

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Ястребов Г. Г.

**Методология поиска «исторического Иисуса»: история
вопроса, текущее положение и научные перспективы**

Москва 2019

Аннотация. Основным объектом настоящей работы является направление научной библеистики, которое в западной историографии получило название «поиск исторического Иисуса» (англ. Quest for the historical Jesus): история, методология и ключевая проблематика. «Поиск исторического Иисуса» – это реконструкция жизни исторического Иисуса из Назарета на основании древнейших источников (новозаветные тексты, древнейшие апокрифы, свидетельства древнеримских авторов, раввинистических текстов и т.д.). Используется научная методология, при которой исследователи стараются дистанцироваться от своих религиозных и конфессиональных убеждений. Жизнь Иисуса реконструируется так, как реконструируется жизнь других исторических лиц (Моисея, Гаутамы Будды, Сократа или Авраама Линкольна).

Ястребов Г. Г. научный сотрудник Научно-исследовательской лаборатории востоковедения и компаративистики, Школа актуальных гуманитарных исследований, ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2018 год

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| ВВЕДЕНИЕ..... | 4 |
| 1 «Старый поиск» и «новый поиск»..... | 5 |
| 2 «Семинар по Иисусу»..... | 12 |
| 3 Иисус как эсхатологический пророк..... | 32 |
| 4 Отказ от критериев достоверности..... | 40 |
| 5 Эсхатологизм без точных дат..... | 45 |
| 6 Апокалиптизм и мистика..... | 53 |
| 7 Иисус как пророк социальных перемен..... | 56 |
| 8 Реакция консервативных ученых..... | 62 |
| 9 Переосмысленная эсхатология..... | 67 |
| 10 Выводы..... | 72 |
| СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ..... | 79 |

ВВЕДЕНИЕ

Имеющиеся христианские источники по жизни Иисуса представляют собой проблему для историка.

(1) В древнейших источниках – Послания Павла – об историческом Иисусе не говорится почти ничего, а остальные источники носят более поздний характер. Самое раннее Евангелие (Марк) написано около 70 года, то есть через сорок лет после распятия. Остальные три канонических Евангелия были созданы еще позднее, ближе к концу первого века.

(2) Неизвестно, кто написал Евангелия: хотя церковное предание называет имена евангелистов, большинство критических исследователей относится к этим свидетельствам с разной долей скептицизма.

(3) Между Евангелиями есть (кажущиеся?) противоречия. Отдельную проблему в этом смысле представляют многочисленные различия между синоптическими Евангелиями (Марк, Матфей, Лука) и Евангелием от Иоанна.

(4) Евангельские предания несут на себе отпечаток более позднего христианского богословия, а нехристианские свидетельства об Иисусе практически отсутствуют.

(5) Согласно мнению большинства ученых, периоду письменной фиксации преданий предшествовал длительный период устной передачи неизвестными традиентами.

По мере осознания этих проблем в ходе XX века «поиск исторического Иисуса» стал одним из наиболее актуальных направлений библеистики. Ежегодно публикуются сотни работ, весь спектр которых не поддается рассмотрению. На русском языке серьезные анализы этих материалов отсутствуют.

Вместе с тем до сих пор не достигнут научный консенсус относительно того, каким был Иисус. Нет согласия даже по целому ряду базовых вопросов: например, характер эсхатологических воззрений Иисуса, степень влияния на него эллинистической культуры, взаимоотношения Иисуса с различными течениями иудаизма, наличие у него мессианского и пророческого самосознания. Требуется серьезный анализ, который покажет: чем обусловлены такие различия в реконструкциях, и каковы пути к более перспективным методологиям.

1 «Старый поиск» и «новый поиск».

«Старый поиск». До конца XVIII в. обычно считалось, что евангельские рассказы дают точную информацию об Иисусе. В эпоху Просвещения ситуация изменилась. Начало «поиска исторического Иисуса» обычно отсчитывают от посмертной публикации Лессингом трактата *Иоганна Самюэля Реймаруса* (1694-1768) «О целях Иисуса и его учеников» (1778) [1]. Трактат представлял собой не столько научный труд, сколько заметки, написанные «в стол» и не предназначенные для публикации. Это первый известный нам случай, когда была проведена четкая грань между Иисусом Евангелий и историческим Иисусом, причем исторический Иисус был осмыслен в контексте иудаизма I века. В частности, Реймарус стремился учесть, какими были мессианские чаяния I века.

Результат получился следующим.

Иисус был полностью имманентен иудаизму, в том числе соблюдал Закон (Мф 5:17) и сторонился язычников (Мф 10:5; ср. сомнения Петра в Деян 10-11). У него и в мыслях не было ни основывать новую религию, ни считать себя Богом. Не устанавливал он и Евхаристию: тайная вечеря была просто пасхальной трапезой. Иисус не творил чудес: если бы он их творил, он был бы намного популярнее, а фарисеи не спрашивали бы у него «знамения». Но он считал себя Мессией, причем Мессией политическим: призывал к восстанию против угнетателей, Синедриона и фарисеев. Ничем хорошим это не кончилось: народ поднимать бунт не захотел, а власти быстро расправились с Иисусом. Это стало шоком и для самого Иисуса, и для его учеников. Ученикам не хотелось возвращаться к своей прежней бытовой рутине. Слегка оправившись от первого удара, они украли тело Иисуса, выдумали воскресение и создали идею второго пришествия.

Критиковать концепцию Реймаруса детально было бы излишним: он был первопроходцем, и до понимания сложности проблемы оставалось более столетия. Среди очевидных современному глазу минусов:

(1) Мессианские чаяния были намного многообразнее, чем ожидание политического торжества. Они не сводились к политическому освобождению.

(2) Для современного исследователя не очевидно, что Иисус делал упор на своем мессианстве: даже согласно Евангелиям, Иисус как минимум не говорил об этом публично. Вопрос о наличии у Иисуса мессианского самосознания остается дискутируемым в науке.

(3) Чудеса Иисуса засвидетельствованы в нескольких слоях традиции и даже у Иосифа Флавия. Это наводит на мысль, что Иисус имел среди современников репутацию чудотворца. Как это объяснять – скептически или рационально – другой вопрос.

(4) Ни один современный ученый, даже секулярный, не разделяет версию сознательного обмана учеников. По сути, это безосновательная инсинуация и неудачная конспирология. К тому же сомнительна «корысть», ради которой ученики пошли на обман: ранние тексты наполнены свидетельствами о гонениях на церковь. У апостола Павла есть свидетельство о *массовых* явлениях Воскресшего («более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых» 1 Кор 15:6). Это можно толковать рационально, но крайне маловероятен столь массовый заговор.

Тем не менее, влияние Реймаруса на развитие дисциплины было позитивным.

(1) Он обратил внимание на само наличие проблемы: чтобы от Евангелий перейти к историческому Иисусу, необходим критический анализ.

(2) Он понял, что Иисус может быть осмыслен лишь в контексте иудаизма Второго Храма. (3) Он понял, что иудейская эсхатология составляет правдоподобный контекст для учения Иисуса.

К сожалению, на осознание последних двух аспектов ушло не одно столетие. Многие исследователи XIX века – обычно из среды либерального протестантизма – охотно приняли идею, что в критической реконструкции есть необходимость, но были очень далеки от попыток выявить объективную методологию. Зачастую ими двигало желание найти Иисуса, близкого по взглядам современной эпохе (и им самим). Соответственно, Иисус выходил у них не эсхатологическим пророком, а вестником мудрости о всеобщем братстве. Обычно не было и понимания, сколь важно помещать Иисуса в правдоподобный иудейский контекст.

Редкие исключения составляли иудейские авторы. Один из них – Авраам Гайгер (1810 – 1874) [2]. По его мнению, Иисус был фарисеем, благонамеренным и совестливым, но довольно ординарным: не высказал ни единой свежей мысли и старался следовать Гиллелю, подлинному реформатору и великому сыну своего народа. Иисус учил доброте и терпимости, «золотому правилу», но заимствовал это у Гиллеля. Галилейский провинциализм, да и недостаточный масштаб личности сказывался: ученик был уровнем ниже своего учителя. В какой-то момент Иисус был захвачен апокалиптическими чаяниями, получившими распространение именно в Галилее, с ее мятежными жителями. В какой-то момент Иисус считал себя Мессией, но ничего из этого не получилось. Популярность он поначалу имел среди людей простых и малообразованных, которые внесли в традицию немало суеверий. Впоследствии весть об Иисусе не прижилась в более аутентичном иудаизме Святой Земли, но заинтересовала евреев диаспоры, а впоследствии и язычников, переосмысливших Иисуса в русле эллинистической философии.

С точки зрения Гайгера, основной ключ к историческому Иисусу дает Евангелие от Марка, где Иисус подчас выражает близкие к фарисейству принципы (напр., Мк 12:18-27, 28-29). Напротив, Евангелия от Матфея и Луки Гайгер считал не только более поздними, но и искажающими отношения между Иисусом и иудаизмом.

Гайгер пишет не очень ясно, и ближе к жанру эссе, чем к научной работе. Он не взвешивает доводы «за и против», и его выкладки вызывают множество вопросов: как получилось, что заурядный начетчик привлек к себе толпы? Почему не только сам Иисус счел себя Мессией, но и другие стали об этом говорить серьезно? Почему в преданиях об Иисусе нет ни слова о Гиллеле, хотя есть позитивные упоминания об Иоанне Крестителе и Гамалииле? Из чего видно, что Гиллель был реформатором? И насколько достоверны раввинистические предания о Гиллеле, письменная фиксация которых отделена от Гиллеля на много большим временным промежутком, чем канонические Евангелия от Иисуса?

Тем не менее, Гайгер обогнал свое время.

(1) Он всерьез поставил вопрос об антииудейских напластованиях в ходе развития раннехристианской традиции.

(2) Он показал, что всерьез исследовать Евангелия без учета раввинистической литературы невозможно.

(3) Он задумался о возможности глубокой *позитивной* взаимосвязи между Иисусом и течениями в иудаизме I века.

Заметим, однако, что у Гайгера были свои богословские предпосылки: этот основатель реформистского иудаизма считал, что духовные идеалы древнего фарисейства актуальны и в современную эпоху. Фарисейство получалось своего рода иудейским протестантством и демократической реформой иудаизма. Таким образом, и работа Гайгера не чужда стереотипам своего времени: желанию получить актуального для современности Иисуса (и Гиллеля!).

Однако мало-помалу наука продвигалась к серьезной научной процедуре. Особенно важны были следующие разработки.

-

Д

ифференциация между синоптиками и Иоанном. В ходе XIX века ученые все чаще полагали, что Евангелие от Иоанна носит преимущественно богословский, а не исторический, характер (особенно в речах Иисуса). Соответственно оно все больше выпадало из реконструкций жизни Иисуса. Так обстоит дело и в наши дни: историки обычно не отрицают, что четвертое Евангелие включает и некоторые

полезные сведения, но в целом, менее надежно, чем синоптики. (Впрочем, поныне встречаются попытки увидеть в нем гораздо большую историческую ценность.)

-

К

ритика источников. Было осознано, что между синоптическими Евангелиями есть литературная взаимосвязь, которую следует учитывать в реконструкции. Распространился здравый тезис о приоритете Марка: Евангелие от Марка было написано первым и стало одним из главных источников Матфея и Луки. Более спорной была «гипотеза двух источников», набиравшая силу с 1860-х годов: помимо Марка, Матфей и Лука независимо друг от друга пользовались источником Q (первая буква немецкого слова *Quelle*, «источник»), который не сохранился.

-

Э

схатология. Хотя для «поиска» XIX века нехарактерно внимание к иудейской эсхатологии как контексту жизни и учения Иисуса, на нее всерьез обратил внимание **Иоганн Вайс** (1863 – 1914) [3]. Чуть позже по следам Вайса образ Иисуса как апокалиптического проповедника создал **Альберт Швейцер** (1875 – 1965), которому также принадлежит первый серьезный анализ историографии «поиска» (1906) [4]. По мнению Швейцера, Иисус ждал скорого эсхатона и пришествия некоего Сына Человеческого (ср. Мф 10:23 и Дан 7:13); поскольку это ожидание никак не сбывалось, Иисус попытался ускорить процесс, сознательно пойдя на мученическую смерть в Иерусалиме (однако Царство Божие все равно не наступило).

По современным меркам, концепция Швейцера изобилует недостатками. Как и многие работы своего времени, она слишком спекулятивна и построена на домыслах, лишена четкой методологии. И даже для его собственного времени, не говоря уже о нашем, устарел подход к синоптической проблеме, которая практически не учитывается. Тем не менее, книга Швейцера оказала очень большое (и во многом положительное) влияние на «поиск».

(1) Швейцер всерьез поставил проблему анахронизма: слишком часто на Иисуса проецировали чаяния и идеалы XX века. В реальности Иисус должен быть осмыслен в контексте иудаизма I века.

(2) Швейцер убедительно развил аргументацию Вайса, согласно которой, учение Иисуса было глубоко эсхатологическим. Поныне теория Вайса – Швейцера остается доминирующей в науке.

Вместе с тем изобилие критики, выплеснутой Швейцером на «поиск» XIX века, во

многим охладило – особенно у немецких ученых – само желание заниматься «поиском». Однако можно согласиться с версией, что угасание интереса к либеральному Иисусу XIX века обусловлено еще и кризисом либеральной традиции в Германии начала XX века.

Скептическая волна: критика форм. После первой мировой войны скептические настроения усилились в связи с новым методом *критики форм* и особенно исследованиями **Рудольфа Бульмана** (1884 – 1976). Вопреки Швейцеру, он крайне скептически относился к попыткам понять внутреннюю жизнь Иисуса, его самосознание [5]. Тем не менее он считал возможным выявить *общую картину* учения Иисуса, причем соглашался с эсхатологической концепцией Вайса – Швейцера. Впечатление о ней, по его мнению, дают около 25 речений, относящихся к древнейшему слою раннехристианского предания.

Впрочем, даже и это – приблизительно. Почти вся информация безнадежно затерялась среди инвенций христианских общин. Мы можем обозначить формы (жанры) раннехристианских преданий об Иисусе (например, притчи, апокалиптические пророчества) и понять их «место в жизни» ранней Церкви, но как правило, не более. Церкви столь творчески актуализировали и адаптировали предания к своим нуждам, что о первоначальной форме этих преданий можно строить лишь приблизительные догадки [6].

Бульман не избежал ловушек дошвейцеровского времени: его Иисус, хотя и эсхатологичен, но слишком созвучен современной марбургской философии 1920-х годов, особенно философии Хайдеггера. Размышляя философски, Бульман также не придавал большого значения «поиску исторического Иисуса», да и не считал его перспективным.

К чести Бульмана, когда в Германии 1930-х годов появилась абсурдная теория «арийского Иисуса», Бульман не присоединил к ней свой голос. И хотя его *открытая* оппозиция нацизму была несколько вялой, он не вступил в ряды НСДАП (в отличие от того же Хайдеггера), но примкнул к «Исповедующей Церкви».

«Новый поиск». Среди ученых, желающих разбить «поиск» на четкие отрезки, широко распространен термин «новый поиск». Обычно имеется в виду волна исследований, начало которым положила лекция **Эрнста Кеземана** (1906–1998), прочитанная 20 октября 1953 года перед бывшими учениками Бульмана. Термин не вполне удачен: «поиск», по сути, никогда и не прекращался, ибо скептические выводы Р. Бульмана никогда не были всеобщим консенсусом. Тем не менее, поскольку в немецкой библеистике (и среди бульманианцев) «поиск» и впрямь вышел на новый рубеж, термин до некоторой степени оправдан и может быть использован.

Кеземан и его единомышленники хотели преодолеть бульмановский скепсис и

прорваться к историческому Иисусу сквозь пелену тумана, созданного, по их мнению, раннехристианской фантазией. Важную роль здесь играли критерии, по которым можно выявить наиболее достоверные предания. Классическую формулировку они достигли у **Нормана Перрина** (1920 – 1976) [7].

- Д
войное несходство: «Древнейшая из известных нам форм речения может считаться аутентичной, если она отличается от характерных эмфаз как раннего иудаизма, так и ранней Церкви» [7:39]. Перрин понимал несовершенство критерия, но считал, что за отсутствием иных вариантов, именно он должен лечь в основу реконструкции. Пример использования: логия «предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Лк 9:60) идет вразрез с учениями как иудаизма, так и христианства.

- К
огерентность: «Материал из древнейшего слоя традиции может считаться аутентичным, если он когерентен материалу, чья достоверность установлена путем критерия, основанного на несходстве» [7:43]. Например, речение из Евангелия Фомы 82 («кто близ меня, тот близ огня; кто далек от меня, далек от Царства») аутентично, ибо когерентно таким аутентичным речениям как Мк 9:49; 12:34.

- М
ножественное свидетельство: материал аутентичен, если засвидетельствован «во всех или большинстве источников, стоящих за синоптическими Евангелиями» [7:45].

Перрин считал, что в известных нам источниках примерно 30 или 40 речений принадлежат Иисусу. Это необычно много, если учесть характер критериев.

Данные критерии получили очень широкое распространение в «поиске» и поныне используются рядом маститых авторов (см. ниже). Еще во времена «нового поиска» к ним иногда добавляли другие критерии. Например, **Иоахим Иеремиаас** полагал, что наибольшую вероятность достоверности имеют те предания, которые легче всего перевести на арамейский язык.

Достоинства и недостатки этих критериев будут проанализированы ниже, в связи с современными учеными, использующими их.

«Третий поиск». «Новый поиск» принес мало значимых результатов помимо новых критериев достоверности и постепенно стал затухать. Однако с 1970-х и особенно 1980-х годах началась новая волна «поиска», которую в науке часто называют «третьим

поиском». В этой градации есть немалая условность, но и впрямь можно констатировать всплеск интереса к «поиску», сочетающийся с попыткой найти Иисусу правдоподобное место в иудаизме Второго Храма.

Систематизировать его можно по-разному. В последующих главах за основу взято понимание эсхатологии в вести Иисуса (а именно, возвещал ли Иисус скорый эсхатон). Кроме того, такая градация соответствует другому важному делению: ученые, постулирующие «неэсхатологического Иисуса», зачастую делают Иисуса крайне необычным и даже эксцентричным для иудаизма; напротив, сторонники «эсхатологического Иисуса» стараются сделать Иисуса как можно более органичным своему иудейскому контексту. Работы с акцентом на социальной стороне учения Иисуса рассмотрены отдельно.

2 «Семинар по Иисусу».

«Семинар по Иисусу» (Jesus Seminar) был учрежден с целью возобновить поиск исторического Иисуса и оповестить об этом общество. Основным организатором был Роберт Фанк, а первое собрание состоялось 21 – 24 марта 1985 года в Беркли (Калифорния). Впоследствии семинар собирался дважды в год для обсуждения докладов, разосланных заранее. В нем принимали участие около 75 постоянных членов (около трети – члены престижного Общества новозаветных исследований), и еще многие участвовали как минимум в одном заседании. Хроника семинара была отражена в его журнале *Foundations and Facets Forum*; издавался и популярный журнал *The Fourth R*. К сожалению, многие материалы семинара не были опубликованы и тем самым потеряны для науки.

После обсуждения каждого блока преданий проводилось голосование относительно их достоверности. Голосовали участники разноцветными пластмассовыми шариками:

- красный = достоверно («это Иисус!»);
- розовый = Иисус, вероятно, сказал нечто подобное («звучит похоже на Иисуса»);
- серый = Иисус этого не говорил, но идеи близки к его собственным («что ж, быть может»);
- белый = недостоверно («здесь какая-то ошибка»).

