особое внимание Иисуса в отношении Иерусалима и Иерусалимского храма, выступления Иисуса в синагогах, аллюзии на ветхозаветные тексты в Его речениях и т.д. «Очевидно, что учение Иисуса в некоторых аспектах соотносится с традицией иудаизма. Однако в учении Иисуса есть и другие элементы, которые не имеют прямых аналогов в иудейских источниках. В отношении этих элементов, народный кинизм (popular Cynicism), распространенный в Палестине, видится наиболее подходящим контекстом понимания»[527].

Прежде, чем перейти к рассмотрению параллелей между провозвестием Иисуса и учением киников, следует рассмотреть вопрос о том, как Даунинг и Мэк вычленяют аутентичный материал из новозаветной традиции. Оба автора настроены очень скептично как в отношении исторической достоверности канонической синоптической традиции, так и в отношении апокрифических источников. Поэтому некоторые авторы (например, Райт) считают этих исследователей прямыми продолжателями

---

[526] *Marshall J.* The Gospel of Thomas and the Cynic Jesus. // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997. P. 40.
[527] *Downing G.* Jesus and Cynicism. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. II. Boston, 2011. P. 1122.

«скептического» течения конца XIX века: «Подобно Вреде, Мэк видит в основной сюжетной линии Мк творение самого Марка. Он считает, что Мк – богословская выдумка, сделанная в конце первого поколения христиан, когда первоначальное учение Иисуса и верования Его первых последователей подверглись основательной ревизии в интересах совершенно иной системы взглядов. В центр этой системы Вреде поместил “тайну” мессианства Иисуса, а Мэк – негативную апокалиптическую весть, где Сын Божий осуждает мир»[528]. Мэк опирается на работу Джона Клоппенборга «Оформление Q: Тенденции в древних собраниях речений мудрости» (1987), в которой автор выделяет три слоя редакции Q:

Q^1 - первичная редакция; Q как сборник наставлений; содержание – афористическая мудрость.

Q^2 - вторая редакция; Q как сборник хрий[529]; содержание – близкая апокалиптика.

Q^3- третья редакция; Q как прото-биография Иисуса; содержание – рассказы о жизни Иисуса и Его учении.

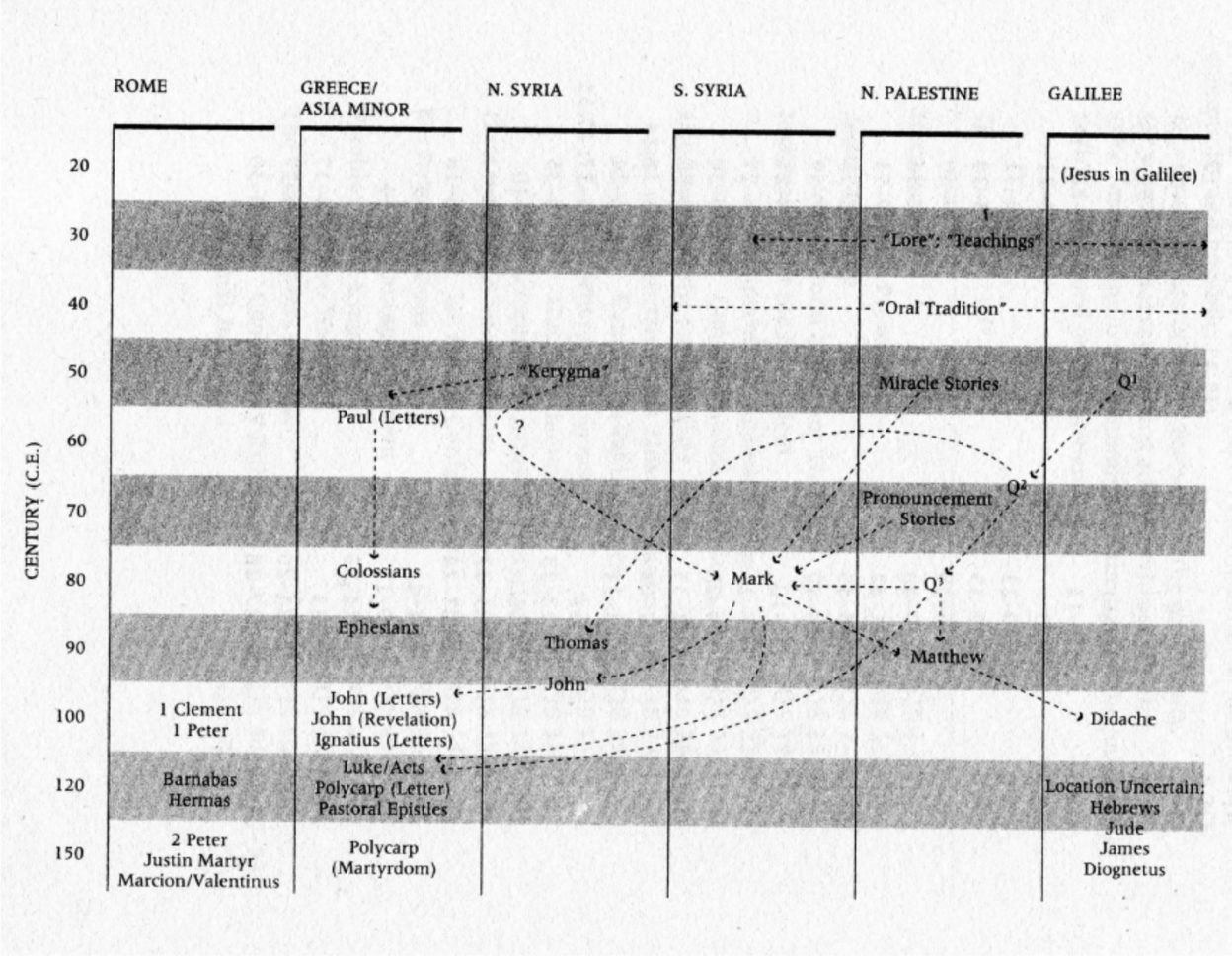
На основании работ Клоппенборга Мэк выстраивает следующую схему, демонстрирующую, во-первых, время создания новозаветных текстов, во-вторых, контекст этих текстов, в-третьих, литературные взаимосвязи[530]:

---

[528] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 32.

[529] «Хрия – приписываемое кому-либо меткое или удачное краткое речение/действие, считающееся полезным для жизни. Хрии появились в сократических и кинических философских кругах, где выражали остроумие философов. … При обсуждении новозаветных хрий обычно используется Progymnasta Теона, старейшее из дошедших до нас руководств». *Ватсон Д.* Хрия / Афоризм. // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003. С. 717.

[530] *Mack B*. Who Wrote the New Testament: The Making of Christian Myth. San Francisco, 1995. P. 311.



Как видно из этой схемы, аутентичное учение Иисуса сохранено исключительно в Q^1, весь остальной материал (как канонический, так и апокрифический) является продуктом богословской рефлексии различных христианских общин.

Аутентичный материал Q^1 следует интерпретировать в контексте простонародного кинизма, распространенного в Галилее. Даунинг считает, что «у Иисуса мировоззрение – киническое, а частности – еврейские»[531]. Мэк настроен более радикально: в аутентичном учении Иисуса практически нет специфически иудейских элементов: «Тщетно искать в учении Иисуса непосредственного обращения к еврейской проблематике. … Его рекомендации не основаны на чисто иудейских представлениях и авторитетах. Царство Иисуса не было исполнением древних ветхозаветных идеалов. … Социальная критика носила общий характер. Иисус звал … в

[531] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 65.

некое киническое “Царство”, призывал к принятию кинической уверенности среди трудных и неблагоприятных социальных обстоятельств. “Провозвестие” Иисуса можно сформулировать так: “Видите, как это делается? Вы тоже можете это делать”»[532].

Мэк утверждает, что апокалиптическое учение и социальная критика являются по самой своей сути столь различными мировоззренческими установками, что утверждать наличие в аутентичном социально-ориентированном провозвестии Иисуса эсхатологических элементов просто невозможно: «Афористическая социальная критика предполагает одну позицию, а апокалиптическое провозвестие Суда – абсолютно иную»[533]. Н.Т. Райт утверждает, что Мэк жестко заявил эту позицию в своей статье для «Семинара по Иисусу» в 1987 году [534], так что впоследствии многие участники «Семинара…» склонились в сторону не-апокалиптической интерпретации учения Иисуса.

Мэк и Даунинг указывают, что между аутентичным учением Иисуса и дошедшими до нас высказываниями киников существует сходство как по форме, так и по содержанию, что однозначно свидетельствует о том, что учение Иисуса было одной из форм воплощения кинического мировоззрения.

Например, Мэк указывает, что афористические изречения Иисуса из Q^1 и по форме, и по содержанию сходны с хриями киников. Более пространные редакции материала Q можно свести к классической по форме хрии: некий ситуативный вызов и меткий ответ на это философа. В качестве одного из примеров можно привести следующее сравнение[535]:

Иисуса спросили, почему Он ест с мытарями и грешниками; Он ответил: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (ср. Мк 2:16 – 17).

---

[532] *Mack B*. Myth of Innocence: Mark and the Christian Origins. Philadelphia, 1988. P. 73.
[533] Там же. P. 56.
[534] *Mack B*. The Kingdom Sayings in Mark. // Forum № 1 (11), 1987. P. 3 – 47.
[535] *Mack B.* Q and the Cynic-Like Jesus. // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997. P. 27 – 29.

Антисфена попрекали, что он водится с дурными людьми; он сказал: «И врачи водятся с больными, но сами не заболевают» (Диоген Лаэртский «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» 6:12).

Помимо хрий, аутентичное учение Иисуса, в реконструкции Мэка, состоит из набора жизненных правил, которые по своей форме и смысловой направленности весьма сходны с апофтегмами киников.

Даунинг выделяет множество аспектов в учении и жизни Иисуса, которые не являлись прямыми заимствованиями из иудейского контекста, и, вероятнее всего, свидетельствуют о киническом влиянии на Иисуса. Например[536]:

1. Наставление Иисуса о том, как следует одеваться Его ученикам (Лк 9:3 – 4, 10:4 – 5) весьма напоминает описание одеяний киников;

2. Прославление Иисусом бедности (Лк 6:21 – 25, 12:22 – 31, 16:13) не имеет прямых аналогов в современном Ему иудаизме, однако именно такие взгляды разделяли киники;

3. Иисус довольно часто указывал на то, что люди должны подражать жизни природы (напр., Лк 12:22 – 31), этому же учили и киники, отвергавшие культуру и пытавшиеся жить по образу животных;

5. Абсолютно нехарактерная для иудаизма радикальная критика института семьи у Иисуса (Лк 12:51 – 53, Лк 9:59 – 60) сходна с учением киников;

6. Учение о любви к врагам (Лк 6:27 – 29, 35) и о воздержании от осуждения (Лк 6:37 – 38, 41 – 42), не имея прямых аналогов в современном Иисусу иудаизме, сходны с десятками подобных изречений кинических авторов. Например[537]:

---

[536] Подробно об этом см.: *Downing G*. Jesus and Cynicism. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. II. Boston, 2011. P. 1122 – 1131.

[537] *Downing G*. Christ and the Cynics: *Jesus* and other Radical Preachers in First-Century Tradition. Sheffield, 1988. P. 24.

«Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословите проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке, подставь и другую» (Q = Лк 6:27 – 29)

«И это ведь тоже превосходное вплетение в участь киника: он должен избиваться, как осел, и, избиваемый, любить самих избивающих как отец всех, как брат» (Эпиктет «Беседы» III, 22, 53 – 54).

7. Иисус в Своих поучениях не основывается на авторитете Писания или великого наставника, Он говорит Сам от Себя – практика, характерная именно для киников, а не для иудейских проповедников.

Даунинг указывает, что одно или два совпадения между учением Иисуса и мировоззрением киников «может быть чистой случайностью»[538], или, как считаю Тайсен и Хорсли, учение Иисуса и киников может совпадать лишь потому, что оба эти учения являются лишь эпифеноменами сходных социальных и экономических условий. Однако Даунинг утверждает, что «свидетельства о реальному существовании народного кинизма в Галилее, вкупе со свидетельствами евангельского текста, доказывают, что Иисус создал оригинальный синтез иудаизма и кинизма, и Его жизнь и учение следует понимать именно в этом контексте»[539].

Согласно Мэку и Даунингу, Иисус не планировал создания какого-либо отдельного религиозного течения, тем более Он не считал Себя наделенным мессианским / божественным или каким-либо иным особым статусом. Целью проповеди Иисуса было «запустить социальный эксперимент»[540]. После казни Иисуса в Иерусалиме (которую Мэк считает чистой случайностью[541], а Даунинг – результатом реакции властей на излишне провокативную весть Иисуса[542]) сохранилась группа Его первоначальных последователей, которые «хранили живую память об Иисусе, считая себя социальными

[538] *Downing G*. Jesus and Cynicism. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. II. Boston, 2011. P. 1124.
[539] Там же. P. 1132.
[540] *Mack B*. Myth of Innocence: Mark and the Christian Origins. Philadelphia, 1988. P. 76.
[541] Там же. P. 107.
[542] *Downing G*. Jesus and the Threat of Freedom. London, 1987. P. 77.

реформаторами. … Для них Иисус не был Господом новой религии, звавшим к отмене прошлого, чтобы преобразоваться и войти в новое творение»[543]. Однако впоследствии возникают и другие общины, в которых Иисус постепенно начинает обожествляться, Его изначальное учение радикально изменяется, создаются вымышленные рассказы о Его жизни, чудесах и Воскресении, и в итоге появляется христианство как новое религиозное течение.

Подытожить рассмотрение реконструкции Мэка и Даунинга можно словами одного из их учеников: «Иисус был странствующим проповедником в Галилее – полностью эллинизированном регионе, с двумя центрами греко-римской культуры – Сепфорисе и Тивериаде. Философы-киники являлись органической частью этой культуры, и Иисус, наверняка, за время Своей жизни общался с ними. Его проповедь была весьма схожа с учением киников: Он, используя природный интеллект и остроумие, бросал вызов общественному status quo, учил о том, что необходимо освободится от забот мира и материальных привязанностей. Довольно часто он использовал в Своих речах характерные жанры кинической философии (например, хрии). Его распятие было либо случайностью, либо следствием реакции на Его контркультурное учение»[544].

Естественно, столь неординарная реконструкция Мэка и Даунинга вызвала очень много критики, как конструктивной, так и весьма субъективной. Например, Райт считает, что работы Мэка являются не строго-академическими, а скорее идеологическими продуктами «мифологии контркультуры 1960-х и экологических протестов 1980-х годов»[545]. Однако большинство современных ученых, хотя и не соглашаясь с методами и выводами Мэка и Даунинга, все же серьезно относятся к их работе,

---

[543] *Mack B*. Myth of Innocence: Mark and the Christian Origins. Philadelphia, 1988. P. 96.
[544] *Marshall J.* The Gospel of Thomas and the Cynic Jesus. // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997. P. 42.
[545] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 39.

поскольку эти два автора создали верифицируемую / фальсифицируемую реконструкцию, подтвержденную набором весьма весомых аргументов.

Критика сводилась к следующим главным возражениям.

Во-первых, в конце XX века большинство ученых возражали против теории Мэка и Даунинга о том, Галилея во времена Иисуса была глубоко эллинизирована. Развитие таких междисциплинарных исследований, как археология этничности и археология религии, показали, что эллинизация Галилеи произошла лишь во II веке н.э. Во времена Иисуса присутствие греко-римской культуры хотя и ощущалось лишь Сепфорисе, однако и в нем эллинизированное население составляло меньшинство и не смешивалось с еврейскими / иудейскими жителями. К настоящему моменту исследователи либо вообще исключают эллинистический контекст для реконструкции образа исторического Иисуса (К. Эванс [546], Н.Т. Райт [547] и др.), либо предлагают более сложные модели исторического контекста жизни Иисуса, в котором иудаизм и эллинизм не противостоят друг другу (С. Портер[548], Ш. Фрейн[549] и др.).

Второе возражение касается попытки Кполленборга, Мэка и Даунинга выявить «ранние» слои редакции Q и противопоставить реконструируемое «раннее богословие» Q всей остальной евангельской традиции. Этот вопрос уже обсуждался выше (см. параграф 3.2 главы 4), отметим здесь лишь высказывание Н.Т. Райта по этому поводу: «Ряд исследователей Q, не менее серьезных, чем Клоппенборг, Мэк и другие североамериканские исследователи, пришли совсем к иным выводам. Они подвергли резкой критике теорию о том, что Q является надежным источником для реконструкции первоначальной не-апокалиптической, во многом не-

[546] *Эванс К.* Иисус глазами ученых: Правда и ложь новейших открытий и скандальных исследований. М.: Эксмо, 2011. С. 116 – 139.
[547] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 60 – 68.
[548] *Porter S.* The Context of Jesus: Jewish and/or Hellenistic? // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. III. Boston, 2011. P. 1441 – 1463.
[549] *Freyne S.* Galilean Questions to Crossan's Mediterranean Jesus. // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997. P. 63 – 91.

еврейской и не-профетической формы христианства, в которую эти элементы были привнесены как вторичные отклонения или искажения»[550].

Прочие возражения более частного характера в той или иной форме сводятся к двум обозначенным выше положениям.

Подытоживая рассмотрение работ Джеральда Даунинга и Бёртона Мэка, следует отметить следующие характерные особенности их исследований:

1. Контекстом жизни Иисуса была эллинизированная Нижняя Галилея;

2. Аутентичное учение Иисуса сохранилось исключительно в первой редакции Q, остальные материалы (как канонические, так и апокрифические) являются продуктом позднейшей богословской работы раннехристианских общин;

3. Аутентичное учение Иисуса по своей форме и по своему содержанию чрезвычайно сходно с народным кинизмом, из чего следует, что Иисус был галилейским киником;

4. Учение Иисуса-киника было не-апокалиптическим, центром Его деятельности был подрыв социальных, политических и религиозных устоев;

5. Иисус не считал Себя Мессией, Он не основывал религиозной группы;

6. Смерть Иисуса была либо чистой случайностью (Мэк), либо следствием реакции властей на контркультурную деятельность Иисуса (Даунинг).

9. Герд Тайсен и Ричард Хорсли

Герд Тайсен (Gerd Theißen, род 1941), сотрудник Гейдельбергского университета, является как участником «Поиска исторического Иисуса», так и специалистом по раннему христианству. Основные работы Тайсена об историческом Иисусе: «Социология раннего палестинского христианства»

---

[550] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 39.

(1978), «Первые последователи Иисуса: социологический анализ раннего христианства» (1978), «Исторический Иисус: комплексное исследование» (1998, в соавторстве с Аннет Мерц), «Поиск правдоподобного Иисуса: проблема критериев» (2002, в соавторстве с Дагмар Уинтер). Также Тайсен является автором романа об Иисусе «Тень Галилеянина» [551], в котором результаты научных изысканий ученого воплощены в художественной форме.

Ричард Хорсли (Richard A. Horsley) является ушедшим на пенсию преподавателем религиоведения в университете Массачусетса. Основные работы Хорсли об историческом Иисусе: «Бандиты, пророки, мессии: народные движения времен Иисуса» (1985, в соавторстве с Джоном Хансоном), «Иисус и спираль насилия: народное еврейское сопротивление в Палестине под властью Рима» (1987), «Иисус и Империя: Царство Божие и новым мировой беспорядок» (2002), «Иисус в контексте: власть, люди и реализация» (2008), «Иисус и власть имущие: конфликт, завет и утешение для обездоленных» (2010).

И хотя реконструкции Тайсена и Хорсли несколько отличаются друг от друга, все же оба автора придерживаются некоторого общего взгляда на исторического Иисуса. Тайсен и Хорсли в своих исследованиях активно используют наработки социологии религии и религиоведения в целом. Тайсен помимо работ об Иисусе и раннем христианстве, также является автором ряда исследований об общих проблемах религиоведения и философии религии.

Оба автора занимают некоторую промежуточную позицию между такими исследователями, как Швейцер, Сандерс, Эрман, с одной стороны, и Борг, Мэк, Даунинг, с другой. То есть Тайсен и Хорсли доказывают, что аутентичное учение Иисуса было одновременно и апокалиптичным, и направленным на социально-политические вопросы.

---

[551] Роман переведен на русский язык: *Тайсен Г.* Тень Галилеянина. М.: Флюид ФриФлай, 2006.

Оба автора утверждают, что корректная реконструкция образа исторического Иисуса должна соотноситься с социальной реальностью Его времени. Естественно, вопрос контекста жизни Иисуса подробно изучался участниками «Поиска…» начиная с XIX века, однако большинство исследований (включая современные) «находились под влиянием европейских мировоззренческих предпосылок об индивидуализме и отделении религии от политико-экономических вопросов»[552]. Богословская ангажированность некоторых участников «Поиска…» приводила к искажению и упрощению различных реалий. Например, Хорсли утверждает, что с учетом современных данных более невозможно говорить об «иудаизме» времен Иисуса. Верования различных еврейских групп подчас настолько отличались друг от друга, что следует говорить о разных «иудаизмах»[553] (Judaisms) I века н.э.

Тайсен также указывает, что социальные проблемы Палестины времен Иисуса должны быть не просто «фоном» (background), но «контекстом» (context) реконструкции, то есть исследователь должен показать, как Иисус вписывался в социальный микрокосм Палестины[554]. При этом необходимо понимать, что ко времени начала проповеди Иисуса еврейское общество находилось в глубоком политическом, экономическом и религиозном кризисе: римская оккупация подорвала общественные устои Израиля, социальные конфликты возникали на всех уровнях: внутри семей, внутри общин, между сельскими жителями и горожанами, между власть имущими (храмовая аристократия / иродиане / римские начальники), между различными религиозными группами. Специфические особенности римской политики в отношении Израиля порождали то, что Хорсли назвал «спиралью насилия»: жесткая римская политика (structural violence) в отношении евреев порождала социальное волнение, которое вызывало еще большее

[552] *Horsley R.* Jesus and the Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder. Minneapolis, 2002. P. 55.
[553] *Horsley R.* Jesus-in-Context: A Relational Approach // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. I. Boston, 2011. P. 209 – 210.
[554] *Theissen G*. Sociology of Early Christianity. Philadelphia, 1978. P. 1.

ужесточение мер в отношении жителей Палестины, что в свою очередь вылилось в полноценное антиримское восстание, закончившееся кровавой расправой над бунтовщиками и окончательным разрушением израильского общества[555].

Оба автора довольно доверительно относятся к информации синоптической традиции. Хорсли доказывает это с точки зрения социологии: «Речения и деяния исторического Иисуса могли быть запомнены лишь если они имели некую ценность для кого-то. Ценность обосновывается общностью исторического контекста жизни Иисуса и тех людей, которые вспоминали о Нем. Евангелия отражают эту общность»[556]. Об этом же заявляет и Тайсен: «Поскольку Иисус не оставил после Себя никаких письменных документов, сохранение устной традиции о Нем было возможно при условии некоторого социальной общности интересов и проблем у Иисуса и Его последователей»[557].

Тайсен возражает против любых реконструкций, основанных на использовании критерия несводимости, поскольку в таких реконструкциях Иисус заведомо вырывается из контекста, что приводит к некорректным выводам. Тайсен предлагает свой критерий для оценки аутентичности: критерий исторического правдоподобия (Plausibilitätskriterium, Criterion of Historical Plausibility): аутентичным считается тот материал, который «с одной стороны, вписывается в контекст иудаизма, с другой, позволяет объяснить появление раннего христианства»[558]. Выявленный материал также может быть оценен критериями множественных свидетельств и согласованности.

Оба автора отвергают релевантность апокрифических текстов для своих реконструкций.

---

[555] *Horsley R.* Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine. San Francisco, 1987. P. 24 – 25.
[556] *Horsley R.* Jesus and the Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder. Minneapolis, 2002. P. 63.
[557] *Theissen G., Merz A.* The Historical Jesus: A Comprehensive Guide. Minneapolis, 1998. P. 35.
[558] *Theissen G., Winter D.* The Quest for Plausible Jesus: The Question of Criterion. Louisville, 2002. P. 201.

Несмотря на общие методологические установки, реконструкции Тайсана и Хорсли несколько отличаются друг от друга. Однако они сходятся в ключевом положении: проповедь Иисуса, возвещая пришествие Царства Божиего, была направлена на актуальные для еврейского общества социально-политико-экономические проблемы.

В отличие от Кроссана и других участников «Семинара по Иисусу», Тайсен и Хорсли не отвергают аутентичность апокалиптических речений. Авторы утверждают, что Иисус действительно учил о скором пришествии земного Царство Божиего, в котором власть нечестивых правителей будет свергнута, и в мире воцарится справедливость, обещанная еще ветхозаветными пророками. Аутентичность апокалиптического учения Иисуса подтверждается тем, что оно согласуется с историческим контекстом эсхатологических чаяний евреев I века, а также объясняет деяния Иисуса (Его чудотворения являются знаком приближения Царства, призыв двенадцати учеников символизирует восстановление двенадцати колен Израиля и т.д.).

Однако в отличие от других авторов, придерживающихся мнения об апокалиптическом центре провозвестия Иисуса (Вейс, Швейцер, Сандерс, Эрман и т.д.), Тайсен и Хорсли доказывают, что апокалиптическое учение Иисуса имело социальные импликации.

Хорсли указывает, что еще в 50-х годах Амос Уилдер доказывал, что метафоры апокалиптических текстов следует интерпретировать как «эсхатологическое картины, имеющие историческое значение»[559]. Однако по причине господства идей Бультмана, эта теория не получила должного внимания со стороны научного сообщества. Хорсли развивает идею Уилдера: «Под властью эллинистических правителей, еврейские авторы-диссиденты создали апокалиптическую литературу, в которой Бог представлялся как Владыка мира. Бог, руководя историческим процессом, в конце совершит

[559] *Wilder A.* Eschatological Imagery and Earthly Circumstance. // New Testament Studies № 5, 1958 – 1959. P. 229.

Суд над императорами-тиранами, а также над еврейскими священниками, вошедшими с ними в союз. … Народ израильский вновь обретет независимость, вероятно, находясь под прямым владычеством Бога» [560] . «Хорсли не соглашается с Кроссаном и Мэком в оценки апокалиптики как отчужденной тоски по грядущему миру. … Космические образы не являются оторванными от истории, но драматически отображают социальную реальность и индивидуальные жизни. … Апокалиптический символизм становится зашифрованным сообщением о современной реальности, кодом, требующим дешифровки»[561].

Тайсен также указывает на социально-политические импликации в апокалиптическом учении Иисуса. Отвергая распространенную среди простого народа «политику физического насилия», Иисус использует «политическую стратегию символов» [562] (political strategy of symbols). Изгнания Иисусом демонов демонстрировали, что Царство Божие уже наступает. Двенадцать учеников должны символизировали восстановление двенадцати колен Израиля: обновленного народа, который будет жить в Царстве Божием, когда власть римлян и еврейских коллаборационистов-саддукеев будет свергнута. Тайсен не соглашается с Сандерсом[563]: действия Иисуса в Иерусалимском храме символизировали не разрушение нынешнего храма и восстановление нового, а полное уничтожение храмового культа, поскольку в грядущем Царстве полнота власти будет принадлежать Самому Богу, а не священникам.

Оба исследователя соглашаются в том, что Иисус пытался начать социальную реформу «снизу». Хорсли считает, что целью Иисуса было «установление эгалитарных социальных связей как внутри локальных

---

[560] *Horsley R.* Jesus and the Empire. // Union Seminary Quarterly Review № 59, 2005. P. 61.
[561] *Humphery E.* Will the Reader Understand? Apocalypse as Veil or Vision in Recent Historical-Jesus Studies . // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997. P. 222.
[562] *Theissen G*. The Political Dimension of Jesus' Activities. // The Social Settings of Jesus and the Gospels. / Ed. by Stegemann W., Malina B., Theissen G. Minneapolis, 2002. P. 239.
[563] В этом вопросе Хорсли соглашается с Сандерсом, а не с Тайсеном: Иисус ожидал восстановления нового Храма. См.: *Horsley R.* Jesus and the Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder. Minneapolis, 2002. P. 95 – 98.

сообществ, так и в израильском народе в целом»[564]. Именно разрешению насущных проблем галилейских деревень и городков были посвящены многие речения и притчи Иисуса, сохранившиеся в синоптической традиции. В притчах описываются такие ситуации, как «положение сельчанина, находящегося глубоко в долгах, и вынужденного поэтому лишиться земли или даже своей свободы; трудности наемных рабочих, которые ради пропитания пытаются найти хоть какую-то дополнительную работу»[565]. «Многие речения Иисуса показывают, что крестьяне находились в ужасном положении: они отказывались давать в долг, вызывали друг друга в суд, и даже были готовы на убийство»[566]. На разрешение этих проблем сельских поселений была направлена проповедь Иисуса. Поэтому деятельность Иисуса и Его учеников нельзя сравнивать с движением киников, которое имело совершенно иную социальную направленность[567].

В отличие от Хорсли, Тайсен считает, что Иисус не фокусировал Свою деятельность исключительно на «локальных сообществах» (local communities). Он был странствующим проповедником, учителем «радикальной этики». Его ближайшее окружение составляли «странники-харизматики», полностью порвавшие с миром: оставившие свой дом (Мф 8:20), имущество (Мк 10:29), полностью лишившиеся какой-либо защиты (Мф 5:39). В каком-то смысле деятельность Иисуса и Его ближайших учеников напоминала жизнь киников[568], однако Тайсен (и Кроссан) говорит лишь о сходствах (возможно, случайных), а не о сущностном родстве мировоззрений Иисуса и киников. Более широкий круг последователей Иисуса составляли «сочувствующие жители локальных общин» (sympathizers in the local communities). Не имея решимости радикально отречься от мира, главной их обязанностью было придерживаться основ ветхозаветного закона:

---

[564] *Horsley R.* Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine. San Francisco, 1987. P. 245.
[565] Там же. P. 13.
[566] Там же. P. 32.
[567] Там же. P. 231.
[568] *Theissen G.* Jesus as an Itinerant Teacher: Reflections from Social History. // Jesus Research. An International Perspective. / Ed. by Charlesworth J.H., Pokorný P. Grand Rapids, 2009. P. 115.

любить Бога и ближнего. «Радикальное отречение от мира странствующих харизматиков было возможным только благодаря материальной поддержке, получаемой ими от локальных общин. В определенной степени, забота простых крестьян позволяла странникам не беспокоиться о насущных проблемах, а сами крестьяне чувствовали себя причастными к движению Иисуса, не порывая при этом со своим домом»[569]. Движение странствующих харизматиков и Самого Иисуса манифестировало ярко выраженный социально-политический протест: «Это было не пассивное покорение злу, но активное ненасильственное сопротивление бессильных людей, целью которых была демонстрация социальной несправедливости и попытка преодолеть ее»[570].

В отношении обрядовых установлений Закона Моисея Иисус придерживался «либеральных» взглядов. В то время как Хорсли выражает сомнение, Тайсен утверждает, что учение о возможности спасения язычников восходит к Самому Иисусу. Это подтверждает рассказ об исцелении дочери сирофиникиянки (Мк 7:24 – 30): «Изучение культурного контекста подтверждает палестинское происхождение этого рассказа. Рассказчик и аудитория должна понимать социальную ситуацию, существовавшую на границе Тира и Галилеи. Таким образом, сейчас идея о том, что данный рассказ возник в раннехристианской общине для легитимации миссии к язычникам, кажется все менее вероятным. … Суть здесь заключается не просто в исцелении какого-то человека, живущего в далеких краях. В этом рассказе мы видим разрушение преград между нациями, культурами и сообществами. Это повествование глубоко укоренено в социальных, экономических и политических реалиях двух соседствующих народов»[571].

В отношении вопроса о самосознании Иисуса Тайсен придерживается позиции, сходной с мнением Сандерса: «Вероятно, Иисус не размышлял подробно о том, Кем Он был. Его весть была теоцентричной. Центром была

---

[569] *Theissen G*. Sociology of Early Christianity. Philadelphia, 1978. P. 22 – 23.
[570] *Theissen G., Merz A.* The Historical Jesus: A Comprehensive Guide. Minneapolis, 1998. P. 393.
[571] *Theissen G*. The Gospel in Context: Social and Political History in the Synoptic Gospels. London, 2002. P.

весть о владычестве Бога, а не Самого Иисуса. Он, несомненно, считал Себя более, чем просто пророком. … Он не только провозглашал Царство, но и создавал Его Своими действиями. Его окружение – как сторонники, так и противники – надеялись или опасались, что, возможно, Он и есть Мессия, будущий царь Израиля. … Возможно, Иисус видел Себя как человека, реализующего на земле владычество Бога»[572].

Хорсли также утверждает, что многие из окружения Иисуса считали Его Мессией, однако как понимали мессианство сами эти люди или Сам Иисус, в точности описать невозможно: «Евангельский материал показывает, сколько сомнений и неопределенности вызывала идея о том, что Иисус есть Мессия. Возможно, сама эта идентификация некорректна» [573] . Если попытаться охарактеризовать тот образ Иисуса, который выстраивается в работах Хорсли, то это эсхатологический пророк социальной революции: «Видеть в Иисусе учителя религиозной этики, значит впадать в анахронизм. Как только мы откажемся от идеи, что Иисус обращал Свою проповедь к отдельным индивидуумам, то увидим, что бóльшая часть материала свидетельствует о том, что Иисус был лидером социального движения. Провозвестие Царства Божиего, в сочетании с обновлением социальной жизни в деревнях (village-community revitalization), было направлено на возрождение всего Израиля. Вместо того, чтобы уводить своих последователей в пустыню, ожидая спасительного вмешательства Бога, как это делал Февда, Иисус фокусировал Свою детальность на обновлении сельских общин – базовой социальной форме аграрного общества Иудеи и Галилеи. Вместо того, чтобы вступить в открытую оппозицию священству, иродианам и римским властям, Иисус фокусировался на “социальной революции”…, ожидая, что “политическую революцию” совершит Сам Бог»[574].

---

[572] *Theissen G*. The New Testament. History, Literature, Religion. NY, 2003. P. 23.
[573] *Horsley R.* Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark’s Gospel. Louisville, 2001. P. 252.
[574] *Horsley R., Hanson J.* Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus. Harrisburg, 1999. P. xviii – xix.

Оба автора утверждают, что распятие Иисуса римлянами как разбойника «подтверждает, что и начало и конец служения Иисуса имело политический аспект»[575].

Таким образом, оба исследователя в своих реконструкциях пытались доказать, что аутентичное учение Иисуса, будучи апокалиптичным по своей природе, было также направлено на актуальные для своего времени социально-политические вопросы. В период глубокого кризиса Израиля Иисус основал специфическое движение, отличавшееся, во-первых, своим ненасильственным характером, во-вторых, фокусированием на разрешении актуальных социальных проблем. Тайсен считает, что по своей форме движение Иисуса состояло из странствующих харизматиков и сочувствующих им сельчан, Хорсли считает, что Иисус с учениками не просто переходили из одной местности в другую, но подолгу оставались в деревнях, пытаясь изменить социальные нормы в каждом отдельном месте.

Первые работы Тайсена и Хорсли были восприняты как прямая полемика с «Семинаром по Иисусу» и лично с Дж.Д. Кроссаном [576], поскольку оба автора настаивали на признании аутентичности апокалиптического материала в Евангелиях. Однако в отличие от других исследователей, придерживающихся такого же мнения (Вайс, Швейцер, Сандерс, Эрман и т.д.), Тайсен и Хорсли доказывали, что весть Иисуса имела значимые социально-политические импликации. Реконструкции Хорсли и Тайсена, хотя и не породили огромной волны критики (как исследования «Семинара…»), все же получили ряд возражений со стороны других участников «Поиска исторического Иисуса».

Реконструкцию Хорсли критиковали, в первую очередь, за то, что автор практически полностью сводил проповедь Иисуса к социально-

---

[575] *Theissen G*. The Political Dimension of Jesus' Activities. // The Social Settings of Jesus and the Gospels. / Ed. by Stegemann W., Malina B., Theissen G. Minneapolis, 2002. P. 230. Ср.: *Horsley R.* Abandoning the Unhistorical Quest for an Apolitical Jesus. // The Historical Jesus in Recent Research. / Ed. by Dunn J., McKnight S. Winona Lake, 2005. P. 293 – 294.

[576] *Walsh R.* Review of Richard A. Horsley's "Jesus and Empire". // The Bible and Critical Theory № 1 (3), 2005. P. 76.

политическим проблемам, практически полностью игнорируя собственно религиозные вопросы. Н.Т. Райт возражает Хорсли, утверждая, что для корректного понимания движения Иисуса, и жизни Израильского народа в целом, необходим глубокий анализ как социальных, так и богословских вопросов[577]. Бэн Уиверингтон не находит подтверждения тому, что Свое учение Иисус обращал именно к локальным сельским сообществам[578].

Некоторые исследователи (напр., Н.Т. Райт) пытаются использовать с теми или иными модификациями предложенный Тайсеном «критерий исторического правдоподобия». Однако другие ученые утверждают, что формулировка Тайсена слишком размытая, что позволяет отнести к аутентичному материалу практически любой фрагмент евангельского текста. Как пишет Герд Людеман: «Для одних исследователей правдоподобными будут одни вещи; для других – другие. Иными словами, критерий исторического правдоподобия слишком неопределенный, и порождает больше вопросов, чем ответов»[579].

Однако, не смотря на критику методов и результатов исследований, работы Тайсена и Хорсли значительно повлияли на «Поиск исторического Иисуса». Благодаря их работам «большинство современных исследователей рассматривают учение Иисуса как в той или иной степени соотносящееся политической ситуацией Его времени»[580].

Подытоживая рассмотрение работ Хорсли и Тайсена, необходимо отметить следующие ключевые аспекты:

1. Авторы в целом доверительно относятся к синоптическому материалу, не используя в своих работах апокрифические тексты;

2. Авторы доказывают, что корректная реконструкция образа исторического Иисуса должна показывать особое место Иисуса в системе социального мира Израиля I века;

---

[577] *Райт Н.Т.* Новый Завет и народ Божий. Черкассы: Коллоквиум, 2013. С. 237 – 238.
[578] *Witherington B.* The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth. Downers Grove, 1997. P. 153.
[579] *Ludemann G.* Jesus after 2000 Years: What He Really Said and Did. NY, 2001. P. 5.
[580] *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. P. 54.

3. Учение Иисуса содержало в себе как апокалиптические элементы (Иисус ожидал скорого пришествия Царства Божиего), так и актуальные для Его времени социально-политико-экономические идеи;

4. Иисус основал движение, направленное на изменение социальной жизни Израиля;

5. Иисус был

5.1. эсхатологическим пророком социальных перемен (Хорсли)

5.2. «более, чем пророком», человеком, который реализовывал Царство Божие на земле (Тайсен)

6. Иисус был казнен по политическому обвинению, что также свидетельствует о социально-политической ориентации Его служения.

10. Николас Томас Райт

Николас Томас Райт (Nicholas Thomas Wright, род. 1948) является одним из немногих [581] авторитетных участников «Поиска исторического Иисуса», кто занимает высшие ступени в церковной иерархии: до ухода на покой в 2010 году Райт был епископом в Англиканской церкви. С 80-х годов Райт является преподавателем и научным сотрудником ведущих университетов Великобритании.

Проблематике исторического Иисуса посвящены три тома из шеститомного проекта Райта «Истоки христианства и вопрос о Боге»: «Новый Завет и народ Божий» (1992), «Иисус и победа Бога» (1996), «Воскресение Сына Божиего» (2003). Также следует отметить работы «Вызов Иисуса: Кем был и является Иисусу» (2000), «Как Бог стал Царем: забытая история Евангелий» (2012). Несколько работ Райта выпущены совместно с его главными оппонентами – участниками «Семинара по Иисусу». По своей форме эти работы представляют собой полемику по ключевым вопросам «Поиска…»: «Значение Иисуса: два взгляда» (Райт и

[581] Помимо Райта можно назвать двух иерархов Католической церкви: Хосе Антонио Паголу ученого, служившего генеральным викарием епископа и папу Бенедикта XVI (Йозефа Ратцингера), а также митрополита Илариона (Алфеева), занимающего высокую должность в Русской Православной Церкви.

Борг, 1999), «Воскресение Иисуса: диалог Дж.Д. Кроссана и Н.Т. Райта» (2005).

Райт, также как Дж. Мейер и Дж.Д. Кроссан, уделяет особое внимание вопросам методологии. Собственно, его монография «Новый Завет и народ Божий», объемом примерно в 1000 страниц, полностью посвящена проблеме метода исследования.

Интерпретационная стратегия Райта весьма оригинальна, во многом она является антиподом методологии «Семинара по Иисусу».

Для «Семинара…» основным методом был анализ каждого фрагмента текста в отдельности: «Необходимо вычленить отдельные смысловые единицы текста (particulars). … Аутентичность каждой отдельной единицы устанавливается специально, с учетом засвидетельствованности в независимых источниках и согласованности с иным материалом»[582]. Райт отрицает подобный «атомарный» подход[583], и предлагает «холистическое» видение новозаветного материала: «Я не вижу большого смысла в том, чтобы анализировать все речения поочередно, счищая, словно оболочки с луковицы, один слой предания за другим»[584]. Райт выстраивается свою работу прямо противоположно методологии «Семинара…»: необходимо начать с определенной общей гипотезы о том, Кем был Иисус, и впоследствии попытаться объяснить максимальный объем материала в рамках этой гипотезы, при чем она не должна «утратить простоту и когерентность при объяснении деталей»[585].

«Хорошая» гипотеза, согласно Райту, должна давать внятный ответ на следующие ключевые вопросы «Поиска…»[586]:

1. Каково место Иисус в современном Ему иудаизме?

2. Каковы были цели Иисуса?

---

[582] *Funk R*. Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium. San Francisco, 1996. P. 61.
[583] Об этом см.: *Wright N.T., Dunn J.* An Evening Conversation on Jesus and Paul. Durham, 2007. P. 7 – 8.
[584] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 119.
[585] Там же. С. 119.
[586] Там же. С. 119.

3. Почему Иисусу казнили?

4. Как возникла церковь и почему она обрела именно такую форму?

5. Почему Евангелия таковы, каковы они есть?

«Хорошая» гипотеза об историческом Иисусе должная соотноситься с «мировоззрением» (worldview) иудеев I века, а также демонстрировать особенный «склад ума» (mindset) Иисуса. Как пишет об этих понятиях Райт: «Мировоззрение – это призма, сквозь которую общество смотрит на мир. Это сетка, на которую наносится разнообразный жизненный опыт. … Складом ума я называю мировоззрение конкретного человека. Он устроен и работает в целом так же, как и мировоззрение. … Вместе с тем различные обстоятельства могут способствовать изменению склада ума. … Мировоззрение и склад ума рождают базовые верования и цели, а те, в свою очередь – повседневные верования и намерения» [587] . Райт пытается обосновать возможность научного подхода к изучению того, что в XIX веке считалось «самосознанием» Иисуса. Однако, если ранее исследователи прибегали к «популярной психологии» или к собственным измышлениям о том, какой была внутренняя жизнь Иисуса, то Райт пытается доказать, что «говоря о мировоззрении, складе ума, целях и верованиях, мы занимаемся не психологией, а историей»[588]. Райт анализирует поступки и речи Иисуса, как объективное выражение Его «склада ума»; впоследствии «склад ума» Иисуса соотносится с общим «мировоззрением» Его современников, демонстрируются особенности, выделявшие Иисуса (как и любого другого человека) из общей массы. Этот скрупулезный анализ позволяет, с точки зрения Райта, сделать обоснованные выводы о том, что думал, во что верил, на что надеялся Иисус.

Райт, всецело помещая Иисуса в контекст современного Ему иудаизма, естественно, отказывается от критерия несводимости. Более того, Райт указывает, что реконструкцию образа исторического Иисуса следует

[587] Там же. С. 123 – 124.
[588] Там же. С. 128.

проводить также с учетом раннехристианского богословия. Райт предлагает применять «критерий двойного сходства»: «Достоверность материала увеличивается, если он правдоподобен в иудаизме I века (пусть даже и предполагая его критику) и предстает как отправная точка (но не точная реплика!) чего-либо в позднем христианстве»[589].

Базисом «мировоззрения» современников Иисуса служили следующие идеи. Во-первых, Райт доказывает, что в основе мировоззрения иудеев лежало верование о том, что они, не смотря на нахождение в земле Израиля, до сих пор находятся в изгнании[590]. Ужасные экономические и политические условия жизни, римская оккупация, неоднозначный статус Второго Храма – все это делало ощущение «внутреннего» изгнания чрезвычайно острым для современников Иисуса. Во-вторых, мировоззрение иудеев было глубоко эсхатологическим: они ожидали, что Бог в ближайшем будущем вмещается в историю, восстановит справедливость и установит Свое Царство. Эти эсхатологические ожидания выражались языком апокалиптики, однако иудеи не верили в конец мира как таковой, они ожидали радикальных изменений внутри истории: то есть описания космических событий, присутствующие в апокалиптических текстах, согласно интерпретации Райта, следует понимать как описания событий исторических. Эсхатологические ожидания, религиозные по своему содержанию и по форме, влияли на социальные движения: «Основой нетерпеливого ожидания, вызывающего неудовольствие и подогревающего мятежные настроения, было не просто возмущение правящей римской властью, но и то, что это возмущение укладывалось в контекст иудейского единобожия, избранничества и эсхатологии. Иудеи знали: бог[591] завета явится снова и принесет на землю “новый век” – ha’olam ha-ba, который сменит “век нынешний” – ha’olam ha-zeh, век несчастий, пленения, скорби и изгнания»[592].

---

[589] Там же. С. 118.
[590] *Райт Н.Т.* Новый Завет и народ Божий. Черкассы: Коллоквиум, 2013. С. 349 – 354.
[591] В своих англоязычных работах Райт всегда пишет слово «бог» с прописной буквы, эта особенность сохранена в переводах издательства «Коллоквиум».
[592] *Райт Н.Т.* Новый Завет и народ Божий. Черкассы: Коллоквиум, 2013. С. 363.

Исторический Иисус в реконструкции Райта предстает, в первую очередь, как пророк. Его образ схож с другими ветхозаветными «пророками слова» (oracular prophets), но Иисус отличается от них тем, что Он также был «пророком-лидером движения» (leadership prophet). Учение Иисуса во многом походило на учение ветхозаветных пророков: было одновременно традиционным, то есть укорененным в предшествующей традиции, и в то же время новаторским: «Иисус занимался типично еврейским подрывным пересказом базового еврейского рассказа и переосмыслял различные элементы еврейского мировоззрения»[593].

Иисус призывал, во-первых, к покаянию. Под покаянием следует понимать не смену религиозных убеждений или индивидуальное моральное совершенствование. Под покаянием следует понимать призыв вернуться к упованию на Бога в деле избавления Израиля[594].

В отличие от фарисеев, Иисус призывал в Царство грешников и социальных изгоев, основывая этот призыв исключительно на Своем авторитете как пророке грядущего Царства.

Учение Иисуса содержало социальные импликации: в каком-то смысле это был «новый завет» между общиной людей, ожидающих пришествия Царства, и Богом, в ответ на это ожидание начинающему Свое действие в мире. Основным принципом нового социального устройства было прощение и милосердие.

Иисус основывает «чистый» Израиль (избрание двенадцати учеников), который сможет встретить пришествие Господне. В служении Иисуса реальность Царства открывается уже сейчас, чему свидетельствовали природные чудеса, исцеления и экзорцизмы. Если для периода «изгнания» основной акцент делался на том, чтобы сохранить свою идентичность и не смешаться ни с чем и ни с кем посторонним, то для эпохи Царства Божиего все эти запреты более не имеют смысла. Именно в этом ключе следует

---

[593] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004. С. 184.
[594] Там же. С. 225 – 236.

понимать споры между Иисусом и фарисеями (которые Райт, в отличие от Сандерса, признает историческими): «Конфликт Иисуса с Его еврейскими современниками (особенно фарисеями) следует понимать как конфликт альтернативных политических программ, вызванных альтернативными эсхатологическими верованиями. Иисусово провозвестие Царства не укрепляло, а оспаривало идеалы революционной ревности, владевшие большинством фарисеев. Неудивительно, что Иисус подвергал сомнению … символы, ключевые для такой реальности: субботу, пищевые запреты, этническую идентичность, отеческую землю и, в конечном счете, Храм»[595].

В отличие от практически всех участников «Поиска…», Райт настаивает, что весть Иисуса была во многом вестью о Нем Самом. Как пишет Райт: «Иисус считал Себя средоточением народа ГОСПОДА [596], возвратившегося из плена народа, народа обновленного Завета, народа, который ныне обретает прощение грехов. … Он был истинным толкователем Торы, истинным строителем Храма, истинным глашатаем Премудрости. … Он считал Себя Мессией, но понятие мессианства Он подверг переосмыслению. … Он претендовал именно на мессианство»[597]. При этом Райт предлагает совершенно нетривиальную трактовку термина «Сын человеческий». Райт считает, что новозаветный термин «Сын человеческий» изначально относился к коллективному народу Божиему. В качестве иллюстрации можно взять фрагмент апокалипсиса из Евангелия от Марка: «Но в те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою. И тогда Он пошлет Ангелов Своих и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба» (Мк 13:24 – 27). Глагол erchomenon, употребленный в Мк 13:26, можно понимать как «идущий», «приходящий»,

---

[595] Там же. С. 354.
[596] В оригинальных англоязычных текстах Райта – YHWH. В русскоязычных специализированных переводах это слово (т.н. тетраграмматон) передается как ГОСПОДЬ.
[597] *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М., 2004. С. 489.

что соотносится с общим контекстом Дан 7, где Сын Человеческий однозначно восходит от земли на небо к Ветхому Днями. В интерпретации Райта «Сын Человеческий» является Иисусом Христом как коллективным представителем народа Божиего. После катастрофических событий, описанных в Мк 13:5 – 24, Сын Человеческий восходит к Отцу как представитель народа Израиля и получает оправдание и славу. Как пишет Райт: «Ключевой для Иисуса Рассказ требовал определенной концовки. Если Храм останется существовать вовеки, а Иисусово движение угаснет … Иисус окажется лжепророком. Если Храм погибнет и жертвоприношения прекратятся, если языческие орды разрушат Храм до основания, если ученики Иисуса избегнут всего этого пожара… тогда Иисус будет оправдан не только как пророк, но и как представитель Израиля, как “Сын Человеческий”. … Падение Иерусалима – своего рода космическая катастрофа. … Среди хаоса погибнет Иерусалим, и “Сын Человеческий” будет, таким образом оправдан. Это будет знаком того, что ученики “Сына Человеческого” распространятся по миру: Его “ангелы” (т.е. посланники) призовут людей с севера, юга, востока и запада придти и воссесть с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве ГОСПОДА»[598].

Еще одна оригинальная теория Райта, которая выделяет английского ученого из плеяды знаменитых участников «Поиска…», касается причин смерти Иисуса. Многие исследователи склоняются к тому, что смерть Иисуса была скорее трагическим стечением обстоятельств (общая атмосфера напряженности и социального протеста, окружавшая движение Иисуса, выступления в Храме, боязнь мятежа во время Пасхи и т.д.), которые привели к суду и казни Иисуса, которых Он Сам не желал. Все евангельские тексты, указывающие на ожидание Иисусом Своей смерти считаются большинством ученых позднейшей богословской рефлексией над историей, т.н. vaticinia ex eventu. В отличие от своих коллег, Райт доказывает, что Иисус сознательно желал Своей смерти, понимая Свою смерть как

[598] Там же. С. 329 – 330.

искупительную жертву за народ Израиля. Райт указывает как на многочисленные ветхозаветные и межзаветные аллюзии на искупительное значение страданий праведника, так и на множественные евангельские свидетельства, прямо или косвенно говорящие о том, что для исторического Иисуса проблема искупительной смерти была весьма важной, и именно Себя Он видел в роли страдающего праведника: «Я не хочу сказать, что Иисус просто взял набор популярных тогда в иудаизме идей и применил их к Себе. Нет, Он подверг традицию переосмыслению. … Иисус предлагал не абстрактное богословие искупления, а отождествил Себя со страданиями Израиля»[599].

Согласно Райту, Иисус однозначно считал Себя Мессией, это подтверждают как Его действия, так и речения. Однако, не утверждая это прямо, Райт оставляет возможность для положительного ответа на вопрос о том, считал ли Иисус Себя Богом: «Мессианское призвание Иисуса включало в себя призвание совершить ряд деяний, которые, как Он знал, согласно Писаниям, ГОСПОДЬ оставил для Себя. Он станет мессианским пастырем. Он совершит акт спасения. Он сделает то, что не может сделать ни посланник, ни ангел, но только “рука ГОСПОДА”. … Ключ к евангельской христологии лежит в богословии Храма и его средоточии – возвращении ГОСПОДА на Сион. Забудьте на время про “христологические титулы”; забудьте про псевдоортодоксальные попытки сделать Иисуса из Назарета знающим, что Он – Второе Лицо Троицы… Представьте молодого еврейского пророка. Вот Он возвещает возвращение ГОСПОДА на Сион как Судьи и Спасителя, а затем воплощает это входя … в город, символизируя разрушение Храма и последний Исход… Иисус из Назарета считал Себя избранным … сделать то, что согласно израильским Писаниям, обещал сделать Сам Бог»[600]. Тем самым Райт является одним из очень немногих

[599] Там же. С. 536 – 537.
[600] Там же. С. 591 – 592.