Голосование было тайным. Соответственно, мы не знаем, кто и как голосовал; за что проголосовали наиболее компетентные участники; как менялась позиция участников в ходе заседаний.

Некоторые выводы «семинара по Иисусу»: достовернее всего учение Иисуса передает евангелист Лука (27% аутентичных речений); на втором месте после него идет Фома (21%), затем Матфей (18%), Марк (15%) и Иоанн (1%) [7, 8, 9].

Такой скептицизм наделал немало шума в прессе – рассчитанного особенно на благочестивого американского протестанта – но сам по себе далеко не новость для «поиска». Такая цифра как 27%, (для Луки) скорее всего, шокировала бы Р. Бульмана как крайне оптимистическая! Пессимизм же в отношении Евангелия от Иоанна характерен для исторической критики еще с XIX века.

Поэтому для многих специалистов «красной тряпкой» стали не эти цифры, а

портрет Иисуса, который появился в результате аутентичных речений.

-

В

ысказывания [9]. Учение Иисуса, в отличие от учения Иоанна Крестителя, не было апокалиптическим. Из заповедей Иисуса наибольшую вероятность достоверности имеют заповеди подставлять другую щеку, отдавать рубашку, проходить еще одно поприще и любить своих врагов. («Золотого правила», однако, Иисус не говорил.) Он наверняка произнес блаженства нищим, голодным и скорбящим. Он часто учил притчами (например, притча о закваске, о горчичном зерне, о милосердном самарянине, о блудном сыне, о неверном управителе, о потерянной монете, о потерянной овце). Для этих притчей характерны преувеличение, юмор и парадокс. Они часто удивляют и шокируют, идут вразрез с привычными социально-религиозными установками. Иисус называл Бога «Абба». Он говорил, что последние будут первыми, а первые – последними. Он призывал своих учеников всем служить. Он не называл себя ни Богом, ни Мессией.

-

С

обытия [10]. Иисус родился в Назарете, видимо, от Марии и человека, которого могли звать иначе, чем Иосиф. (Однако вряд ли Марию соблазнили или изнасиловали.) Потомком Давида он не был. У него были братья (в частности, Иаков) и сестры. Ни бегство в Египет, ни избиение вифлеемских младенцев не имели место. Иисус крестился у апокалиптического пророка Иоанна и, вероятно, пережил во время крещения сильный религиозный опыт. Некоторое время он оставался учеником Крестителя. Иисус стал бродячим проповедником в Галилее (причем центром деятельности был Капернаум), возвещавшим Царство Божие, и даже обрел некоторую популярность. Родственники Иисуса считали его сумасшедшим. Он общался и ел с социальными изгоями, что вызывало нарекания. Иногда ему удавалось облегчать психосоматические болезни (чудес он не совершал). Иисус не ходил по воде, не превращал воду в вино и не воскрешал Лазаря. Он совершил какой-то антихрамовый акт и что-то говорил против Храма. Иисуса арестовали и распяли на Голгофе при Понтии Пилате. Телесного воскресения не было; возможно, ученики Иисуса даже не знали, что случилось с его телом. Рассказ о пустой гробнице – выдумка евангелиста Марка.

Анализировать результаты семинара сложно по ряду причин. (1) Была сделана ставка на максимальную доступность их изложения. В результате первый том («Пять Евангелий») изобилует голословными суждениями, не подкрепленными вообще никакой

аргументацией (частичным исключением выглядят лишь пояснения к Евангелию от Фомы, подготовленные С. Паттерсоном). Второй том лишь немногим лучше в данном отношении.

(2) Вместо четкой методологии мы находим лишь список базовых особенностей традиции. Он имеет помпезное, но туманное название «Закономерности письменных свидетельств» (Rules of Written Evidence). Отчасти это факты общепринятые (например, «евангелисты часто пересматривают и редактируют речения, подстраивая их под собственный язык, стиль и точку зрения»); отчасти спорные («Иисус не заявляет о себе как о Мессии»), а есть и сомнительные («речения и притчи Иисуса идут вразрез с социальными и религиозными устоями»). Последнее утверждение вполне работоспособно как теория, но не годится в качестве посылки, создавая *petitio principii*.

(3) Семинар голосовал лишь *по вопросу о достоверности и недостоверности преданий, но не по вопросу о методах и аргументах*. Таким образом, когда участники объявляли какой-либо евангельский сюжет поздним вымыслом или голосом Иисуса, они делали это *по разным причинам*. Это хорошо видно, если сравнить работы по Иисусу, написанные отдельными участниками семинара (например, М. Боргом, Д. Кроссаном, Б. Мэком, С. Паттерсоном): у всех разные подходы и методологии. К примеру, Р. Фанк делает ставку на критерии достоверности, основанные на «несходстве» и «риторической когерентности». Д. Кроссан и Б. Мэк не признают ни один из этих критериев. С учетом всех этих фактов, отчеты о деятельности семинара и не могли представить единую методологию. Однако ничто не мешало организаторам хотя бы представить *аргументы во всем их многообразии*.

(4) Отсутствие консенсуса в методах и критериях вообще ставит проект под сомнение: какую ценность имеют результаты голосований, если участники не согласны друг с другом относительно причин, по которым они объявляют тот или иной отрывок достоверным? Это также означает, что пиар-проект семинара содержал немалую долю иллюзии: за разговорами о единых научных выводах стоял тот печальный факт, что ведущие участники считали методологии друг друга во многом неправильными.

Далее, критики заслуживает следующий факт: участники семинара сначала исследовали речения Иисуса (1985 – 1991 гг.) и лишь затем (1991 – 1996 г.) дела Иисуса. Во многом это происходило потому, что главными инициаторами семинара были исследователи речений (и в частности, притч) Иисуса: Р. Фанк и Д. Кроссан. Однако здесь кроется серьезный методологический просчет.

(1) Речения рассматривались в отрыве от дел и событий в жизни. Однако можно ли надеяться на точное истолкование речений, если неизвестно, человеком с какой судьбой

они высказаны? К примеру, семинар в итоге согласился, что Иисус получил омовение от Иоанна Крестителя и одно время был его учеником. Поскольку в ряде источников Иоанн выглядит пророком эсхатона, не повышает ли это вероятность того, что высказывания Иисуса, относящиеся к раннему периоду его деятельности, также говорят о близости эсхатона?

(2) Есть и худшая проблема: базовый портрет Иисуса был создан до того, как был вынесен вердикт относительно хотя бы одного события в его жизни. В такой ситуации дела Иисуса начинают рассматриваться сквозь призму уже готового портрета.

Как видно из личного общения и переписки с участниками семинара, ими проделана колоссальная работа. Но как научный проект, семинар провалился. Пожалуй, главная его польза – опосредованная: он привлек к «поискам исторического Иисуса» широкое внимание не только обычной публики, но и ученой среды. Многие оппоненты семинара, вознамерившись дать ему достойную научную альтернативу, опубликовали свои труды.

Маркус Борг (1942 – 2015) принял самое активное участие в «семинаре по Иисусу», но наиболее важные работы написал до семинара [11], став одним из главных критиков трактовки Иисуса как апокалиптического пророка. Несколько нетипичным для семинара образом, он интересовался также восточными религиями, проводил параллели между ними и учением Иисуса, а также подчеркивал мистическую сторону Иисуса.

Методология Борга довольно проста и предполагает намного меньший скептицизм, чем тот, что обозначен в отчетах «семинара по Иисусу». Он пользуется междисциплинарным подходом, а также минимальным набором критериев достоверности [12], [13]. Все они не новы:

- Д
войное свидетельство. Достоверность предания усиливается, если оно присутствует хотя бы в двух независимых источниках. (Обычно этот критерий формулируют иначе: «множественное свидетельство». Однако Борг замечает, что как правило, *многих* свидетелей у нас нет.)
- К
огерентность. Предания, засвидетельствованные всего в одном источнике, могут быть использованы в реконструкции, если созвучны материалам, чья аутентичность определена путем «двойного свидетельства».
- Н
етипичность. Предания, противоречащие тенденциям развивающейся традиции,

имеют большой шанс на достоверность. (И напротив, созвучие предания таким тенденциям, заставляет усомниться в достоверности.)

На практике Борг пользуется и другими критериями: например, *ранний характер источников*. Так, он сомневается в мессианском самосознании Иисуса на том основании, что в древнейшем Евангелии (Мк) Иисус не возвещает публично о своем мессианстве и даже не называет себя Мессией недвусмысленно. Другой пример: Борг считает Иисуса человеком Духа на том основании, что такова картина в древнейших источниках – Евангелии от Марка и Q.

Борг не пытается диагностировать аутентичность каждого блока преданий: его больше интересуют общие тенденции. Он старается увидеть общую картину. Иногда общая картина становится для него критерием: скажем, он не считает Иисуса апокалиптическим пророком, в частности, на том основании, что традиция изобилует неапокалиптическими материалами.

В целом, результаты таковы.

Иисус родился незадолго до 4 года до н.э. в Назарете от Иосифа и Марии. Служение Иисуса началось с его омовения у Иоанна. Иисус не считал себя Мессией и не ставил себя в центр проповеди. В центре его жизни были Дух и сострадание. Личность Иисуса была многогранной:

- М
истик. Именно это главное в Иисусе: способность к мистическому переживанию близости Бога (см. обращение «Абба»), ощущению иных измерений реальности, даже опьянения ими. Подобно Будде, Иисус испытал просветление. (Частичные) еврейские и современные Иисусу параллели – чудотворец Хони, Ханина Бен-Доса, даже апостол Павел. (Показательный момент: хотя для Борга именно эта сторона Иисуса особенно важна, она практически не отразилась в выводах «семинара по Иисусу».)

- Ц
елитель. Подобно шаману, Иисус был целителем. Из его мистического опыта выростала способность к исцелению болезней. (Интересна позиция Борга относительно того, как именно Иисус исцелял. С одной стороны, Борг не верит в сверхъестественное вмешательство; с другой, сомневается в возможности объяснить подобные вещи психосоматикой. Он говорит: в мире есть вещи, которых мы не понимаем.)

- С
оциальный пророк. Иисус был подобен древним израильским пророкам. Он не предсказывал ни отдаленные события, ни конец света. Он боролся с социальной несправедливостью и угнетением, обличал элиту, критически относился к кодексам ритуальной чистоты.

- У
читель. Подобно Сократу, Иисус разрушал стереотипные представления и считал, что жизнь без вдумчивых размышлений о ней, не стоит того, чтобы ее жили. В своем учении он чем-то напоминает Лао-Цзы и Будду: его учение нетривиально, не сводится к банальностям. В частности, в своих притчах он пытался привить людям необычный взгляд на вещи.

- О
снователь/катализатор движения. Еще при жизни Иисуса вокруг него сформировалось движение, что не противоречило его намерениям. Это движение бросало вызов «политики святости», делившей людей на чистых и нечистых, евреев и язычников. Акцент на ритуальной чистоте Иисус заменял акцентом на сострадании. К участию в братских трапезах Иисуса с последователями приглашались и отверженные.

Деятельность Иисуса длилась недолго: возможно, год, от силы – 3-4 года. Правящая элита воспринимала его как угрозу и расправилась с ним. Его распяли как политического мятежника в пятницу 30 н.э. Тело Иисуса, – едва ли помещенное в гробницу, – возможно, было растерзано зверями или брошено в общую могилу. Телесного воскресения не было. Ученики Иисуса же воспринимали Иисуса как живую и духовную реальность. Пасхальная истина укоренена не в том, что произошло в конкретное воскресенье: это продолжающийся и поныне опыт христиан.

Все это построение не лишено минусов.

(1) В более поздних своих публикациях Борг ориентируется во многом на популярную аудиторию, что лишает его возможности дать глубокий анализ. В результате Борг пишет много здравомысленных вещей, но они нуждаются в детальной проработке, взвешивании «за и против». В частности, необходим глубокий анализ и критериев достоверности, и каждого блока традиции.

(2) Борг не дает ясного объяснения апокалиптической струе в раннем христианстве. Может ли быть, что Иисуса настолько не поняли? Необходимо внятное объяснение, как из неапокалиптического Иисуса возникло апокалиптическое христианство.

(3) Как отмечают многие ученые, Борг, возможно преувеличивает как опрессивный характер кодексов ритуальной чистоты, так и конфликт Иисуса с ними.

(4) Описанные пять сторон личности Иисуса производят несколько разрозненное впечатление и не складываются ясно в единое целое. Не вполне понятно, какие из них, с точки зрения Борга, доминировали и как влияли друг на друга.

Тем не менее, вклад Борга представляется серьезным.

(1) В отличие и от многих коллег по семинару, и от большинства других представителей «поиска», он не упускает из виду значимость для Иисуса опыта Духа. Более того, он хорошо аргументирует тезис о том, что этот опыт вполне может быть главным для Иисуса.

(2) Он не пользуется слишком сложной и надуманной методологией.

(3) Он не сужает деятельность Иисуса до какого-либо одного узкого аспекта.

Доминик Кроссан (род. 1934) был одним из основателей (вместе с Р. Фанком) «семинара по Иисусу» и его сопредседателем в 1985 – 1996 годах (и пожалуй, самым знаменитым его представителем). В 1992-1998 годах был председателем секции Общества библейской литературы по историческому Иисусу.

Говорить о методологии Кроссана очень сложно, поскольку с годами она существенно менялась (как и его трактовка учения Иисуса). В плане гибкости Кроссану трудно найти аналог среди прошлых и нынешних участников «поиска»: он все время модифицирует свою позицию с учетом работ коллег, рецензий и общих веяний в библеистике.

- С
начала (1973 – 1980 гг.) Кроссан опирался, главным образом, на притчи, усматривая в аутентичных притчах антикультурный вызов. После короткой вводной работы («В притчах», 1973 [14]) он попытался объяснить теорию, на которой она основана («Темный интервал», 1975 [15]), для чего использовал структуралистские модели Клода Леви-Строса и Альгирдаса Греймаса (в модификации Ролана Барта) и утверждал, что «реальность есть язык»; при этом притчи разрушают глубинную структуру нашего мира. После этого он сопоставил притчи Иисуса с притчами Борхеса («Штурм выразимости», 1976 [16]) и осмыслил притчу о спрятанном сокровище в русле деконструкции («Все начинается с находки», 1979 [17]) Все это интересно, но – если себя не обманывать – далеко от мира Иисуса и ранних христиан.

- 3

атем он разработал метод под названием «тройной триадический процесс». Первая триада: (1) межкультурная антропология (с активной опорой на Н. Ленски, Дж. Каутски и Дж. Скотта); (2) греко-римская и иудейская история; (3) тексты об Иисусе. Вторая триада: (1) перечень преданий об Иисусе; (2) стратификация преданий по четырем слоям; (3) выявление независимых источников. Третья триада: (1) последовательность страт с упором на первую страту; (2) частотность преданий; (3) отказ от преданий, засвидетельствованных только в одном источнике [18].

В своей классической монографии Кроссан пользуется следующей стратификацией преданий об Иисусе [18].

- 4

-я *страта* (120 – 150 гг.). 2-я редакция Евангелия от Иоанна, Деяния Апостолов, 1 и 2 Тимофея, 2 Петра, Послание к Филиппийцам Поликарпа, 2 Климента, Евангелие назореев, Евангелие эбионитов, Дидахе 1:36-2:1, Евангелие от Петра.

- 3

-я *страта* (80-120 гг.). Евангелия от Матфея и Луки, Послание Иакова, 1 Петра, 1 Иоанна, Откровение Иоанна, 1 Климента, Послание Варнавы, Дидахе (1:1-3а; 2:2-16:2), Пастырь Ерма, 1-я редакция Евангелия от Иоанна, Послания Игнатия, Послание к Филиппийцам Поликарпа (13-14),

- 2

-я *страта* (60-80 гг.). Евангелие от Марка, «тайное Евангелие от Марка», Евангелие египтян, Р. Оху. 840, 2-я редакция Евангелия от Фомы, Диалог Спасителя 124.23-127.18; 131.19-132.15; 137.3-147.22, «Евангелие знамений» (вошедшее в Евангелие от Иоанна).

- 1

-я *страта* (30 – 60 гг.). Слова Иисуса в аутентичных Павловых посланиях, 1-я редакция Евангелия от Фомы, источник Q, «Евангелие Эджертон» (= Рар. Eg. 2 + Рар. Köln 255 [Inv. 608], Файюмский фрагмент [P. Vienna G. 2325], Р. Оху. 1224, Евангелие евреев, собрание чудес (послужившее одним из источников для Евангелий от Марка и Иоанна), источник речений (использованный в Дидахе 16 и Мф 24), «Евангелие о Кресте» (гипотетический источник Евангелия от Петра).

Упрощая: фундамент реконструкции – «множественное свидетельство» в 1-й *страте*. Затем эти логики рассматриваются в свете данных социальной и культурной

антропологии, а также галилейской археологии. Время от времени Кроссан прибегает и к более распространенным критериям, например, «смущение»: вероятнее достоверность преданий, смущавших раннюю Церковь. (Подробнее о нем см. ниже в разделе о Дж. Майере, который использовал его более систематически.)

В старой классической версии 1991 года результаты выглядели так.

Иисус – неграмотный крестьянин с радикальной социальной вестью. Иисус родился незадолго до 4 до н.э. в Назарете, от Иосифа и Марии, но потомком Давида не был. Сначала пошел за Иоанном Крестителем, принял у него омовение, потом отделился и начал собственную проповедь о Царстве Божьем (понятии не только религиозном, но и политическом) в условиях конкретной социальной ситуации. А именно, это был протест против проримской урбанизации Нижней Галилеи. Иисус говорил, что созданная Антипой общественная система – не от Бога и даже противостоит Царству Божию.

Его позиция по вопросу о необходимых действиях была противоположна позиции Иоанна Крестителя: Иоанн был «апокалиптическим эсхатологистом», т.е. считал, что испорченность мира способен поправить лишь эсхатон. Иисус со своей «этической эсхатологией» был оптимистичнее: Бог хочет, чтобы мы сами сделали что-то относительно зла в мире. И для Иисуса, Царство Божье не апокалиптическое событие в скором будущем, а образ жизни в непосредственном настоящем. У Иисуса была «мечта» и «программа».

- М
мечта – «радикальный эгалитаризм», особенно ярко выражавшийся в том, что Иисус ел со всеми, в том числе изгоями. Общие трапезы были способом построения крестьянской общины на принципах совершенно иных, чем честь-бесчестье, патронаж-клиентура.

- П
программа – «радикальное бродяжничество». Иисус переходил из дома в дом, как этого требовала сама суть его учения. Ведь если бы он оставался на одном месте, среди его последователей возникло бы ощущение, что он отдает приоритет определенному месту и определенному кругу людей. И это разрушило бы декларируемый эгалитаризм. Еще Иисус был целителем (исцеления могли совершаться в экстазе) и экзорцистом. При этом предполагалась взаимность, – Иисус исцелял за пищу. Исцеления были тем, как выглядело Царство на уровне политической реальности.

Хорошего конца у этой истории не было: конфронтация Иисуса с храмовым истеблишментом закончилась для него печально: римляне распяли его, а псы и вороны

растерзали его тело (и воскресения не было).