современных участников «Поиска…», кто заявляет не просто о мессианском, но и, вероятно, о Божественном самосознании Иисуса.

Охарактеризовать реконструкцию Райта, можно следующей цитатой, которая во многом описывают специфику работы ученого: «Иисус считал Себя пророком-вестником Царства ГОСПОДА, полагающим начало этому Царству. Он верил, что Он – истинный Мессия Израилев. Он ждал, что Царство придет через Его смерть от рук язычников. Одним словом, Иисус был убежден: слова вестника из Исаии, наконец, сбываются: Бог Израилев воцаряется, “Вавилон” терпит поражение, и плен заканчивается»[601].

Реконструкция Райта отличается от работ других ученых тем, что в ней английский исследователь задействует практически все ключевые наработки «Поиска…». Райт, вслед за Вермешем и Сандерсом, указывает на то, что реконструкцию образа исторического Иисуса следует проводить в традиционном иудейском контексте. Вслед за Швейцером, Сандерсом и Эрманом, Райт указывает на то, что весть Иисуса по своему характеру была эсхатологичной. Однако в интерпретации эсхатологического учения Иисуса Райт однозначно расходится с этими авторами, в некоторой степени солидизируясь с Перрином, Боргом, Тайсеном и Хорсли, доказывая, что эсхатологический язык Царства относился не к «иному миру», но к актуальной истории. Соглашаясь с ними в этом вопросе, Райт в других аспектах ведет с этими исследователями жесткую полемику. В отличие от Перрина и Борга, Райт доказывает, что Иисус действительно считал Себя центральной фигурой в грядущем Царстве, поэтому более позднее обожествление Иисуса Христа в ранней общине является прямым продолжением вести исторического Иисуса. В отличие от Тайсена и Хорсли (и отчасти, Кроссана), Райт доказывает, что социально-политико-экономические аспекты в учении и служении Иисуса следует интерпретировать лишь как органическую часть богословской, религиозной вести Иисуса о Царстве.

---

[601] Там же. С. 554.

Исследовательский проект Райта, при всей его монументальности, подвергся довольно жесткой критике. Дэвид Гоулер и Эдгар Макнайт[602] утверждают, что работы Райта «написаны с традиционной христианской точки зрения и предназначены для верующих людей»[603]. Действительно, работы Райта во многом утверждают тезис о том, что христианское богословие фундировано на жизни Иисуса из Назарета, а не на отвлеченной рефлексии и мифотворчестве ранней общины. Однако оценивать работу Райта исключительно как «апологетику» все же представляется не вполне оправданным, поскольку для доказательства своей теории Райт предлагает научный, объективно-исторический метод. Базисом его реконструкции является не религиозная убежденность, а исторический анализ. С последним можно соглашаться или нет, однако считать весь исследовательский проект Райта лишь отражением его религиозных воззрений все же некорректно.

Джеймс Данн, еще один верующий участник «Поиска…» из Британии, критикует теорию Райта о том, что иудеи в I веке считали себя находящимися в изгнании. Данн указывает, что конкретно эта теория Райта не находит своего подтверждения в источниках, являясь лишь idée fixe самого исследователя[604]. Критическое замечание Данна весьма весомо, поскольку идея об изгнании лежит в основе всей реконструкции Райта. Если Данн и другие критики правы в том, что подобного воззрения в иудаизме не существовало, то весь образ исторического Иисуса, созданный Райтом, рассыпается. При этом следует отметить, что идею Райта о самосознании евреев I века, как о находящихся в изгнании, и мировоззрении Иисуса как Того, Кто должен положить конец этому изгнанию, стали перенимать и другие библеисты, например, Крейг Эванс: «Иисус использует предания из Даниила, Захарии и второй половины Исаии. Все эти книги играют важную роль в богословии Иисуса; и все три отражают периоды изгнания и пленения в жизни и истории Израиля. … Использование Иисусом этих книг и тот факт,

[602] *McKnight E.* Jesus Christ in History and Scripture. Macon, 1999. P. 240.
[603] *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus? NY, 2007. P. 54.
[604] *Dunn J.* Jesus Remembered. Grand Rapids, 2003. P. 472 – 477.

что Его мировосприятие сформировалось под их влиянием, многое нам открывают и заставляют думать, что Иисус соединил Себя и Свою миссию с угнетенным Израилем, нуждающимся в искуплении, и что Он Сам и есть посредник в искуплении»[605].

Многие критики (Марк Аллан Пауэлл[606], Эстель Даннхаузер[607] и др.), считают неудовлетворительным то, как Райт подходит к анализу евангельского текста. В отличие от Кроссана и других участников «Семинара…», Райт не приводит какого-либо четкого списка евангельского материала, который он считает аутентичным. В своих работах он просто приводит те или иные фрагменты текста, которые подтверждают ту или иную его теорию. С учетом современного развития новозаветных исследований, подобное некритическое отношение к тексту является для серьезного ученого недопустимым (даже если он считает большую часть материала аутентичной).

Завершая рассмотрение работ Николаса Томаса Райта, следует отметить следующие наиболее значимые особенности его реконструкции:

1. Исследование следует проводить, опираясь не на «атомарный» анализ отдельных фрагментов текста, а на изначальную «холистическую» гипотезу, впоследствии подтверждая или опровергая ее применимостью к конкретным текстам;

2. Чтобы прояснить контекст служения Иисуса, Райт проводит реконструкцию «мировоззрения» иудеев I века;

3. Согласно Райту базовыми идеями, определявшими мировоззрение иудеев этого периода, были, во-первых, представление о том, что народ Израильский до сих пор находится в изгнании, во-вторых, что вскоре Бог Своим действием изменит ситуацию и установит Свое Царство;

---

[605] *Эванс К.* Иисус против священников. Как возникла Церковь и кем были первые христиане. М.: Эксмо, 2016. С. 93.
[606] *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998. P. 163 – 165.
[607] *Dannhauser E.* The Portrait of a Prophet: Why Is Wright Not Right About Jesus?// Theological Studies № 3 (64), 2008. P. 1409 – 1411.

4. Чтобы реконструировать образ исторического Иисуса, Райт показывает, в чем «склад ума» Иисуса (реконструируемый на основании анализа речений и деяний) отличался от базового мировоззрения большинства иудеев;

5. Иисус, как и Его современники, ожидал пришествия Царства, однако Он не считал, что Царство будет установлено благодаря политическому перевороту (как у зелотов) или благодаря жесткому изоляционизму (как у фарисеев); Он учил, что Царство, открытое для всех людей мира, в полной мере будет установлено Господом, когда Он совершит искупление грехов Израиля;

6. Иисус основывает новый народ Израиля, внутри которого вводятся социальные нормы, основанные на милосердии и прощении; в число нового народа Божиего Иисус включает также грешников и социальных изгоев;

7. Иисус считал Себя Мессией: лидером нового народа Божиего, а также того, кто должен принять на Себя грехи Израиля и искупить их Своей смертью;

8. Вероятно, Иисус в определенном смысле считал Себя Богом.

11. Выводы по современному этапу «Поиска исторического Иисуса»

Как видно из проведенного выше анализа, современный период отмечен высокой активностью ученых в разработке проблематики, касающейся исторического Иисуса. В некоторых вопросах современные авторы опираются на наработки исследователей третьей четверти XX века, однако работы конца XX – начала XXI во многом оригинальны.

Оригинальность современных исследований заключается, в первую очередь, в том, что многие исследователи пытаются выработать некий целостный образ исторического Иисуса, в котором Его учение и жизнь

объясняются посредством одной наиболее характерной особенности [608]. Например, «Иисус – харизматик» (Вермеш), «Иисус – киник» (Мэк и Даунинг), «Иисус – апокалиптический пророк» (Эрман), «Иисус – социальный реформатор» (Хорсли). Реконструкции других исследователей, например, Кроссана, Мейера и Райта, тяжело описать неким одним термином, однако и в этих работах ученые создают законченный «портрет» Иисуса. Целостный образ исторического Иисуса отсутствовал в работах «скептиков» XIX века (Штраус, Баэр, Вреде и др.). Для создания целостных «портретов» Иисуса «либеральные авторы» прибегали к собственным домыслам, которые не возможно было подтвердить научно. В исследованиях третьей четверти XX века уже заметна тенденция к созданию некоего органичного образа Иисуса, в котором бы вся Его деятельность и все Его учение объяснялось исходя из некой общей теории (как, например, в монографии Г. Борнкама), однако наиболее явно эта тенденция стала заметна лишь к концу XX века.

Современные исследования также отмечены повышенным вниманием авторов к проблемам анализа исторического контекста и методам проверки аутентичности текстуальных источников.

Для таких исследователей, как Вермеш, Сандерс, Эрман, Кроссан, Хорсли, Мэк и Даунинг, реконструкция социального / политического/ религиозного / политико-экономического / исторического контекста жизни Иисуса не менее значима, чем реконструкция образа Самого исторического Иисуса. В работах данных ученых образ исторического Иисуса практически полностью обоснован историческим контекстом. Например, Мэк и Даунинг считают, что в Нижней Галилее был широко распространен простонародный кинизм, соответственно, и Иисус был одним из киников. Сандерс и Эрман доказывают, что контекстом служения Иисуса был апокалиптический иудаизм, поэтому и Иисус был классическим представителем иудейской

[608] Более подробно об этом в статье автора диссертации: *Андреев А.В.* Кем был Иисус из Назарета? Реконструкции образа исторического Иисуса конца XX – начала XXI века. // Вестник ПСТГУ Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 68. С. 9 – 25.

апокалиптики. В работах Хорсли образ Иисуса обусловлен социальными протестными движениями в Галилее, в исследованиях Вермеша – харизматическим иудаизмом, в трудах Кроссана – эллинизированным иудаизмом. В исследованиях Райта, Мейера, Борга, а также коллективных работах «Семинара по Иисусу», образ исторического Иисуса менее обусловлен каким-то одним историческим контекстом. Райт настаивает на том, что реконструкцию образа исторического Иисуса следует проводить с помощью анализа общей мировоззренческой картины евреев I века и с учетом особого «скалада ума» Самого Иисуса. Мейер утверждает, что жизнь Иисуса «выходила за рамки» сразу нескольких социальных сфер, не будучи полностью обусловленной ни одной из них. Борг, со своей стороны, утверждает, что реконструкцию образа исторического Иисуса следует проводить не в некоем узком социально-историческом контексте, а в широком контексте истории религий в целом. Так или иначе, анализ работ современных участников «Поиска…» показывает, насколько значим не просто социально-религиозно-политико-экономико-исторический контекст (об этом писал еще и исследователи XIX века), но как важна корректная интерпретация этого контекста.

К концу XX века оформляются методы анализа текстуальных источников, используемых для реконструкции образа исторического Иисуса. Если еще в конце XIX века некоторые авторы пытались провести реконструкцию образа исторического Иисуса, просто используя часть (Швейцер) или весь материал Евангелий (Фаррар), то современные авторы, независимо от отстаиваемых теорий, признают, что для обоснованной реконструкции необходимо выявить исторически достоверную информацию из источников, представляющих собой богословские сочинения. За исключением Райта, Эванса, Данна и еще нескольких авторов, большая часть участников «Поиска…» признает, что исследователю необходимо в каждом конкретном случае доказывать аутентичность того или иного фрагмента текста. Наиболее ярко этот подход выражен в работах «Семинара по Иисусу»

и исследованиях Дж.Д. Кроссана. Однако и другие авторы (в т.ч. и Райт) поднимают вопрос об оценке аутентичности источников. Подавляющее большинство исследователей используют т.н. «критерии оценки аутентичности», формализация которых началась еще в середине XX века и была генетически связана с деятельностью «школы критики форм».

Можно перечислить десять основных критериев аутентичности, используемых большинством современных участников «Поиска исторического Иисуса»[609]:

1. Критерий двойной несводимости: аутентичное учение Иисуса не является быть репликой верований и практик межзаветного иудаизма и раннего христианства. Критерий чаще всего применяется «позитивно», то есть он доказывает аутентичность материала (если тот или иной фрагмент евангельского текста проходит проверку данным критерием, то он является историческим), «негативное» использование данного критерия (если текст не проходит проверку на несводимость, он одназначно является позднейшей вставкой) может привести к искажению объективной информации об историческом Иисусе. Данный критерий позволяет выявить минимум однозначной аутентичной информации об Иисусе, на основании которой можно выстраивать более многоплановую реконстркцию.

2. Критерий согласованности: если тот или иной материал согласуется с ранее выявленной аутентичной информацией, то этот материал также вероятнее всего является аутентичным.

3. Критерий множественных свидетельств: если один и тот же материал повторяется в различных независимых друг от друга текстуальных источниках, либо отражен в различных формах (жанрах), то он вероятнее всего является аутентичным.

---

[609] Подробный анализ основных критериев приведен в статье автора диссертации: *Андреев А.В.* Критерии аутентичности как методология оценки исторической достоверности евангельского текста. // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2019. Т.29. С.91 – 100.

4. Критерий согласованности с историческим контекстом (чаще всего применяется «негативно»): если материал противоречит палестинскому контексту жизни Иисуса, то он является неисторическим.

5. Критерий «смущения»: если материал мог вызвать «смущение» / «непонимание» в раннехристианской общине, но не смотря на это был сохранен в текстуальных источниках, то он вероятнее всего является аутентичным.

6. Критерий «Креста»: если тот или иной материал непротиворечиво и логично объясняет, почему Иисус был распят (что признается неоспоримым историческим фактом), то этот материал вероятнее всего является аутентичным.

7. Критерий наличия арамеизмов / гебраизмов: если в материале сохранились следы арамеизмов или гебраизмов, то он вероятнее всего является аутентичным.

8. Критерий яркости описания: если в материале присутствуют подробные описания обстановки тех или иных событий из жизни Иисуса, то он вероятнее всего является аутентичным.

9. Критерий развития синоптической традиции (чаще всего применяется «негативно»): если один и тот же эпизод описывается в синоптических текстах общей традиции, то добавления более позднего источника вероятнее всего является неисторическими.

10. Критерий исторического правдоподобия: если материал выглядит правдоподобно с точки зрения современных представлений об истории, то вероятнее всего является аутентичным.

К настоящему времени учеными активно применяются такие критерии, как критерий несводимости, смущения, множественности свидетельств источников, множественности свидетельств жанров, согласованности, наличия арамеизмов, живости повествования и т.д. Как кажется, выработанные в рамках «Поиска исторического Иисуса» критерии могут быть использованы и в других областях религиоведческого знания, в первую

очередь, в истории религий. Современным исследователям религии хорошо известны процессы деификации[610] и сакрализации[611] исторических личностей (например, римских или китайских императоров). Довольно часто историкам религий приходится отвечать на тот же вопрос, что и участникам «Поиска…»: как вычленить из повествования о той или иной исторической личности достоверную информацию, учитывая то, что данное повествование является религиозно окрашенным произведением. Для решения этой задачи применение «критериев оценки аутентичности» видится весьма продуктивным. При этом необходимо лишь незначительно изменить формулировку критериев (например, учитывать не наличие арамеизмов, но других языковых маркеров), для того, чтобы использовать их для анализа текстов других религиозных традиций. Как отмечают участники «Поиска…», критерии оценки аутентичности текста практически неизвестны[612], однако их применение в иных областях религиоведения может быть весьма плодотворным.

В заключении следует отметить, что к настоящему моменту проект «Поиска исторического Иисуса» действительно стал серьезной научной школой, масштабным междисциплинарным проектом религиоведческой направленности. Описывая сущность строго научного знания, философ науки Сергей Александрович Лебедев пишет: «Всякое научное знание независимо от его формы и содержания должно удовлетворять общим требованиям научной рациональности. С нашей точки зрения, к этим требованиям относится наличие у любого научного знания следующих свойств: объективная предметность, однозначная определенность, доказательность (логическая или эмпирическая), проверяемость (эмпирическая или аналитическая), методологическая рефлексивность, открытость к критике,

---

[610] *Забияко А.П.* Деификация. // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 278.
[611] *Забияко А.П.* Сакрализация. // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 943.
[612] См. например: *Porter S.* The Criteria of Authenticity. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 700.

возможность улучшения»[613]. Можно одназначно утверждать, что «Поиск исторического Иисуса» полность соответствует данным требованиям научной рациональности. Существует объективная предметность и однозначная определенность «Поиска…» реконструкция с помощью верифицируемых методов жизни, учения и личности исторического Иисуса. В данной реконструкции используется логическая доказательность и аналитическая проверяемость. Методология, применяемая для реконструкции, серьезно отрефлексирована. Исследовательское сообщество открыто к критике своих изысканий и приветствует возможные улучшения ранее выработанных реконструкций. Тем самым современная школа «Поиска исторического Иисуса» является именно научным проектом.

[613] *Лебедев С.А*. Структура научной рациональности // Вопросы философии. № 5, 2017. С. 66.

Заключение

В настоящей диссертации рассматривался «Поиск исторического Иисуса» как отдельная школа религиоведческих исследований. Были проанализированы ключевые исследования ведущих участников «Поиска…», специально рассматривались оригинальные методы, используемые ученым в своих работах, а также показывалось к каким выводам пришли исследователи по вопросу о том, в чем же заключалось аутентичное учение Иисуса, каковы исторически достоверные события Его жизни, и в чем заключалась уникальность Иисуса как личности.

Ретроспективно оценивая всю историю «Поиска исторического Иисуса», следует отметить следующие моменты.

Во-первых, за прошедшие 250 лет «Поиск исторического Иисуса» претерпел значительные изменения с точки зрения прагматики научной работы. В конце XVIII века Реймарус, а в начале XIX века небольшая группа авторов пытались подойти к изучению евангельских текстов не с богословской, а с научной точки зрения. Естественно, первые исследователи еще не идентифицировали себя как участников некоего общего проекта «Поиска исторического Иисуса». Это были работы частных исследователей, занимавшихся самостоятельной работой. Однако уже в это время формируется круг вопросов и проблем, которые впоследствии составят ядро «Поиска...». Уже к середине XIX века ученые начинают консолидировать свои усилия: в работах исследователей появляются критические обзоры трудов своих коллег, начинается внутриакадемическая полемика. Таким образом, к концу XIX века «Поиск исторического Иисуса» из разрозненных работ отдельных авторов становится некоторым более-менее оформленным академическим течением. Во второй половине XX века, после полувекового периода угасания, «Поиск исторического Иисуса» оформляется не просто как течение, но как отдельная научная школа. Начинают проводиться специализированные конференции и семинары, посвященные проблематике

«Поиска…», начинается издание узкоспециализированных научных журналов и сборников работ. К началу XXI века «Поиск…» представляет собой серьезный междисциплинарный научный проект, в котором принимают участие представители различных гуманитарных дисциплин (религиоведы, историки, библеисты, филологи и т.д.).

Также следует отметить, что с течением времени увеличивается и уровень рефлексии ученых в отношении своих исследований. Как было показано в диссертации, большинство работ XIX века, при всей своей научной значимости, носили отпечаток явно выраженной мировоззренческой позиции самих авторов. Наиболее наглядно это демонстрируют труды А. фон Гарнака, в которых богословские взгляды немецкого ученого некритично переносятся в историческое исследование. Несмотря на то, что уже в 1937 американский библеист Генри Джоэл Кэдбури в своей работе «Опасность модернизации Иисуса» указал на недопустимость подобного некритического подхода (подробно об этом см. Приложение), в некоторых работах исследователей второй половины XX века все так же обнаруживалась мировоззренческая ангажированность. Это, в первую очередь, относится к исследованиям учеников Р. Бультмана: Э. Кеземанну, Э. Фухсу, Г. Борнкаму, - в трудах которых чувствуется влияние экзистенциальной философии и теологии. В 1985 году Э. Сандерс одним из первых указал на то, что корректная и научно-обоснованная реконструкцию образа исторического Иисуса должна проводиться безотносительно к религиозным, атеистическим или иным личным взглядам исследователя. Начиная с трудов Сандерса и коллективных работ «Семинара по Иисусу», исследования конца XX – начала XXI характеризуются высокой степенью саморефлексии авторов в отношении собственных мировоззренческих предпосылок. В отношении последнего следует сделать три замечания.

Во-первых, подавляющее большинство современных авторов (за исключением разве что М. Борга), действительно, выносит за скобки собственные религиозные или атеистические взгляды: то есть любая общая

или частная теория в их работах базируется на верифицируемых и фальсифицируемых данных, а не на основании личных религиозных, философских или идеологических взглядах авторов. Во-вторых, несмотря на старания ученых придерживаться в своих исследованиях объективно-научного изложения, некоторые критики все же утверждают наличие в их работах имплицитных мировоззренческих установок. Например, многие критики «Семинара по Иисусу» указывали, что на результаты работы этого коллектива ученых косвенно влияли их собственные не до конца отрефлексированные мировоззренческие установки. Таким образом, однозначно утверждать, что современные исследования полностью лишены ангажированности, все же не вполне корректно. В-третьих, некоторые современные исследователи (напр., Дж.Д. Кроссан, Дж. Мейер и др.) признают, что по самой своей природе гуманитарное знание, при всем своем стремлении к идеалу научной объективности и безотносительности, все же в той или иной степени обусловлено исторически и социально. Тем самым, любая научная реконструкцию образа исторического Иисуса, будет иметь в себе некоторые элементы, относящиеся не к объективному знанию, а к области авторских мировоззренческих предпосылок или более общих исторических установок. Это, однако, не означает, что по причине наличия этих имплицитных идеологических элементов, исследование исторического Иисуса не имеет никакой научной ценности. Это, скорее, означает, что современные авторы, признавая определенную объективно-научную значимость своих работ, все же более осторожно, чем их предшественники, относятся к вопросу абсолютной и окончательной научной истине своих исследований. В этом аспекте участники «Поиска исторического Иисуса» солидизируются с большинством других исследователей, преимущественно гуманитарной направленности, которые также ставят вопрос о неизбежной исторической и социальной обусловленности любых, даже самых методологически продуманных исследований. Тем самым, в отличие от многих участников «Поиска…» более раннего периода, современные авторы,

при всем своем стремлении к получению объективных научных результатов, признают возможность в дальнейшем пересмотра и критики их работ.

Подобное осознание неизбежной ограниченности научного исследования привело некоторых современных ученых к переосмыслению базового концепта всего «Поиска…», а именно представления о том, что же такое «исторический Иисус». За исключением М. Келера, Р. Бультмана, Дж. Робертсона и Б. Мейера, ни в XIX, ни в XX веке ученые не пытались теоретически осмыслить и проанализировать то, Кем или чем является «исторический Иисус», поиску которого были посвящены их исследования. Ученые относились к «историческому Иисусу» как к некой самоочевидной реальности: исторический Иисус – это реально существовавший человек, исторический персонаж, Иисус из Назарета о Котором в несколько искаженном виде повествуют Евангелия. Задача ученого – реконструировать действительно имевшие быть события из жизни Иисуса, выявить Его аутентичное учение, описать Его личность таким образом, чтобы получившийся в результате реконструкции образ полностью соотносился с реальной историей. Полученная реконструкция – это то, Кем в действительности был Иисус из Назарета, вся прочая информация о Нем – вымысел и мифотворчество христиан. Однако некоторые современные исследователи (напр. Дж.Д. Кроссан и Дж. Мейер) поставили под сомнение подобный подход к проблеме. Эти авторы доказывают, что с помощью научных методов можно реконструировать лишь *некоторую* часть учения и жизни Иисуса. Подобная научно-обоснованная реконструкция образа исторического Иисуса будет лишь частично совпадать с тем, Кем в действительности был Иисус из Назарета. Также следует принимать во внимание то, что даже наиболее продуманная и обоснованная научная реконструкция может содержать в себе имплицитные мировоззренческие установки, которые невозможно отрефлексировать. Тем самым, с точки зрения Кроссана и Мейера, научная реконструкция образа исторического Иисуса – это не реальный и законченный «портрет» Иисуса из Назарета, а

лишь теоретический конструкт, абстрактная теория, которая только в некоторых своих аспектах корректно отображает действительную историю[614].

Несмотря на то, что «Поиск исторического Иисуса» и в отношении формы научной работы, и в отношении базовых методологических принципов претерпел на протяжении своего существования значительные изменения, все же следует отметить некоторую сущностную гомогенность всего этого проекта. В первую очередь, это демонстрируется общностью проблем, над которыми работали как и самые первые участники «Поиска…», так и современные исследователи. Например, проблема интерпретации чудес, впервые была поставлена «рационалистами» начала XIX века. Й.Я. Гесс, Г.Э.Г. Паулюс, К.А. Газе и другие авторы XIX века пытались дать объяснения исцелениям, экзорцизмам и природным чудесам, описанным в Евангелиях, исходя из базовых мировоззренческой предпосылки эпохи Просвещения, согласно которой «чудес» как таковых не существует. К началу XXI века интерпретации рационалистов уже потеряли свою актуальность: была переосмыслена и сама проблема о возможности или невозможности «чудес». К настоящему моменту большинство участников «Поиска…» (в не зависимости от их религиозного или атеистического мировоззрения) считают, что вопрос о возможности или невозможности «чуда» как такового выходит за рамки исторического исследования, поскольку принадлежит к области философского или богословского дискурса. Однако, как и их предшественники XIX века, современные авторы пытаются выработать некоторые объяснительные модели, позволяющие хотя бы в определенной степени приблизиться к пониманию того, какая историческая реальность стоит за рассказами о евангельских чудесах. Например, Дж.Д. Кроссан пытается показать, какие социальные импликации несли в себе действия Иисуса, описанные в Евангелиях как чудесные

[614] Подробно об этом в статье автора диссертации: *Андреев А.В.* Переосмысление объекта «Поиска исторического Иисуса» в XX - начале XXI века. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 11 – 26.

исцеления и экзорцизмы. Помимо проблематики чудес, можно увидеть, что и многие другие ключевые вопросы объединяют собой как исследования XVIII – XIX веков, так и современные работы. Это проблема датировки новозаветных текстов и их литературная взаимозависимость, проблема соотношения в евангельском материале истории и богословия, проблема вычленения исторически достоверной информации и т.д. Наличие этого общего круга проблем позволяет утверждать сущностное единство проекта «Поиска исторического Иисуса» на протяжении всей истории его существования.

Также следует отметить, что на протяжении практически 250 лет исследований были периоды активизации и угасания работы. Эпоху с конца XVIII по середину XIX века можно в целом считать в некотором роде «подготовительным периодом»: в это время происходит формулировка основных вопросов «Поиска…», складываются базовые филологические и исторические методы исследования, проясняется вопрос о научной объективности.

Период с конца XIX по начало XX века был первым всплеском активности в рамках рассматриваемого проекта. Именно в это время создавались оригинальные реконструкции, ранее самостоятельные авторы группировались в школы и течения, активно обсуждались вопросы методологии. Не в малой степени этому всплеску способствовал общий интеллектуальный климат эпохи: после работ Ренана, Штрауса и Фаррара проблемой исторического Иисуса стали интересоваться не только специалисты по библеистики и древней истории, но и значительное число просто заинтересованных людей. В это время в научный оборот входят некоторые ранее не издававшиеся или не переводившиеся источники, позволяющие ученым по-новому оценить евангельский материал.

Первая половина XX века была периодом явного угасания интереса академического сообщества к проблеме исторического Иисуса. Как было отмечено в настоящем исследовании, подобная ситуация сложилась во

многом благодаря господству идей диалектического богословия и экзистенциальной философии. Эти идеи оказывали свое влияние на ученых (в первую очередь, немецкого происхождения) вплоть до окончания третьей четверти XX века. Если на протяжении всего XIX века центром «Поиска исторического Иисуса» были немецкие земли, то с приходом к власти нацистского режима и идеологизацией университетских исследований, вести объективные исследования об Иисусе в Германии 30-х и 40-х становится весьма проблематично. Начиная со второй половины XX века географический центр «Поиска исторического Иисуса» начинает смещаться на запад. К концу столетия этим центром становятся Соединенные Штаты Америки, гражданами которых на настоящий момент является большинство участников «Поиска…».

В третьей четверти XX века интерес к проблематике исторического Иисуса возникает вновь. Однако поскольку большинство ученых (немцев и англичан) этого периода являлись учениками Бультмана, в их работах еще довольно отчетливо просматривается влияние идеи экзистенциальной философии и теологии. В третьей четверти XX века происходя два колоссальных по своей значимости открытия: находятся свитки Мертвого Моря и тексты Наг-Хаммади. Однако прежде чем войти в широкий научный оборот, эти рукописи в течение многих лет изучались, фрагментарно издавались оригинальные тексты и переводы. Поэтому на работы авторов третьей четверти XX века эти открытия еще в полной мере не оказали своего влияния.

Конец XX века ознаменовался еще одним всплеском интереса к проблематике исторического Иисуса. В США в это время сложилась уникальная религиозная обстановка: значительно число американцев разделяли консервативные и фундаменталистские идеи, в то время как среди другой части общества на эти идеи возникала критическая реакция. В то же время в научный оборот вошли открытые в середине века тексты Кумрана и Наг-Хаммади. В этой обстановке начал свою работу «Семинар по Иисусу»,

предложивший радикально новую интерпретацию того, Кем на самом деле был Иисус и чему на самом деле Он учил. Результаты работ «Семинара…» во многом основывались на апокрифических источниках, недоступных для исследователей более раннего времени. Поскольку религиозная ситуация в США была весьма напряженной, публикация результатов «Семинара…» породила целую волну различных работ, в которых опровергались или подтверждались выводы этого исследовательского проекта. Деятельность «Семинара…» весьма органично вписывалась в общий американский контекст: «“Семинар по Иисусу” – это квинтэссенция американского духа. Его методы – демократичны, его цель – освобождение, и он очарован Иисусом» [615] . Во многом именно провокативные выводы «Семинара…» послужили тому, что к концу XX – началу XXI века многие исследователи вновь обратились к изучению исторического Иисуса. Большинство критиков «Семинара…» в своих исследованиях опирались не на апокрифические тексты из Наг-Хаммади, а на Кумранские рукописи. Именно эти тесты позволили ученым во многом скорректировать представление о том, каким был иудаизм I века, и какое место внутри этого иудаизма мог занимать Иисус.

К середине второго десятилетия XXI века вновь следует отметить некое угасание работы в рамках «Поиска исторического Иисуса». Объяснить это можно, как минимум, двумя факторами. Первый фактор связан с природой научного знания как такового. Используя теорию и понятия И. Лакатоса[616], можно предположить, что к настоящему моменту упомянутые выше реконструкции образа исторического Иисуса имеют «жесткое ядро» (напр., Иисус – апокалиптический пророк), а также обширный «защитный пояс» (это согласуется с историческим контекстом, подтверждается текстуальными свидетельствами, объясняет большую часть материала т.д.). Как показывает академическая полемика последних 20 лет, полностью

[615] *Prothero S.* American Jesus: How the Son of God Became a National Icon. NY, 2003. P. 15.
[616] *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.

разрушить «защитный пояс» той или иной теории не удается, поэтому все «жесткие ядра» сохраняют свой статус актуальный научных теорий. Второй фактор связан с тем, что к настоящему моменту все ранее открытые источники уже детально изучены, а новых открытий, имеющих какое-либо серьезное значение, пока что не совершалось. Как было показано, всплески научной активности приходились на первые десятилетия после ввода в научный оборот новооткрытых источников. К настоящему моменту весь корпус новозаветных текстов (канонических и апокрифических) детально изучен. Возможно, новые реконструкции появятся тогда, когда будут открыты ранее неизвестные тексты или артефакты. Однако выносить какие-либо прогнозы в этом вопросе весьма затруднительно.

Проанализировав историю «Поиска исторического Иисуса», можно выявить основной круг вопросов, над разрешением которых работали и продолжают работать участники этого проекта, с целью реконструкции образа исторического Иисуса.

Во-первых, это ряд проблем, касающихся канонических евангельских текстов, в которых содержится наибольший объем информации об Иисусе. Еще в середине XIX века был поставлен вопрос о том, какие евангельские тексты заслуживают большего доверия: Евангелие от Иоанна (Газе, Шлейермахер) или синоптические Евангелия (Хольтцман, Бауэр и др.). К настоящему времени большинство исследователей (за исключением Мейера и некоторых других авторов) практически полностью основываются на синоптическом материале, считая, Евангелие от Иоанна продуктом богословия ранней Церкви, в котором практически полностью отсутствует привязка к реальной истории Иисуса. Второй вопрос – датировка канонических евангельских текстов и их литературная взаимозависимость. В отношении данного вопроса к настоящему моменту научного консенсуса достичь не удалось, поскольку некоторые исследователи (напр., Кроссан, Мэк) отстаивают позднюю датировку канонических источников, другие (напр., Райт, Мейер) – раннюю. Нет согласия и по вопросу о литературной

взаимозависимости между каноническими текстами: некоторые авторы указывают на множество редакторских правок и на сложные литературные взаимосвязи внутри синоптической традиции (Кроссан, Мэк), другие (Райт, Сандерс, Эрман) придерживаются более простой теории «трех источников», а некоторые исследователи (в первую очередь, Данн, также Хорсли) вообще утверждают, что «литературная гипотеза» неприменима для анализа текстов, возникших в культуре устрой передачи рассказов. Наконец, одной из наиболее значимых проблем является вопрос об исторической достоверности канонических евангельских текстов. Еще в XIX веке можно заметить, что авторы «скептического» течения (Штраус, Бауэр и Вреде) считали, что бóльшая часть евангельского материала отражает не реальную историю, а богословские воззрения ранних христиан, интерполированные в рассказ об Иисусе. Примерно этих же взглядов придерживаются и некоторые современные авторы (в первую очередь, участники «Семинара по Иисусу»). Другие исследователи (Сандерс, Эрман, Тайсен) придерживаются менее скептической позиции: они признают, что некоторая часть евангельского текста исторически недостоверна, однако ученый может вычленить весьма объемный массив аутентичной информации, на основании которой следует проводить реконструкцию образа исторического Иисуса. Третья группа авторов (Райт, Эванс, Данн) считают, что бóльшая часть евангельского материала исторически достоверна, и несет лишь незначительный отпечаток позднейшей богословской рефлексии.

Во-вторых, начиная со второй половины XX века, перед учеными встал вопрос о том, какую роль в реконструкции образа исторического Иисуса должны играть апокрифические тексты (реально открытые источники и гипотетически реконструируемые документы). Участники «Семинара по Иисусу» (в первую очередь, Кроссан) доказывают, что реконструкция образа исторического Иисуса должна преимущественно опираться на информацию апокрифических источников. Однако большая часть современных ученых (Сандерс, Вермеш, Мейер, Эрман, Тайсен, Райт и др.) считают апокрифы

позднейшими произведениями, не содержащими исторически достоверной информации, поэтому материал неканонических документов практически не привлекается для реконструкции.

В-третьих, существует ряд вопросов, касающихся исторического контекста жизни Иисуса. Еще Реймарус в своей пионерской работе показал, насколько образ исторического Иисуса зависит от того, в каком контексте автор проводит свою реконструкцию. Ранее церковные писатели редко уделяли особое внимание анализу иудаизму I века, поэтому в их трудах Иисус представал как учитель нравственности или основатель религиозного движения Реймарус показал, что если со всей серьезностью учитывать религиозные и политические реалии жизни Израиля I века, то подобный образ Иисуса–учителя просто немыслим в данном контексте. С точки зрения Реймаруса, фоном жизни Иисуса был иудаизм I века, с его напряженными эсхатологическими ожиданиями. Рассматривая учение Иисуса именно в этом контексте, Реймарус пришел к выводу, что в действительности Иисус был, скорее, политическим лидером, а не религиозным учителем. И хотя реконструкция образа Иисуса, созданная Реймарусом, была отброшена уже в XIX веке, его идея о том, что контекстом жизни Иисуса была иудейская апокалиптика, развивалась множеством других участников «Поиска…»: Вейсом, Швейцером, Сандресом, Эрманом, Райтом и др. С увеличением знания об иудаизме I века (не в малой степени связанным с открытием Кумранских рукописей и раскопками в Галилее), изменилось представление о самой природе религии евреев времен Иисуса. Если в XIX – первой половине XX века об иудаизме говорили как о некоем в целом монолитном явлении, то начиная со второй половины XX века, все большее число исследователей указывало на то, что классическая иудейская апокалиптика, характерная для евреев, живших в Иудее, не была основной формой иудаизма в Галилее – регионе, в котором жил Иисус. Поэтому некоторые современные авторы считают, что контекстом, в рамках которого следует проводить реконструкцию образа исторического Иисуса, является

эллинизированный иудаизм сельской Галилеи (Кроссан), харизматический иудаизм Галилеи (Вермеш) или же вообще простонародный эллинистический кинизм (Мэк и Даунинг). Проблема исторического контекста также связана с вопросом о том, как интерпретировать аутентичное учение исторического Иисуса. Даже среди авторов, утверждающих, что контекстом жизни Иисуса была иудейская апокалиптика, по этому вопросу нет согласия. Сандерс и Эрман во многом придерживаются классической теории Швейцера: апокалиптический язык проповеди Иисуса следует понимать буквально, то есть Иисус учил о скором наступлении трансцендентного Царства Божиего. Однако ряд других авторов доказывают, что хотя язык проповеди Иисуса по своей форме был апокалиптичным, основной смысл Его вести заключался в другом. Например, Хорсли доказывает, что по своему содержанию проповедь Иисуса была направлена на изменение существующего социального уклада. Борг считает, что за апокалиптическим языком Иисуса скрывается учение о неких базовых религиозных реалиях, таких как существование Сакрального, чья ценность превосходит все реалии профанного мира. С точки зрения Райта, Иисус, говоря о неких космических и всемирных катаклизмах, на самом деле имел в виду некие менее масштабные исторические события, которые описывались языком апокалиптики исключительно по причине своей особой духовной значимости. Ряд исследователей, связанных с «Семинаром по Иисусу» вообще отрицают наличие в аутентичном учении Иисуса апокалиптических элементов, доказывая, что проповедь Иисуса сводилась, преимущественно, к этической сфере.

В итоге, к началу XXI были предложены реконструкции образа исторического Иисуса как апокалиптического пророка (Сандерс, Эрман), иудейского харизматика (Вермеш), социального революционера (Тайсен, Хорсли), не-апокалиптического проповедника (Кроссан, Борг, «Семинар по Иисусу» в целом), странствующего киника (Мэк, Даунинг), пророка, в вести Которого некоторые аспекты иудаизма получали новаторскую интерпретацию (Мейер, Райт). Эти реконструкции были основаны на

продуманной методологии, в них учитывались новейшие археологические открытия, применялся междисциплинарный подход к решению вопросов. Авторы начала XXI века стараются максимально приблизиться к идеалу объективного научного знания (хотя многие и отдают себе отчет в том, что это в полной мере невозможно), в их работах не чувствуется столь явного влияния мировоззренческих предпосылок, как в исследованиях более ранних авторов.

Подводя итог всему проекту «Поиска исторического Иисуса», следует задаться вопросом: достигли или нет ученые поставленной цели? Естественно, в рамках «Поиска…» отсутствовала некая инстанция, которая бы представляла интересы сразу всех участников, и которая бы могла бы официально озвучить цель всего этого научного проекта. Однако исходя из работ большинства участников [617] «Поиска…», следует, что цель всего проекта для них виделась в реконструкции некоего одного «портрета» Иисуса, который бы служил воплощение научного консенсуса по вопросу о том, чему учил, как жил и Кем был Иисус. Как видно из проведенного исследования, данная цель пока что не достигнута. На настоящий момент существуют несколько радикально отличных друг от друга реконструкций образа исторического Иисуса, а появление в ближайшем будущем некой единой, принятой подавляющим большинством академического сообщества, реконструкции не видится вероятным.

Однако это не значит, что весь проект «Поиска исторического Иисуса» следует считать неплодотворным. Совсем наоборот: за 250 лет активной работы ученые внесли колоссальный вклад не только в новозаветную библеистику, но и в историю религий, античную историю, гебраистику и т.д. Благодаря работам участников «Поиска…» были прояснены ключевые вопросы истории происхождения и развития раннего христианства, детально изучен иудаизм I века, внесены корректировки в понимание общего

[617] Некоторые все же не соглашались с данной целью. Например, Кроссан утверждал, каждое поколение будет по-разному реконструировать образ исторического Иисуса. Подробно об этом см. параграф 4.3.

религиозного, социального и политического климата эпохи Римской империи времен Августа. Методы анализа евангельского текста, выработанные участниками «Поиска…», могут быть применимы для критического изучения как других христианских текстов, так и текстов иных религиозных традиций. В этом заключается огромный вклад, внесенный участниками «Поиска исторического Иисуса» в религиоведение, библеистику, историю и другие гуманитарные дисциплины.

Поэтому, несмотря на то, что к настоящему моменту выработать некую единую реконструкцию образа исторического Иисуса не удалось, проект «Поиска…» все же нуждается в продолжении, и, вероятно, в некотором будущем ученым удастся достичь этой цели.

Список литературы

1. Источники

1. *Аслан Р.* Zealot. Иисус: биография фанатика. М.: АСТ, 2014.
2. *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005.
3. *Барт К.* Пятнадцать ответов господину профессору Гарнаку. // Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
4. *Борг М.* Бунтарь Иисус: жизнь и миссия в контексте двух эпох. М.: Эксмо, 2009.
5. *Бультман Р.* Иисус. // Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. М.: Эксмо, 2009.
6. *Бультман Р.* Исследование синоптических Евангелий. // *Бультман Р.* Избранное. Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004.
7. *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон+, 2012.
8. *Бультман Р.* Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус. // *Бультман Р.* Избранное. Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004.
9. *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось. М.: Эксмо, 2014.
10. *Вольней К.Ф.* Руины, или Размышления о расцвете и упадке империй. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962.
11. *Вреде В.* Место Павла в истории происхождения христианства // Theologia Teutonica contemporanea. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во МГУ, 2006.
12. *Вреде В.* Происхождение книг Нового Завета. М., 1908.
13. *Гарнак А. фон.* История догматов. // Раннее христианство. Т. II. М.: Фолио, 2001.
14. *Гарнак А. фон.* Пятнадцать вопросов богословам, презирающим научную теологию // Сравнительное богословие. Немецкий

протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.

15. *Гарнак А. фон*. Сущность христианства. М.: КРАСАНД, 2010.
16. *Данн Дж*. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009.
17. *Данн Дж*. Миф // Мир Библии. Альманах Библейско-богословского института св. апостола Андрея. № 8, 2001.
18. *Данн Дж*. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009.
19. *Деревенский Б.Г.* «Се Человек»: Иисус Христос как историческая личность. // Иисус Христос в документах истории. / Под ред. Деревенского Б.Г. СПб.: Алетейя, 1998.
20. *Додд Ч.Г.* Основатель христианства. М.: Наука, 1993.
21. *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Часть первая: Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999.
22. *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. – Кн. 2: Нагорная проповедь. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016.
23. *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. – Кн. 3: Чудеса Иисуса. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017.
24. *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. – Кн. 4: Притчи Иисуса. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017.
25. *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. – Кн. 5: Агнец Божий. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017.
26. *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. – Кн. 6: Смерть и Воскресение. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017.
27. *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. – Кн. 1: Начало Евангелия. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016.
28. *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. М.: Молодая гвардия, 2019.

29. *Кроссан Дж.Д.* Библия. Ужас и надежда главных тем священной книги. М.: Эксмо, 2015.
30. *Кроссан Дж.Д., Борг М.* Первое Рождество: Что на самом деле говорят евангелия о рождении Иисуса. М.: Эксмо, 2009.
31. *Кубланов М.М*. Иисус Христос – бог, человек, миф? М.: Наука, 1964.
32. *Латынина Ю.Л.* Иисус. Историческое расследование. М.: Эксмо, 2019.
33. *Райт Н.Т*. Авторитет Писания и власть Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2007.
34. *Райт Н.Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2004.
35. *Райт Н.Т.* Новый Завет и народ Божий. Черкассы: Коллоквиум, 2013.
36. *Ренан Э.* Жизнь Иисуса. М.: Амрита-Русь, 2004.
37. *Сандерс Э.П*. Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012.
38. *Тайсен Г*. Тень Галилеянина. М.: Флюид ФриФлай, 2006.
39. *Фаррар Ф*. Жизнь Иисуса Христа. М.: Прометей, 1991.
40. *Хазарзар Р.* Сын Человеческий. Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2004.
41. *Чарльзворт Дж.* Иоанн Креститель, Иисус Христос, апостол Павел и иудейская апокалиптика. М.: Институт перевода Библии, 2018.
42. *Швейцер А.* Вопрос об историчности Иисуса. // Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1996.
43. *Штраус Д.Ф*. Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992.
44. *Штраус Д.Ф*. Старая и новая вера: Христиане ли мы еще? М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
45. *Эванс К*. Иисус против священников. Как возникла Церковь и кем были первые христиане. М.: Эксмо, 2016.
46. *Эдершейм А.* Жизнь и время Иисуса Мессии. М., 1898.
47. *Эрман Б.* А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда. М.: Эксмо, 2012.
48. *Эрман Б.* Библия. Историческое и литературное введение в Священное Писание. М.: Центрполиграф, 2015.

49. *Эрман Б.* Искаженные слова Иисуса: Кто, когда и зачем правил Библию. М.: Эксмо, 2009.
50. *Эрман Б.* Как Иисус стал Богом. М.: Эксмо, 2016.
51. *Эрман Б.* Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. М.: АСТ, 2010.
52. *Ястребов Г.Г.* Кем был Иисус из Назарета? М.: Эксмо, 2008.
53. *Borg M.* A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus // Forum № 2 (6), 1986.
54. *Borg M.* Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus. Leviston, 1984.
55. *Borg M.* Jesus in Contemporary Scholarship. Harrisburg, 1994.
56. *Borg M.* Jesus: A New Vision. NY, 1987.
57. *Borg M.* Meeting Jesus for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith. NY, 1994.
58. *Borg M.* Reading the Bible Again for the First Time: Taking the Bible Seriously but Not Literally. San Francisco, 2002.
59. *Borg M., N.T. Wright*. The Meanings of Jesus: Two Visions. San Francisco, 2000.
60. *Bornkamm G*. Jesus of Nazareth. NY, 1960.
61. *Bornkamm G*. Myth and Gospel // Kerygma and History. / Ed. by Braaten C., Harrisville R. Nashville, 1962.
62. *Bouquet A.C*. Jesus: A New Outline and Estimate. Cambridge, 1933.
63. *Bultmann R*. History of the Synoptic Tradition. NY, 1963.
64. *Cadbury H.J.* The Peril of Modernizing Jesus. London, 1962.
65. *Crossan J.D.* Context and Text in Historical Jesus Methodology. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011.
66. *Crossan J.D.* Historical Jesus as Risen Lord. // The Jesus controversy: Perspectives in Conflict. / Ed. by Crossan, J.D., Johnson L., Kelber W. Harrisburg, 1999.

67. *Crossan J.D.* Jesus and the Kingdom. // Jesus at 2000. / Ed. by M. Borg. NY, 1996.
68. *Crossan J.D.* Jesus: A Revolutionary Biography. NY, 1994.
69. *Crossan J.D*. The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus. NY, 1998.
70. *Crossan J.D*. The Cross That Spoke: The Earliest Narrative of Passion and Resurrection // Forum № 3 (10), 1987.
71. *Crossan J.D*. The Cross That Spoke: The Origins of Passion Narrative. San Francisco, 1988.
72. *Crossan J.D.* The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991.
73. *Crossan J.D.* Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus. San Francisco, 1996.
74. *Dibelius M.* From Tradition to Gospel. NY, 1965.
75. *Dodd C*. Parables of the Kingdom. London, 1935.
76. *Dodd C.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953.
77. *Dodd C.* The Parables of Jesus. London, 1935.
78. *Downing G*. Christ and the Cynics: Jesus and other Radical Preachers in First-Century Tradition. Sheffield, 1988.
79. *Downing G*. Jesus and Cynicism. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. II. Boston, 2011.
80. *Downing G*. Jesus and the Threat of Freedom. London, 1987.
81. *Dunn J.* Can the Third Quest Hope to Succeed? // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Craig E. Boston, 1999.
82. *Dunn J.* Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation. London, 1989.
83. *Dunn J.* Jesus Remembered. Grand Rapids, 2003.
84. *Dunn J.* Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011.

85. *Ehrman B*. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford, 1999.
86. *Fiorenza E.S.* In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. NY, 1992.
87. *Fuchs E.* The Essence of the “Language-Event” and Christology. // A Map of Twentieth-Century Theology: Readings from Karl Bart to Radical Pluralism. / Ed. by Braaten G., Jenson R. Minneapolis, 1995.
88. *Fuchs E.* The Quest of the Historical Jesus. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. / Ed. by. Evans C. NY, 2004.
89. *Funk R. & the Jesus Seminar*. The Acts of Jesus. What Did Jesus Really Do? San Francisco, 1998.
90. *Funk R.* Form and Function. The Jesus Seminar: What It Is And How Its Membership Will Function // Forum № 1 (1), 1985.
91. *Funk R.* Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium. San Francisco, 1996.
92. *Funk R.* The Beatitudes and Turn the Other Cheek: Recommendations and Polling. // Forum № 2 (7), 1986.
93. *Funk R.* The Emerging Jesus // Fourth R № 2 (6), 1989.
94. *Funk R*. The Gospel of Mark: Red Letter Edition. Sonoma, 1991.
95. *Funk R.* The Issue of Jesus. The opening remarks of Jesus Seminar founder Robert W. Funk, presented at the first meeting in Berkeley, California, March 21-24, 1985. // Forum № 1 (1), 1985.
96. *Funk R., Dewey A. & the Jesus Seminar*. The Gospel of Jesus According to the Jesus Seminar. Salem, 2015.
97. *Funk R., Hoover R. & the Jesus Seminar*. The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? NY, 1993.
98. *Goguel M*. Jesus and the Origins of Christianity. Vol. I. Prolegomena to the Life of Jesus. NY, 1960.
99. *Harvey A*. Jesus and the Constraints of History. Philadelphia, 1982.

100. *Horsley R.* Abandoning the Unhistorical Quest for an Apolitical Jesus. // The Historical Jesus in Recent Research. / *Ed. by* Dunn J., McKnight S. Winona Lake, 2005.

101. *Horsley R.* Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel. Louisville, 2001.

102. *Horsley R.* Jesus and the Empire. // Union Seminary Quarterly Review № 59, 2005.

103. *Horsley R.* Jesus and the Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder. Minneapolis, 2002.

104. *Horsley R.* Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine. San Francisco, 1987.

105. *Horsley R.* Jesus-in-Context: A Relational Approach // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. I. Boston, 2011.

106. *Horsley R., Hanson J.* Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus. Harrisburg, 1999.

107. *Jeremias J.* 'Abbā as an Address to God. // The Historical Jesus in Recent Research. / *Ed. by* Dunn J., McKnight S. Winona Lake, 2005.

108. *Jeremias J*. Problem of Historical Jesus. Philadelphia, 1964.

109. *Jeremias J.* The Parables of Jesus. London, 1972.

110. Jesus at 2000. / Ed. by M. Borg. NY, 1996.

111. *Kähler M.* The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ. Philadelphia, 1964.

112. *Käsemann E.* The Problem of the Historical Jesus. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. / Ed. by. Evans C. NY, 2004.

113. *Klausner J.* Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching. London, 1925.

114. *Ludemann G.* Jesus after 2000 Years: What He Really Said and Did. NY, 2001.

115. *Mack B*. Myth of Innocence: Mark and the Christian Origins. Philadelphia, 1988.

116. *Mack B.* Q and the Cynic-Like Jesus. // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997.

117. *Mack B*. The Kingdom Sayings in Mark. // Forum № 1 (11), 1987.

118. *Mack B*. Who Wrote the New Testament: The Making of Christian Myth. San Francisco, 1995.

119. *MacKinnon J.* The Historic Jesus. London, 1931.

120. *Manson T.W*. The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research // Background of the New Testament and Its Eschatology. / Ed. by Davies W.D., Daube D. Cambridge, 1964.

121. *Meier J.* Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011.

122. *Meier J.* The Historical Jesus: Rethinking Some Concepts. // Theological Studies № 51, 1990.

123. *Meier J.* The Historicity of Jesus' Miracles: The Global Question. // Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur "dritten Frage" nach dem historischen Jesus. Hrsg. Zager W. Berlin, 2014.

124. *Meier J.* The Miracles of Jesus: Three Basic Questions for the Historian. // Dialogue: A Journal of Mormon Thought № 4 (29), 1996.

125. *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. NY, 1991.

126. *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. II: Mentor, Message and Miracles. NY, 1994.

127. *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. III: Companions and Competitors. NY, 2001.