В последующих работах Кроссан несколько корректировал как методологию, так и выводы. Комментировать эти модификации сложно: создается впечатление серьезного изменения позиций, но сам Кроссан большей частью говорит об изменении акцентов. Более того, сложно говорить о каком-то едином образе Иисуса у Кроссана: образ несколько менялся из работы в работу – сохраняя, впрочем, социальную ориентацию и курс на эгалитаризм [19], [20]. Все эти обстоятельства также мешают подыскать Кроссану четкую категорию: скажем, его вполне можно было бы рассмотреть ниже в главе 4, где речь пойдет о концепциях Иисуса как социального реформатора, ибо Кроссан был одним из первопроходцев в данной области. Тем не менее, его основные исследования в данной области публиковались с 1991 года, после участия в первой фазе «семинара по Иисусу». Он также очень сильно повлиял на интерпретацию Иисуса как неапокалиптического учителя.

В критической историографии есть расхожий штамп: рассматривать Кроссана как главного сторонника «кинической гипотезы»: научной школы, которая сближает Иисуса с древними киниками. Однако ассоциировать его с этой школой можно лишь с очень большими оговорками: в реальности она представлена совсем другими учеными – Б. Мэком (см. ниже), Р. Камероном, Л. Воге и Дж. Даунингом. Правда, поначалу Кроссан действительно проводил параллель между учением Иисуса и кинизмом, но лишь в качестве аналогии, а в итоге согласился с Эми-Джил Левайн, что Иисус соблюдал все кодексы ритуальной чистоты, которые соблюдали тогдашние еврейские крестьяне [20]. А начиная с конца 1990-х годов Кроссан интерпретировал социальное учение Иисуса как продолжение *ветхозаветной* традиции (социальных ее акцентов). Вообще его Иисус стал намного менее эксцентричным и более соответствующим иудейскому контексту.

Кроме того, в своих последних работах Кроссан стал допускать и наличие у Иисуса элементов будущей эсхатологии [21]. Более того, теперь он допускает даже апокалиптические предсказания! И ставит вопрос иначе: возможно, Иисус и предсказывал скорый конец света, но это не так существенно, как его интуиция, что для начала Царства необходимо человеческое соработничество в виде эгалитаризма, пацифизма и социальной справедливости.

Если иметь в виду классическую работу 1991 года, основные проблемы таковы.

(1) Серьезные нарекания вызывает стратификация. Отмечает Д. Эллисон: «Каково основание для выделения четырех периодов? Почему три, а не пять или шесть? И почему границы проведены именно так? Почему не провести границу на 50 или 70 году, а то и на

100 год?» [22:14]. Н.Т. Райт указывает: в результате этих произвольных делений, «документ, написанный в 81 году, оказывается в одной группе с документом от 119 года, а не 79 года» [23:49].

(2) Даже если сохранить деление на четыре временных периода, датировка практически каждого из включенных текстов вызывает полемику в науке. Например, из перечисленных Кроссаном документов 1-й страты лишь аутентичные Павловы послания относятся к ней бесспорно, а из документов 2-й страты – лишь Евангелие от Марка. И почему бы тогда не выстроить метод иначе: поставив временные границы 1-й страты в 30-75 годы (время жизни первого поколения), определить в нее Павла и Марка и взять за отправную точку общие для них моменты?

(3) Некоторые важные для Кроссана документы гипотетичны: например, источник Q, «Евангелие знамений», 1-я редакция Евангелия от Фомы. Далеко не факт, что они вообще существовали (как и «тайное Евангелие от Марка», которое вполне может быть современной подделкой [24]). Если же нечто подобное и существовало, есть серьезные сомнения, что мы можем точно знать тексты этих документов. Поэтому значительная часть реконструкции Кроссана основана на фантомах.

(4) Показательно, что ни в одной последующей работе Кроссан не делал попытки защитить стратификацию 1991 года, а также *последовательно* неапокалиптического Иисуса, – даже тогда, когда для этого специально была организована письменная полемика с Д. Эллисоном [21], одним из лидеров оппонирующей научной школы (см. ниже). Кроссан попросту заявил, что раз его прежние методы оппонентов не убеждают, он к ним прибегать не будет.

(5) Поскольку в ходе «тройного триадического процесса» Кроссан снова и снова интерпретирует материалы из ранних страт в свете социальных наук, весть Иисуса, по сути, априорно получает социальное звучание. Однако налицо *petitio principii*: сам факт наличия этих смыслов необходимо доказывать.

Несмотря на широкую и справедливую критику в адрес многих теорий Кроссана, его вклад в «поиск» несомненен.

(1) Кроссан обстоятельно прорабатывал вопросы методологии и возможность стратифицировать традицию. Даже если ряд его выводов спорен, стала понятнее необходимость как методологической строгости, так и более жесткой постановки вопроса о необходимости учитывать слои традиции.

(2) Хотя Кроссан не доказал значимую социальную составляющую в учении Иисуса, он стал одним из инициаторов использования социальных наук в «поиске»

(наряду с Context Group – группой ученых, применявших социальные науки к новозаветным исследованиям).

(3) Ему принадлежит целый ряд небесспорных, но обстоятельных анализов истории традиции, включая проработку вопроса о взаимосвязи между Евангелием от Фомы и синоптиками. Будущие исследователи должны считаться с этими анализами.

Роберт Фанк (1926 – 2005) очень много сделал для интереса к «поиску», пропагандируя его и среди коллег, и среди широкой аудитории. (К сожалению для науки, последнее с годами перевесило: Фанк вообще перестал писать работы в серьезном академическом русле.)

В отличие от большинства коллег по «поиску» (и не только в семинаре, но и в более мейнстримном эсхатологическом подходе), он придавал очень мало значения критике источников. Ключом к интерпретации Иисуса он сделал притчи, структуралистскому анализу которых Фанк посвятил немало времени. Кроме того, есть такие критерии.

- «

Особость». Серьезные шансы на аутентичность имеют те предания, в которых Иисус отличается и от иудаизма, и от Церкви. (Это вариация на тему критерия, основанного на «несходстве».)

- «

Стилистическая/риторическая когерентность». Серьезные шансы на аутентичность имеют предложения, высказанные в особом Иисусовом стиле: с юмором, гиперболами, парадоксами и пародиями. (Соответственно, отправной точкой для Фанка становятся притчи Иисуса, да и то не все, а лишь те, в которых прослеживаются вышеупомянутые черты.)

Результаты впечатляют [25], [26]. По Фанку, Иисус – странствующий учитель, а еще больше поэт, неграмотный, но незаурядный. Он редко говорил о религии и, по нашим понятиям, был даже антирелигиозен: смутьян, эпатажник, противник догм и теологии. Это проявлялось и в поведении, и в учении.

- П

оведение. Иисус не терпел социальные барьеры, оттеснявшие женщин и детей, прокаженных и мытарей. Он ни в грош не ставил омертвелые кодексы ритуальной чистоты и правила о субботе. Он считал ненужным иерусалимский Храм, как и сакральные места в принципе. Он считал, что «у каждого человека есть непосредственный доступ к Божественному присутствию, Божественной любви и Божественному прощению».

чение. Для Иисуса чрезвычайно характерны юмор, парадоксы, блестяще и тонко рассказанные притчи. Этот «чародей слова» любил посидеть за столом и побалагурить. Старые эсхатологические символы вызывали у него насмешку, и волю ей он давал в притчах о закваске, горчичном зерне и пустом сосуде. Была, впрочем, и позитивная составляющая, особенно заметная в притчах о милосердном самарянине и о блудном сыне. Любовь к врагам – это, быть может, самое радикальное из того, что говорил Иисус. Он заповедовал любить врагов, в том числе римлян и богачей-угнетателей. Так приходит Царство: не с апокалиптическим божественным вмешательством, а с человеческими актами любви, щедрости, милости, прощения долгов.

Иисуса распяли без суда как смутьяна в Иерусалиме при Понтии Пилате. Воскресения не было, и после распятия ученики пошли домой. Некоторое время спустя они пришли к мысли, что Иисус обрел жизнь на небесах – не только как Сын Божий или Мессия, но и как Сын Человеческий, который скоро вернется как космический Судья... Апостолы «нашли рынок сбыта» для Иисуса, особенно Павел, без которого мы об Иисусе могли бы и не узнать. Но уже для Павла Иисус стал спасителем эллинистического типа, умирающим и воскресающим богом, как в культах Осириса и Исиды. Постепенно в христианской традиции иконоборец стал иконой.

Р. Фанк откровеннее, чем кто-либо из участников «поиска» декларировал актуальность своих выводов для современности. По его мнению, мир стоит у порога новой эпохи – рушится мифический универсум последних двух тысячелетий, редуют ряды традиционных конфессий – а значит, миру нужен новый Иисус (тем более что старый неаутентичен).

Многие оппоненты Фанка отмечают его реконструкцию едва ли не априорно: слишком уж она отдает шарлатанством. Неужели Фанк и впрямь считал, что у истоков христианства стоял секулярный насмешник, чья интеллектуальная одиссея напоминала разочарования самого Фанка? К тому же нет полной уверенности, что ученый был серьезен в своей реконструкции, а не развлекался ей как постмодернистской игрой и шуткой, полезной для гуманности общества, а заодно и для собственного кармана. Говорил же Фанк еще при основании семинара в 1985 году о необходимости создать «новую выдумку» (new fiction). Тем более, Фанк даже не пытался объяснить, почему Иисуса поняли настолько превратно. Неужели никто из друзей Иисуса не заметил, что он не благочестивый молитвенник, а светский гуманист и насмешник над святынями? С чего

им пришло в голову превращать такого человека в «икону» и Мессию? Отсутствие хоть какой-то теории христианских истоков существенно компрометирует теорию Фанка.

Правда, теорию Фанка можно переформулировать в менее скандальных и эпатажных выражениях. В Галилее I века могли жить не только благочестивые люди, но и разочаровавшиеся скептики. В силу недоразумений одного из них могли превратно понять, особенно если он. Основной минус концепции Фанка состоит не в неправдоподобии образа Иисуса (оно преувеличено оппонентами), а в *методе*.

Налицо сочетание крайнего скепсиса с крайней доверчивостью. Априорно отменяя большую часть синоптических материалов, в которых Иисус созвучен иудаизму (и уж тем более, ранней Церкви) – в частности, где Иисус цитирует Священные Писания – он выстраивает концепцию на основе нескольких афоризмов и притч (например, о горчичном зерне, закваске и добром самарянине), которым дает предельно революционную интерпретацию. Однако дело не только в том, что такая интерпретация не обязательна. (Так ли уж очевидно, что превращение горчичного зерна в дерево – насмешка над эсхатологическими чаяниями?) В случае, к примеру, с притчами о добром самарянине и о блудном сыне Фанк готов довольствоваться единичным свидетельством одного позднего источника. Он как бы не замечает, что мастерские притчи, главным образом, приходятся на Евангелие от Луки, автор которого был особенно хорошим (и достаточно широким по взглядам) писателем.

Говорить о позитивном вкладе Фанка в «поиск» трудно (если не считать его популяризацию). Пожалуй, наряду с Кроссаном (а также Б. Скоттом), он привлек внимание научного мира к притчам как к (возможному) голосу исторического Иисуса и призвал к их новому исследованию.

Бертон Мэк (род. 1931) сначала был видным участником «семинара по Иисусу», но затем его влияние в семинаре пошло на спад. В конце концов, он вышел из семинара, а его выводы разругал в пух и прах. Основной изъян семинара он видит в чрезмерном оптимизме: по его мнению, об Иисусе почти ничего не известно, ибо практически все раннехристианские традиции недостоверны (и отражают богословские интересы традентов), а обычные критерии достоверности крайне неудачны. Например:

-

«

*Несходство» и «самое трудное чтение». Эти критерии Мэк справедливо обвиняет в *petitio principii*: из чего видно, что Иисус высказывал мысли новые, уникальные и беспрецедентные в иудейской культуре?*

- «
Множественное свидетельство». Есть ли у нас уверенность, что какие-либо тексты в преданиях об Иисусе независимы друг от друга? [27:34-37]

Тем не менее, Мэк приходит к некоторым важным выводам. Его методология такова [27:41-58]:

- **И**
сточник Q. Основным ключом к реконструкции Иисуса и истории раннего христианства Мэк считает гипотетический источник Q [28]. Однако с точки зрения Мэка, на взгляды Иисуса указывает не сам Q в его «нынешней» форме (т.е. отраженной в двойной традиции Мф и Лк), а древнейшая редакция Q. Следуя гипотезе канадского ученого Дж. Клоппенборга [29], Мэк полагает, что Q развивался постепенно: Q1, Q2, Q3. Эсхатологические и апокалиптические мотивы появились лишь на второй стадии (Q2), а первоначальный слой содержал ряд социально острых речений, напоминающих кинизм. Например: «счастливы нищие, ибо им принадлежит царство» (Лк 6:20); «у лис есть норы, у птиц – гнезда, а у человека нет дома» (Лк 9:58). (Наш перевод этих логий следует переводу и пониманию, которое дает Мэк.) Следует отметить, что сам Клоппенбург говорил лишь о *литературной истории* Q, но был достаточно осторожен, чтобы не делать из нее выводов об истории христианства и историческом Иисусе. Мэк идет гораздо дальше, экстраполируя литературную историю на историю общин.

- **П**
ротомарковские материалы. Мэк чрезвычайно низко оценивает как историческую достоверность, так и богословие Евангелие от Марка. Тем не менее, даже оно в его понимании не безнадежно. Для создания своей богословской конструкции Марк использует «рассказы с изречением» (pronouncement stories), то есть развернутые хрии. Пытаясь реконструировать первоначальную форму этих хрий, Мэк приходит к выводу, что они напоминают хрии кинической традиции. Например: «Когда Иисуса спросили, почему он ест со сборщиками налогов и грешниками, он ответил: «Здоровым врач не нужен»» (Мк 2:17). Или: «Когда Иисуса спросили, кто больше всех, он ответил: «Тот, кто меньше всех»» (Мк 9:35).

- **К**
онтекст. Галилейская культура сильно отличалась от иудейской: аннексия Галилеи Хасмонеями состоялась лишь в 100 году до н.э. В Галилее жили разные народы с разными культурами. Кроме того, даже согласно Евангелиям, Иисус бывал в

Гадаре, из которой вышли такие кинические философы и поэты как Мелеагр, Филодем и Эномай.

-

Е

вангелие от Фомы. Этот сборник неапокалиптических изречений – еще один ключ к первоначальному христианству.

Результат: с точки зрения, Мэка, Иисус был галилейским социальным реформатором кинического толка и деятелем скорее секулярным, чем религиозным в нашем понимании. От мира Священных Писаний Израиля он был далек, поскольку происходил из Галилеи – территории в значительной мере языческой (а с кинизмом мог познакомиться в Десятиградии). Впрочем, Иисус мог соединить их социальный пафос с греческой популярной этикой, говоря об этой комбинации как о «Царстве Божьем». Иисус начал своего рода социальный эксперимент по принципу: «Видите, как это делается? Вы тоже можете это делать». Потом он умер, а как – неизвестно (возможно, погиб по чистой случайности), ибо евангельские рассказы о Страстях – выдумка.

Минусы выкладок Мэка очевидны.

(1) Хотя он старается учесть самую свежую академическую литературу, почти все его построения – замки на песке. Например, не факт, что источник Q вообще существовал: право на жизнь имеет даже старая гипотеза Грисбаха (приоритет Мф), а гипотеза Фаррера – Гоулдера получила свежие обоснования в последние годы [30]. Не исключено также, как полагал М. Кейси [31], что материалы двойной традиции восходят не к одному источнику, а к нескольким источникам, причем источникам глубоко иудейским по характеру. Если же источник Q существовал в том виде, в каком его реконструируют сторонники гипотезы двух источников, весьма сомнительно, что мы в состоянии выявить его древнейший слой. Но даже если Дж. Клоппенбург верно реконструировал Q1, Q1 допускает традиционную мессианско-эсхатологическую интерпретацию! Крайне искусственное впечатление производит и попытка использовать вместо Евангелия от Марка некую гипотетическую раннюю форму христовых изречений, вошедших в него.

(2) Сомнителен и подход к культурному контексту: почему в плане влияний мы должны соотносить Иисуса с Десятиградием, а не с Иерусалимом?

(3) Поскольку Мэк не считает ни один критерий надежным, он рубит сук, на котором сидит: из чего видно, что древнейшая страта Q, даже если она воссоздана верно, ведет нас к Иисусу, а не – если принять ее истолкование Мэком – каким-нибудь социальным и киническим экспериментаторам в Десятиградии, искажившим мысль эсхатологического пророка Иисуса? (Следует заметить, что сам Клоппенбург – куда более

осторожный исследователь – не экстраполировал историю текста на историю христианской традиции!) Из чего видно, что в евангельских преданиях есть хоть что-то, ведущее к историческому Иисусу? На эти вопросы Мэк даже не пытается ответить – и вовсе не потому, что не видит их. Насколько можно судить, он усматривает свою задачу не в том, чтобы предложить строгое доказательство новой теории, сколько в том, чтобы дать альтернативное объяснение христианских истоков. Но увы, эта рабочая гипотеза не имеет сколько-нибудь надежной основы.

(4) У Мэка полностью отсутствуют хоть какие-то анализы преданий об Иисусе – даже речений, входящих в Q1 и протомарковские хрии – в их *иудейском* контексте. Получается, что иудейский контекст многих речений он исключает едва ли не по определению. В наше время, когда уже написаны работы таких ученых как Д. Флуссер, Г. Вермеш, Э. Сандерс (см. ниже), такой подход невозможно оправдать.

(5) Более того, анализы индивидуальных перикоп на предмет достоверности (как у Дж. Майера, Г. Вермеша, Г. Людемана) у Мэка вообще отсутствуют

(6) Хотя Мэк демонтирует критерии достоверности, использованные «семинаром по Иисусу», он не замечает, сколь сильно они задают параметры его реконструкции. Ведь иначе, чем критериями вроде «несходства», не объяснить, почему Мэк считает наиболее близкими к историческому Иисусу именно те слои преданий (например, в Евангелии от Марка), которые коррелируют с контркультурной мудростью киников.

(7) Некоторые постулаты Мэка заставляют серьезно усомниться в его идеологической объективности: например, по отношению к Евангелию от Марка он настроен столь скептически, что обвиняет его во многочисленных бедствиях истории, включая войну во Вьетнаме и программу «звездных войн»!

О позитивном вкладе работ Мэка говорить трудно: несмотря на постоянные ссылки на необходимость научного подхода, она выглядят более «игрой ума», чем правдоподобной реконструкцией. Даже критика им критериев достоверности носит слишком беглый и поверхностный характер, чтобы считаться серьезной.

Стивен Паттерсон (род. 1951), один из крупнейших исследователей Евангелия от Фомы, примкнул к семинару, когда тот был уже в разгаре (с 1988 года). Из всех представителей данной научной школы он имеет, пожалуй, самую четкую методологию [32], [33].

Прежде всего, он ясно проговаривает критерии *недостоверности*. Все они не оригинальны и разделяются очень широким кругом исследователей из разных научных школ, но далеко не всегда формулируются прямо и открыто.

- «
Редакционно-критический критерий». Из анализа исключаются те материалы, которые отражают редакторское вмешательство евангелистов. (Хотя немногие, подобно Паттерсону, проговаривают это напрямую, в науке царит крайне скептическое отношение к достоверности материалов, составляющих, например, редактуру Матфеем или Лукой Марка.)

- «
Керигматический критерий». Из анализа исключаются материалы, явно взятые из христианской проповеди: предсказания задним числом (например, о гибели иерусалимского Храма), апологетические попытки вложить в уста Иисуса предсказания о собственной смерти.

- «
Социально-исторический (или форм-критический) критерий». Из анализа исключаются материалы, имеющие «место в жизни» (Sitz im Leben) ранней Церкви. (Здесь Паттерсон делает важную оговорку: *в той мере, в какой это «место в жизни» отличается от правдоподобного при жизни Иисуса.*) Предпосылки: (а) предание передавалось лишь в тех случаях, когда оно было актуально для общинной жизни; (б) изучая формы, в которых передавались предания, можно выяснить нечто об их «месте в жизни».

Однако эти критерии не всегда применимы. Ведь есть целый ряд материалов, которые не отражают редакторское вмешательство евангелиста и при этом правдоподобны в контексте жизни Иисуса. Поэтому для дополнительной страховки Паттерсон использует пять критериев достоверности.

- М
ножественное свидетельство: наличие предания в более чем в одном независимом источнике. Паттерсон выстраивает это на гипотезе двух источников (независимая опора Мф и Лк на Мк и Q, автономия Ин и Евангелия от Фомы, а также особых материалов Мф и Лк).

- С
воеобразие: поскольку люди склонны запоминать больше необычные и своеобразные вещи, материалы со своеобразным содержанием имеют приоритет.

- С
мущение: есть основание считать, что предание смущало ранних христиан, представляло для них сложность.

- *апоминаемость*: чтобы долго удержаться в устной традиции, материал должен быть запоминающимся – например, быть кратким и остроумным.

- *огерентность*: исходя из того, что Иисус был последователен в своих взглядах, приоритет отдается тем материалам, которые выдают когерентность в плане этоса, богословского подхода и т.д.

Пожалуй, ключевой момент здесь – Евангелие от Фомы, которое Паттерсон не считает гностическим. По его мнению, оно написано очень рано, в 70-е годы первого века: до Евангелий от Матфея и Луки, примерно одновременно с Евангелием от Марка, но независимо от него. Соответственно, Паттерсон объединяет его голос с Q («множественное свидетельство»). При этом в Q для него, как и для Мэка, наиболее важен гипотетический первоначальный слой, как его определяет Джон Клоппенбург.

По Паттерсону, Иисус был не апокалиптиком, а странствующим учителем социально радикального толка. Иисус не проповедовал скорый апокалиптический суд над миром, а нес Благоую Весть об Империи Бога. (Вместо понятия «Царство Бога», Паттерсон говорит именно об «Империи Бога».) Но это не была и реализованная эсхатология. Скорее, для Иисуса Империя Бога – потенциал, раскрытие которого не гарантировано. Но этот потенциал посягал на настоящее, в частности, на Римскую империю, на социальные структуры, вытесняющие на обочину массу людей. Иисус говорил, что Империя Бога принадлежит нищим, голодным, скорбящим и гонимым. В этой Империи первые становятся последними, а последние – первыми. «Иисусу было присуще внутреннее переживание чего-то более реального, обнадеживающего и удовлетворяющего, чем то, что могла предложить жизнь, даже успешная жизнь. Такую трансцендентную способность мы называем Богом. Ее природа – любовь. Ее-то и знал Иисус».

Арест и казнь Иисуса не были случайностью. «Осмелившись заговорить об Империи, Иисус примкнул к плеяде философов, киников и пророков, дерзавших ставить под сомнение истинность Pax Romana. За это он заплатил своей жизнью». Христианская Весть о воскресении выросла из убежденности учеников Иисуса в том, что он верно судил о Боге. К сожалению, ошибочная интерпретация казни Иисуса может привести к антисемитизму.

По сути дела, Паттерсон – самый последовательный «рыцарь» неэсхатологической школы: в отличие от Кроссана, он не менял свою методологию и не делал своего Иисуса более «ветхозаветным» иудеем; в отличие от Мэка, он не отказался от идеи «поиска»

исторического Иисуса.

Недостатки подхода заметны невооруженным глазом. Основной из них – крайне ненадежная источниковая база: Q и Евангелие Фомы.

(1) Минусы подхода Паттерсона к источнику Q такие же, как и у Мэка: не факт, что этот источник существовал; не факт, что за двойной традицией стоит один источник, а не несколько. А если это был один источник, его характер и содержание находятся под большим вопросом. Попытка же выявить в нем первую страту больше похожа на игру ума, чем на серьезное интеллектуальное предприятие.

(2) Тезис о раннем происхождении Евангелия от Фомы и его независимости от синоптиков также нельзя считать доказанным [34].

(3) Из самого текста Евангелия от Фомы видно, что его автор знаком с апокалиптической интерпретацией Иисуса и полемизирует с ней.

Тем не менее, сугубо негативный вердикт об исследованиях Паттерсона неуместен. Его аргументация в пользу независимого и раннего характера Евангелия от Фомы очень сильна, хотя и не носит решающего характера. Если последующие работы или открытия подтвердят этот тезис Паттерсона, его выкладки получат мощное подтверждение.

Следует признать, что наиболее оригинальным учение Иисуса выглядит именно в концепциях ученых из «семинара по Иисусу». На это у противников семинара встречается весьма ядовитое возражение: мол, оригинальность здесь весьма относительна, поскольку такой Иисус необычен лишь в сравнении с Ветхим Заветом, фарисеями и ессеями, а в остальном выглядит предшественником современного либерализма и «социального Евангелия». Иными словами, такой Иисус плоть от плоти шестидесятых годов XX века, а у Кроссана, Мэка и Фанка – хиппи, словно перенесенный в I век машиной времени. Соответственно, перед нами чистой воды анахронизм, проекция взглядов, органичных либеральным теологам на древность (а заодно, добавляют более циничные критики, удачный способ «продать» Иисуса современному читателю). Пожалуй, лишь к Боргу мнение оппонентов относительно благосклонно.

Для многих ученых такой аналогии достаточно, чтобы списать неэсхатологического Иисуса со счетов. Пожалуй, это несколько поспешное решение: современная неформальная религиозность имела своих предшественников и в традиционных культурах; наиболее яркие индийские примеры – Кабир, Чайтанья, Равидас (не случайны и поиски параллелей Боргом). Конечно, мир индийских мистиков или суфиев весьма далек от иудаизма I века, но отдельные личности подобного типа могли существовать и в нем.

Однако вышеупомянутые теории имеют ряд общих минусов.

(1) За исключением Р. Фанка, многие из них оперируют очень ненадежными выводами по части критики источников. В частности, С. Паттерсон, Б. Мэк (и более ранний Д. Кроссан) используют не просто Q, а древнейший слой Q: гипотетическую раннюю страту гипотетического источника. С. Паттерсон и Д. Кроссан активно апеллируют к Евангелию Фомы, предполагая очень раннее происхождение его первоначальной версии. Р. Фанк избегает проблем, связанных с Q и Евангелием от Фомы, но фактически игнорирует большую часть традиции, едва ли не априорно предполагая, что древнейший слой традиции – (некоторые!) притчи как самый контркультурный материал.

(2) Хотя видеть в Иисусе духовного родственника Кабира или (пример Борга) Далай-ламы теоретически возможно, абсолютно все упомянутые исследователи игнорируют глубоко иудейский характер многих евангельских речений. Во всяком случае, так обстоит дело с синоптическими Евангелиями. Напрасно искать у Р. Фанка или Б. Мэка глубоких сопоставлений синоптических материалов с текстами Кумрана или Мишны: они чуть ли не априорно считают, что перед нами иудаизация традиции, ее искажение.

(3) Как и представителям других направлений «поиска», кругам вокруг семинара не удалось найти убедительную методологию (и даже методологию, которая объединила бы их самих). Впрочем, возможно, что на данном этапе «поиска», пока не найдены другие источники, полностью надежные критерии вообще невозможны.

3 Иисус как эсхатологический пророк.

В этих концепциях Иисус намного более органичен миру иудаизма I века. Такого понимания Иисуса придерживается большинство участников «поиска», поэтому в дальнейшем обзоре будут упомянуты лишь самые значимые исследователи.

Интенсивный апокалиптизм. Этот анализ уместно начать с тех непосредственных преемников А. Швейцера, которые делают акцент на тезисе: Иисус не просто возвещал скорый эсхатон, но и с уверенностью (и ошибочно!) датировал его скорым временем.

Эд Сандерс (род. 1937) во многом стоял у истоков «третьего поиска», но его книгам об Иисусе предшествовали исследования, посвященные иудаизму Второго Храма. Наиболее значимым их результатом был тезис о том, что в основе древнего иудаизма лежало представление о благодати/милости Божьей: «заработать» спасение невозможно, но лишь уповать на милость Всевышнего, который всегда готов простить кающегося грешника. В связи с этим Сандерс ввел термин «ковенантный номизм» (от слова *covenant*, «завет»): исполнение Закона было не мелочным формализмом, а частью отношений Завета [35].

В контекст «ковенантного номизма» Сандерс затем поставил Иисуса: прежде всего в своих книгах «Иисус и иудаизм» (1985 [36]) и «Историческая фигура Иисуса» (1993 [37]). Его методология включает критерии достоверности:

- «*Несходство*»: более вероятна достоверность преданий, где Иисус необычен и для иудаизма, и для ранней Церкви. В целом, Сандерс скептически относится к этому критерию. В отдельных случаях он даже считает «несходство» признаком неаутентичности (как с отменой кашрута в Мк 7:15). Однако в отдельных случаях Сандерс считает его допустимым, например, с Лк 9:60 («предоставь мертвым погребать своих мертвецов»).
- «*Сходство*» (?!): более вероятна достоверность преданий, где Иисус говорит и действует как иудей своего времени и места. (Мы включаем этот пункт в список критериев, хотя Сандерс не проговаривает его напрямую. Де-факто он использует его неоднократно.)
- «*Смущение*»: более вероятна достоверность преданий, которые смущали раннюю Церковь. Примеры: крещение Иисуса, обещание Двенадцати («сядете на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых», Мф 19:28).

- «
Множественное свидетельство»: более вероятна достоверность преданий, которые засвидетельствованы в разных источниках.

- «
Отвержение»: более вероятна достоверность преданий, объясняющих распятие Иисуса. Сандерс не проговаривает данный критерий, впоследствии более четко сформулированный Дж. Майером, но по сути, работает с ним при анализе событий Страстной недели.

Налицо существенные отличия от Р. Фанка, Б. Мэка и «семинара по Иисусу»: сходство с иудаизмом считается аргументом *в пользу* достоверности. Еще один важный момент: если семинар начал с речений Иисуса, перейдя к событиям в жизни Иисуса лишь через шесть лет, Сандерс решил взять за отправную точку *базовые факты* из жизни Иисуса.

Вот как выглядит список этих фактов в «Исторической фигуре Иисуса» (1993):

- | | |
|---|---|
| - | И |
| исус родился около 4 года до н.э., незадолго до смерти Ирода Великого. | |
| - | О |
| н провел детство и юность в галилейской деревне Назарет. | |
| - | О |
| н принял омовение у Иоанна Крестителя. | |
| - | О |
| н набрал учеников. | |
| - | О |
| н учил в деревнях и поселках Галилеи (видимо, избегая городов). | |
| - | О |
| н проповедовал «Царство Божие». | |
| - | П |
| примерно в 30 году он пошел в Иерусалим на Пасху. | |
| - | О |
| н произвел волнение в Храме. | |
| - | О |
| н совершил последнюю трапезу с учениками. | |
| - | О |
| н был арестован и допрошен иудейскими властями, в том числе первосвященником. | |

н был казнен по приказу римского префекта Понтия Пилата.

Одним из главных ключей к реконструкции Сандерс считает акцию в Храме. Взвешивая разные возможности, он приходит к выводу: это было символическое действие, которым Иисус предрек скорое разрушение Храма. Способ разрушения непонятен: возможно, Иисус считал, что это будет сделано руками чужеземных армий, – но скорее, он предполагал, что Бог разрушит Храм лично. После этого наступит новая эпоха, в которой Бог создаст новый и совершенный Храм.

Еще один важный ключ – избрание Двенадцати (хотя в 1993 году Сандерс убрал его из перечня несомненных фактов). Судя по этому числу, Иисус чаял скорого восстановления двенадцати колен Израилевых.

Получается следующая картина: в конце 20-х годов, еще молодым человеком, Иисус услышал проповедь Иоанна Крестителя о скором суде и был потрясен ею. Он поспешил совершить омовение, а вскоре и сам вышел на проповедь, став эсхатологическим пророком. Он верил, что вот-вот Бог чудесным образом вмешается в историю: Царство Божие придет на землю во всем своем величии, соберутся двенадцать колен, воцарятся мир и справедливость. Представление Иисуса о самом себе не вполне понятно: конечно, он не считал себя ни Богом, ни вторым лицом Троицы, но преимущественно последним вестником Царства. По-видимому, косвенным образом он принимал и исповедание своего мессианства.

Иисус не отвергал ветхозаветный Закон ни полностью, ни частично: слова Мк 7:19 о том, что любая пища «чиста», восходит не к нему, а к раннехристианским общинам. Более того, он распространял требования Закона и на внутренний мир человека, а не только на внешнее поведение – в частности, запрещал ненависть и похоть (Мф 5:21-26, 27-30). Что касается социального аспекта проповеди Иисуса, в отличие от Кроссана, Фанка и Паттерсона, Сандерс не считает его особенно радикальным и революционным.

Проповедь Иисуса продолжалась недолго: год-два. Эсхатологическое горение обернулось бедой. После опаснейшей акции в Храме он почти ничего не успел: разве только совершить последнюю трапезу с учениками, на которой символическими действиями указал на скорое Царство. Но его судьба уже была предрешена. Каиафе очень не понравилась смута в Храме. Он опасался дальнейших волнений, отдал приказ об аресте, а затем выдал Иисуса Пилату. 15 нисана Иисуса казнили.

Вся эта реконструкция очень респектабельна, но имеет свои изъяны и своих критиков.

(1) Один недостаток диаметрально противоположен недостатку в методологии «семинара по Иисусу»: действия в отрыве от речений можно интерпретировать совершенно по-разному. Так, разное понимание допускает акция в Храме, которая могла быть и социальным протестом против злоупотреблений в иродианском Храме, и просто призывом не загромождать место молитвы торговой точкой.

(2) «Несомненные» факты об Иисусе не столь уж несомненны. Хотя их достоверность весьма вероятна, каждый из них оспаривается теми или иными исследователями. Например, могут быть высказаны такие возражения:

- Н
а указанную датировку Рождества указывают лишь вводные главы Матфея и Луки, насыщенные мифологическими подробностями. Привязка Рождества к правлению Ирода может быть одной из аллюзий на рождение Моисея при фараоне.

- О
том, где Иисус провел детство и юность, практически нет сведений даже в канонических Евангелиях. Нельзя исключать, например, что часть времени он провел в Иудее и Иерусалиме (ср. предание о рождении в Вифлееме).

- К
рещение Иисуса у Иоанна засвидетельствовано лишь в одном независимом источнике: у Марка. Возможно, полемика с этой традицией, отраженная в разной степени у Луки, Иоанна и в апокрифах, отражает не богословскую цензуру, а знание альтернативной традиции.

- Н
абор учеников весьма вероятен, но как признает и сам Сандерс, цифра «Двенадцать» под вопросом. Не случайно в 1993 году Сандерс убрал этот факт из числа почти несомненных.

(3) Таким образом, все упирается в критерии достоверности. Об их изъянах мы подробнее скажем ниже, в разделе о Дж. Майере, который использовал их намного более систематически и последовательно.

Тем не менее, в работе Сандерса многое привлекательно.

(1) В отличие от ученых из «семинара по Иисусу», он всегда помнит о необходимости помещать предания об Иисусе в иудейский контекст. Более того, эти анализы у него не поверхностны, а проникнуты глубоким знанием апокрифов, псевдоэпиграфов, кумранской и раввинистической литературы.

(2) У Сандерса нет опоры на гипотетические источники, и уж тем более, на

гипотетические ранние слои этих источников. Более того, он с изрядным сомнением относится к гипотезе двух источников, считая достойной альтернативой гипотезу Фаррера – Гоулдера (Мк ® Мф ® Лк) [38].

(3) Сандерс не разделяет широкую догматическую предпосылку, что редакционные вмешательства Матфея и Луки обязательно представляют собой искажение традиции. Например, обсуждая правку Мк 7:19, где Иисус «объявляет чистой всякую пищу», он замечает, что параллельный материал в Мф 15 отражает более ранний слой традиции.

(4) Сандерс первым в новой волне «поиска» пытается вывести гипотезу Вайса – Швейцера об апокалиптической вести Иисуса на новый уровень с помощью принципиально новых аргументов.

В общем и целом, работы Сандерса принадлежат к вершинам «поиска». Они не свободны от недостатков, но эти недостатки во многом отражают невозможность выработать полностью надежную методологию.

Герд Людеман (род. 1946) подверг критическому анализу на предмет достоверности абсолютно все предания об Иисусе, относящиеся к первым двум векам нашей эры [39]. По сути, это уникальный проект: хотя его замысел напоминает замысел «семинара по Иисусу», отчеты семинара изобилуют голословностью, а значит, во многом лишены научной ценности. Людеман же всюду дает обоснования по четким критериям.

Его критерии достоверности, в целом, довольно традиционны.

- «Оскорбительность» (для Церкви): предания, которые были дискомфортны для христиан. Сюда относятся, например, факт крещения Иисуса Иоанном, а также притчи с аморальными героями (Мф 13:44; Лк 16:16-7).

- «Отличие»: предания, которые не отражают практику послепасхальной церкви. Пример: отказ от постов (Мк 2:18-22).

- «Рост»: предание, вокруг которого выросли другие предания. Пример: запрет на клятвы (Мф 5:34а), дополненный в поздней традиции другими наставлениями (Мф 5:34б-37).

- «Редкость»: предание сообщает о делах или словах Иисуса, которые почти не имеют аналогов в иудаизме. Пример: абсолютный запрет на осуждение (Мф 7:1). (Здесь Людеман вносит серьезную модификацию в критерий «несходство».)

- «
Когерентность»: предание хорошо согласуется с теми преданиями, подлинность которых установлена на других основаниях.

Людеман ясно проговаривает и критерии недостоверности. Как ни странно, это методологическое решение почти уникально для «поиска»: из основных участников его принимает только С. Паттерсон (см. выше).

- «
Речения и действия Воскресшего»: из речения, приведенного в предании, видно, что это слова воскресшего, а не земного Иисуса.

- «
Нарушение законов природы». По определению, отмечаются рассказы о чудесах. (Несколько скептическое отношение к рассказам о чудесах распространено в «поиске», но Людеман – один из редких авторов, которые отвергают их по определению.) Впрочем, рассматривая рассказы о чудесах, Людеман не ограничивается этим критерием.

- П
од «подозрением» находятся те высказывания Иисуса, которые дают ответ на поздние общинные ситуации. (Имеет аналог в «социально-историческом» критерии Паттерсона.)

- П
од «серьезным подозрением» находятся те предания, которые содержатся в редакторских материалах евангелистов или их источников. (Соответствует «редакционно-критическому» критерию Паттерсона.)

- П
редание предполагает языческую, а не иудейскую аудиторию. (Однако на практике Людеман практически не использует данный критерий.)

В результате получается следующее.

Иисус родился в Назарете и был незаконнорожденным: видимо, Мария была изнасилована (римским солдатом?). Этот неграмотный галилейский крестьянин вырос с бременем, предрасполагавшим к сочувствию изгоям. У Иисуса было 4 младших брата и не менее 2 сестер. Родным языком Иисуса был арамейский, но он мог знать немного и греческий.