128. *Meier J.* A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. IV: Low and Love. NY, 2009.

129. *Meyer B.* Review of “The Historical Jesus” by John Dominic Crossan. // Catholic Biblical Quarterly № 55, 1993.

130. *Meyer B.* The Aims of Jesus. London, 1979.

131. *Meyer B*. The Relevance of “Horizon” // Downside Review № 112 (386), 1994.

132. *Montefiore C.G*. The Synoptic Gospels. NY, 1968.

133. *Perrin N.* Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation. Philadelphia, 1976.

134. *Perrin N.* Kingdom of God in the Teaching of Jesus. Philadelphia, 1963.

135. *Perrin N.* Rediscovering the Teaching of Jesus. NY, 1967.

136. *Perrin N.* The Wredestrasse Becomes the Hauptstrasse // Journal of Religion, № 46, 1966.

137. *Perrin N*. What Is Redaction Criticism? Philadelphia, 1969.

138. *Perrin N., Farmer W*. The Kerygmatic Theology and the Question of the Historical Jesus // Religion in Life. № 29, 1959 – 1960.

139. *Reimarus H.S*. The Real Intention of the Apostles. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. / Ed. by. Evans C. NY, 2004.

140. *Robinson J.* “Afterword” to Birger A. Pearson “The Gospel According to the Jesus Seminar” // Occasional Papers of the Institute of Antiquity and Christianity № 35, 1996.

141. *Robinson J.* A New Quest for the Historical Jesus. London, 1959.

142. *Robinson J.* The Real Jesus and the Saying Gospel Q. // Princeton Seminary Bulletin № 2 (18), 1997.

143. *Sanders E.P*. Paul and Palestinian Judaism. Minneapolis, 1977.

144. *Sanders E.P*. The Historical Figure of Jesus. NY, 1993.

145. *Schleiermacher F*. Hermeneutics: The Handwritten Manuscript. Missoula, 1997.

146. *Schleiermacher F*. The Christian Faith. Philadelphia, 1988.

147. *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910.

148. *Smith M.* Jesus the Magician. NY, 1978.

149. *Theissen G.* Jesus as an Itinerant Teacher: Reflections from Social History. // Jesus Research. An International Perspective. / Ed. by Charlesworth J.H., Pokorný P. Grand Rapids, 2009.

150. *Theissen G.* Sociology of Early Christianity. Philadelphia, 1978.

151. *Theissen G.* The Gospel in Context: Social and Political History in the Synoptic Gospels. London, 2002.

152. *Theissen G.* The New Testament. History, Literature, Religion. NY, 2003.

153. *Theissen G.* The Political Dimension of Jesus' Activities. // The Social Settings of Jesus and the Gospels. / Ed. by Stegemann W., Malina B., Theissen G. Minneapolis, 2002.

154. *Theissen G., Merz A.* The Historical Jesus: A Comprehensive Guide. Minneapolis, 1998.

155. *Theissen G., Winter D.* The Quest for Plausible Jesus: The Question of Criterion. Louisville, 2002.

156. *Vermes G.* Jesus in his Jewish Context. Minneapolis, 2003.

157. *Vermes G.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of Gospel. London, 1973.

158. *Vermes G.* The Use of בר נשא/בר נש in Jewish Aramaic.// An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. / Ed. by Black M. Oxford, 1967.

159. *Weiss J.* Jesus' Proclamation of the Kingdom of God. Philadelphia, 1971.

160. *Wright N.T.* Five Gospels but No Gospel. Jesus and the Seminar // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Craig E. Boston, 1999.

161. *Wright N.T.* History and Theology // *Neill S., Wright N.T.* The Interpretations of the New Testament 1861-1986. Oxford, 1988.

162. *Wright N.T.* Quest for the Historical Jesus. // Anchor Yale Bible Dictionary. / Ed. by Freedman D.N. Vol. III. NY, 1992.

163. *Wright N.T., Dunn J.* An Evening Conversation on Jesus and Paul. Durham, 2007.

2. Исследования

1. *Андреев А.В.* Библеистика Модерна и Постмодерна // Материалы IV научно-богословской конференции. СПб.: Изд-во СПбДА, 2012.
2. *Андреев А.В.* Библейская наука в рамках парадигм модерна и постмодерна. Церковь и время № 2 (59), 2012.
3. *Андреев А.В.* Кем был Иисус из Назарета? Реконструкции образа исторического Иисуса конца XX – начала XXI века. // Вестник ПСТГУ Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 68. С. 9 – 25**.**
4. *Андреев А.В.* Критерии аутентичности как методология оценки исторической достоверности евангельского текста. // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2019. Т.29. С.91 – 100.
5. *Андреев А.В.* Переосмысление объекта «Поиска исторического Иисуса» в XX - начале XXI века. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 11 – 26.
6. *Андреев А.В.* Проблема использования иудейских текстов для интерпретации евангельского материала. // Вестник ПСТГУ Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 131 – 134.
7. *Андреев А.В.* Традиционные богословские вопросы в свете современной полемики. // Вестник ПСТГУ (Богословие. Философия). 2015. Вып 57. С. 131 – 135**.**
8. *Андреев А.В., иер*. Дискуссия об историчности Иисуса Христа в советском религиоведении // Вестник ПСТГУ № 2 (58), 2015.
9. *Андреев А.В., иер.* Предпосылки возникновения академической библеистики: Библия и ее исследования в эпоху Ренессанса // Церковь и время № 3 (68), 2014.
10. *Андреев А.В., иер*. Проблемы применения «критерия двойного несходства» для оценки аутентичности Евангельского текста //

Материалы VI Международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Изд-во СПбДА, 2014.

11. *Армстронг К.* Битва за Бога. История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.
12. *Арсений, иером*. Иеромонаха Арсения, синодального миссионера, строителя Воскресенского миссионерского монастыря, Обличение на книгу Фаррара, именуемую “Жизнь Иисуса Христа”. М., 1899.
13. *Барышников П.И*. Миф и метафора. СПб.: Алетейа, 2010.
14. *Бломберг К*. Интерпретация притчей. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005.
15. *Бокэм Р*. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей. М.: Эксмо, 2011.
16. *Бокэм Р.* Иисус и женщины. Роль женщин в общине Иисуса и первоначальном христианстве. М.: Эксмо, 2015.
17. *Браун К.* Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003.
18. *Браун Р*. Введение в Новый Завет. Т. II. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007.
19. *Браун Р.* Церковь и Библия: новое понимание. // Современное католическое богословие. Хрестоматия. / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007.
20. *Вайс М.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М.: Мосты культуры, 2001.
21. *Вандеркам Дж.* Введение в ранний иудаизм. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2011.
22. *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007.

23. *Василенко Л.И.* Некоторые философско-методологические вопросы понимания религий // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Сборник материалов. Т. I. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008.
24. *Ватсон Д.* Хрия / Афоризм. // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003.
25. *Вермеш Г.* Христианство: Как все начиналось. М.: Эксмо, 2014.
26. *Верховен П.* Иисус из Назарета. М.: Весь мир, 2017.
27. *Ворохобов А.В.* Основные черты протестантской «либеральной теологии» XIX – первой четверти XX вв. Интернет-ресурс: http://www.bogoslov.ru/text/3484324.html (дата проверки 02.01.2017).
28. *Гараджа В.И.* Карл Барт: слушать слово Божье // От Лютера до Вайцзеккера. Великие протестантские мыслители Германии. / Под ред. Зоц В.А. М.: Раритет, 1994.
29. *Гараджа В.И.* Религиоведение. М.: Аспект Пресс, 1995.
30. *Гегель Г.В.Ф.* Дух христианства и его судьба. // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
31. *Гегель Г.В.Ф.* Жизнь Иисуса. // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
32. *Гондецкий С., еп.* Введение в синоптические Евангелия. М.: Духовная библиотека, 2004.
33. *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
34. *Грилихес Л., свящ.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М.: Изд-во Братства Святого Владимира, 1999.
35. *Гулыга А.* Философия религии Гегеля // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
36. *Деревенский Б.Г.* Тайны евангельской истории. СПб.: Алетейя, 2018.

37. *Дильтей В*. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // *Дильтей В.* Собрание сочинений. Т. IV. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
38. *Древс А*. Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем. М.: Атеист, 1930.
39. Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. / Под ред. Четверухина А.С. Ростов н/Д: Феникс, 2008.
40. Евангелие от Фомы. Ростов н/Д: Феникс, 2007.
41. *Евсевий Памфил*. Церковная история. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.
42. *Забияко А.П.* Деификация. // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 278.
43. *Забияко А.П.* Сакрализация. // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С.
44. Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003.
45. Иисус Христос в документах истории. / Под ред. Деревенского Б.Г. СПб.: Алетейя, 1998.
46. *Каримский А.М.* Давид Фридрих Штраус и его «Жизнь Иисуса» // *Штраус Д.Ф*. Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992.
47. *Карминьяк Ж*. Рождение синоптических Евангелий. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2005.
48. *Касаткина О.Н.* Соотношение глубинного и поверхностного уровней текста Евангелий Нового Завета : Автореф. ... канд. филологических наук: 10.02.01.; [Место защиты: Алтайский. гос. ун-т. Фил. фак.].- Барнаул, 2005.
49. *Кащаева М.В.* «Теория интерполяции» в отечественной историографии раннего христианства : Автореф. ... кандидата исторических наук: 07.00.09.; [Место защиты: Алтайский. гос. ун-т. Ист. фак.].- Барнаул, 2001.

50. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1996.
51. *Коначева С.А*. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2010.
52. *Красников А.Н*. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007.
53. *Красников А.Н.* Религиоведение // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2009.
54. *Крывелев И.А*. Книга о Библии. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959.
55. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
56. *Кьеркегор С*. Философские крохи, или Крупицы мудрости. М.: Институту философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
57. *Лакатос И*. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.
58. *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
59. *Лебедев С.А*. Структура научной рациональности // Вопросы философии. № 5, 2017.
60. *Ленин В.И.* О значении воинствующего материализма. // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 45. М.: Издательство политической литературы, 1977.
61. *Лившиц Г.М*. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск: Вышэйшая школа, 1970.
62. *Лифинцева Т.П*. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009.
63. *Лунгина Д.А.* Предисловие переводчика // *Кьеркегор С*. Философские крохи, или Крупицы мудрости. М.: Институту философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

64. *Макнайт Э.* Литературная критика // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003.
65. *Мень А., свящ*. Сын Человеческий. Брюссель: Foyer Oriental Chretien 1983.
66. *Метель О.В*. Альфред Луази: интеллектуальный портрет на фоне эпохи // Вестник Омского университета. № 1, 2013.
67. *Метель О.В*. Концепция происхождения христианства Альфреда Луази. // «Белые пятна» российской и мировой истории. № 5 – 6, 2012.
68. *Милано А.* Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность. СПб.: Алетейя, 2011.
69. *Мирошников И.Ю*. Евангелие от Фомы: идеологическое своеобразие и место в истории религии : Автореф. ... кандидата философских наук: 09.00.14; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Филос. фак.]. М., 2012.
70. *Мирошников И.Ю*. К вопросу о датировке Евангелия от Фомы // Вестник РХГА № 3 (11), 2010.
71. *Муррей Р.* Откровение (Dei Verbum). // Современное католическое богословие. Хрестоматия. / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007.
72. *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
73. *О'Грейди Дж*. Современное состояние христологии. // Современное католическое богословие. Хрестоматия. / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007.
74. *Осборн Г.* Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса: ЕАААА, 2009.
75. Основы религиоведения. Под. ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 2001.

76. Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.
77. *Покорны П., Геккель У*. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2012
78. *Раздъяков В.* Институционализация диалогического направления дискурса «наука и религия» в современной России. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом № 1 (33), 2015.
79. *Ратцингер Й., Папа Бенедикт XVI*. Иисус из Назарета. СПб.: Азбука-классика, 2009.
80. *Рикёр П*. Предисловие к Бультману // *Рикёр П*. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008.
81. *Саврей В.Я*. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011.
82. *Саирсингх К*. Предисловие к русскому изданию. // *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005.
83. *Смородинов Р.А.* Тайное Евангелие Марка // Религиоведение № 1, 2009.
84. Современное католическое богословие. Хрестоматия. / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007.
85. Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. / Под ред. С.В. Лёзова и О.В. Боровой. М.: Восточная литература, 1994.
86. Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
87. *Сторки А.* Иисус и политика. Противостояние властей. Черкассы: Коллоквиум, 2008.

88. *Стэнтон Г.* Q // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003.
89. *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
90. *Трофимова З.П.* Мифологическая и историческая школы в религиоведении. // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006.
91. *Усольцев С.А.* Проблема генезиса образа Христа в отечественной историографии раннего христианства : Автореф. ... кандидата исторических наук: 07.00.09.; [Место защиты: Алтайский. гос. ун-т. Ист. фак.]. - Барнаул, 2003.
92. *Хабермас Г.* Исторический Иисус. Древние свидетельства жизни Христа. Симферополь: ДИАЙПИ, 2013.
93. *Хегглунд Б.* История теологии. СПБ.: Светоч, 2001.
94. *Хенгель М., Швемер А.М.* Иисус и иудаизм. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2016.
95. *Хулап В*. Предисловие переводчика. // *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005.
96. *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010.
97. *Штайн Р*. Синоптическая проблема // Иисус и Евангелия. Словарь. / Под ред. Грина Дж., Макнайта С., Маршалла Г. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2003.
98. *Шувалов С.С., Барабаш Н.С*. Междисциплинарные исследования социально-экономической и гуманитарной направленности: тематическая структура и тенденции развития предметной области. // Инноватика и экспертиза № 1 (10), 2013.
99. *Эванс К.* Иисус глазами ученых: Правда и ложь новейших открытий и скандальных исследований. М.: Эксмо, 2011.

100. *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. Т. 19. М.: Политиздат, 1961.

101. *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. Т. 22. М: Политиздат, 1962.

102. *Adams E.* The Coming Son of Man in the Gospel of Mark. // Tyndale Bulletin № 1 (56), 2005.

103. *Allison D., jr*. How To Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity?// Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. I. Boston, 2011.

104. *Allison D., jr.* Jesus // Encyclopedia of Religion. Vol. VII. / Ed. by Jones L. NY, 2005.

105. *Allison D., jr*. Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters. NY, 2005.

106. Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B. and Evans C. Eiden, 1999.

107. *Baasland E.* Fourth Quest? What Did Jesus Really Want? // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. I. Boston, 2011.

108. *Baird W*. History of New Testament Research. Vol. II. From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann. Minneapolis, 2003.

109. *Barr J.* 'Abbā isn't Daddy // Journal of Theological Studies № 39, 1988.

110. *Barton J.* Historical-critical approaches // The Cambridge Companion to Biblical Interpretation. Cambridge, 1998.

111. *Bergh van Eysinga G.A.* Radical views about the New Testament. London, 1912.

112. *Blema D*. The Gospel Truth? // Time. April 8, 1996.

113. *Blomberg C.* Where Do We Start Studying Jesus? // Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus.Ed by Wilkins M. Grand Rapids, 1995.

114. *Bond H.* The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed. Edinburgh, 2012.

115. *Boring E.* The "Third Quest" and the Apostolic Faith // Gospel Interpretation: Narrative-Critical and Social Scientific Approaches. / Ed. by Kingsbury J.D. Harrisburg, 1997.

116. *Bowden J.* Jesus: The Unanswered Question. London, 1988.

117. *Brodie Th.* The Birth of the New Testament: The Intersexual Development of the New Testament Studies. Sheffield, 2004.

118. *Brown S.* Mark's Other Gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery. Waterloo, 2005.

119. *Burkett D.* The Son of Man Debate. A History and Evaluation. Cambridge, 2007.

120. *Carlson S.* The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark. Waco, 2005.

121. *Carlston C.* A Positive Criterion of Authenticity? // Biblical Research № 7, 1962.

122. *Carson D.A.* Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What? // Gospel Perspectives. Vol. II: Studies of History and Tradition in the Four Gospels. / Ed. by France R., Wenham D. Sheffield, 1981.

123. *Casey M.* Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching. NY, 2010.

124. *Cox S., Easley K.* Harmony of the Gospels. NY, 2007.

125. *Craig B.* The Jesus Seminar: The Slippery Slope to Heresy. // The Watchman Expositor, № 1 (12), 1995.

126. *Craig W.L.* Rediscovering the Historical Jesus: The Presuppositions and Pressumptions of the Jesus Seminar. // Faith and Mission № 15, 1998.

127. *Crawford B.* Review on "Jesus the Magician" // Journal of the American Academy of Religion № 2 (47), 1979.

128. *Csertháti M.* Methods and models in the third quest of the historical Jesus. Durham theses, Durham University, 2000.

129. *Dannhauser E.* The Portrait of a Prophet: Why Is Wright Not Right About Jesus?// Theological Studies № 3 (64), 2008.

130. *DeConick A*. The Original Gospel of Thomas // Vigiliae Christianae № 56, 2002.

131. *Denton D.* Historiography and Hermeneutics in Jesus Studies. An Examination of the Work of John Dominic Crossan and Ben F. Meyer. NY, 2004.

132. *Derico T.M*. Oral Tradition and Synoptic Verbal Agreement: Evaluating the Empirical Evidence for Literary Dependency. Eugene, 2016.

133. Dictionary for Theological Interpretation of the Bible. / Ed. by Vanhoozer K. London, 2005.

134. Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation. / Ed. by Porter S. London, NY, 2007.

135. Dictionary of Biblical Interpretation. Vol. I - II. / Ed. by Hayes J.H. Nashville, 1999.

136. *Eddy P.* Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis. // Journal of Biblical Literature № 3 (115), 1996.

137. *Edwards J.* The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition. Grand Rapids, 2009.

138. *Evans C., Webb R., Wiebe R*. Nag Hammadi Texts and the Bible. Leiden, 1993.

139. *Farmer W*. Reflections upon the Historical Perimeters for Understanding the Aims of Jesus. // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Evans C. Boston, 1999.

140. *Farnell D*. Three Searches for the Historical Jesus // Master's Seminary Journal. № 1 (23), 2012.

141. *Fee G*. Modern text criticism and the Synoptic Problem // J.J. Griesbach: Synoptic and text-critical studies. / Ed. by Orchard B., Longstaff Th. NY, 1978.

142. *Fountain R*. Eschatological Relationships and Jesus in Ben F. Meyer, N.T. Wright and Progressive Dispensationalism. Eugene, 2016.

143. *Freyne S*. Galilean Questions to Crossan's Mediterranean Jesus. // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997.

144. *Gathercole S.J*. The Critical and Dogmatic Agenda of Albert Schweitzer's "The Quest of the Historical Jesus*"* // Tyndale Bulletin. № 51.2, 2000.

145. *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus? NY, 2007.

146. *Hagenr D.* The New Testament. A Historical and Theological Introduction. Grand Rapids, 2012.

147. Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I – IV. / Ed. by Holmén T. and Porter S. Boston, 2011.

148. *Hays R.* The Corrected Jesus. // First Things № 43, 1994.

149. *Head P.* The Nazi Quest for an Aryan Jesus // Journal for the Study of the Historical Jesus. № 2.1, 2004.

150. *Hengel M*. Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross. Philadelphia, 1977.

151. *Herzog W*. Jesus, Justice and the Reign of God: A Ministry of Liberation. Louisville, 2000.

152. *Humphery E.* Will the Reader Understand? Apocalypse as Veil or Vision in Recent Historical-Jesus Studies . // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997.

153. In Search of the Historical Jesus. A Source Book. / Ed. by McArthur H. NY, 1969.

154. *Ingolfsland D*. The Historical Jesus According to John Dominic Crossan's First Strata Sources: A Critical Comment // Journal for the Evangelical Theological Society № 3 (45), 2002.

155. Jesus Research. An International Perspective. / Ed. by Charlesworth J.H., Pokorný P. Grand Rapids, 2009.

156. *Johnson L.T.* The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels. San Francisco, 1997.

157. *Kelly Sh*. Radicalizing Jesus. Race, Ideology and the Formation of Modern Biblical Scholarship. NY, 2002.

158. *Kohler K.* Bat Ḳol // Jewish Encyclopedia. Vol. II. London, 1906.

159. *Kollmann B*. Jesus and Magic: the Question of the Miracles. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. IV. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011.

160. *Köstenberger M.E*. A Critique of Feminist and Egalitarian Hermeneutics and Exegesis: With Special Focus on Jesus' Approach to Women. Pretoria, 2006.

161. *Kümmel W.R*. The New Testament: The History of the Investigation of its Problems. London, 1978.

162. *Longenecker R*. Literary Criteria in Life of Jesus Research: An Evolution and Proposal. // The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I. / Ed. by. Evans C. NY, 2004.

163. *Macquarrie J.* An Existential Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann. NY, 1965.

164. *Marshall J.* The Gospel of Thomas and the Cynic Jesus. // Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997.

165. *Martin R*. The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for Historical Jesus. Oxford, 1999.

166. *McArthur H*. Basic Issues, A Survey of Recent Gospel Research. // Interpretation № 18, 1964.

167. *McCown C.H*. The Search for the Real Jesus: A Century of Historical Studies. NY, 1940.

168. *McKnight E.* Jesus Christ in History and Scripture. Macon, 1999.

169. *McKnight E.* What Is Form Criticism? Philadelphia, 1969.

170. *Mercer C.* Norman Perrin's Interpretation of the New Testament. Macon, 1986.

171. *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. London, 1971.

172. *Miller R.* The Jesus Seminar and Its Critics. Santa Rosa, 1999.

173. *Møller H.* The Vermes Quest: The Significance of Geza Vermes for Jesus Research. Oslo, 2015.

174. *Moore A.L.* The Parousia in the New Tastament. Leiden, 1966.

175. *Mouret T.* Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q. Tübingen, 2005.

176. New Testament Apocrypha. Vol. I. Gospels and Related Writings. / Ed. by Schneemelcher W. London, 2003.

177. *Nickelsburg G.* Son of Man // Anchor Yale Bible Dictionary. / Ed. by Freedman D.N. Vol. VI. NY, 1992.

178. *O'Collins G.* Reality as Language: Ernst Fuchs's Theology of Revelation // Theological Studies № 1 (28), 1967.

179. *Okoye J.Ch*. Jesus and the Jesus Seminar. // New Theology Review № 2 (20), 2007.

180. *Ortiz S.* Setting Jesus Free from Postmodern Reconstructions: Was Jesus a Galilean Jew or a Jewish Hellenist? // Journal for Baptist Theology and Ministry № 2 (2), 2004.

181. *Pearson B.* The Gospel According to the Jesus Seminar // Occasional Papers of the Institute of Antiquity and Christianity № 35, 1996.

182. *Pelikan J.* Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture. NY, 1985.

183. *Porter S.* The Context of Jesus: Jewish and/or Hellenistic? // Handbook for the Study of the Historical Jesus. / Ed. by Holmén T., Porter S. Vol. III. Boston, 2011.

184. *Porter S.* The Criteria of Authenticity. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011.

185. *Powell M.A.* Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Louisville, 1998.

186. *Prothero S.* American Jesus: How the Son of God Became a National Icon. NY, 2003.

187. *Ralph M*. Mark: Evangelist and Theologian. Michigan, 1973.

188. *Reumann J.* Jesus and Christology // The Bible and Its Modern Interpreters. / Ed. by Knight D. Vol. III. Atlanta, 1989.

189. *Reventlow H.* History of Biblical Interpretation. Vol. I - IV. Atlanta, 2009.

190. *Sandys-Wunsch J.* What Have They Done to the Bible: A History of Modern Biblical Interpretation. London, 2005.

191. *Scott E.F.* Recent Lives of Jesus // Harvard Theological Review № 27, 1934.

192. *Sheler J.* In Search of Jesus. // U.S. News and World Report. April 8, 1996.

193. Sinopsis Quattour Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit Kurt Aland. Editio quidecima revisa. Stuttgart, 1996.

194. *Smith H.* Forgotten Truth: The Primordial Tradition. NY, 1997.

195. *Stevens J*. Faith, Fiction and the Historical Jesus: Theological Revisionism and its Influence on Fictional Representations of the Gospels (c. 1860-1920). London, 2007.

196. *Swales J.* Historical Jesus: Quest, Methods and Criteria. Bristol, 2008.

197. *Tatum B.* In Quest of Jesus. Atlanta, 1999.

198. *Tatum B*. Jesus. A Brief History. Oxford, 2009.

199. The Anchor Yale Bible Dictionary. Vol. I - VI. / Ed. by Freedman D.N. NY, 1992.

200. The Blackwell Companion to Jesus. / Ed. by Burkett D. M. London, 2011.

201. The Cambridge Companion to Biblical Interpretation. / Ed. by Barton J. Cambridge, 2003.

202. The Cambridge Companion to Jesus. / Ed. by Bockmuehl M. Cambridge, 2003.

203. The Cambridge History of the Bible. Vol. I - III. Cambridge, 1993.

204. The Criticism and Theological Use of the Bible 1700 – 1950. // The Cambridge History of the Bible. Vol. III. The West from Reformation to the Present Day. / Ed. by Greenslade S.L. Cambridge, 2008.

205. The Historical Jesus in Recent Research. / Ed. by Dunn J. and McKnight S. Winona Lake, 2005.

206. The Historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the Jesus of History. / Ed. by Dawes G. Louisville, 2000.

207. The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I – IV. / Ed. by Evans C. London, NY, 2004.

208. The Jesus controversy: Perspectives in Conflict. / Ed. by Crossan, J.D., Johnson L., Kelber W. HHarrisburg, 1999.

209. The Oxford Handbook of Biblical Studies. / Ed. by Rogerson J. and Lieu J. Oxford, 2006.

210. The Rise of Modern Biblical Scholarship and the Recent Discussion of the Authority of the Bible // The Cambridge History of the Bible. Vol. III. The West from Reformation to the Present Day. / Ed. by Greenslade S.L. Cambridge, 2008.

211. The Social Settings of Jesus and the Gospels. / Ed. by Stegemann W., Malina B., Theissen G. Minneapolis, 2002.

212. *Tuckett Ch*. Q and the History of Early Christianity. London, 2004.

213. *Twelftree G*. Jesus the Miracle Worker. Downers Grove, 1999.

214. *Tyrrell J.* Christianity at the Cross-Roads. NY, 1913.

215. *Van Aarde A.G., Van Wyk T.* “Doctor of the Academy”: Ernst Fuchs // HTS Teologiese Studies № 1 (72), 2016.

216. *Walsh R.* Review of Richard A. Horsley’s “Jesus and Empire”. // The Bible and Critical Theory № 1 (3), 2005.

217. *Watson F*. Gospel Writing: A Canonical Perspective. Michigan: Eerdmans Publishing, 2013.