Иисус омылся во оставление грехов у Иоанна Крестителя. Потом аскетизм Иоанна перестал его устраивать, и их пути разошлись. Иисус начал сам возвещать грядущее

Царство, прообразуемое в общих трапезах и экзорцизмах (у него была способность исцелять психологические и психосоматические болезни). Он призвал Двенадцать учеников и стал говорить, что 12 колен будут восстановлены, и он с учениками будут над ними судьями. Иисус считал себя вправе радикально перетолковывать Закон. Так, заповедь любви он сосредоточил на требовании любить врагов. Он запретил осуждать и клясться. Премудрость и апокалиптика в его мировоззрении сосуществовали. Пассажи типа Фома 98, Лк 16:1-7, Мф 13:44, Лк 12:39, Лк 18:2-5 – рассказы об аморальных героях. Да и его собственная жизнь – в некотором смысле жизнь аморального героя. Иногда он намеренно нарушал субботу. Он учил тех, кто должен был бы учить его. Он призывал любить тех, кого следовало бы ненавидеть. В глазах общества он был приятелем мытарей, обжорой и пьяницей.

Причиной гибели Иисуса стало то, что он восстановил против себя аристократию, выступив против торговли в Храме. Его оклеветали как опасного смутьяна и распяли, что было неожиданно и для учеников, и для самого Иисуса. Тело Иисуса сгнило в гробнице или было растерзано шакалами и стервятниками. Воскресения не было, но галлюцинации учеников создали раннее христианство.

Минусы такого подхода очевиднее, чем плюсы. В минусе:

(1) Все критерии недостоверности не безусловны.

- «
Речения и действия Воскресшего». Попытки выявить среди речений, приписываемых Евангелиями земному Иисусу, те, которые имеют послепасхальный контекст, подчас субъективны. Например, Людеман, как и многие ученые, относит к их числу Мф 5:19 («кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном»). Но ведь это не обязательно интерпретировать в свете поздних споров о паулинизме: если Иисус был проповедником покаяния, как предполагают разные слои традиции, подобные вещи он мог говорить неоднократно и в разных вариантах.

- «
Нарушение законов природы». Это выглядит спорным как минимум с позиции богословской/идеологической нейтральности: науке лучше дистанцироваться от вопроса о том, возможны ли в мире сверхприродные явления.

- «
Общинные ситуации». Критерий работоспособен, но и в нем есть доля субъективности. Например, Людеман относит к их числу Мф 5:45-48 (призыв быть

сынами Отца Небесного, который посылает солнце и дождь даже неправедным, и любить всех без исключения): по его мнению, отрывок «дышит духом общины». Здесь вместо исторического анализа мы видим, по сути, апелляцию к интуиции и чутью («...дышит духом»). Между тем характер аргумента в Мф 5:45-48 носит глубоко иудейский характер (подражание Богу как основа этики) и легко представим в устах иудейского учителя.

-

«

Редакторское вмешательство евангелистов». Действительно, можно усомниться в надежности материалов, которые отражают правку Марка Матфеем и Лукой, и при этом отражают богословские интересы Матфея и Луки. Однако по большому счету, эти предания не многим более «подозрительны», чем материалы Марка: ведь и Марк так или иначе редактирует свои (устные) предания. Кроме того, за попытками исправить Марка может в ряде случаев стоять опора на более ранние (возможно, устные) источники. Один из возможных примеров последнего см. в обсуждении трудов Э. Сандерса выше.

(2) Попытка Людемана модифицировать старые критерии достоверности заслуживает внимания, но не до конца продуманна. Например, по критерию «редкость»: Людеман даже не объясняет, какое количество иудейских аналогов можно считать небольшим! В указанном примере с Мф 7:1 заповедь о неосуждении имеет аналоги в Мишне (Пиркей Авот 2:5), Талмуде (В. Т. Шаббат 127б, 151 б) и мидрашах (Авот де-рабби Натан 19.20б). Скорее, уместно говорить о *характерном для иудаизма учении*!

(3) Вообще каждый из критериев достоверности проблематичен. Все-таки мы очень мало знаем о том, какие предания смущали или не смущали ранних христиан, какие учения были возможны или невозможны в устах иудеев I века. Поэтому в применении критериев нужна большая гибкость и осторожность. Подробнее об этом см. ниже в разделе о Дж. Майере.

(4) Как раз гибкости и осторожности Людеману не хватает: книга наполнена предельно ригористическими суждениями, основанные на поспешных умозаклчениях. Например, достоверность ответа Иисуса в ответ на вопрос о срывании колосьев (Мк 2:23б-26) он отвергает на том основании, что здесь Иисус защищает действия учеников. Но тут критика форм доходит до своего абсурда: почему исторический Иисус не мог защищать действия своих учеников?

(5) Людеман не ставит всерьез предания об Иисусе в контекст иудаизма Второго Храма; так, анализ кумранских и раввинистических параллелей практически отсутствует.

Однако попытка обойтись анализом форм и традиций сомнительна.

Все это существенно снижает ценность проекта. И все-таки его работа не лишена ценности.

(1) Он четко проговаривает критерии недостоверности, чего подавляющее большинство его коллег по «поиску» не делает.

(2) Его труд дает ясное представление о том, какие проблемы ставит критика форм в случае с каждым блоком предания. Он хорошо показывает, в каких отрывках богословские интересы евангелистов более заметны и менее заметны.

4 Отказ от критериев достоверности.

Дейл Эллисон (род. 1955), возможно, является самым убежденным и последовательным сторонником идеи, что Иисус был апокалиптиком. И больше, чем кто бы то ни было, он вел реальную полемику с представителями противоположной школы. Следует заметить, что для современного «поиска» часто характерно отсутствие диалога: например, Р. Фанк, Д. Кроссан, Б. Мэк (с одной стороны) и Э. Сандерс, Г. Людеман, Г. Вермеш (с другой стороны) практически не анализируют теории друг друга, а зачастую даже не упоминают. Исключения очень редки, и среди них Д. Эллисон, который подверг очень детальному анализу методологии Д. Кроссана, М. Борга и С. Паттерсона.

Поначалу Эллисон исходил из оптимистической точки зрения, что вердикт о достоверности многих преданий возможен. В своей докторской диссертации он использовал классические критерии (несходство, когерентность и т.д.) для доказательства аутентичности ряда речений. Однако затем, в ходе работы над массивным трехтомным комментарием на Евангелие от Матфея [40], он стал приходить к мысли, что критерии уж слишком ненадежны. Это вылилось в скептицизм: попытки ученых определить аутентичность каждого материала понятны, но представляют собой попытки познать непознаваемое. К отсутствию надежных критериев добавляется и такая трудность: безнадежно утрачен контекст высказываний, а в жизни многое зависит от контекста, в котором мы говорим те или иные вещи. Например, притчи – даже будь они аутентичны – допускают настолько разное толкование, что ничего реально не дают.

Но к счастью, есть ряд косвенных, но надежных, указаний, позволяющих установить общий характер проповеди Иисуса. А именно:

- А
покалиптизм учителя и учеников Иисуса. Иисус учился у апокалиптического пророка Иоанна Крестителя, и первые христиане были апокалиптиками (апостол Павел, Q, Mk).

- А
покалиптизм контекста. Апокалиптизм был очень распространен в иудаизме конца периода Второго Храма. Помимо апокалиптических отрывков в Пророках и Писаниях (напр., Ис 24-27; Дан; Зах 9-14), широко читались некоторые части 1 Еноха, некоторые из иудейских «Сивиллиных оракулов», «Завещание Моисея». Вскоре после Иисуса появились 4 Ездры, 2 Варуха и «Завещание Авраама». Показательно и то, что немало апокалиптического материала содержится в рукописях Кумрана. (Как и Фанк, Эллисон отталкивается от того базового факта,

что апокалиптизм был распространен, но делает противоположные выводы: резоннее полагать, что Иисус был человеком своего времени и своего места.)

- В
ера в воскресение. Первые христиане верили в воскресение Иисуса, а воскресение – категория эсхатологическая.

- А
покалиптизм в рассказах о Страстях. Рассказы о Страстях насыщены образами, характерными для апокалиптических чаяний: например, сверхъестественная тьма (Мк 15:33), землетрясение (Мф 27:51-53).

- И
исус в глазах нехристиан. В имеющихся источниках нехристиане сравнивают Иисуса с такими апокалиптиками как Иоанн Креститель (Мк 6:14), Февда (Деян 5:35-39), Иуда Галилеянин (Деян 5:35-39).

Помимо этого, Эллисон составляет список основных тем и мотивов в учениях Иисуса, как они представлены в синоптических Евангелиях.

- Ц
арство Божие.

- Б
удущая награда.

- Б
удущий суд.

- Г
онения на святых и их страдания.

- П
обеда над силами зла.

- О
щущение, что нечто новое уже пришло или вот-вот придет.

- В
ажность Иоанна Крестителя.

- У
помяновения о «Сыне Человеческом».

- Б
ог как Отец.

| | |
|---|---|
| - | О |
| отношение к людям: любовь, служение и прощение. | |
| - | О |
| собое отношение к обездоленным. | |
| - | О |
| собая значимость интенции. | |
| - | В |
| раждебное отношение к богатству. | |
| - | Э |
| кстраординарные, трудные просьбы и требования. | |
| - | К |
| онфликт с религиозными властями. | |
| - | У |
| ченики как помощники. | |
| - | И |
| исус как чудотворец. | |

Согласно Эллисону, по первым семи пунктам эсхатологическая интерпретация напрашивается, а вместе они предполагают утопическое ожидание Царства Божьего. Пункты 9-11 выдают в Иисусе также учителя сострадания, а пункты 12-14 – нравственного ригориста (по мнению Эллисона, это связано с ожиданием скорого эсхатона). Пункты 15-17 выдают в Иисусе популярного учителя. Таким образом, хотя вердикт относительно каждого материала традиции невозможен, общая картина понятна: Иисус был апокалиптиком и учил, что вот-вот наступит конец века сего.

Как оценить аргументы Эллисона? Без сомнения, они интересны и вносят свежую струю в «поиск». Но увы, они не могут стать отправной точкой в реконструкции взглядов Иисуса.

(1) Без критериев достоверности общие соображения работают плохо. Более того, как правильно заметил Дж. Майер [41:27], де-факто Эллисон *сохраняет* обычные критерии достоверности (прежде всего, «множественное свидетельство» и «когерентность»), только применяет их не к индивидуальным перикопам, а к темам и мотивам. Однако это весьма рискованно: из чего видно, что какую-либо из 17 тем образуют аутентичные предания, а не инвенции раннехристианских общин? Майер: «Искать общие темы, повторяющиеся закономерности, широкие картины, не вынося вердикта о вероятной историчности индивидуальных речений и дел представляется мне

некой экзегетической ловкостью рук, искусной уверткой и в итоге путем тупиковым». Трудно не согласиться и с таким вердиктом: если критерии недостоверности неработоспособны, сам проект «поиска» тщетен. Замена анализа индивидуальных материалов на анализ общих тем не спасет его.

(2) Сказанное Майером относительно 17 тем применимо и списку косвенных указаний. Как без критериев достоверности установить, что Иисус крестился у Иоанна, или что Иоанн был апокалиптиком? Как без анализа редакций определить, что апокалиптизм в рассказе о Страстях восходит к первоначальному христианству, а не отражает лишь теологию евангелистов? Как узнать, что сравнение Иисуса с Иоанном Крестителем, Февдой и Иудой Галилеянином отражает восприятие Иисуса в 20-е годы, а не реакцию аудитории на рассказы об Иисусе во времена евангелистов?

(3) Другие факты, использованные Эллисоном в качестве отправной точки, также не вполне надежны. Так, для Эллисона важно, что иудаизм Второго Храма был насыщен апокалиптическими чаяниями. Однако в реальности мы не знаем, так ли это. Мы не знаем, сколь большой процент населения был увлечен апокалиптикой. Мы не знаем, были ли апокалиптические настроения столь же характерны для Галилеи (например, для галилейского крестьянства), как и для Иудеи. По сути, главное свидетельство об интересе галилеян к апокалиптике содержится в синоптических Евангелиях, когда они передают эсхатологические речи Иоанна Крестителя и Иисуса! Следует отметить, что не все известные нам люди и группы I века были апокалиптиками. Ни из чего не видно, что ими были саддукеи. К их числу не относился Иосиф Флавий. С учетом того, сколь скудна надежная информация о фарисеях, мы не можем быть уверены, что среди них расцвел апокалиптизм. Более того, даже о динамике «кумранских» воззрений следует говорить с осторожностью: какими они были в 20-е годы первого века? Взгляды скольких общин/течений в иудаизме отражают (и в какой мере) апокалиптические тексты Кумрана? Но чем больше было в этом смысле многообразие воззрений, тем бессмысленнее аргумент Эллисона, основанный на контексте.

(4) Подход Эллисона полностью игнорирует то обстоятельство, что в синоптической традиции почти нет высказываний, которые могут быть убедительно истолкованы как предсказания о скором эсхатоне. По сути, это всего три отрывка:

Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царство Божие, пришедшее в силу.

(Мк 9:1)

Истинно говорю вам: не прейдет род сей, как все это будет.

(Мк 13:30)

Не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий.

(Мф 10:23)

Принадлежность всех трех логий Иисусу нередко и не без оснований оспаривается даже представителями «эсхатологической» интерпретации Иисуса (например, Дж. Майером). Да и интерпретация их в евангельском контексте вызывает вопросы. Например, нельзя полностью исключать, что для евангелиста предсказание в Мк 9:1 исполняется в сцене Преображения, идущей сразу за этим отрывком.

Все остальные материалы могут отражать веру в скорый эсхатон, а могут и не отражать. Желание Эллисона записать в свидетельство апокалиптизма даже «нравственный ригоризм» вызывает улыбку: чтобы быть ригористом в нравственных вопросах, совсем не обязательно исповедовать апокалиптизм!

Здесь особенно ясно видна слабость позиции Эллисона: если Иисус был апокалиптическим пророком, как получилось, что эта весть не стала *очевидным* лейтмотивом в Евангелиях? (Подобные вопросы задавал Д. Эллисону М. Борг.) Например, почему она не очень явно прочитывается в притчах Иисуса? При всей сомнительности выкладок Р. Фанка и С. Паттерсона, у них есть здоровое зерно: не слишком ли самобытными выглядят евангельские притчи, чтобы игнорировать их в качестве одного из значимых ключей к реконструкции? Эллисон отвечает: притчи ненадежны в качестве отправной точки, ибо допускают разные толкования. И это верно. Однако если Иисус был апокалиптиком, *почему его излюбленный и наиболее творческий жанр столь редко содержит прямые указания на его основную весть?*

Работы Эллисона представляют собой интересный и творческий вклад в «поиск». Хотя он существенно усилил тезис об апокалиптическом Иисусе, о наличии сильных доказательств говорить преждевременно. Наиболее ценный вклад представляет критика стандартных критериев достоверности, а также систематизация аргументов, показывающих эсхатологический накал раннехристианской традиции.

5 Эсхатологизм без точных дат.

Довольно многие ученые полагают, что Иисус возвещал скорый конец, но без стопроцентной уверенности, что конец наступит очень скоро.

Католический священник и библеист *Джон Майер* (род. 1942) стал автором беспримерно серьезных исследований в области «поиска». Начиная с 1991 года, он выпустил уже пять массивных томов [41], [42], [43], [44], [45], посвященных различным сторонам жизни Иисуса, и проект еще в разгаре. Многотомник носит название «Маргинальный иудей: переосмысляя исторического Иисуса». (Название предполагает, что Иисус был маргинален по отношению ко всем существующим категориям.)

Несмотря на священный сан, Джон Майер придерживается нейтральной линии. Он пытается выполнить функции своего рода «непапского конклава», в который входят христиане разных конфессий, иудей и агностик, и который пытается достигнуть консенсуса относительно Иисуса. Правда, здесь возможен иронический комментарий: при таком подборе конклава не будут ли иудеи и агностики всегда в меньшинстве? Почему в «конклаве» не включены атеисты? Кроме того, бывают случаи, когда в Майере *явно* говорит католик. Например, он допускает (именно допускает, а не постулирует) непорочное зачатие, как и чудеса в принципе. Не вполне удачно название многотомника: вердикт о «маргинальности» Иисуса по отношению к течениям иудаизма вынесен до того, как исследование было написано (анализу отношений между Иисусом и его современниками был посвящен лишь третий том)! Не предопределяет ли оно хотя бы отчасти результат исследований?

И все-таки большей частью Майеру удастся выдержать нейтралитет. Детально рассматривая отрывок за отрывком, взвешивая многочисленные «за и против», он выносит суждения о достоверности. Относительно чудес он придерживается нейтрального подхода: например, мы можем констатировать, что некое чудо приписывалось Иисусу еще при жизни, но не можем сказать, действительно ли он его совершил. (Здесь принципиальное отличие от Людемана, который априорно считает чудеса невозможными.)

Майер пользуется следующими критериями достоверности. При этом он едва ли не единственный во всем «поиске», кто ясно проговаривает их недостатки (хотя и далеко не все).

-

«

Смущение»: большой шанс на аутентичность имеют предания, которые «смущали раннюю Церковь или создавали для нее затруднения»; «ведь ранняя Церковь едва ли выдумывала материалы, которые ставили в тупик их создателей и ослабляли

позиции в спорах с оппонентами» [42:167]. К их числу относятся, например, рассказ о крещении Иисуса (Мк 1:4-11 пар.), распятие Иисуса на кресте. Недостатки критерия по Майеру: (1) ясных случаев «смущения» в Евангелии довольно мало; (2) то, что смущает нас, могло не смущать евангелистов.

-

«

Несходство/оригинальность/разрыв преемства»: большой шанс на аутентичность имеют предания, в которых дела или слова Иисуса «не могут быть заимствованы из иудаизма времен Иисуса или последующей церкви» [42:171]. К их числу относятся, например, запрет клясться (Мф 5:34, 37) или использование Иисусом титула «Сын Человеческий». Недостатки критерия по Майеру: (1) Наши знания об иудаизме I века недостаточны; (2) этот критерий отделяет Иисуса как от иудаизма, так и от христианства, искусственно изолирует его от предшественников и последователей; (3) полная уникальность в любом случае невозможна.

-

«

Множественное свидетельство»: большой шанс на аутентичность имеют предания, «засвидетельствованные более чем в одном независимом литературном источнике (например, Марк, Q, Павел, Иоанн) и/или более чем в одной литературной форме или жанре (например, притча, рассказ о споре, рассказ о чуде, пророчество, афоризм)» [42:174]. Например, учение о Царстве Божьем засвидетельствовано в самых разных слоях традиции: у Марка, в Q, Иоанна, в особых материалах Матфея и Луки. Недостатки критерия по Майеру: (1) От Иисуса Евангелия отделяют десятилетия, а за это время неаутентичные предания, возникшие на раннем этапе, могли получить широкое распространение. (2) Если предание засвидетельствовано в одном лишь источнике, это само по себе не означает его недостоверности.

-

«

Когерентность»: большой шанс на аутентичность имеют предания, «согласующиеся с той «предварительной базой, которая установлена путем первых трех критериев» [42:176]. Недостаток критерия по Майеру: творчески осмысляя предание, христиане вполне могли создавать речения, созвучные с теми, которые они получили в качестве аутентичных.