218. *Weaver W*. Forward: Further Reflections on the Continuing Quest for Jesus // Images of Jesus Today. / Ed. by Charlesworth J., Weaver W. Valley Force, 1994.

219. *Weaver W.* The Historical Jesus in the Twentieth Century. 1900 – 1950. Harrisburg, 1999.

220. *Weiss H.* Review on "Jesus and the Constraints of History" // Andrews University Seminary Studies № 2 (22), 1984.

221. Whose Historical Jesus? / Ed. by Arnal W., Desjardins M. Waterloo, 1997.

222. *Wilder A.* Eschatological Imagery and Earthly Circumstance. // New Testament Studies № 5, 1958 – 1959.

223. *Wills G.* What Jesus Meant. NY, 2006.

224. *Wilson B*. Magic and the Millennium: A Sociolgical Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples. London, 1973.

225. *Winter P.* Review of "Rediscovering the Teaching of Jesus" by Norman Perrin. // Deutsche Literaturzeitung № 89, 1968.

226. *Witherington B.* The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth. Downers Grove, 1997.

227. *Wolter M*. Which Jesus Is the Real Jesus? // The Quest for the Real Jesus. / Ed. by Watt J. Boston, 2013.

ПРИЛОЖЕНИЕ. Прочие участники «Поиска исторического Иисуса».

В основной части настоящей диссертации рассматривались наиболее авторитетные участники «Поиска исторического Иисуса», оказавшие своими исследованиями значительный вклад в развитие этой школы.

Однако помимо исследователей, рассмотренных в основном тексте диссертации, следует упомянуть и о некоторых других участниках «Поиска…». В настоящем приложении к диссертации кратко рассматриваются участники «Поиска исторического Иисуса», не упомянутые в основном тексте.

Практически одновременно с публикацией текста Реймаруса «О целях Иисуса и Его учеников», появляется работа Карла Фридриха Бардта (Karl Friedrich Bahrdt, 1741 – 1792) «Объяснение планов и целей Иисуса. В письмах к читателям, ищущим истины» (1786). Работа Бардта своим объемом – более 3000 страниц, - значительно превосходила текст Реймаруса. Однако, в отличие от своего современника, Бардт не оказал значительного влияния на «Поиск исторического Иисуса». Это было следствием того, что в своей реконструкции Бардт опирался на весьма неубедительную теорию: с точки зрения ученого, Иисус был воспитан в тайном сообществе ессеев – хранителей эзотерического знания. Ессеи, как считал Бардт, тайно руководили служением Иисуса, они же инсценировали Его казнь и воскресение. Идею о том, что ключ к разгадке жизни Иисуса лежит в гипотезе о тайном союзе ессеев, после Бардта развивали Карл Ганрих Георг Вентурини (Karl Heinrich Georg Venturini, 1768 – 1849) и Чарльз Кристиан Хеннель (Charles Christian Hennell, 1809 – 1850). Бардт, Вентурини и Хеннель разделяли пафос Реймаруса: они пытались реконструировать некую реальную историю, которая стояла за фасадом евангельских повествований. Однако, в отличие от Реймаруса, эти авторы исходили из некорректного предположения о том, что контекстом жизни Иисуса была не иудейская апокалиптика, а некие «тайные», «эзотерические» верования и практики ессеев. И хотя в дальнейшем ученые проводили некоторые параллели между

Иисусом и ессеями (с которыми большинство современных ученых идентифицируют общину Кумрана), все же идея о наличии у ессеев некоего «тайного знания» не получила подтверждения. Поэтому еще Швейцер называл работы Бардта, Вентурини и Хеннеля «вымышленными (fictitious) “Жизнями Иисуса”»[618].

Известный философ Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 – 1831) на рубеже XVIII и XIX веков также посвятил историческому Иисусу две работы, одна из которых носит традиционное для эпохи название – «Жизнь Иисуса» (1795), а вторая – названная впоследствии, «Дух христианства и его судьба» (1800), – осталась в виде незаконченной рукописи философа. В своей «Жизни Иисуса» Гегель предстает как типичный представитель рационализма, вкладывающий в уста Иисуса моральный принципы, основанные на разумных заключениях. Вот чему Иисус, по мнению Гегеля, учил Никодима во время их беседы, описанной в Евангелии от Иоанна (ср. Ин 3:1 – 20): «Только вера и разум позволяют человеку выполнить свое высокое назначение. Разум не осуждает природные инстинкты, но направляет и облагораживает их. Лишь тот, кто не повинуется разуму, сам осуждает себя, ибо он не осознал своего света, не хранил его в своей душе и таким образом своими делами засвидетельствовал, какой дух его породил» [619] . Если рассказы о чудесах полностью отсутствуют в гегелевской «Жизни Иисуса», то в «Духе христианства и его судьбе» автор пытается философски осмыслить феномен чуда в рамках своего разграничения рассудочного и разумного познания[620]. Оба великих немецких философа, занимавшихся исследованием исторического Иисуса – Гегель и Шлейермахер – при всей их чувствительности к исторической и герменевтической проблематике, все же, описывая учение Иисуса, делают это антиисторически. Как писал об этом Ганс-Отто Ребсток: «Молодой

[618] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 38, 161.
[619] *Гегель Г.В.Ф.* Жизнь Иисуса. // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 39.
[620] *Гегель Г.В.Ф.* Дух христианства и его судьба. // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 187 – 190.

Гегель превращает Иисуса поочередно в просветителя, кантианца, романтика, религиозного гения. Во всех этих попытках истолкования дистанция Иисуса от его современников иудейского окружения столь велика, что он, так сказать, выпадает из хода мировой истории. Но в этом не отдает себе достаточного отчета ни молодой, ни, судя по всему, зрелый Гегель. Здесь перед нами удивительный феномен: философ, стремившийся повсюду следовать принципу историзма, в данном случае оказывается вынужденным мыслить антиисторически»[621].

Вторая половина XIX века – это время выхода исследований об Иисусе в массы. В это время окончательно формируется особый научно-богословско-литературный жанр – «Жизнь Иисуса». Именно под этим названием в середине XIX веке выходят десятки работ, в которых авторы самых специализаций (историки, филологи, философы, теологи и просто беллетристы) пытались описать свое видение жизни и учения Иисуса. Помимо рассмотренных в основном тексте диссертации «Жизней Иисуса» Ренана и Штрауса, можно отметить такие работы, как двухтомник «Жизнь Иисуса» (1882) Бернарда Вайса, двухтомник «Жизнь Иисуса» (1885 – 1886) Виллибальда Бейшлага, «Портрет Иисуса» (1864) Даниэля Шенкеля, трехтомник «История Иисуса из Назарета» (1867 – 1872) Теодора Кайма. Дженнифер Стивенс в своей работе «Вера, вымысел и исторический Иисус»[622] доказывает, что либеральные «Жизни Иисуса», издававшиеся в XIX веке, оказали большое влияние на европейскую литературу в целом, включая таких авторов, как Оскар Уайльд и Джордж Огастес Мур. Однако рассматривать подробно указанные выше работы не имеет смысла. Во многом они схожи с «Жизнью Иисуса» Ренана, рассмотренной в основном тексте диссертации. Как пишет Швейцер: «Большинство “Жизней Иисуса” этого периода не являются уникальными работами. Они лишь следуют

[621] Цитата по: *Гулыга А.* Философия религии Гегеля // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 11.
[622] *Stevens J.* Faith, Fiction and the Historical Jesus: Theological Revisionism and its Influence on Fictional Representations of the Gospels (c. 1860-1920). London, 2007.

выработанной в 60-х годах общей схеме, как в структуре повествования, так и в отношении содержания. Незначительные отличия между этими работами могут быть замечены и оценены лишь профессиональными богословами»[623].

Как было подробно рассмотрено в основном тексте диссертации, первую половину XX века характеризуют либо как период полного отсутствия, либо как время частичного угасания «Поиска исторического Иисуса». Однако, следует отметить, что в данном случае историографы фокусируют свое внимание на немецкоязычной науке, поскольку именно немецкие исследователи на протяжении XIX столетия наиболее активно участвовали в «Поиске…», и именно среди немецких ученых в первой половине XX века заметен спад интереса к историческому Иисуса. Однако в других странах некоторые исследователи продолжали разрабатывать проблематику «Поиска…». И хотя эти авторы не оказали колоссального влияния на мировую науку, некоторых из них следует упомянуть, для того, чтобы более корректно представлять общую историю «Поиска…» XX века.

В Соединенных Штатах Америки первой половины XX века работа в рамках «Поиска исторического Иисуса» практически отсутствовала. Как отмечает историограф «Поиска…» этого периода Уолтер Вэйвер: «Американцы не предложили ничего нового в исследованиях жизни Иисуса (в 20-е и 30-е года – *А.А.*), однако в США велись работы над более специальными вопросами новозаветной библеистики»[624], «лишь в сороковые года в Америке возникает определенная заинтересованность (modest amount of activity) в отношении “Поиска исторического Иисуса”»[625]. Об этом же пишет и Дэйл Аллисон младший, который узнал о ситуации тех лет в США лично от корифея американской библиестики – профессора Вильяма Дэвида Дэвиса (William David Davies, 1911–2001): «Как сказал мне профессор Дэвис,

---

[623] *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 210.
[624] *Weaver W.* The Historical Jesus in the Twentieth Century 1900 – 1950. Harrisburg, 1999. P. 180.
[625] Там же. P. 208.

который к тому времени был почтенным старцем, никто в Америке 20-х – 50-х годов не занимался историческим Иисусом»[626].

Несмотря на то, что в Америке не было серьезных исследований, в которых бы проводилась реконструкция образа исторического Иисуса, в начале XX века в США выходят несколько значимых работ, в которых дается критическая оценка европейских исследований. В первую очередь это монография Генри Джоэла Кэдбури (Henry Joel Cadbury, 1883 – 1974) «Опасность модернизации Иисуса» (1937). В этой работе Кэдбури доказывает, что исследования в рамках «либерального» течения, в первую очередь, труды Гарнка, некорректно отражают исторический образ Иисуса. Вместо объективного исторического анализа, Гарнак «модернизирует» Иисуса, вкладывая в Его уста учение либерального немецкого протестантизма. Однако и оппонент Гарнака – Альберт Швейцер, согласно Кэдбури, «модернизирует» учение Иисуса, предполагая, что последнее сводится к «последовательной эсхатологии». Кэдбури считает, что в своем исследовании Швейцер (как и Гранак) вкладывает с сознание Иисуса нехарактерные для Его времени концепты. Если для Гарнака таким анахронистическим концептом был либеральный протестантизм, то для Швейцера – это современная базовая установка о том, что «цель деятельности человека следует выводить из его письменно зафиксированных слов и действий. Эти слова и действия были мотивированы его жизненной целью. Они были выбраны с учетом их эффективности для достижения задуманного»[627]. Швейцер в своих работах исходит из того, что все служение и вся жизнь Иисуса исходили из продуманной и осознанной Им цели – возвестить Царство Божие. Однако применительно к жизни Иисуса – простого жителя сельской Галилеи – этот концепт, как считает Кэдбури, не применим. Иисус не проповедовал ни законченную богословско-этическую систему (Гарнак), ни возвещал словом и делом приход Царства Божиего

[626] *Allison D. Jr.* Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters. NY, 2005. P. 6.
[627] *Cadbury H.J.* The Peril of Modernizing Jesus. London, 1962. P. 120.

(Швейцер). С точки зрения Кэдбури, жизнь Иисуса можно охарактеризовать как «нерефлексивное бродяжничество»: «Я хочу предложить гипотезу, согласно которой у Иисуса, вероятно, не было определенной, четко сформулированной, сознательной цели. Отсутствие такой программы a priori вероятно, это хорошо согласуется с историческими фактами»[628]. Несмотря на весьма продуманную критику Гарнака и Швейцера (абсолютно справедливую в отношении первого и несколько чрезмерную в отношении второго), реконструкция самого Кэдбури, в своем стремлении избежать анахронистического привнесения в учение Иисуса более поздних концепций, не создала убедительный образ исторического Иисуса. Несмотря на то, что в конце XX века некоторые участники «Поиска…» будут доказывать, что Иисус был, в первую очередь, «странником», возводить свои реконструкции к работам Кэдбури не будет практически никто.

Честер Чарльтон Маккоун (Chester Charlton McCown, 1877 - ?) в своей работе «Поиск реального Иисуса: сто лет научных исследований» (1940) предлагает оценить историю «Поиска…» с социокультурной точки зрения. В отличие от работы Швейцера, который, хотя и говорит о влияниях философских и богословских идей на труды исследователей, все же исходит из позиции автономности научной работы. В отличие от него, Маккоун использует методологию, похожую на ту, которая разработана во второй половине XX века в рамках конструктивизма и социологии науки: Маккоун показывает, насколько европейские исследования исторического Иисуса зависимы от культурного климата эпохи, от социальных процессов и т.д. Например, работы Штрауса должны оцениваться в контексте пост-Наполеоновского духовного и культурного упадка. «Скептические» теории школы критики форм порождены общим кризисом европейского общества, вызванного Первой мировой войной и т.д.

В сороковые года в США начинают выходить первые полноценные реконструкции жизни и учения исторического Иисуса. Фредерик Грант

[628] Там же. P. 141.

(Frederick Clifton Grant, 1891 - 1974*)* издает «Евангелие Царства» (1940) и «Первоначальное Евангелие: Изучение евангельской традиции в период ее фиксации» (1943). В этих работах Грант, в традиции более ранних американских исследований, выступает против «либерального» течения (Гарнка и Ритчля), а также оппонирует Швейцеру. Грант утверждает, что Иисус хотел установить земное Царство Божие, идея Царства как внеисторической реальности возникает лишь в раннехристианской общине, которая изменила первоначальное учение Иисуса. Однако в отличие от Реймаруса, который также считал, что проповедь Иисуса была направлена на утверждение земного Царства, Грант указывает, что само «установление» этого Царства, согласно учению Иисуса, должно было произойти в результате особого Божественного действия, а не благодаря политическому, военному перевороту или любой иной формы человеческой деятельности. Бог восстановит Свое владычество над Израилем только в том случае, если Его народ сможет жить по заповедям; именно поэтому в учении Иисуса столь значимое место занимает этика. После смерти Иисуса Его учение было модифицировано в раннехристианской общине, в результате чего возникла апокалиптика. Тем самым, в своих работах Грант пытался переосмыслить ключевые идеи Реймаруса и Швейцера.

Джон Нокс (John Knox, 1901 - 1990) был продолжателем «либерального» течения в Америке. В его трехтомнике: «Человек Иисус Христос» (1941), «Христос Господь» (1945) и «О значении Христа» (1947) развиваются идеи Гарнака. В отличие от немецкого ученого, Нокс все же указывает, что учение Иисуса следует рассматривать в контексте современного Ему иудаизма, а не в отрыве от него. Однако Нокс признает и то, что учение Иисуса во многом выходило за пределы еврейской религии, так же как творчество Шекспира было уникальным явлением, далеко выходящим за рамки литературы для Елизаветинской Англии. В остальном идеи Нокса отражают богословскую программу либерального немецкого

протестантизма: учение Иисуса было направлено на моральное совершенствование человека, центр проповеди Иисуса – любовь Бога и т.д.

В Британии, где в конце XIX века господствовала традиционная церковная оценка образа Иисуса, в начале XX века становятся популярными теории, выработанные в Германии: изначально, это различного рода «либеральные» подходы, а во второй четверти века – идеи школы критики форм.

Джеймс Маккиннон (James MacKinnon, 1860 – 1945) в своей работе «Историчный[629] Иисус» (1931) придерживался схожих с Гарнаком воззрений на учение Иисуса. Как и Гарнак, Маккиннон анализировал проповедь Иисуса вне контекста иудаизма I века, поскольку признавал в Иисусе действие «оригинального религиозного гения»[630]. В отношении интерпретации жизни Иисуса, в первую очередь, описания различных чудес, Маккиннон использует рационалистические методы, характерные для середины XIX века.

Алан Буке (Alan Coates Bouquet, 1884 - 1976), преподаватель философии религии в Кембридже и автор работ по сравнительной истории религий, в своем исследовании «Иисус: новое жизнеописание и оценка» (1933) одним из первых вводит в английские исследования методы критики форм. Следуя немецким авторам, Буке утверждает, что написать «биографию» Иисуса не представляется возможным, поскольку бóльшая часть евангельского материала восходит к раннехристианской общине. Ту немногую информацию, которая отражает аутентичное учение Иисуса, Буке интерпретирует в «либеральной» традиции. Царство, которое возвещает Иисус – это братство всех людей, а не националистическая еврейская «“Sinn Fein”[631] republic»[632].

---

[629] Historic
[630] *MacKinnon J.* The Historic Jesus. London, 1931. P. 307.
[631] «Мы сами» - лозунг ирландских националистов начала XX века.
[632] *Bouquet A.C.* Jesus: A New Outline and Estimate. Cambridge, 1933. P. 84.

Во Франции, где, как указывалось в параграфе 8 главы 1, были распространены «мифологические» теории, в начале XX века следует отметить работы Анри Мориса Гоге (Henry Maurice Goguel, 1880 – 1955). В своей работе «Иисус из Назарета: миф или история» (1921) Гоге доказывает несостоятельность мифологической теории возникновения образа Иисуса. В трехтомном исследовании «Иисус и возникновение христианства» (1933, 1946, 1947) Гоге предпринимает серьезную попытку описать жизнь и учение исторического Иисуса. Гоге указывает, что критерий несводимости, предложенный Бультманом, хотя и выявляет аутентичный евангельский материал, все же не может вычленить бóльшую часть подлинного учения Иисуса, поскольку, по мнению Гоге, она во многом сохранилась неизмененной в раннехристианском богословии. Поэтому Гоге использует критерий совместимости: «Речения, аутентичность которых была доказана их несводимостью, могут быть использованы для подтверждения аутентичности речений, которые по своему смыслу совестимы с ними»[633]. Гоге не применяет методологию «школы критики форм», и в описании жизни Иисуса следует традиции «либерального» течения «Поиска…». Он указывает на период «Галилейского успеха», когда за Иисусом следуют толпы народа и Он в течение долгого времени пребывает на одном месте, и последовавшего за ним «периода неудач», когда против Иисуса начинает действовать Ирод Антипа, и Ему приходится постоянно странствовать, а впоследствии, после исповедания учениками Его Мессианства в Кесарии Филопповой, идти на крестную смерть в Иерусалим[634]. Анализируя учение Иисуса, Гоге вводит разделение на «апокалиптику» и «эсхатологию», к которому во второй половине XX века будет обращаться Норман Перрин (см. параграф 7 главы 3). Согласно Гоге, апокалиптика зарождается в иудаизме на рубеже I века д.н.э. – I века н.э. и характеризуется обилием аллегорических образов и

[633] *Goguel M.* Jesus and the Origins of Christianity. Vol. I. Prolegomena to the Life of Jesus. NY, 1960. P. 207 – 208.
[634] Подробно реконструкция жизни Иисуса в работах Гоге представлена в: *Baird W.* History of New Testament Research. Vol. II. From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann. Minneapolis, 2003. P. 442 – 449.

предсказаний о том, каким будет конец мира. В противоположность этому, эсхатология – это более классическая идея, отраженная в писаниях ветхозаветных пророков, суть которой сводится к тому, что в скором будущем Бог вмещается в ход мировой истории и человек должен быть морально и духовно готовым к этому действию. И апокалиптика и эсхатология говорят о скором пришествии Бога в мир, который на этом закончит свое существование; однако если апокалиптика делает акцент на живописании некоторых подробностей этого пришествия, то эсхатология не акцентирует на этом внимания, фокусируясь на вопросе нравственной подготовки человека к пришествию Господа. Гоге отстаивал мнение, что учение Иисуса по своему характеру было именно «эсхатологическим», различные апокалиптические образы, присутствующие в Евангелиях, являются лишь поздними вставками раннехристианской общины. Гоге также указывал на то, что интерпретировать учение исторического Иисуса необходимо в контексте иудаизма, а не в отрыве от него. В отличие от большинства авторов своего времени, Гоге не считает, что проповедь Иисуса шла вразрез с верой Его современников, учение Иисуса «вряд ли содержало нечто новое, по сравнению с современным Ему иудаизмом»[635]. Однако «некоторые оригинально осмысленные Им идеи сделали Его учение уникальным»[636].

«Скептическую» линию в «Поиске исторического Иисуса» во Франции выражал Альфред Луази (Alfred-Firmen Loisy, 1857 – 1940). Будучи католическим священником и преподавателем древнееврейского языка и Священного Писания в Католическом институте Парижа, в ходе своих исследований Нового Завета пришел к весьма неортодоксальным выводам, которые послужили его увольнению из института, лишению сана и отлучению от Римо-католической церкви. В 1902 году выходит его знаменитая «маленькая красная книжка»: «Евангелие и Церковь»,

[635] *Goguel M.* Jesus and the Origins of Christianity. Vol. I. Prolegomena to the Life of Jesus. NY, 1960. P. 553.
[636] Там же. P. 553.

задуманная Луази как критический ответ на «Сущность христианства» Гарнака. В своей работе Луази справедливо замечает, что Гарнак в «Сущности христианства», воссоздает не образ исторического Иисуса, а образ Иисуса немецкого либерального протестантизма: «Принципы А. фон Гарнака для А. Луази искажают сам исторический метод и ведут к прямому субъективизму, заставляя исследователя вести отбор материала, исходя из собственных предпочтений» [637] . Однако не объективная критика работ Гарнака привела Луази к отлучению от церкви. В «Евангелии и Церкви», а также в работах «Рождение христианства» (1930) и «Происхождение Нового Завета» (1936) автор пришел к утверждению самых скептических позиций в отношении личности Иисуса. Луази утверждал, что исторический Иисус не имеет абсолютно ничего общего с образом Христа, запечатленным в Евангелиях и христианском вероучении. Практически все раннехристианское богословие является интерпретацией эллинистических мифов. В своих исследованиях Луази не опирался на труды Штрауса, Бауэра или Вреде, по большому счету аргументы Луази берет у мифологистов, с тем лишь отличием, что он считает Иисуса реальным историческим персонажем. Не смотря на его радикальные скептические взгляды, Луази критиковал мифологическую теорию происхождения образа Иисуса, утверждая, что «это часть философской системы, это гипотеза сконструирована в воздухе, она не объясняет рождение христианства»[638]. Возможно, если бы не священный сан Луази, его работы не оказали практически никакого влияния на историю «Поиска…», поскольку серьезной научной ценности они не представляли уже на момент их издания. Однако работы Луази вызвали негодование в самых высоких кругах Римо-католической церкви. Папа Пий X (1835 – 1914), известный своей анти-модернистской позицией в 1904 году призывает епископов особо следить за тем, чему учат их священники (естественно, это

[637] *Метель О.В*. Альфред Луази: интеллектуальный портрет на фоне эпохи // Вестник Омского университета. № 1, 2013. С. 50.
[638] Цитата по: *Метель О.В*. Концепция происхождения христианства Альфреда Луази. // «Белые пятна» российской и мировой истории. № 5 – 6, 2012. С. 34.

было вызвано действиями Луази), а также отчислять «вольнодумцев» из семинарий. В 1907 году папа составляет список из 65 «заблуждений модернизма» - «Lamentabili», - среди которых: сомнение в непререкаемом авторитете и достоверности Священного Писания, а также отрицание Божественности Иисуса Христа. В этом же году папа издает печально известную энциклику Pascendi Dominici Gregis (1907), в которой запрещает католикам под страхом отлучения от церкви придерживаться «модернистских» взглядов. Священники при принятии сана были обязаны давать т.н. «анти-мордернистскую присягу». Естественно, энциклика 1907 года пагубно сказалась на развитии библеистики в католичестве. Вплоть до 1967 года, когда папа Павел VI отменил действие энциклики Pascendi Dominici Gregis, участие католических исследователей в «Поиске исторического Иисуса», да и в серьезных библейских исследованиях в целом, было сведено к минимуму, на грани полного отсутствия.

Также следует упомянуть о работах двух иудейских авторов – Клода Монтефьора и Иосифа Клаузнера. Работы этих двух авторов примечательны тем, что они дают некоторую новую перспективу: в отличие от работ большинства немецких и английских протестантов, в своих исследованиях Монтефьор и Клаузнер не исходили из каких-либо христианских богословских предпосылок, а также они, в отличие большинства своих современников, намного более подробно были знакомы с вероучением и практикой евреев, живших во времена Иисуса. Естественно, работы Монтефьора и Клаузнера не лишены определенной ангажированности, естественно, их знание межзаветного иудаизма было ограниченным и основывалось на позднейших раввинистических текстах. Однако, несмотря на эти недостатки, работы еврейских исследователей оказали определенное влияние на «Поиск исторического Иисуса» во второй половине XX века.

Главная работа Клода Монтефьора (Claude Joseph Goldsmid Montefiore, 1858 - 1938) об историческом Иисусе – это «Синоптические Евангелия» (1909). В этом исследовании Монтефьор доказывал, что учение

исторического Иисуса не входило в противоречие с современным Ему иудаизмом. Монтефьор признает аутентичность рассказов о спорах между Иисусом и фарисеями, однако указывает, что это были весьма традиционные для иудаизма дискуссии, отраженные и в более поздних иудейских текстах. Радикальная анти-иудейская составляющая была привнесена в учение Иисуса в раннехристианской общине, которая уже порвала связи с породившим ее иудаизмом. Аутентичное учение Иисуса было органической частью иудаизма. Единственно, что отличало Его проповедь – это неиссякаемый энтузиазм в утверждении Своих идей, и именно это привлекало к Иисусу толпы людей. Сам же Иисус, по мысли Монтефьора «был и оставался иудеем (Jew). Он продолжал служение Амоса, Иосии и Исаии. Его учение о Царстве Божием, в какой-то степени, можно назвать реформированным иудаизмом»[639]. В Евангелиях повествуется о том, что против Иисуса действовали многие иудеи, однако в действительности Его учение вызывало отторжение лишь у саддукеев, которые, в итоге, убедили римские власти в том, что Иисус является мятежником. Действия римских властей привели к казни Иисуса. Работа Монтефьора была весьма критично оценена еврейской общиной Англии. Раввин Западной синагоги Лондона Джеральд Фридляндер (Gerald Friedländer, 1871 – 1923) в своей книге «Иудейские источники Нагорной проповеди» (1911) заявил, что Монтефьор зашел слишком далеко в гармонизации учений Иисуса и фарисеев. С точки зрения Фридляндера, Иисус был скорее аутсайдером в религиозной жизни Палестины. Его учение в чем-то схоже с взглядами ессеев, а евангельские рассказы о жестком противостоянии Иисуса и фарисеев довольно точно описывают историческую реальность.