-

«

Отвержение»: большой шанс на аутентичность имеют предания, которые позволяют объяснить, почему Иисуса отвергли и распяли. Недостатки критерия не

отмечены. Примеры: вход Иисуса в Иерусалим, пророчество о разрушении иерусалимского Храма вкупе с акцией «очищения Храма».

Есть также критерии, которые сам Майер считает сомнительными, но все же оставляет за ними второстепенную роль в реконструкции.

-

«

Следы арамейского языка»: большой шанс на аутентичность имеют предания, которые легко перевести на арамейский язык. Майер невысокого мнения об этом критерии, предложенном ранее И. Иеремиасом: арамеоязычные иудеохристиане, каковых было немало, пересказывали и творчески разрабатывали учение Иисуса по-арамейски. Соответственно, наличие арамейского оригинала может означать лишь то, что логия была известна в арамеоязычных общинах.

-

«

Палестинская среда»: большой шанс на аутентичность имеют предания, которые отражают верования и обычаи, социально-политические и экономические условия Палестины. Опять же критерий *сам по себе* не работает: инвенции палестинских иудеохристиан отражали палестинский контекст, а ситуация в Палестине оставалась примерно одинаковой многие годы.

-

«

Яркость рассказа»: большой шанс на аутентичность имеют рассказы, которые содержат живые и яркие детали. Майер больше критикует данный критерий, чем пользуется им: ведь неизвестно, что отражают яркие детали (например, в Евангелии от Марка), воспоминания очевидцев или художественные способности евангелиста (или предыдущих устных рассказчиков). Казалось бы, эта критика полностью девальвирует критерий. Но Майер сохраняет за ним некоторую роль: если есть другие указания на достоверность, «яркость рассказа» может послужить дополнительным доводом.

Майер останавливается и на критериях недостоверности, но как ни странно, это один из немногих случаев, где он недостаточно обстоятелен. Он нигде не дает полного и четкого списка этих критериев, а также их серьезного анализа. (По-видимому, упущение связано с тем, что Майер считает данные позиции слишком очевидными и аксиоматичными.) Среди упомянутых им примеров:

-

«

Несоответствие палестинской среде». Аргумент, основанный на соответствии палестинскому контексту, имеет серьезные ограничения в своей положительной

формулировке. Однако он хорошо работает в отрицательной формулировке: предания, в которых Иисус делает вещи, немыслимые для Палестины его времени, недостоверны. (Это забраковывает сказания многих поздних апокрифов.)

- «*Поздний контекст*»: под явным подозрением находятся высказывания о задержке парусии, миссии к язычникам, а также наставления для послепасхальной церкви. Как минимум, в своей нынешней форме они принадлежат ранней церкви.

- «*Редакторские интересы евангелиста*»: крайне сомнительна достоверность логий и рассказов, которые насыщены лексикой и теологией, характерной для данного конкретного евангелиста.

Используя критерии, Майер не торопится ни с негативными, ни с позитивными суждениями: он соблюдает максимальную осторожность и нередко констатирует невозможность прийти к твердым выводам. Здесь заметно серьезное отличие от Людемана: хотя они пользуются похожими методами, Майер на много порядков взвешеннее и осторожнее там, где Людеман дает одну жесткую оценку за другой.

Результаты получаются такие.

Иисус родился около 7 – 6 гг. до н.э., скорее всего, в Назарете. Имел четырех братьев и не менее двух сестер, имел профессию плотника, но был научен грамоте и умел читать Священные Писания. Не женился, избрав celibat из духовных соображений.

В 28 г. н.э. Иисус оставил дом, чтобы стать учеником Иоанна Крестителя, звавшего народ к покаянию. Потом начал самостоятельное пророческое служение. Он проповедовал скорое наступление Царства Божьего: не конца света, а конца нынешнего порядка вещей (в частности, конца рассеяния двенадцати колен). При этом он взял за модель служение пророка Илии, чьего возвращения ждали израильтяне. В подражании Илии он был странствующим проповедником (большей частью в северном Израиле), а также совершал дела, стяжавшие ему репутацию чудотворца. Исходя из предполагаемой миссии Илии по восстановлению колен Израилевых, он избрал Двенадцать и посылал их на проповедь. Смело говорил о прощении и необходимости любить врагов, считал себя Мессией.

В целом, такой Иисус имеет традиционный вид, но интересны суждения по конкретным эпизодам и учениям. В частности, Майер отвергает достоверность большинства «природных чудес» (усматривая историческое зерно лишь за рассказом об умножении хлебов) и крайне скептически относится к притчам. Здесь его кардинальное отличие от Р. Фанка, Д. Кроссана и «семинара по Иисусу». К числу вероятно достоверных

он относит всего четыре притчи: о горчичном зерне, о званных на вечерю, о талантах и о злых виноградарях. Все остальное он считает либо недостоверным, либо сомнительным, в том числе и такие знаменитые притчи как о добром самарянине, блудном сыне, мытаре и фарисее, немилосердном займодавце, закваске и горчичном зерне. Если не выдавать желаемое (притчи красивы!) за действительное, факт остается фактом: почти все притчи засвидетельствованы лишь в одном независимом источнике. Кроме того, зачастую (например, в особых материалах Матфея и Луки) притчи сформулированы языком, характерным для этих евангелистов.

Зато Майер признает историчность и тайной вечери, и установительных слов. Суждение об историчности воскресения он не считает возможным для историка, но признает и пустую гробницу, и ранний характер вести о воскресении.

Несмотря на детальную проработку Майером евангельских преданий, некоторые изъяны присутствуют.

(1) Основные проблемы связаны с критериями достоверности. Понятно, что идеальных критериев быть не может: какие бы критерии мы ни избрали, они будут сопряжены с недостатками. Тем не менее, следовало соблюсти еще большую осторожность, чем мы видим даже у очень осторожного Майера.

Наиболее яркий случай – «когерентность»: ведь если считать (как предполагает критика форм и редакций), что христиане создавали высказывания от лица, они не только «могли», но и должны были делать это с соблюдением определенной когерентности! Майер прекрасно понимает это, но заявляет, что данный критерий позволяет расширить базу достоверных материалов. Однако наше желание расширить базу не должно становиться основанием для появления в методе слабых критериев!

Далее. Со времен публикации 1-го тома «Маргинального иудея» [42] много критики было высказано в адрес критерия, основанного на «разрыве преемства» / «несходстве». Интересна реакция Майера: он признает, что замечания не бессмысленны («разрыв преемства» с иудаизмом как критерий выглядит спорно), но замечает, что критерий работоспособен. Аргумент звучит так: нельзя априорно решать, каким может быть яркий и интеллектуально одаренный иудей, а каким не может. Нестандартные и нетипичные взгляды были у таких фигур как Филон Александрийский, Маймонид, Саббатай Цви, Барух Спиноза, Мартин Бубер и Менахем Мендель Шнеерсон (не говоря уже об атеистах вроде Карла Маркса и Зигмунда Фрейда) [41:19]. В этом есть свой резон. Однако есть ряд существенных проблем.

- О
ригинальность не показатель аутентичности. Наивно думать, что у незаурядного учителя не может быть незаурядных учеников и последователей (вспомним хотя бы учеников Гиллеля!). Соответственно, они также способны на незаурядные мысли. Так и история раннего христианства знает ярких личностей: апостол Павел, автор четвертого Евангелия, автор Послания к Евреям (а по большому счету, и все новозаветные авторы). Нередко ученик оказывается радикальнее и либеральнее своего учителя. А значит, у нас нет оснований считать, что если какое-либо высказывание нетривиально, оно обязательно принадлежит Иисусу.

- Ф
илон и Маймонид были фигурами незаурядными, но ни один из них не выходил за рамки иудаизма хотя бы в том смысле, что не предполагал критического отношения к учениям Священных Писаний. Майер же ставит вопрос куда более радикально: не только о несогласии Иисуса с фарисейской, есеейской или саддукейской галахой, но и о критике им некоторых положений Закона. Во всяком случае, так выглядит у Майера учение Иисуса о клятвах и разводе. Сравнения же Иисуса со Спинозой и Бубером (не говоря о Саббатае Цви, Марксе и Фрейде) крайне неуместно, поскольку это люди другой эпохи, гораздо более критической, когда сама идентичность иудаизма стала мыслиться иначе.

- Л
юбопытно, что все приведенные Майером примеры – это личности не из мира Иисуса, да и вообще не из древнего палестинского иудаизма. Филон Александрийский – представитель грекоязычного эллинистического иудаизма Александрии. Маймонид – философ в традиции арабских перипатетиков из мусульманского Египта. Саббатай Цви – последователь лурианской Каббалы из Османской империи, а Барух Спиноза – философ-рационалист Нового времени. Для всех них сама природа взаимоотношений с иудаизмом была иной, чем для Иисуса. Вместе с тем можно задуматься: не потому ли Майер составил свою подборку из евреев иных стран и времен, чем Иисус, что удачных примеров из палестинского иудаизма конца Второго Храма попросту не было? Ведь очевидно, что такие учителя как Гиллель, Йоханан бен Заккай или Гамалиил – во всяком случае, в известных нам преданиях – настолько имманентны иудаизму (хотя и незаурядны!), что сам вопрос о «разрыве преемства» снимается с повестки дня.

- К
акиими бы нестандартными ни были Филон и Маймонид (да и Бубер, Шнеерсон), мы получили бы сильно искаженный образ их учений, если бы сделали значимым критерием их аутентичности несходство с иудаизмом. Ведь оба вошли в историю не только как яркие мыслители, но и как апологеты иудейских традиций. Думается, что Маймонид и Шнеерсон сильно удивились бы, если бы кто-то заговорил об их «несходстве» с иудаизмом, да еще сделал это важным показателем их взглядов!

- Д
алеко не факт, что экзегеза евангельских учений о клятвах и разводе у Майера верна. Весьма возможно, к примеру, что отношение к клятвам у Иисуса не многим более радикально, чем в кумранских текстах.

- Ж
елание быть последовательным играет с Майером дурную шутку: вопреки скептикам, в 1-м томе Майер утверждал, что наши знания об иудаизме I века достаточны для применения данного критерия (благодаря кумранским текстам, Иосифу Флавию и т.д.). В 3-м томе он придет к выводу, что о фарисействе мы почти ничего не знаем, но это не заставит его отказаться от критерия! Но если о фарисеях почти ничего не известно, как можно утверждать, что учения о клятвах и разводе – даже если следовать пониманию их Майером – беспрецедентны?

- Б
олее того, мы и об учениях раннего христианства знаем слишком мало для того, чтобы констатировать «несходство» в каком-либо случае. Мы фактически не знакомы с богословием никого из Двенадцати. У нас нет текстов, созданных в 30-е – 40-е годы. У нас нет или почти нет текстов, вышедших из среды палестинского иудеохристианства. (Потенциальное исключение составляют Послания Иакова и Иуды, чье раннее иудеохристианское происхождение возможно. Но в любом случае они охватывают очень небольшое количество тем.) За исключением Деяний Апостолов, у нас почти нет и внешних свидетельств о палестинском иудеохристианстве. И даже если полностью принимать их историчность (что делают далеко не все ученые), их информация крайне скупа. Более того, и о Павловом христианстве мы знаем очень мало: семь бесспорных посланий оставляют массу вопросов даже о взглядах апостола на предметы, которые он обсуждает напрямую. Но мы не узнаем почти ничего, например, о том, в какой мере и в каком виде ему были известны предания об Иисусе. Мы практически ничего не

знаем о христианстве Аполлоса, Приски и Акилы, римской общины (основанной не Павлом), ранних египетских общин. У нас нет ранних источников о христианстве Антиохии и Дамаска.

Перрин и Майер, видимо, правы: полностью без данного критерия не обойтись. Однако он настолько проблематичен, что приоритет ему отдавать нельзя. Более того, он неудачно сформулирован: следует учитывать *степень* «несходства». (Удивительно, что в магистральном «поиске» так вопрос не ставили!) Ведь одно дело быть оригинальным, призывая любить врагов, и совсем другое – проявлять оригинальность, отменяя какие-либо заповеди Закона. Поскольку первохристианство оставалось частью иудаизма, едва ли Иисус мог критически относиться к Закону (*pace* Р. Фанк, М. Борг). Кроме того, любая отмена Закона, делая Иисуса крайне необычным для иудаизма, делает его уж слишком удобным для раннего языкохристианского антиномизма. С учетом того, что как минимум три Евангелия (Марк, Лука, Иоанн) имеют языкохристианское происхождение, пропускать сквозь сито критерия антиномистские высказывания крайне неосмотрительно.

Однако стоит серьезно считаться с возможностью аутентичности преданий, в которых Иисус рассуждает как оригинальный *иудейский* теолог.

Далее. Для критерия «отвержение» Майер не приводит ни одного недостатка. Тем не менее, хотя в отдельных случаях данный критерий перспективен (как в рассказе о входе Иисуса в Иерусалим), в других он весьма сомнителен. Если логия, приписанная Иисусу, не могла не вызвать негативную реакцию властей, это само по себе не увеличивает ее аутентичность. Ведь острые и критические высказывания в адрес истеблишмента звучали не только из уст Иисуса, но и из уст ранних христиан, зачастую претерпевавших гонения! Например, критика и пророчества относительно Храма могли изрекаться не только Иисусом, но и его последователями. А самые жесткие инвективы содержатся в речах Иисуса из четвертого Евангелия, наиболее проблемных с точки зрения аутентичности.

(2) Поскольку критерии не всегда эффективны (например, для ряда материалов нет «множественного свидетельства»), на практике Майер проявляет гибкость и добавляет многочисленные соображения общего порядка. Скажем, усматривая в Мк 2:25-26 (ответ Иисуса фарисеям со ссылкой на Писание) целый ряд несуразностей и ошибок, Майер говорит, что при таком уровне полемики Иисус потерпел бы полный провал как учитель и никто не считал бы его мудрецом (а значит, описанная сцена недостоверна). Получается нечто вроде критерия, основанного на историческом правдоподобию. Добавление таких решений *ad hoc* придает выкладкам Майера гибкость, но они не лишены субъективности.

(3) Скептицизм Майера в отношении аутентичности большинства притч

методологически понятен. Однако возникает вопрос: не будет ли образ исторического Иисуса искаженным без притч (см. также об Эллисоне выше)? Майер прав, что оперируя лишь синоптическими Евангелиями, можно лишь оставаться на скептических позициях. Однако не преждевременно ли сброшено со счета Евангелие Фомы как независимое свидетельство о притчах? Этот вопрос заслуживает более глубокого анализа.

Вместе с тем необходимо ясно подчеркнуть: хотя решения «непапского конклава» знаменуют «блеск и нищету» «поиска», более добросовестной работы по анализу редакций и традиций, чем Майер, не проделал никто. Никто не применял критерии достоверности настолько взвешенно и нюансированно. Его работы задают высочайшую планку для всех последующих реконструкций.

6 Апокалиптизм и мистика.

Отдельно следует рассмотреть работы, где Иисус сочетает в себе черты мистика и апокалиптика.

Геза Вермеш (1924 – 2013) имеет своеобразную для исследователя данной темы биографию: этот оксфордский ученый, особенно известный как глубокий знаток древнего иудаизма и кумранских текстов, родился в Венгрии в ассимилированной еврейской семье, получил католическое образование, стал католическим священником, но в 1957 году снял с себя сан и вскоре вернулся к религии предков. Однако он не утратил ни интереса, ни симпатии к Иисусу. Начиная с 1973 года, он каждые десять лет публиковал работы, исследующие жизнь исторического Иисуса в ее иудейском контексте: «Иудей Иисус: взгляд историка» (1973 [46]), «Иисус и мир иудаизма» (1983 [47]), «Религия иудея Иисуса» (1993 [48]), «Подлинное Евангелие Иисуса» (2003 [49]).

В отличие от Дж. Майера, Г. Людемана и многих других ученых, Вермеш не прибегает к строгим критериям достоверности. Он использует, скорее, некоторые общие установки. Его основной принцип диаметрально противоположен критерию, основанному на несходстве: предание не может быть признано аутентичным, если Иисус в нем не говорит и не делает вещи, органичные для палестинского иудаизма его времени. Соответственно, многие синоптические материалы он считает достоверными (в отличие от Иоанновых традиций). Впрочем, не все: поскольку Вермеш сохраняет некоторые принципы критики форм, сильное соответствие предания интересам раннехристианских общин для него служит доводом против достоверности.

Результат хорошо резюмирует определение, которое Вермеш дал Иисусу в *New Shorter English Dictionary*: «*Иисус (ок. 5 до н.э. – 30 н.э.) – центральная фигура христианской веры, иудейский проповедник, которого его последователи считали Сыном Бога и воплощенным Богом*». (По его словам, это самый крупный его вклад в понимание Иисуса.) Подтекст: Иисус мыслится как иудейский проповедник, а не основатель христианства.

Для Вермеша Иисус – благочестивый хасид (святой), учивший Закону и исцелявший больных. По своему типу он близок к таким фигурам как Хони Начертатель Круга и Ханина бен Доса, также жившие в Галилее. Таким образом, Иисус отражает харизматическую традицию Галилеи.

Иисус родился около 5 года до н.э. (Непорочного зачатия не было: Иисус – сын Иосифа и Марии, но не незаконнорожденный.) Тридцать с лишним лет он прожил в Назарете в бедной семье с Иосифом и Марией, а в 29 году н.э. откликнулся на призыв

Иоанна Крестителя к покаянию. Он принял омовение, а потом и сам вышел возвещать скорое наступление Царства Божьего (большей частью в галилейских селах).

Иисус был вдохновлен «верой-доверием» («эмуна́») и отдавал силы проповеди покаяния и наступления Царства Божьего. Его Весть была адресована только евреям (к язычникам он относился крайне настороженно), и создавать вселенскую церковь он не собирался. Он также, видимо, глубоко ощущал свое сыновство по отношению к Богу и верил, что это чувство ему надлежит привить и другим людям.

Галахические проблемы, поглощавшие фарисеев, его, как и других галилеян, волновали мало, но Тору он не нарушал. Он не нарушал даже заповеди о ритуальной чистоте и субботе. И хотя он иногда исцелял в субботу, обычно он исцелял словом и прикосновением, что не запрещалось.

При всем своем мужественном и даже железном характере, Иисус хорошо относился к женщинам и детям, жалел больных и отверженных. Те чувствовали заботу и тянулись к нему.

Нападки на торговцев в Храме ему даром не прошли (к тому же сказались и слухи о его мессианстве). Его сочли угрозой истеблишменту, арестовали накануне Пасхи, выдали римлянам и распяли. Для Иисуса это стало потрясением. Его слова на кресте («Боже, зачем Ты меня оставил?») – «выражение безграничного удивления, высказанное человеком глубочайшей веры, который неожиданно понял, что Бог за него не заступится». Подлинное пасхальное чудо состоит в метаморфозе, произошедшей с апостолами. Они видели Иисуса в видениях, которые убедили их, что он воскрес.

Последующая христианская церковь Иисуса не поняла. Почти пропасть разделяет теоцентрическую и экзистенциальную религию, которую проповедовал Иисус, от христоцентрического и догматического христианства. Впрочем, существовали христиане, чья вера напоминала веру Иисуса: Франциск Ассизский, Альберт Швейцер, мать Тереза.

Работы Вермеша не лишены серьезных недостатков.

(1) Самое главное: ни в одной работе он не проговаривает ясно методологию. Поскольку стандартного алгоритма «поиска», подходящего ко всем материалам традиции, возможно, не существует, в этом есть свои плюсы. Тем не менее, полезен был бы хотя бы четкий набор ориентиров. Об установках же Вермеша, в основном, приходится догадываться, глядя на анализ им конкретных перикоп. Так, он явно отдает предпочтение критерию, основанному на историческом правдоподобии. Свою роль играют критерии «смущение», «когерентность» и «множественное свидетельство» (причем в последнем случае он не всегда ограничивается *независимыми* источниками), со всеми

сопутствующими недостатками (см. выше).

(2) Вермеш неоднократно опирается (например, сопоставляя Иисуса с Хони и Ханиной) на данные раввинистических текстов (не только Мишны и Тосефты, но и Иерусалимского и Вавилонского Талмудов!). Это очень важный вклад в «поиск», но здесь необходима осторожность: раввинистические тексты были записаны спустя столетия после Иисуса. Вводить их в качестве источника по началу I века можно лишь после тщательного анализа каждого конкретного материала. Однако таких анализов у Вермеша мало.

(3) Вермеш недостаточно учитывает возможность социальной составляющей в учении Иисуса. Его интеракция с работами таких авторов как Д. Кроссан, Р. Хорсли или В. Херцог (см. ниже) была недостаточной.

Однако в целом, работы Вермеша – одно из лучших достижений в «поиске». Они наполнены здравым смыслом, избегают догматической методологии, последовательно учитывают и выявляют иудейский контекст евангельских преданий.

7 Иисус как пророк социальных перемен.

Представители парадигмы Вайса – Швейцера обычно не уделяют теме «Иисус и политика/экономика» очень много внимания. В частности, Дж. Майер, Г. Людеман, Г. Вермеш отводят ей совсем мало роли. Среди участников «семинара по Иисусу» ситуация несколько иная: осмысляя Иисуса как учителя мудрости, они подчас глубоко забираются в социальные науки. Особенно это верно в отношении Д. Кроссана, чьи взгляды, не поддающиеся четкой классификации, были рассмотрены выше. Здесь речь пойдет об ученых, более ясно ассоциирующихся с интерпретацией деятельности Иисуса в русле политики и экономики. Их имеет смысл выделить в отдельную группу.

Ричард А. Хорсли (род. 1939) сначала занимался глубоким исследованием движений иудейского народного сопротивления римскому владычеству, а затем перешел к историческому исследованию жизни Иисуса, став одним из пионеров интерпретации Иисуса как социального реформатора [50], [51], [52].

Методология Хорсли в некотором смысле стандартна: он разделяет магистральное решение синоптической проблемы (гипотезу двух источников) и базовые выводы критики форм. Однако он считает важным не интерпретировать Иисуса, исходя лишь из речений. Он справедливо указывает на то, что (1) невозможно понять человека – скажем, Авраама Линкольна или Мартина Лютера Кинга – по нескольким фрагментам из их речей, оторванных от общего характера их деятельности и их социального контекста. (2) Смысл речений зависит от контекста. (3) Чтобы правильно понять речения, важно охватить взглядом все имеющиеся у нас ранние повествования об Иисусе: какой образ вырисовывается, если взять текст в целом? Читая речения в общем евангельском, а затем и социальном, контексте, Хорсли усматривает указания на серьезный политический конфликт: Иисус угрожал Храму, восстановил против себя элиту, считался помазанным царем и волновал своей проповедью народные массы. И это не удивительно, если учесть, что в библейской традиции, как и во многих древних культурах, религия не была областью, отдельной от политики и экономики. Скажем, для Ветхого Завета важно, что единственный царь Израиля – Бог, а человеческих царей быть не должно (ср. Суд 8:22-23; 1 Цар 8:4-7). Первосвященник имел политическую власть в обществе.

Интересна позиция Хорсли по вопросу о полемике между интерпретациями Иисуса как апокалиптического пророка и как неапокалиптического мудреца. С его точки зрения, это ложная дихотомия. Иисус действительно был пророком (в ветхозаветной традиции), но термин «апокалиптический» неудачен, ибо предполагает конец света.

В отличие от ряда участников «поиска», Хорсли не анализирует последовательно

перикопу за перикопой и редко ставит вопрос о достоверности конкретных эпизодов. Скорее, подобно Н.Т. Райту, он ориентируется на распространенные мотивы (своего рода критерий «множественности свидетельств»). Однако в отличие от Н.Т. Райта, он интерпретирует их с очень сильным акцентом на социальный контекст. В результате получается такая картина.

Иисус родился около 4 года до н.э. в Назарете, а около 28 – 29 года н.э. принял омовение у Иоанна Крестителя, проповедника антииродянского сопротивления. Это было и политическим актом, и проявлением личного выбора. Некоторое время спустя он активно начал возвещать Царство Божие. Между тем в Ветхом Завете Царство Божие – это политический символ, метафора, указывающая на прямое и непосредственное владычество Бога, без всяких человеческих эксплуататоров.

Таким образом, Иисус ждал не конца света, а конца старого порядка, конца власти демонических сил в обществе. Его душа болела за бедняков, и у него была для них собственная программа, ориентированная на социальную революцию: переход к эгалитаризму, сплоченности и взаимовыручке, отказу от иерархизма. Он учил прощать долги (Лк 11:4) и одалживать, не ожидая прибыли (Мф 5:42).

Излишняя сентиментальность была чужда Иисусу. Он совершенно не принимал Рим, его ценности и эксплуататорские порядки. Уча подставлять «другую щеку» (Мф 5:39), он имел в виду лишь реакцию на агрессию между самими крестьянами. К римлянам это не относилось, как и заповедь любить врагов (Мф 5:44). То есть хотя он лично не готовил восстание, он совсем не был пацифистом. Вопреки сведениям Евангелий, чурался он и сборщиков податей, видя в них предателей народа и пособников римлян.

Иисус не планировал вооруженное восстание и даже соблюдал некоторую осторожность в высказываниях, но все это было на грани смуты. Например, в известном эпизоде с податью кесарю он завуалированно объявил, что подати римлянам не угодны Богу, а потому платить их не стоит: «отдать кесарю кесарево» значит не отдавать ему ничего; Богу же следует отдать все. Ведь служить двум господам невозможно (Мф 6:24/Лк 16:13).

Иисуса казнили (видимо, в 30 году) как политического смутьяна и агитатора.

В методологическом плане работы Хорсли не допускают однозначной оценки. Если говорить о недостатках, то (1) хотя религия и политика соприкасались в древности намного теснее, чем в современном секулярном обществе, разделять их необходимо. Не все древние израильтяне участвовали в политике. В библейской, кумранской, раввинистической литературе имеется великое множество текстов (например, этических,

мистических), которые не имеют прямого отношения к политике. Более того, хотя со своим тезисом о единстве религии и политики Хорсли пытается снять анахронизм, есть опасение, что он его как раз создает: сильная политизация богословия характерна именно для современного дискурса.

(2) Евангелия – если их читать именно как целое, по предложению Хорсли – совсем не обязательно создают образ социального реформатора. Вряд ли Иисус был «аполитичен», но трудно уйти от мысли, что последовательно политическая интерпретация Евангелий несколько однобока. Подчас Хорсли «вчитывает» антиримскую политику в те отрывки, где ее может не быть: скажем, в эпизоде с податью кесарю. Тезис о необходимости учитывать политическую составляющую развивается у Хорсли так, что подчас только политика и остается.

(3) Поскольку Хорсли редко анализирует достоверность индивидуальных перикоп по критериям достоверности, предпочитая сосредотачиваться на распространенных темах и мотивах, всегда возникает вопрос, насколько те или иные сцены действительно восходят к жизни Иисуса.

(4) Вызывает сомнения теория Хорсли, что евангелисты искажают картину в рассказах об общении Иисуса со сборщиками податей. На этом материале хорошо работает критерий, основанный на «смущении»: не видно резонных причин, по которой ранние христиане выдумали бы это предание; оно служило поводом для нападок на Иисуса и не могло не мешать миссии (Мф 11:19).

Все же в теориях Хорсли есть немало привлекательного. (1) Наличие в проповеди Иисуса социально-политической составляющей позволяет легче объяснить, почему с ним расправилась храмовая элита. Действительно, есть серьезные сомнения в том, что первосвященники стали бы серьезно беспокоиться, если бы Иисус лишь возвещал скорый конец света или слишком вольно интерпретировал Закон. Становится более понятным и наличие политической составляющей в обвинительном приговоре, и активное участие римлян.

(2) Хотя анализ речений Иисуса с учетом их евангельского контекста может показаться рискованным, в нем есть свой резон: даже если контекст отражает редакторское вмешательство евангелиста, перед нами как минимум свидетельство очень ранней (а потому ценной) интерпретации.

Уильям Херцог начал, подобно Р. Фанку и Д. Кроссану, с изучения притч Иисуса («Притчи как подрывная речь», 1994 [53]), но осмыслял их в социальном ключе: притчи во многом были текстами не богословскими и нравственными, а политическими и

экономическими (на тему угнетения). При этом он реконтекстуализировал многие евангельские притчи: вынул их из евангельского контекста и придал им социальный контекст, который воссоздал на основании исследований Герхарда Ленски и Джона Каутски по социально-экономическим особенностям аграрных империй. Со стороны коллег последовала очевидная критика: Херцог заменяет теологию на социологию, да и неправдоподобно интерпретировать Иисуса в отрыве от духовно-богословского измерения. Однако Херцог не предполагал, что его социальная интерпретация исчерпывает весь смысл вести Иисуса. И он попытался создать более целостный образ Иисуса [54], [55], при котором вышеупомянутый Иисус был бы правдоподобен.

Результат получается следующим.

Иисус был крестьянским пророком, возвещавшим правосудие владычества Божия. Во многом он был преемником ветхозаветных пророков, но с очень сильной галилейской спецификой.

Он относился сразу к нескольким типам пророков.

- Н
ародный пророк. Иисус был очень популярен в народе благодаря своей способности исцелять и совершать экзорцизмы, а также быстро и находчиво отвечать оппонентам. При этом сам он был человеком из низов.

- О
ракульный пророк. Иисус напоминал таких оракульных пророков древности как Амос, Осия, Исаия и Михей, объясняя происходящее в Галилее – колониальное господство и внутренняя эксплуатация – не как волю Божию, а как ее искажение. Он снова и снова высказывал социальные обличения, хотя зачастую не напрямую, а образно, в притчах. Вместе с тем у него было много отличий от таких пророков как Исаия: он имел низкий социальный статус и был лишен рычагов политического влияния при дворе Ирода Антипы и в Иерусалиме.

- Д
евтеронимический пророк. Подобно Моисею, Иисус учил Торе как откровению о Боге и его правосудии. Эта способность интерпретировать Тору стала причиной, по которой Иисуса иногда называли «рабби». Но на Тору он смотрел не глазами иерусалимской элиты (будь то социальной или духовной, как книжники и фарисеи), а глазами «малой традиции» угнетенных крестьян Галилеи.

Важную роль играли притчи Иисуса, отражая способность к социальному анализу. Снова и снова Иисус рисовал в них сценки из окружающей тяжелой жизни. Например,

притча о злых виноградарях в своей первоначальной форме (Мк 12:1-9) была описанием крестьянского бунта: доведенные до отчаяния люди восстали против хозяев. Концовка пессимистична: оружие и армия – в руках богачей, а значит, бунт подавят.

Впрочем, небольшой – сугубо политический – бунт Иисус позволил себе и сам. Инцидент в Храме был радикальным выступлением, напоминавшим деяния пророка Иеремии. Иисус символически указал на разрушение Храма. Уподобление Храма «притону разбойников» очень радикально: оно подразумевает, что настоящие «разбойники» – это не те бандиты, которые собираются в шайки в Иудейской пустыне, а первосвященники и правящий класс, которые сначала угнетают народ и творят беззакония, а затем бегут в Храм и жертвуют на Храм деньги, отнятые у бедняков (путем налогов и десятин). Да и вообще Храм – источник эксплуатации. Согласно учению Иисуса, Бог желает положить конец иродианскому Храму и заменить его не новым эсхатологическим Храмом, а безусловным прощением. Такая позиция пришлась не по душе правящей элите, и Иисуса распяли.

Опять-таки работу Херцога трудно оценить однозначно. Ее изъяны выглядят очевидными.

(1) За редкими случаями, Херцог не пользуется критериями достоверности (хотя проскальзывают «множественное свидетельство», «когерентность» и – имплицитно – «отвержение»). Он считает их слабыми, и вместо них предлагает рабочую гипотезу как возможность объяснить факты. (Это напоминает выкладки Б. Мэка.) Однако без критериев возникает вопрос: почему рабочая гипотеза – именно такая?

Например, нет уверенности, что некоторые важные для него притчи и впрямь аутентичны. В начале 1990-х годов, когда Херцог написал свою базовую работу по притчам, в научном мире были на слуху выводы «семинара по Иисусу», а также исследования Р. Фанка и Д. Кроссана, делавшие притчи одним из важных ключей к Иисусу. Однако с тех пор был остро поставлен вопрос о том, сколь проблематично доказать аутентичность большинства притч (в особенности, в монографиях Дж. Майера и Г. Людемана).

(2) Хотя реконтекстуализация притч, предлагаемая Херцогом, имеет право на существование, без методологически продуманного анализа форм и редакций она имеет под собой шаткую почву. Например, в интерпретации Майера, который такой анализ как раз проделывает, притча о виноградарях действительно была аллегорией о мученичестве пророков.

(3) Реконструкция Херцога страдает тем же недостатком, что и выкладки Хорсли:

она слишком узко трактует предания об Иисусе, акцентируя социальные смыслы за счет богословских.

(4) Несколько проблематично понимание Херцогом эсхатологии Иисуса. Здесь он во многом оперирует общими соображениями. Например, следуя Б. Малине, он заявляет, что средиземноморским крестьянам было чуждо чувство исторического и линейного времени; они воспринимали время как циклическое и были сосредоточены на настоящем, а не прошлом или будущем. Однако все это – грубые приближения и обобщения, построенные на крайне скудном материале. В них чувствуется и рефлекс прежних элитистских представлений о менталитете социальных классов. Да и нет у нас статистической информации о том, как мыслили «средиземноморские крестьяне» (и неужели во всех странах одинаково?).

(5) Как и в случае с книгами Хорсли (а также Кроссана, Борга), возникает подозрение, что Херцог проецирует нынешнюю политизацию богословского дискурса на новозаветные тексты. Да, Иисус вполне мог комментировать социальные вопросы. Однако гипотеза о том, что он ставил их во главу угла, слишком уж пронизана духом современной «социальной заботы».

Вместе с тем в работах Херцога, как и в работах Хорсли, есть немало позитивного и полезного для науки. Как минимум, сами анализы социально-политического контекста, которые он приводит, очень информативны. И если не интерпретировать речения Иисуса в *однобоко* социальном ключе, многие из них вполне могли иметь социальный подтекст, о котором говорит Херцог. Что касается реконтекстуализации притч, она остается возможностью, с которой следует считаться. В настоящий момент проверить эту гипотезу трудно, но в перспективе это реально, если будут найдены рукописи с другими вариантами притч.

8 Реакция консервативных ученых.

Особняком следует рассмотреть научные работы, написанные более консервативными авторами, которые используют научную методологию для доказательства аутентичности очень крупных блоков христианского предания об Иисусе.

Тезис о свидетельствах очевидцев. Широкую дискуссию в «поиске» и за его пределами вызвала попытка *Ричарда Бокэма* (род. 1946) призвать к смене парадигмы. Сам он никогда не участвовал в «поиске» и высказывался о нем скептически. Тем не менее, его труды (прежде всего, книга «Иисус глазами очевидцев» [56]) были активно восприняты консервативной наукой.

Основной мишенью Бокэма является метод истории (критики) форм, который предполагает крайне вольную передачу и адаптацию преданий об Иисусе анонимными традентами в течение десятилетий до письменной фиксации в Евангелиях. По мнению Бокэма, этот метод ошибочен практически во всем. Ученый пытается найти в текстах указания на то, что никаких анонимных традентов не было: все канонические Евангелия *напрямую* основаны на свидетельствах очевидцев. Тезис: «В период до написания Евангелий, евангельские традиции были связаны с известными по именам очевидцами, людьми, которые слышали учение Иисуса из его уст и запомнили его; людей, которые были очевидцами его служения, смерти и воскресения, и сформулировали рассказы об этих событиях, и рассказывали их. Эти очевидцы не просто положили начало процессу устной передачи, который дальше пошел своим ходом. Пока они были живы, они оставались источниками...» [56:93]. В особенности, авторитетными гарантами традиции оставались Двенадцать.

Аргументация Бокэма выглядит так:

-

В

опреки предпосылкам «истории форм», тексты Папия и других раннехристианских авторов показывают, что они высоко ценили показания очевидцев, предпочитая их пересказам из вторых и третьих рук.

-

В

опреки Р. Бультману, нет оснований считать, что евангелисты выдумывали имена персонажей: если изучить правку Марка Матфеем и Лукой, заметно бережное обращение с именами; частотность тех или иных еврейских имен в Евангелиях отражает реальную частотность этих имен в Палестине I века. Тщательно сохранялись имена Двенадцати.

- В
Посланиях Павла отражена контролируемая, а не бесконтрольная передача преданий об Иисусе. По-видимому, предания заучивались наизусть.

- Е
вангелие от Марка не возникло на поздней стадии развития предания, а буквально надиктовано Марку Петром [56:210-211]. В пользу этого есть внешние свидетельства (в основном, Папий, но также Евангелие от Фомы и Василид) и внутренние свидетельства. Так, Евангелие от Марка рассказывает о событиях с точки зрения Петра. Среди аргументов: упоминания о Петре в начале (Мк 1:16) и конце (Мк 16:7) Евангелия формируют *inclusio*; Петр вообще часто упоминается по ходу повествования.

- Е
вангелие от Иоанна принадлежит, хотя и не Иоанну Зеведею, но человеку из окружения Иисуса: пресвитеру Иоанну, упомянутому у Папия. Таким образом, перед нами непосредственные свидетельства очевидца. Впрочем, евангелист не всегда передает *ipsissima verba* Иисуса, но сопровождает их и своей богословской рефлексией.

Если все так и есть, необходимость в критериях достоверности в том виде, в каком они были сформулированы на волне «нового поиска», отпадает. Остается лишь вопрос о том, в какой мере можно положиться на память Петра, Иоанна и других очевидцев. Здесь Бокэм опирается на ряд исследований в области когнитивной психологии: хотя воспоминания очевидцев могут быть неверны в деталях, ключевая информация запоминается на годы.

Несмотря на эрудицию Бокэма и незаурядность его книги, а также ее восторженный прием рядом консервативных библеистов (в частности, Г. Маршаллом, М. Хенгелем, Т. Райтом), необходимо констатировать наличие ряда изъянов.

(1) Бокэм очень активно использует церковное предание, особенно свидетельство Папия, епископа Иерапольского (начала II века). Между тем без этого (позднего!) предания тезис о диктовке Петра Марку даже не пришел бы в голову (евангелист предпочитает остаться анонимным, а на авторитет Петра не ссылается). А ведь свидетельство Папия известно своей проблематичностью. Бокэм приводит разнообразные аргументы в его пользу, но не в силах устранить трудностей. Например:

- С
видетельство Папия до нас дошло лишь в краткой цитате из труда Евсевия

Кесарийского: человека, который сам считал Папия глупым и не всегда передающим достоверную информацию (*Церковная история*, 3.39.12). Не имея труда Папия, мы не можем оценить его надежность: не знаем, какая информация содержалась в других частях работы, и сколь трезво автор подходил к оценке христианских преданий. Нет полной уверенности в том, что Евсевий верно процитировал текст. Ничего не знаем мы и о том, дошел ли текст Папия до Евсевия в неповрежденном виде.