Основные работы Иосифа Клаузнера (Joseph Gedaliah Klausner, 1874 – 1958) об историческом Иисусе: «Иисус из Назарета: Его жизнь, время и учение» (1925) и «От Иисуса к Павлу» (1943). Также как и Монтефьор, Клаузнер доказывал, что учение Иисуса по сути не являлось

[639] *Montefiore C.G.* The Synoptic Gospels. NY, 1968. P. 226.

противоположностью учения фарисеев. Некоторые расхождения между ними были, однако это был не конфликт двух разных вероучений, как это было представлено впоследствии. Реальные различия между проповедью Иисуса и учением фарисеев заключались в том, что в Своем провозвестии Иисус делал акцент на этических, а не обрядовых принципах. Как пишет об этом Сандерс: «Клаузнер допускает, что у фарисейства был один дефект, заслуживающий критики: они придавали почти одинаковую значимость заповедям, касающимся отношений между людьми и Богом (их часто неправильно (с точки зрения Сандерса – *А.А.*) называют “культовыми” или “обрядовыми”) и заповедям, которые касаются отношений между человеком и человеком (“этическими”). Обратим внимание, что Клаузенр, в соответствии с общим религиозным духом времени, считает, что это плохо: значимость имеют этика и внутренняя религиозная установка. Акцент на формах и обрядах – это плохо»[640]. Однако Иисус, будучи «полноценным иудеем» (utter Jew) в отличие от фарисеев делал акцент именно на этической стороне Закона. Он считал Себя Мессией, при этом Его мессианское самосознание Клаузнер не считает чем-то уникальным и выходящим за рамки распространенного тогда иудаизма. Иисус переживал Свое Мессианство как внутреннее присутствие Божие, точнее божественной эманации – Шехины. Иисус, как и ветхозаветные пророки, ощутил «бат-коль»: «Небесный божественный голос, возвещающий волю Бога, Его заповеди человеку или группе людей»[641]. По Клаузнеру этот божественный призыв Иисус в полной мере ощутил во время крещения: «Внезапно это идея как молния озарила сознание Иисуса: Он и есть обещанный Мессия. Этот голос, к восприятию которого Он готовил Себя в течение тридцати лет тихой жизни в Назарете, был сейчас ясно слышен. В торжественный момент крещения Его мечта получила окончательное осуществление»[642]. С этих пор Иисус открыто заявляет о Своем Мессианстве. Использование мессианского титула «Сын

[640] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 75.
[641] *Kohler K.* Bat Ḳol // Jewish Encyclopedia. Vol. II. London, 1906. P. 588.
[642] *Klausner J.* Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching. London, 1925. P. 252.

Человеческий», Его чудотворения и экзорцизмы – все это свидетельствует о том, что Иисус считал Себя Мессией и окружавшие Его люди тоже это прекрасно понимали. Так что идея Бауэра и Вреде о «мессианской тайне» как изобретении раннехристианской общины не выдерживает критики. Хотя Иисус и считал Себя Мессией, Он, как иудей, не мог и помыслить о том, что наделен Божественной природой. Учение об Иисусе как о Сыне Бога, согласно Клаузнеру, однозначно является поздним богословским нововведением. Мессия Иисус учил «как власть имеющий, а не как фарисеи» (Мф 7:29), то есть Он в Своей проповеди не опирался на тексты Писания, не возводил Свое учение ко мнению какого-либо религиозного наставника, но проповедовал Сам исходя из Своего мессианского авторитета. «Фарисеям не нравилось поведение Иисуса – Его пренебрежительное отношение к обрядовым законам, Его неуважение к словам “мудрецов”, Его общение с мытарями, невежественным народом и сомнительными женщинами. Они считали Его чудеса ложными, а мессианские притязания – наглостью. Однако при все том Он был одним из них: Его твердая вера в Судный День и воскресение мертвых, в мессианскую эру и Царство Небесное была специфически фарисейской; Он не учил ничему такому, что, по правилам фарисеев, делало бы Его отступником»[643]. Как и Монтефьор, Клаузнер видит причину смерти Иисуса в конфликте с саддукеями и желании римских властей продемонстрировать свою силу. Значимой для последующего «Поиска…» была идея Клаузнера о том, что корректная реконструкция образа исторического Иисуса должна, с одной стороны, помещать Его в контекст иудаизма I века, с другой, показывать, почему впоследствии христианство отделилось от религии евреев в специфическое течение (этому посвящена работа «От Иисуса к Павлу», рассмотрение которой выходит за рамки настоящей диссертации).

Австрийский исследователь еврейского происхождения Роберт Айслер (Robert Eisler, 1882 – 1949) также считал, что единственным исторически

[643] *Klausner J.* Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching. London, 1925. P. 335.

достоверным конфликтом между Иисусом и Его современниками, был конфликт с саддукеями. В своем двухтомнике «ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ»[644] (1929 – 1930), а также монографии «Мессия Иисус и Иоанн Креститель» (1931) Айслер развивал идею Реймаруса, согласно которой возвещаемое Иисусом Царство должно пониматься как политическая реалия. В конце Своей жизни Иисус приходит в Иерусалим с целью захватить Храм, свергнуть властвовавшую саддукейскую аристократию и начать освобождение Израиля от римской оккупации.

Как видно, еврейские работы об историческом Иисусе этого периода, как, впрочем, и более поздние исследования, указывают на то, что противопоставление проповеди Иисуса и современного Ему иудаизма, столь часто встречающееся на страницах книг европейских авторов, на самом деле сильно преувеличено. Как пишет об этом Сандрес: «Если со стороны христианских исследователей мы видим растущее желание представить Иисуса сознательно противостоящим власти Закона, то еврейские исследователи с замечательным единством утверждают, что Иисус не собирался выступать против Торы Моисея»[645].

Помимо этих работ, в первой половине XX века выходили и другие исследования об историческом Иисусе, рассматривать которые, впрочем, было бы излишним по причине их вторичности. Довольно обширная библиография европейских и американских трудов об историческом Иисусе, написанных с 1907 по 1953 год представлена в работе Дэйла Аллисона младшего «Воскрешая Иисуса»[646].

Следует также упомянуть о некоторых исследователях, работавших в третьей четверти XX века.

Прямым продолжателем трудов Кеземанна, Фухса и Борнкама в Гремании был Ганс Концельман (Hans Conzelmann, 1915 – 1989). В своей работе «В центре времени» (1954), посвященной рассмотрению Евангелия от

---

[644] Греческое название немецкоязычной работы авторское, перевод: Иисус: Царь, Который не царствовал.
[645] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 74.
[646] *Allison D. Jr.* Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters. NY, 2005. P. 23 – 25.

Луки, Концельман доказывает, что повествование Луки, несмотря на постулированную цель «все сначала и по порядку описать» (Лк 1:3), отражает не реальную хронологию жизни Иисуса и Его учеников, а Heilsgeschichte – «историю спасения». «История спасения» - это богословская схема восприятия истории, наиболее отчетливо просматриваемая в писаниях Луки (Евангелие и Деяния). Тем самым Концельман еще раз доказал, что в основании евангельской хронологии лежит не реальная история, а богословская концепция. В своей небольшой работе «Иисус» (1973), которая была расширенной версией статьи «Иисус Христос», написанной Концельманом для энциклопедии «Религия в истории и современности» (1959), он развивает экзистенциалистские идеи о том, что Царство Божие, провозглашаемое Иисусом, наступает в момент принятия человеком Его вести. Философско-богословскую разработку идеи «истории спасения», а также интерпретацию евангельского повествования исходя из этой идеи продолжили Оскар Кульман (Oscar Cullmann, 1902 – 1999) и Леонард Гоппелт (Leonhard Goppelt, 1911 – 1973).

Англичанин Джеймс Робинсон (James McConkey Robinson, 1924 – 2016) в своей работе «Новый Поиск исторического Иисуса» (1959) назвал современный ему этап «новым» «Поиском…», который, по Джеймсу, характеризуется, во-первых, освобождением исследований об Иисусе от богословских предпосылок, во-вторых, использованием методологии Бультмана и его учеников (Кеземана, Фухса и т.д.). С методологической точки зрения весьма важно отметить то, как Робинсон определил понятие «исторический Иисус». Отвергая философски нагруженное разделение на «historische Jesu» и «geschichtliche Christus», Робинсон формулирует более очевидное определение «исторического Иисуса», которое до начала XXI века будет отражать то, что в своих работах хотели реконструировать ученые: «Термин “исторический Иисус” не является аналогом просто “Иисусу” или “Иисусу из Назарета”, как будто прилагательное “исторический” не несет никакого специального смысла. Наоборот – оно использует намеренно и

отражает весьма существенно значение. “Исторический” – обозначает “прошлое, реконструируемое объективно-научными методами”. Соответственно, “исторический Иисус” – это та информация, которую ученый получает об Иисусе из Назарета, используя научные методы. Поэтому прилагательное “исторический” имеет специальный смысл, отличный от того, что вкладывается в слово “Иисус”»[647]. Это определение ключевого для «Поиска…» понятия отражает весьма существенный прогресс, достигнутый в середине XX века. Работы авторов XVIII – XIX веков стремились реконструировать максимально целостный портрет Иисуса: мельчайшие подробности Его странствий по Галилее и Иудее, Его внутренние переживания, Его духовную жизнь и т.д. – все это делалось для того, чтобы создать законченный образ Иисуса. Чтобы создать этот образ использовались как различные научные методы, так и авторское воображение, при этом в различных трудах соотношение научно верифицируемого и гипотетического материала довольно сильно разнилось. Робинсон в середине XX века строго указал границы реконструкции: в исследования должно входить только то, что возможно получить, используя научную методологию. Любая иная информация: авторские догадки, некритически взятые сведения из христианских источников, различные философские идеи, - все это должно быть исключено из реконструкции образа исторического Иисуса [648] . Даже если реконструируемый образ исторического Иисуса и получится в чем-то ущербным и незаконченным, он все же будет научно верифицируемым и фальсифицируемым. Определение понятия «исторического Иисуса» Робинсона имело важное методологическое значение для всего «Поиска…» второй половины XX – начала XXI века.

Работы британского исследователя Томаса Вальтера Мэнсона (Thomas Walter Manson, 1893 – 1958), с одной стороны, продолжают традицию

[647] *Robinson J.* A New Quest of the Historical Jesus. London, 1959. P. 27 – 28.

[648] Хотя Гоулер замечает, что в этом Робинсон попал в ту же ситуацию, что и Швейцер: критикуя всех прочих авторов за богословскую и мировоззренческую ангажированность, Робинсон сам некритически использовал в своих работах идеи экзистенциальной теологии Бультмана. См.: *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus. NY, 2007. P. 23 – 24.

Фаррара и Эдершейма, с другой – находятся в соответствии со взглядами Додда и Иеремиаса. Мэнсон как и его британские предшественники и последователи проявляет значительное доверие евангельскому повествованию; его образ исторического Иисуса практически идентичен образу Христа, запечатленному в раннехристианском богословии. Работу в рамках «Поиска исторического Иисуса» Мэнсон оценивал как значимую для современного христианского вероучения, в чем совпадал с программой Кеземанна: «Если Бог действительно говорил с нами посредством жизни, смерти и Воскресения Иисуса, значит нам необходимо знать максимально много и максимально точно об этих событиях, которые стали проводниками Божественного Откровения»[649]. Эта же позиция отражена в работе «Я верю в исторического Иисуса» (1977) шотландского богослова Иана Говарда Маршала (Ian Howard Marshall, 1934 – 2015).

В третьей четверти XX века значительные изменения произошли в Римо-католической церкви, которые были связаны со Вторым Ватиканским Собором (1962 – 1965). Как было указано выше, с 1907 года библейские исследования в католичестве практически не развивались. Но в 1943 году папа Пий XII своей энцикликой Divino afflante Spiritu разрешил использовать католическим библеистам современные методы исследования Писания (в первую очередь, речь шла о методе «критики форм»). По словам Реймонда Брауна: «По окончании Второй мировой войны энциклика Divino afflante Spiritu способствовала мощному развитию католической библеистики»[650]. Публикация инструкции Папской библейской комиссии «Историческая истинность Евангелия» (1964)[651] и важнейшей для католического вероучения

[649] *Manson T.W*. The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research // Background of the New Testament and Its Eschatology. / Ed. by Davies W.D., Daube D. Cambridge, 1964. P. 221.
[650] *Браун Р.* Церковь и Библия: новое понимание. // Современное католическое богословие. Хрестоматия. / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007. С. 6.
[651] Полный текст инструкции и ее анализ представлен в: *Браун Р.* Церковь и Библия: новое понимание. // Современное католическое богословие. Хрестоматия. / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007. С. 6 – 13.

Догматической конституции Dei Verbum (1965)[652], подтвердили разрешение церковных властей на проведение библейских исследований любыми методами, которые ученые посчитают необходимыми. А в 1967 году папа Павел VI отменил действие энциклики Pascendi Dominici Gregis, которая на протяжении практически полувека препятствовала нормальной научной работе католических библеистов. Следует однако отметить, что впоследствии высшим иерархам Католической церкви приходилось выступать с опровержением слишком критических результатов, к которым в своих исследованиях приходили католические библеисты. Так в 1972 году по настоятельной просьбе папы Павла VI Конгрегация вероучения опубликовала декларацию «В защиту христианских верований», в которой осуждались неортодоксальные взгляды на Личность Иисуса, отраженные в работах некоторых католических участников «Поиска…». В 1992 году папа Иоанн Павел II публично заявил, что сомнения библеистов в Приснодевстве Богородицы и в историчности рассказов о Рождестве Иисуса противоречат основам христианского вероучения и эти догматы не могут оспариваться библеистами[653].

В середине 70-х годов выходят фундаментальные работы непосредственных участников Второго Ватиканского Собора, являвшихся также авторами его программных документов. Эта такие исследования, как «Иисус Христос» (1974) кардинала Вальтера Каспера (Walter Kasper, род. 1933), «Иисус: эксперимент в христологии» (1974) доминиканца Эдварда Схиллебекса (Edward Cornelis Florentius Alfonsus Schillebeeckx, 1914 – 2009), «Основание веры. Введение в христианское богословие» (1976) иезуита Карла Ранера (Karl Rahner, 1904 – 1984). В этих работах серьезно обсуждаются достижения «Поиска исторического Иисуса», авторы дают

---

[652] Анализ этой Догматической конституции представлен в: *Муррей Р.* Откровение (Dei Verbum). // Современное католическое богословие. Хрестоматия. / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007. С. 14 – 27.

[653] Подробно об этом см.: *О'Грейди Дж.* Современное состояние христологии. // Современное католическое богословие. Хрестоматия. / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007. С. 206 – 208.

свою оценку тем или иным теориям и реконструкциям, а также выдвигают собственные интерпретации жизни, учения и личности Иисуса Христа. Например, Схиллебекс предлагает критерий «смущения», который впоследствии будет использоваться многими исследователями для оценки аутентичности евангельского текста. Перечисленные работы, с одной стороны, вводят проблематику «Поиска…» в контекст католической науки, с другой стороны, это все же по преимуществу богословские работы. Как и исследования протестантских авторов этого периода, находившихся под влиянием экзистенциальной теологии, труды Каспера, Ранера и Схиллебекса по преимуществу используют различные наработки «Поиска…» для утверждения своих богословских взглядов. Однако введя проблематику «Поиска исторического Иисуса» в круг вопросов, изучаемых в католических университетах и семинариях, эти авторы послужили тому, что к концу XX века католические библеисты войдут в число наиболее авторитетных участников «Поиска…».

В конце 70-х годов «Поиск исторического Иисуса» начинает активно развиваться в США. Если ранее работы американских исследователей в основном были посвящены критике или пересказу теорий европейских ученых, то с конца третьей четверти XX века в США начинают появляться оригинальные исследования, в которых предлагаются как новаторские реконструкции образа исторического Иисуса, так и новые методологические программы.

Значимую роль в актуализации «Поиска…» в Америке сыграл упоминавшийся выше Вильям Дэвид Дэвис. В этом смысле весьма показательно название инаугурационной речи, которую Дэвис произнес в 1959 году в Объединенной богословской семинарии в Нью-Йорке: «“Поиск исторического Иисуса” в новозаветных исследованиях должен быть продолжен». В том же 1959 году в США эмигрирует Норман Перрин, который вплоть до своей смерти в 1976 году преподавал в Университете Эмори и Чикагском Университете. Дэвис и Перрин популяризировали

проблематику, связанную с историческим Иисусом. Не смотря на то, что в это же время в Америке Пауль Тиллих переводит работы Бультмана и Барта, идеи диалектической или экзистенциальной теологии на исследования американских участников «Поиска…» существенного влияния не оказали. Среди наиболее значительных американских исследователей следует упомянуть Мортона Смита, Бена Мейера и Энтони Харви.

Мортон Смит (Morton Smith, 1915 – 1991) в 1978 году в своей работе «Маг Иисус» предложил весьма оригинальную трактовку, согласно которой центральным аспектом служения исторического Иисуса было чудотворение, которое по своей форме напоминало деятельность «магов» и «чудотворцев» эллинистического мира I века. Смит доказывал, что именно чудеса, исцеления и экзорцизмы привлекали к Иисусу толпы народа. Именно из-за этого многие начали думать, что Иисус является Мессией. Опасения властей, что этот Мессия может понять народ на восстание, послужили причиной казни Иисуса. В качестве контекста, в рамках которого Смит реконструирует образ исторического Иисуса, выступает не иудейская апокалиптика, а эллинистические народные верования, которые, в случае Иисуса, Смит называет «галилейским семитским язычеством»[654]. Под «язычеством» Смит понимает не классический политеизм, а народную религию с ее демногологией и ангелологией, в которой утверждается реальное, практически зримое существование низших духовных сущностей. Эта народная эллинистическая религия, получавшая свой специфический окрас в каждом регионе, наиболее ярко запечатлена в т.н. «Греческих магических папирусах», найденных в Египте в начале и опубликованных в конце XIX века. До Смита никто из исследователей не пытался интегрировать информацию, полученную из магических папирусов, в исследования об историческом Иисусе. Новаторская интерпретация Смита, хотя и получившая отрицательные отзывы от большинства современников, все же внесла определенный вклад в «Поиск исторического Иисуса». В первую

[654] *Smith M.* Jesus the Magician. NY, 1978. P. 68.

очередь, Смит показал, что помимо традиционного образа Иисуса как религиозного учителя, который реконструируется на основании анализа Его речений, евангельский материал предоставляет возможность иной реконструкции, которая реализуема, если принять во внимание нарративные тексты, в которых повествуется о деяниях Иисуса. Смит несколько односторонне утверждал, что эти тексты показывают Иисуса как мага, в чем, по мнению подавляющего большинства, ошибался. Однако, по замечанию Сандерса: «Когда переходишь от маргинальных книг об Иисусе как учителе, к маргинальной и односторонней книге Смита, в которой Иисус представлен магом, ощущаешь не только дуновение свежего ветра, но трудовой пот усилий объяснить историю»[655]. Однако игнорирование иудейского контекста жизни и проповеди Иисуса, а также невозможность объяснить с помощью теории Смита бóлюшую часть речений Иисуса, в сумме привели в тому, что эту реконструкцию научное сообщество отвергло. Как отозвался об этом в своей рецензии на книгу Смита Бэрри Кравфорд: «Смит демонстрирует поразительное знание магических папирусов, но его абсолютное неведение ключевых проблем “Поиска исторического Иисуса” перечеркивает все достоинства работы»[656]. Впоследствии Мортон Смит был обвинен в подделке т.н. «Тайного Евангелия от Марка», которое он якобы нашел в библиотеке Лавры прп. Саввы Освященного в 1958 году. Он объявил о своем «открытии» на заседании Общества библейской литературы еще в 1960 году, а в 1973 издал научное и научно-популярное исследование «найденного» им текста. Однако впоследствии научным сообществом были высказаны обоснованные сомнения в подлинности «Тайного Евангелия от Марка», а уже в XXI веке было весьма убедительно доказано, что этот текст является подделкой самого Смита[657]. Тем самым научная репутация Смита была еще при его жизни

---

[655] *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 21.
[656] *Crawford B.* Review on “Jesus the Magician” // Journal of the American Academy of Religion № 2 (47), 1979. P. 321-322.
[657] Об этом см.: *Carlson S.* The Gospel Hoax: Morton Smith’s Invention of Secret Mark. Waco, 2005. Однако в статьях российского исследователя Руслана Анатольевича Смородинова (псевдоним – Хазарзар) оспариваются выводы Карлсона в отношении «Тайного Евангелия от Марка», см: *Смородинов Р.А.* Тайное

подставлена под сомнение, что не могло не сказаться на оценке его прочих работ. Впрочем, до сих пор «Тайное Евангелие от Марка» используется некоторыми учеными как достоверный источник для исследовательской работы[658]. Общий посыл работы Смита о том, что центром служения Иисуса было чудотворение, получил развитие в трудах некоторых исследователей (например, Грэхама Твелфтри[659]), вопрос о том, действительно ли чудеса Иисуса следует интерпретировать в контексте магических народных практик, подробно рассмотрен в статье Бернда Колльмана[660].

Заслуживает упоминания работа «Цели Иисуса» (1979) американского библеиста Бена Мейера (Ben Franklin Meyer, 1927–1995) . Как отмечает Вильям Фармер, называя свою работу «Целями Иисуса», Мейер не собирается возвращаться к проблематике XIX века: исследованиям психологии и внутренней жизни Иисуса. Мейер прекрасно понимает, что эти вопросы выходят за рамки компетенции историка. «То, что исследуется в работе – это общественное служение (public career) Иисуса. Что Он делал и чему Он учил, к каким последствиям все это привело. Естественно, Иисус не жил в вакууме, поэтому историческая реконструкция должна быть помещена в соответствующий исторический, религиозный и социальный контекст»[661]. Для рассмотрения этой проблемы Мейер, в отличие от большинства участников «Поиска…» своего времени (за исключением разве что Фухса и Смита), анализирует не только речения Иисуса, но и нарративные фрагменты евангельского текста. Первая глава монографии Мейера посвящена анализу методологических вопросов. Как и Робинсон, Мейер доказывает, что «исторический Иисус», Чей образ ученые реконструируют в своих работах, не является «реальным» Иисусом из Назарета. Научная реконструкция может

Евангелие Марка // Религиоведение № 1, 2009. С. 15 – 26. Также в данной статье приводится перевод этого текста на русский язык.

[658] Напр.: *Brown S.* Mark's Other Gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery. Waterloo, 2005.

[659] *Twelftree G*. Jesus the Miracle Worker. Downers Grove, 1999.

[660] *Kollmann B*. Jesus and Magic: the Question of the Miracles. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. IV. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 3057 – 3086.

[661] *Farmer W*. Reflections upon the Historical Perimeters for Understanding the Aims of Jesus. // Authenticating the Activities of Jesus. / Ed. by Chilton B., Evans C. Boston, 1999. P. 60.

лишь частично совпадать с реальной историей. Поэтому исторический Иисус – это «реконструкция посредством гипотез и их верификации»[662]. Об этом же Мейер пишет в своей работе «Значимость “горизонта”»: «Нет никакой необходимости ограничивать “реального Иисуса” той информацией, которая может войти в научную реконструкцию» [663] . Несмотря на наличие керигматической составляющей в Евангелиях, их текст довольно корректно описывает историю жизни Иисуса. Исследователь работ Мейера – Ричард Фаунтэйн, - отмечает, что Мейер продолжает «эсхатологическую» линию Вайса, утверждая, что центром проповеди Иисуса было учении о скором конце мира и пришествии Царства Божиего[664]. При этом, с точки зрения Мейера, Иисус считал Свою проповедь и Свое служение началом прихода Царства: «Существующее (в том смысле, что его действие ощущается уже сейчас), но будущее (в смысле своей полной реализации) Царство Божие имело своего посредника – Того, Кто возвестил о Царстве»[665]. Тем самым, Мейер отстаивает идею Додда о «реализованной эсхатологии», а также утверждает тот факт, что Иисус считал Себя Мессией – Тем, Кто должен установить Царство. При этом страдания и смерти были выбраны Иисусом намеренно: «Исполнение Своего мессианского предназначения (формально – воцарения и владычества) Иисус понимал только как результат и обращение в свою противоположность непризнания, страдания и смерти»[666].

Весьма значимой работой, в которой проясняется ряд методологических проблем «Поиска исторического Иисуса», является монография Энтони Харви (Anthony Ernest Harvey, род. 1930*)* «Иисус и исторические ограничения» (1982). В своем исследовании Харви указывал, что ученые могут с достоверностью утверждать аутентичность лишь крайне небольшого объема информации об Иисусе. Всю бесспорно-достоверную

---

[662] *Meyer B.* The Aims of Jesus. London, 1979. P. 19.
[663] *Meyer B*. The Relevance of “Horizon” // Downside Review № 112 (386), 1994. P. 5 - 6.
[664] *Fountain R*. Eschatological Relationships and Jesus in Ben F. Meyer, N.T. Wright and Progressive Dispensationalism. Eugene, 2016. P. 72 – 73.
[665] *Meyer B.* The Aims of Jesus. London, 1979. P. 171.
[666] Там же. P. 216.

информацию о Нем Храви умещает в один параграф: «Иисус был известен в Галилее и в Иерусалиме; Он был проповедником; Он исцелял различные болезни, особенно одержимость бесами, и многие считали эти исцеления чудесами; Он был вовлечен в полемику со Своими современниками-иудеями по вопросам, касающимся Закона Моисея; Он был распят во время правления Понтия Пилата»[667]. Эти факты, при их кажущейся малой информативности, могут послужить весьма прочным базисом для полноценной реконструкции, если учесть т.н. «исторические ограничения». «Харви доказывает, что жизнь человека ограничена весьма узким набором возможностей, заданных специфическими историческими обстоятельствами. Харви пытается реконструировать, с какими возможностями сталкивался Иисус, что и почему Он выбирал»[668]. Сандерс так описывает предложенный Харви метод: «Харви вынужден следовать тому, что можно назвать “априорной” историей: если Иисус сделал X, Он должен был иметь в виду Y. … Такие аргументы не всегда плохи. Их ценность зависит от нескольких факторов, из которых можно упомянуть два самых важных: насколько мы уверены в возможном диапазоне смыслов любого данного действия или речения; сколько цепочек фактических данных сводятся к одному и тому же смыслу»[669]. Своим методом Харви позволил по-новому обосновать возможность ограниченного описания самосознания Иисуса. Отчасти этому же способствовала и методология Фухса (см. параграф 3 главы 3). Естественно, это не отход к докритическим позициям XIX века, но обоснованная теория, дающая возможность преодолеть «скептические» тенденции середины двадцатого столетия. Как показали работы авторов, которые однозначно утверждали, что вопросы самосознания и психологии Иисуса должны быть полностью исключены из реконструкций Его образа, в своих текстах они все же так или иначе указывали на то, как Иисус оценивал те или иные события, как Он

---

[667] *Harvey A*. Jesus and the Constraints of History. Philadelphia, 1982. P. 6.
[668] *Weiss H.* Review on “Jesus and the Constraints of History” // Andrews University Seminary Studies № 2 (22), 1984. P. 270.
[669] *Сандерс Э.П*. Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 23.

относился к тем или иным людям и т.д. Хотя эти вопросы можно с уверенностью отнести к области психологической реконструкции. Труд Харви предоставил метод (частичной) реконструкции самосознания Иисуса. Для того, чтобы избежать недостатков работ XIX века, когда исследователи наделяли Иисуса сознанием, например, либерального протестанта, Харви указывает на то, что любая интерпретация и гипотеза должна находится в гармонии с историко-культурным и религиозным контекстом жизни Иисуса, с «историческими ограничениями». В конце XX века использование предложенной Харви методологии будут отстаивать многие библеисты, например, Сандерс: «Строить аргументацию от фактов к смыслу или значению можно. Более того, такого рода аргументы необходимы, если мы хотим ответить на значимые вопросы об Иисусе»[670].

В третьей четверти XX века, помимо упомянутых выше авторов, над проблемами, связанными с «Поиском исторического Иисуса», работали и иные исследователи, чьи работы, однако, по причине их вторичности, можно не рассматривать специально. Довольно обширная библиография европейских и американских работ об историческом Иисусе, написанных с 1954 по 1979 год представлена в работе Дэйла Аллисона младшего «Воскрешая Иисуса»[671].

С 80-х годов XX по начало XXI века число ученых, разрабатывающих проблематику «Поиска исторического Иисуса» возрастало в геометрической прогрессии. Упоминание даже наиболее известных авторов и их работ заняло бы отдельное исследование. Поэтому в целях экономии в настоящем приложении будут упомянуты лишь некоторые наиболее авторитетные современные исследователи.

В связи с тем, что к концу XX века в гуманитарной науке все большее внимание уделялось т.н. «гендерным исследованиям», в библеистике

---

[670] Там же. С. 24.
[671] *Allison D. Jr.* Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters. NY, 2005. P. 25 – 26.

начинает оформляться т.н. «феминистская критика»[672] - герменевтическая стратегия, отражающая «женский взгляд на содержание библейских текстов и книг» [673] . Большинство исследований, написанных с позиций «феминистской критики» вписываются в более широкий контекст постмодернистского подхода к Библии[674], который по своей сути скорее противоположен цели «Поиска исторического Иисуса». Постмодернистские критики отрицают возможность получения неких объективных исторических данных, доказывая, что за любой попыткой утверждения «объективных фактов» стоит та или иная идеологическая программа. Так, большинство «феминистских критиков» Нового Завета[675] (М. Дэйли, В.Р. Молленкот, Д. Хэмпсон, Л. Рассел и др.) фокусируются на таких проблемах, как критика «андроцентрического» языка Писания, анализу маскулинной репрезентации Бога в Библии и т.д. Эти вопросы не имеют прямого отношения к «Поиску…». Однако одна из наиболее авторитетных представительниц «феминистской критики» - Элизабет Шюсслер Фьоренца (Elisabeth Schüssler Fiorenza, род. 1939) своей пионерской работой «В память о Ней: феминистская богословская реконструкция происхождения христианства» (1983) внесла определенный вклад в современный «Поиск исторического Иисуса». Вынося за скобки идеологическую программу, которую отстаивает в данном исследовании Фьоренца, следует отметить, что автор указывает на некоторые детали, имеющие значение для корректной реконструкции образа исторического Иисуса. Фьоренца, как и многие современные исследователи, доказывает, что учение Иисуса следует реконструировать в контексте иудаизма. Центром проповеди Иисуса было Царство Божие, реализация которого наступает уже в момент служения

---

[672] Подробно об этом см.*: Милано А.* Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность. СПб.: Алетейя, 2011. С. 13 – 45.

[673] *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 300.

[674] Подробно вопросу о постмодернистской герменевтике Библии посвящены специальные статьи автора настоящей диссертации: *Андреев А.В.* Библейская наука в рамках парадигм модерна и постмодерна. Церковь и время № 2 (59), 2012. С. 51 – 77. *Андреев А.В.* Библеистика Модерна и Постмодерна // Материалы IV научно-богословской конференции. СПб.: Изд-во СПбДА, 2012. С. 56 – 65.

[675] Подробно о них см.: *Köstenberger M.E.* A Critique of Feminist and Egalitarian Hermeneutics and Exegesis: With Special Focus on Jesus' Approach to Women. Pretoria, 2006.

Самого Иисуса. В точки зрения Фьоренцы, специфика учения о Царстве у Иисуса заключалась в его всеохватывающем характере: «Сущностью Царства Божиего у Иисуса была не святость (holiness), но целостность (wholness). … Оно обещано всему народу Израильскому. Никто не исключен. Все приглашены в него. Женщины так же, как и мужчины; проститутки так же, как и фарисеи» [676] . Отчасти гипотеза Фьоренцы напоминает «эгалитарное» Царство Божие Кроссана, однако работа Фьоренцы вышла практически на десять лет ранее. В отличие от других участников «Поиска…» Фьоренца делает особый акцент на том, насколько провозвестие Иисуса было направлено на подрыв патриархального уклада Израильского общества. Фьоренца, вслед за Тайсеном указывает на контр-семейный этос (a-familial ethos) общины Иисуса. Лк 11:27 – 28 отражает «критику “естественной” семьи. … Верное ученичество, а не биологическое материнство – вот в чем состоит эсхатологическое призвание женщины»[677]. Подобная критика Иисусом патриархальных устоев отражена в полемике с саддукеями о запрете на развод (19:3 – 9): «В Царстве Божием отношения мужчины и женщины более не обуславливаются патриархальным доминированием, они – две уникальные личности, живущие в присутствии Божием. Спор Иисуса с саддукеями отражает социальные реалии Палестины и противоположный им этос общины Иисуса. Спор заканчивается тем, что Иисус обвиняет саддукеев в том, что патриархальные человеческие установления они считают реалиями Божественного мира»[678].

Фьоренца также весьма подробно анализирует вопрос о том, какое место среди последователей Иисуса занимали женщины, и приходит к выводу об их значительной роли. Впоследствии, однако, внутри раннехристианской общины вновь возникают элементы патриархального отношения к женщинам, что отразилось в текстах Евангелий.

---

[676] *Fiorenza E.S.* In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. NY, 1992. P. 120 – 121.
[677] Там же. P. 146.
[678] Там же. P. 145.

Труды Фьоренцы оказали определенное влияние на «Поиск исторического Иисуса». Как пишет об этом один из активных современных участников «Поиска…», Ричард Бокэм: «Феминистская наука привлекла наше внимание к тому, что говорится в евангельских текстах о женщинах, и осветила андроцентричные предрассудки, из-за которых мы до сих пор этого не видели»[679]. При этом Бокэм замечает, что помимо Фьоренцы и еще нескольких авторов, большинство «феминистских критиков» не проясняют историческую проблематику жизни Иисуса, поскольку зачастую «отказываются взглянуть на текст свежим взглядом и задуматься о его прямом значении, а вместо этого поспешно переходят к обличению всех евангельских текстов как “женоненавистнических”»[680].

В любом случае, замечания Фьоренцы о специфике отношения Иисуса к женщинам, о Его критике патриархального уклада Израильского общества, оказали значительное влияние на работы других, более профессиональных участников «Поиска…», таких как Кроссан, Борг, Мэк и т.д.

Следует упомянуть исследования Джеймса Данна (James Dunn, род. 1939) – известного английского библеиста, члена Британской академии – национальной академии Великобритании для гуманитарных и общественных наук. Работы Данна интересны в методологическом плане, поскольку ученый предложил новаторский подход к изучению евангельского материала. Данн довольно жестко критикует весь проект «Поиска исторического Иисуса», начиная с XVIII века, заканчивая современными исследованиями. Данн критикует две базовые установки всего проекта «Поиска…». Во-первых, «Поиск исторического Иисуса» основывался на «литературной парадигме»: евангельские повествования об Иисусе рассматривались учеными как *тексты*, «слишком долго на Иисуса смотрели через призму привычной нам культуры, в которой письменность играет определяющую роль»[681]. Во-

---

[679] *Бокэм Р.* Иисус и женщины. Роль женщин в общине Иисуса и первоначальном христианстве. М.: Эксмо, 2015. С. 23.
[680] Там же. С. 23.
[681] *Данн Дж.* Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009. С. 11 – 12.

вторых, еще со времен Реймаруса априорно предполагалось, что «исторический Иисус должен отличаться от Иисуса, пробудившего веру. Особенностью поиска стало то, что искали не просто исторического Иисуса, спрятанного за фигурой Христа веры, а именно исторического Иисуса, отличного от Христа веры, а в конце концов, даже отличного от Иисуса Евангелий»[682].

Данн указывает, что эти две установки привели участников «Поиска…» к некорректным выводам. Традиция об Иисусе в первый период своего существования (с 30-х по 70-е годы I века) существовала в форме устных рассказов. Данн, основываясь на работах этнографов, таких как М. Перри, А. Лорд, М. Хальбвакс, Я. Ассман и др., доказывает, что устная традиция, во-первых, склонна сохранять, а не изменять информацию, во-вторых, сохраняет она лишь ту информацию, которая значима для того сообщества, где эта традиция бытует. В устной традиции нет «оригинальной» версии, поэтому попытки выявить в евангельском материале «аутентичную» информацию используя методы литературного анализа текста (в т.ч., применяя «критерии»), согласно Данну, обречены на провал. Изучение евангельского материала не позволяет вычленить некую «объективную» *историю Иисуса*, единственное, что можно узнать из Евангелий – это богословски осмысленную историю *об* Иисусе: «Мы никогда не добьемся успеха, устраняя веру из традиции и пытаясь достичь ядра, лишенного веры. … Все, что у нас есть, - то впечатление, которое Он (Иисус – *А.А.*) на самом деле произвел. Все, что мы можем отсюда вынести – это характер Его миссии и учение, которые произвели данное впечатление» [683] . Поэтому любые попытки критически проанализировать текст Евангелий, с целью выявления исторически достоверного материала, свободного от богословской рефлексии раннехристианской общины, на основании которого возможна реконструкция образа исторического Иисуса, оцениваются Данном как

[682] Там же. С. 34 – 35.
[683] Там же. С. 36.

некорректные. Данн предлагает исходить из следующей установки: «Исследования следует проводить исходя из предпосылки о том, что с самого раннего момента Иисус пробудил в Своих последователях религиозную веру, и именно наличие в евангельском материале следов этой веры в Иисуса свидетельствует о его исторической достоверности»[684]. Данн предлагает переосмыслить базовый концепт «Поиска…»: вместо поиска «исторического Иисуса», следует заняться поиском «характерного» или «воспоминаемого» Иисуса. «Итоговый портрет Иисуса (который будет получен в результате реализации новой программы исследований, предложенной Данном – *А.А.*) – это не объективное описание. Нет никакого достоверного "исторического Иисуса", Который скрыт за образом, представленным Евангелиями, и отличен от характерного Иисуса синоптической традиции. Нет никакого доступного для нас галилейского Иисуса, кроме Того, Кто произвел столь сильное впечатление и воздействие на последующую традицию»[685].

Следует отметить, что скептическая позиция Данна весьма наглядно демонстрирует общий упадок активности исследований в рамках «Поиска…», начавшийся в первом десятилетии XXI века. Действительно, как было отмечено в основном тексте диссертации, многие современные ученые, столкнулись с тем, что использование даже самых продуманных методологических стратегий, анализ максимально широкого корпуса источников и различных артефактов, не позволяет реконструировать некий единый «портрет» исторического Иисуса, который был бы принят всем академическим сообществом. В этом контексте критика Данна становится весьма объяснимой: реконструировать образ исторического Иисуса не получается, поскольку ученые исходят из неверных установок («литературная парадигма» в отношении евангельского материала, а также идея о том, что исторический Иисус должен отличатся от Христа веры).

---

[684] *Dunn J.* Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way. // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. I. / Ed. by Holmén T., Porter S. Boston, 2011. P. 187.

[685] *Данн Дж*. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009. С. 106.

Однако предложенная Данном «устная парадигма» не получила признания среди академического сообщества. Большинство современных исследователей, вслед за учеными XIX века, утверждают, что евангельские разночтения свидетельствуют именно о литературной зависимости между текстами[686]. Также некоторые библеисты не согласились с тезисом Данна о том, что устная традиция склонна не изменять, а сохранять информацию[687]. Большинство современных участников «Поиска…», признавая факт устной передачи рассказов об Иисусе в период с 30-е по 70-е года I века, все же утверждают, что за эти несколько десятилетий предание об Иисусе претерпело значительные изменения. Как пишет об этом Ричард Бокэм: «Предания об Иисусе, его речениях и деяниях, прошли в раннехристианских общинах долгий путь передачи из уст в уста и лишь на поздней стадии этого процесса достигли авторов Евангелий. Каждый историк форм по–своему описывает пути, пройденные (или якобы пройденные) этими устными преданиями на пути к их конечной форме. … Исходное предположение остается неизменным: что бы ни рассказывали свидетели жизни Иисуса, в какой бы форме ни повторяли они его учения – между их свидетельством и Евангелиями лежит долгий, извилистый путь анонимной передачи преданий в среде первых христиан. От первоначальных свидетельств в Евангелиях мало что осталось»[688].

Некоторые идеи «Семинара по Иисусу» развивает немецкий библеист Герд Людеман (Gerd Lüdemann, род. 1946). Людеман позиционирует себя как убежденного атеиста, в некоторых своих работах («Воскресение Христа: историческое исследование» (2004), «Непорочное зачатие? Достоверная история Марии и ее сына» (1998)) ученый пытается показать историческую несостоятельность базовых положений христианского вероучения. В своих

---

[686] Подробно об этом см.: *Derico T.M*. Oral Tradition and Synoptic Verbal Agreement: Evaluating the Empirical Evidence for Literary Dependency. Eugene, 2016. *Mouret T*. Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q. Tübingen, 2005.

[687] *Brodie Th.* The Birth of the New Testament: The Intersexual Development of the New Testament Studies. Sheffield, 2004. P. 50 – 62.

[688] *Бокэм Р*. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей. М.: Эксмо, 2011. С. 29.

более академических работах об историческом Иисусе: «Что не говорил Иисус» (2011), «Иисус спустя 2000 лет» (2000), «Великий обман: что действительно говорил и делал Иисус» (1999), - автор использует методы, во многом схожие с теми, что применяли участники «Семинара…». Для выявления достоверной информации об историческом Иисусе, Людеман использует пять критериев аутентичности и четыре критерия не-аутентичности.

Критерии аутентичности:

1. Материал, оскорбительный или смущающий для ранних христиан, скорее всего, является аутентичным.

2. Материал, в котором нет свидетельств развитого после-Пасхального богословия, скорее всего, является аутентичным.

3. Материал, являющийся базовым для более пространных версий, является более аутентичным.

4. Материал, не имеющий прямых параллелей в современном Иисусу иудаизме, вероятно, является аутентичным.

5. Материал, согласующийся с ранее выявленным аутентичным материалом, также, вероятно, является аутентичным.

Критерии не-аутентичности:

1. Материал, отражающий богословие Иисуса – Сына Божиего, является недостоверным.

2. Материал, в котором содержится информация о сверхъестественных событиях, нарушающих естественные законы природы, является не-аутентичным.

3. Материал, напрямую соотносящийся с актуальными проблемами раннехристианской общины, является недостоверным.

4. Материал, обращенный к языческому, а не к иудейскому читателю или слушателю, является недостоверным.

Несмотря на то, что Людеман использует методы, схожие с «Семинаром…», его итоговый «портрет» исторического Иисуса в некоторых

ключевых аспектах не совпадает с результатом коллективных трудов американских библеистов. Во-первых, Людеман (как и Сандерс, и Эрман) утверждает, что в центре провозвестия Иисуса было апокалиптическое Царство Божие. Как Вермеш и Борг, Людеман считает, что характерной особенностью проповеди Иисуса было то, что Свое учение Он основывал не отсылками к Писанию или религиозным учителям, а исключительно на Собственном авторитете, поскольку Он считал, что Ему открыта воля Бога напрямую. «Иисус безоговорочно считал, что Сам Бог поручил Ему интерпретировать Свой Закон. Говоря в общем, интерпретация Иисуса должна была считаться новым Откровением Бога … к Которому Он обращался “Авва”, что должно было свидетельствовать о глубоко-личностных отношениях. Подобное фамильярное отношение Иисуса к Небесному Отцу было невыносимо оскорбительным для Его иудейских современников»[689].

Несмотря на то, что Людеман, как Сандерс и Эрман, считает Иисуса апокалиптиком, как Вермеш и Борг – харизматическим учителем, все же более всего реконструкция немецкого ученого напоминает реконструкции «Семинара…». Как и участники «Семинара…», Людеман очень скептически относится к историчности евангельского материала, поэтому его образ исторического Иисуса является весьма схематичным, поскольку, как утверждает автор, бóльшая часть из того, что известно об Иисусе является исторически-недостоверной информацией.

Как и Людеман, американские библеисты Дейл Аллисон младший (Dale Allison Jr., род. 1955) и Крейг Алан Эванс (Craig Alan Evans, род. 1952) утверждают, что в центре провозвестия Иисуса было учение о скором пришествии Царства Божиего. Однако, в отличие от Людемана, Аллисон и Эванс доказывают, что канонический евангельский материал является надежным источником для исторической реконструкции. Для доказательства этого тезиса Д. Аллисон в своей работе «Конструируя образ Иисуса: память,

[689] *Ludemann G.* Jesus after 2000 Years: What He Really Said and Did. NY, 2001. P. 690.

воображение и история» (2010) использует передовые наработки антропологии, социальной истории, сравнительного религиоведения и других областей знания, к которым до XXI века практически не обращались участники «Поиска…».. К. Эванс, являющийся авторитетным исследователем иудейской и раннехристианской литературы и археологических артефактов I века, для доказательства исторической достоверности канонических Евангелий, прибегает к более традиционным историческим и литературным методам (анализ датировки, места написания и т.д.). В своей работе «Иисус из Назарета: пророк грядущего века» (1998) Аллисон, с одной стороны, анализирует эсхатологические элементы в проповеди и служении Иисуса (во многом, как у Б. Эрмана), с другой, демонстрирует социальные импликации эсхатологического учения (что Эрман отрицает). В своей работе «Сфабрикованный Иисус» (2011), Эванс, критикуя взгляды участников «Семинара…», доказывает, что личность исторического Иисуса во многом соответствует раннехристианскому образу Иисуса Христа, запечатленному в синоптических Евангелиях.

Британский библеист и гебраист Хайам Маккоби (Hyam Maccoby, 1924 – 2004) также доказывал, что Иисус был апокалиптиком. Его реконструкция образа исторического Иисуса изложена в работе «Раввин Иисус» (2002). В отличие от Аллисона и Эванса, Маккоби доказывает, что аутентичное учение Иисуса было во многом сходно с иудейскими эсхатологическими чаяниями фарисеев, а последующая христианская рецепция этого учения во многом изменила его характер. Иисус, как и фарисеи, ожидал пришествия Царства Божиего, установление которого должно было совершиться прямым Божественным вмешательством в ход истории. Чтобы действие Бога в мире было возможным, народ Израиля должен был следовать Его Закону. Маккоби, как и Сандерс, отвергает историчность споров между фарисеями и Иисусом. С точки зрения британского исследователя, в учении Иисуса не было ничего, что бы противоречило принятым верованиям и практикам большинства иудеев. Теорию о том, что Иисус был иудейским раввином,

развивает также и американский библеист Брюс Чилтон (Bruce Chilton, род. 1949) в своей работе «Раввин Иисус: сокровенная биография» (2000). Однако в отличие от Маккоби, Чилтон доказывает, что исторический Иисус был галилейским раввином, в учении которого нашли свое отражение взгляды, распространенные именно в этом регионе Палестины. Именно поэтому Иисус действительно вступал в споры с фарисеями из Иудеи, придерживающимися несколько иных взглядов.

«Классическую» апокалиптическую реконструкцию образа исторического Иисуса предложила Паола Фредриксен (Paula F. Fredriksen, род. 1951). Ключевые работы Фредриксен: «От Иисуса ко Христу: развитие образов Иисуса в Новом Завете» (2000), «Иисус Назарянин, царь иудейский: еврейская жизнь и возникновение христианства» (2000). Реконструкция Фредриксен во многом схожа с работой Б. Эрмана. Как и Эрман, Фредриксен считает, что центром проповеди Иисуса было скорое пришествие Царства Божиего, а социальные, политические, этические и прочие вопросы Им не затрагивались. Оригинальность исследований Фредриксен заключается в том, что она предложила ряд частных гипотез, объясняющих те или иные события из жизни Иисуса. В отличие от Эрмана, Фредриксен во многом опирается на материал Евангелия от Иоанна, что дает ей возможность обосновать свои частные новаторские теории, однако делает аутсайдером среди большинства библеистов, не признающих историческую достоверность Евангелия от Иоанна.

Стивен Паттерсон (Stephen J. Patterson, род. 1957), участвовавший в «Семинаре по Иисусу», а на настоящий момент являющийся преподавателем религиоведения в Уилламеттском университете (США), отстаивает центральный тезис «Семинара…» о том, что исторический Иисус был странствующим проповедником, в учении Которого не было апокалиптических элементов. Основные работы Паттерсона: «Потерянный путь: как два забытых Евангелия переписывают историю возникновения христианства» (2014), «По ту сторону Страстей: переосмысляя смерть и

жизнь Иисуса» (2004), «Бог Иисуса: исторический Иисус и поиск Бога» (1998). В своей реконструкции Паттерсон (как и Б. Мэк) основывается на теории о том, что исторически достоверную информацию об Иисусе содержат лишь Q[1] и Евангелие от Фомы. В этих текстах (один из которых реконструируется гипотетически) отсутствуют эсхатологические поучения, в них нет повествований о Страстях Иисуса и Его воскресении. На основании этого Паттерсон утверждает, что тот образ исторического Иисуса, который был разработан в конце XX века в ходе работы «Семинара…» - Иисус как не-апокалиптический странствующий проповедник, - является наиболее исторически достоверным. Примерно таких же взглядов придерживается Бэн Уиверингтон III (Ben Witherington III, род. 1951), американский библеист, автор книг «Провидец Иисус: развитие пророчества» (2014), «Странник Иисус: в паломничестве за Премудростью» (1994). Реконструкция Уиверингтона отличается оригинальной авторской теорией о том, что Иисус считал Себя воплощением Премудрости Божией, описанной в т.н. «литературе премудрости».

Лиф Вааге (Leif E. Vaage, род. 1965) и Рон Камерон (Ron Cameron, род. 1951), участвовавшие в работе «Семинара по Иисусу», вслед за Б. Мэком и Дж. Даунингом, развивают теорию о том, что Иисус был киником. Вааге в своих работах «Галилейское начало: первые последователи Иисуса на основании текстов Q» (1994) и «Аскетизм и Новый Завет» (2002) доказывает, что аутентичное учение Иисуса не пересекалось в своей проблематике со специфическими иудейскими вопросами, а было одним из локальных вариантов греко-римского кинизма. В то время как Вааге основывает свою реконструкцию на основании гипотетического раннего слоя Q, Камерон прибегает к анализу апокрифических новозаветных текстов. Камерон доказывает, что не только исторический Иисус, но и Иоанн Креститель был учителем-киником, в проповеди которого не было апокалиптических элементов.

Уильям Герцог II (William R. Herzog II), автор монографий «Пророк и учитель: введение в изучение исторического Иисуса» (2005) и «Иисус, справедливость и владычество Бога: служение освобождения» (1999), развивает теорию о том, что исторический Иисус был, в первую очередь, социальным реформатором. Как и Р. Хорсли, Герцог утверждает, что проповедь Царства Божиего у Иисуса несла значимые социально-политико-экономические импликации, и была направлена на изменение существующего положения угнетенных жителей Галилеи. В отличие от Хорсли, Герцог указывает на то, что моделью проповеди Иисуса были великие Израильские пророки. Учение Иисуса, направленное на защиту галилейских сельских жителей, входило в противоречие со взглядами фарисеев из Иудеи и саддукейской храмовой элитой.

Стивен Дэвис (Stevan L. Davies, род. 1948), преподаватель религиоведения в университете Мизерикордиа (США), исследователь раннехристианской апокрифической литературы, в своей работе «Иисус целитель: одержимость, транс и происхождение христианства» (1995) во многом развивает идеи Мортона Смита и Маркуса Борга. Вслед за Смитом, Дэвис указывает, что корректную реконструкцию образа исторического Иисуса следует проводить на основании нарративных текстов о Его деяниях, а не на основании немногочисленных евангельских речений, приписываемых Ему. Как и Смит, Дэвис указывает на то, что центром слежения Иисуса были исцеления. Автор использует материал сравнительного религиоведения, чтобы показать, что феномен религиозного целительства универсален исторически и географически. Дэвис, в отличие от Смита, не считает, что исцеления Иисуса следует интерпретировать как «магию». Основываясь на актуальных наработках психологии религии, Дэвис выдвигает гипотезу, что Своими действиями Иисус действительно исцелял т.н. «конверсионные расстройства» (conversion disorders) – различные психосоматические заболевания, имеющие психологические, а не физиологические причины. Как

и Борг, Дэвис характеризует Иисуса как «духовного человека» (spirited person), чувствовавшего в Себе действие Духа Божиего.

Люк Тимоти Джонсон (Luke Timothy Johnson, род. 1943) и Роберт Штайн (Robert H. Stein, род. 1935) могут быть названы представителями ультраконсервативного богословского течения. Оба автора отрицают значимость большинства современных теорий, касающихся исторического Иисуса, доказывая, что между историческим Иисусом и Христом веры нет никакой разницы. Ученые, используя как верифицируемые и фальсифицируемые аргументы, так и несколько субъективные апологетические мнения, пытаются доказать достоверность всех повествований канонических Евангелий: начиная от исторической аутентичности всего материала Евангелия от Иоанна, заканчивая доказательством реальности непорочного зачатия Иисуса.

Таким образом, несмотря на некоторое снижение темпов исследовательской работы, вплоть до настоящего времени десятки ученых различных специализаций участвуют в проекте «Поиска исторического Иисуса», внося свой вклад в совместный научный проект.