- О
тносительно Евангелия от Марка: даже если Евсевий верно воспроизвел Папия, Папий – «пресвитера», а «пресвитер» – свои источники, *это не информация, напрямую полученная от Петра или Марка. У нас нет возможности выяснить, от кого получил сведения «пресвитер», и сколь они точны.*

- В
отрывке из Папия нет ни единого намека на существование синоптической проблемы: он пишет так, словно Марк и Матфей писали независимо друг от друга. Последнее почти исключено, а значит, возникает вопрос: не было ли предание об авторстве искажено уже ко временам Папия.

- С
видательства Папия не всегда достоверны: сам же Бокэм признает, что сказание о смерти Иуды в его передаче (где Иуда раздулся и лопнул) (катены к Деяниям), носит легендарный характер. Бокэм не видит здесь трудности: мало ли, у кого есть недостоверные сообщения. Однако возникает вопрос: какие критерии позволяют нам судить, что в сообщениях об авторстве канонических Евангелий Папий более достоверен? Бокэм не дает ясного ответа на этот вопрос.

Безусловно, достоверность свидетельства Папия исключать нельзя: априорный скептицизм неуместен. Тем не менее, активная опора Бокэма на поздние и ненадежные источники методологически сомнительна.

(2) Крайне спорен тезис о том, что Марк показывает события сквозь призму восприятия Петра. Высокая частотность упоминаний о Петре, как и *inclusio*, может говорить лишь о значимости Петра для евангелиста. Более того, даже если считать, что Марк считает Петра очевидцем отраженной в данной Евангелии традиции, *ни из чего не видно, что информация получена евангелистом напрямую от Петра*. Между Петром и Марком может стоять несколько (много?) анонимных традентов.

(3) Некоторые особенности Евангелия от Марка наводят на мысль, что вместо

непосредственной диктовки текста, воображаемой Бокэмом, могла иметь место цепочка традентов. Один из них – дублиеты, в частности, чудесное насыщение пяти тысяч человек (Мк 6:30-44) и четырех тысяч человек (Мк 8:1-9).

(4) Из стремления ранних христиан сохранить имена Двенадцати, отнюдь не следует, что Двенадцать были гарантами традиции. Более того, о деятельности большинства из Двенадцати Новый Завет ничего не сообщает. И могли ли Двенадцать контролировать развитие традиций на греческом языке в диаспоре? (Все Евангелия написаны на греческом языке.) Как минимум, в суждениях на сей счет необходима осторожность.

(5) Бокэм сам признает, что Евангелие от Матфея вызывает у него недоумение: апостол Матфей не мог быть его автором, а *inclusio* с намеком на очевидцев отсутствует. Бокэм допускает, что Матфей имел отношение к созданию данного Евангелия (какое?), но здесь возникает еще одна проблема. Комментируя Мф 9:9 («Иисус увидел человека...по имени Матфей»), Бокэм соглашается, что упомянутого Матфея нельзя отождествить с Левием Алфеевым из параллельного места у Марка (Мк 2:14). По его мнению, на Матфея была ошибочно перенесена история с призванием Левия. Такой вариант и вправду возможен, но плохо согласуется с одним из главных тезисов Бокэма: надежность имен и контролируемость традиции известными очевидцами.

(6) Бокэм иногда комментирует редакцию марковских материалов Матфеем или Лукой (один из примеров см. выше), но всерьез не рассматривает, какие вопросы ставит перед его тезисом синоптическая проблема как таковая. Контролировалась ли очевидцами каждая модификация, в результате которой существенно менялись смысл и богословские акценты (см., например, рассказы о воскресении в Мк 16:1-8 и Мф 28:1-8/Лк 24:1-11/Ин 20:1-13)? Контролировалась ли очевидцами разница (в частности, в подходе к хронологии) между Иоанном и синоптиками?

(7) Впрочем, Бокэм сам понимает «контролируемость традиции» не в фундаменталистском смысле: например, он считает Нагорную проповедь (Мф 5-7) вольной компиляцией, а не конспектом. Он допускает инвенцию художественных деталей и творческий вклад автора четвертого Евангелия. Однако в этом случае возникает вопрос: сколь «контролируемой» можно считать традицию даже в том виде, в каком ее описывает Бокэм? Ведь смысл речений всегда обусловлен контекстом. Если автор вырывает даже аутентичные речения из первоначальных контекстов и создает из них вольную компиляцию, в результате меняется контекст (а значит, частично и смысл) каждого речения.

(8) Широкой критике подверглись попытки Бокэма опереться на исследования в области памяти. В частности, Б. Эрман неоднократно пытался показать: согласно выводам науки, память очевидцев ненадежна [57]. Однако Бокэм вовсе не считает, что память апостолов должна была верно сохранить *все* детали: есть основания говорить лишь о точности *общего смысла*. Но что считать общим смыслом? Какое допустимо количество упущенных и неверных нюансов для того, чтобы считать смысл неискаженным?

(9) Значение исследований в области памяти преувеличено как Р. Бокэмом, так и его оппонентами. Ведь все упирается в вопрос о том, сколь хорошая память была у *конкретных* носителей традиции (анонимных или нет). А именно этого мы не знаем: правильно ли вспоминали события Петр и другие апостолы? Правильно ли воспроизводили их воспоминания слушатели? В конечном счете, не столь уж важно, были ли источники евангелистов очевидцами: куда важнее, хорошо ли они помнили события многолетней давности, и насколько были склонны фантазировать. Увы, никакие исследования в области памяти не дадут научные ответы на данные вопросы.

В общем и целом, необходимо сделать вывод: с одной стороны, Бокэм внес свежий и творческий вклад в «поиск», инициировав дискуссию по ряду новых проблем. Его работы – отличное противоядие против крайнего скептицизма (как у Б. Мэка или Р. Фанка). Более того, они изобилуют яркими и интересными идеями. С другой стороны, многие его тезисы имеют слишком зыбкую почву, обусловленную недостаточностью наших знаний. У нас попросту мало данных об истории раннего христианства, чтобы ставить вопрос о доказательствах. Описываемый им сценарий событий всего лишь возможен. Тезис о передаче преданий об Иисусе анонимными традентами также не стоит считать опровергнутым. Фактически, сам Бокэм вынужден признавать ее время от времени.

9 Переосмысленная эсхатология.

«Поиск» подчас производит на традиционных верующих удручающее впечатление тем, что в лице своих именитых представителей предлагает альтернативу: либо Иисус был обманувшимся апокалиптическим пророком (А. Швейцер, Э. Сандерс, Д. Эллисон), либо Иисус был социальным реформатором (Д. Кроссан, М. Борг, Р. Хорсли, У. Херцог). Теоретически любой из этих вариантов можно состыковать с традиционной христианской верой и даже халкидонским догматом. Однако это мало, кого убедит. Правда, дилемма не строго обязательна: такие признанные мэтры как Дж. Майер и Г. Тайсен предлагают эсхатологического Иисуса без близкого эсхатона. Однако последнее обусловлено тем, что в их реконструкции отрывки вроде Мк 9:1 («некоторые из стоящих здесь не вкусят смерти, как уже увидят Царство Божие») не принадлежат историческому Иисусу. Этот вариант, хотя и неплохо обоснованный, тоже не всем нравится. Поэтому не вызывает удивления популярность попытки принципиально иначе подойти к эсхатологическим мотивам Евангелий.

Томас Райт (род. 1948) – один из известных представителей евангельского христианства. Убежденный сторонник «поиска» исторического Иисуса, он при этом весьма консервативен по своим богословским убеждениям. Для Райта одно с другим совмещается легко, поскольку вполне нейтральная (по крайней мере, с виду) научная методология приводит его к традиционным христианским выводам.

Это неудивительно по ряду причин. Во-первых, Райт, в отличие от подавляющего большинства исследователей в «поиске», не работает с «критикой источников». Создается впечатление, что он сомневается в возможности решить синоптическую проблему. Соответственно, для него нет вопроса, как быть с правкой марковского материала или материала Q у Матфея и Луки. И ему чужды сомнения, отражает ли эта правка аберрацию традиции или ее исправление в свете надежных независимых источников. Во-вторых, Райт, как и Бокэм, не считает, что методу «истории форм» удалось девальвировать историческую ценность каких-либо евангельских повествований. Соответственно, такие традиционные критерии как «несходство» для него неактуальны.

Это не означает, правда, что научная постановка вопроса об исторической достоверности ему полностью чужда. Однако он пользуется собственным критерием: «двойное сходство и двойное несходство», который в его руках оправдывает достоверность едва ли не всех преданий. Суть критерия: материалы аутентичны, если Иисус в них делает вещи, правдоподобные для иудаизма I века (хотя и возможно, разбивающие многие стереотипы иудаизма); и данные действия Иисуса создают

предпосылку для особенностей ранней Церкви (хотя и возможно, отличаются от действий большинства ранних христиан).

Однако наиболее интересен и продуктивен с точки зрения вклада в «поиск» у Райта подход к эсхатологии. Райт дает своеобразную интерпретацию еврейской апокалиптики времен второго Храма [58]. Коротко говоря, она состоит в следующем:

- В
етхозаветные пророчества о Суде глубоко метафоричны; далеко не все надо понимать буквально. Так, по Райту (см. «Иисус и победа Бога», 476): ни Исаия, ни его толкователи в 1 веке не думали, что речь идет буквально о Солнце, Луне и звездах. Это образное обозначение потрясений *внутри* мировой истории.

- В
о времена Иисуса большинство иудеев считали, что пророчества о возвращении из вавилонского плена еще не сбылись.

- Д
ревние апокалиптики не ждали конца света в нашем смысле слова, а ждали, что Бог окончательно восстановит Израиль и Храм, очистит Землю Обетованную и воскресит мертвых. При этом «Царство Божие» не столько место, сколько факт воцарения Бога Израилева.

Соответственно, согласно иудейским чаяниям, должны произойти три ключевых события: (1) Израиль вернется из вавилонского плена; (2) Господь вернется на Сион; (3) Со злом будет покончено. Соответственно, и Евангелия – это рассказ (1) о возвращении из плена, (2) о возвращении Господа на Сион, (3) о победе Бога.

Подробно пересказывать жизнь Иисуса в описании Райта едва ли имеет смысл: фактически, оно повторяет синоптические Евангелия (точка зрения Райта на четвертое Евангелие не проговаривается, но похоже, что он как минимум признает высокую степень достоверности). Иисус для него Мессия и апокалиптический пророк.

Вкратце [23]: Иисус родился в 5/4 до н.э., вырос в Назарете. (Непорочное зачатие весьма возможно.) Общественную известность приобрел около 28 года, в контексте аналогичной деятельности Иоанна Крестителя. Иисус ходил по Галилее, проповедуя покаяние, возвещая Царство Божье и исцеляя. Он избрал учеников, особенно Двенадцать.

Однако специфика подхода Райта состоит в эсхатологии: возвещая Царство и кульминационный момент истории, Иисус не имел в виду скорого эсхатона. Он думал, что предстоят подлинное возвращение из вавилонского плена, возвращение Господа на Сион и победу над злом (см. три пункта выше). И он верил, что все это исполняется в нем и через

него. Пророческое призвание Иисуса включало символическое изображение возвращения Яхве на Сион, мессианское призвание – исполнение действий, которые, согласно Писаниям, должен был совершить Яхве. «Представьте молодого еврейского пророка, возвещающего возвращение Яхве, как Судьи и Спасителя, на Сион, а затем воплощающего это, входя, со слезами, в город, символизируя разрушение Храма и последний Исход... Иисус считал себя избранным, избранным...«Отцом», сделать то, что, согласно израильским Писаниям, обещал сделать Сам Бог. Он будет столбом дыма и огня для нового Исхода. Он воплотит в себе возвращение и избавление Бога» [23:653].

Крест – средство и символ «победы Бога» [59]. Иисус был казнен как антиримский мятежник в 30 году. Но за Крестом последовало Воскресение – по Райту, именно телесное.

А как тогда понимать аллюзию на Дан в пророчестве о Сыне Человеческом, грядущем на облаках небесных? Здесь старые толкователи усматривали указание на второе пришествие. Райт спорит: если посмотреть контекст Дан 7, *Сын Человеческий идет не сверху вниз, а снизу вверх, с земли на небо*. Это не возвращение на землю после пребывания на небесах, а некий образ. А именно, речь идет об оправдании Мессии Богом: Бог дает понять, что страдания Мессии были не напрасными. На оправдание же указывают три момента: (1) Воскресение и Вознесение; (2) появится движение учеников; (3) разгорится последнее столкновение с Римом, когда Христос будет оправдан в качестве истинного пророка. (Аналогичную отсылку к Дан 7 Райт усматривает в Мф 10:23, давая, таким образом, словам об эсхатоне радикально иную интерпретацию, чем Швейцер.)

Все эти построения далеко не бесспорны.

(1) Нет уверенности, что Райт верно обрисовал иудейские чаяния времен Иисуса. Действительно ли иудеи *Святой Земли* (а не только диаспоры) полагали, что они еще не вернулись из плена? И если да, сколь распространенным было такое мнение? Как минимум, в Мишне иногда прослеживаются противоположные точки зрения (напр., Пиркей Авот 1:11). Проблема в том, что у нас слишком мало надежных источников по иудаизму 20-х годов первого века. Наша информация о фарисействе – крайне скудная и практически вся намного более поздняя, содержащая анахронизмы. О саддукеях мы знаем и того меньше. Сведения о специфике галилейского иудаизма – почти нулевые. Предположения о том, каким был «метарассказ» фарисеев, саддукеев или галилейских учителей, должны делаться лишь с крайней осторожностью.

(2) Следует быть крайне осторожным, создавая из имеющегося у нас многообразия апокалиптических текстов, подчас сложных для интерпретации, единый «метарассказ». Перед нами опасность примерно того же плана, что и с написанием книг по «библейскому

богословию»: объединение авторов с разными, хотя и в чем-то схожими, взглядами в группу с единой позицией. В частности, далеко не факт, что все апокалиптические предсказания следует интерпретировать иносказательно, а не буквально.

(3) Аналогичным образом обстоит дело с подходом Райта к новозаветным текстам. Он не задается вопросом о том, что апокалиптическая метафорика различных слоев синоптической традиции может быть разной: к примеру, в одних случаях интерпретироваться буквально, а в других иносказательно. Да и вообще он анализирует материалы синоптических традиций скопом, не проводя качественной разницы между отдельными Евангелиями или между слоями в этих Евангелиях (например, двойной и тройной традицией, особыми материалами Мф и Лк).

(4) Критерий «двойное сходство и двойное несходство» несет в себе все те же минусы, что и обычный критерий «несходство»: мы слишком мало знаем об иудаизме времен Иисуса и ранней церкви, чтобы с уверенностью понять, что было для них типично, а что не было. Вместе с тем вызывает недоумение обращение Райта с этим критерием: практически все в канонических Евангелиях оказывается достоверным! Райт справедливо критикует Мэка и Кроссана за поспешность в скептических суждениях, но сам проявляет ее в обратном: у него слишком легко и без усилий подтверждается достоверность традиции.

(5) Не полагаясь лишь на упомянутый критерий, Райт подчас задействует соображения, вызывающие серьезные сомнения в его объективности. Например, относительно Мф 27:51-53 (где мертвые встают из гробов и вступают в Иерусалим) он замечает: «Некоторые рассказы выглядят столь странно, что они вполне могут быть достоверны» (Res 636). Хотя фраза сформулирована осторожно, ее некритический посыл очевиден.

(6) Райт слишком многое «вчитывает» в текст. Действительно, интерпретировать любое произведение вне его исторического и культурного контекста невозможно. Но действительно ли новозаветные тексты, где прямые упоминания о вавилонском плене чрезвычайно редки, настолько насыщены скрытыми намеками на него? Иными словами, гипотеза Райта не поддается проверке.

(7) Отказ Райта работать с «критикой источников» и «критикой редакций» можно понять с учетом неопределенности, царящей в синоптической проблеме. Любые решения гипотетичны. Гипотезу двух источников, в середине XX века почти незыблемую, серьезно пошатнула гипотеза Фаррера – Гоулдера, а затем (в меньшей степени) гипотеза Вильке – Макьюзна. И хотя подавляющее большинство ученых не без оснований признает

приоритет Марка, Райт не уверен даже в этом. Однако это не отменяет синоптической проблемы. Это не отменяет необходимости понять, в каком направлении развивалась традиция (например, от Марка к Матфею или наоборот), и что это означает с позиции «критики редакций». Принципиальный отказ от размышлений на эти темы слишком напоминает «страусиную» позицию: если закрывать глаза на трудности, они не исчезнут! Поэтому неудивительно, что подход Райта к критике источников нашел немного энтузиастов даже среди более консервативных участников «поиска».

В общем и целом, работы Райта вызывают массу вопросов по части методологии: слишком много поспешных и спорных обобщений, слишком мало внимания к критической проблематике. Тем не менее, вклад Райта в «поиск» интересен: он предлагает гипотезу, которая в дальнейшем может быть проверена. Многие покажут дальнейшие изыскания в области иудейской апокалиптики: действительно ли ей был присущ единый «метарассказ»? И действительно ли надежда на окончательное возвращение из вавилонского плена была присуща широким кругам иудаизма Святой Земли?

10 Выводы

В настоящее время «поиск исторического Иисуса» как никогда разнообразен по выводам. Он включает образы Иисуса как апокалиптического пророка (Э. Сандерс, Д. Эллисон), эсхатологического пророка по типу Илии (Дж. Майер), мистика (М. Борг), социального реформатора (Р. Хорсли, В. Херцог), коммуниста-хиппи (Д. Кроссан), киника (Б. Мэк), изуверившегося шутника (Р. Фанк) и т.д. Есть и другие варианты, не включенные в вышеприведенный анализ: например, Иисус как фарисей (Х. Маккоби), шаман (П. Крефферт), мистик-антиномист (С. Дэвис). Имеют место и попытки консервативных христиан, пользуясь методологией самого же «поиска», отстаивать базовую достоверность Евангелий и подыскать Иисусу правдоподобное место в иудаизме (Б. Уизерингтон, К. Кинер, Т. Райт). У каждой из этих теорий есть многочисленные сторонники. Более того, в последние десятилетия громче заявила о себе «мифологическая школа», отрицающая само существование Иисуса (Р. Прайс, Э. Догерти, Р. Карриер, Т. Томпсон) – впрочем, она остается в заведомом меньшинстве.

Этот разноречивый во мнениях обусловлен следующими основными причинами.

А) Датировка и характер источников. У нас нет источников, восходящих к жизни Иисуса: Основные наши источники, Евангелия, написаны спустя десятилетия после распятия. Более того, созданы они, с одной стороны, христианами (т.е. не носят нейтральный характер), а с другой стороны, не очевидцами. От проповеди Иисуса их отделяет длительный промежуток устной передачи. При этом нам не известно, какие люди были традентами: люди с какой памятью, трезвенностью, доступом к достоверным источникам. Кроме того, Евангелия содержат противоречия и/или разные ракурсы на одни и те же события (особенно разительна разница между синоптиками и четвертым Евангелием).

Ученые по-разному оценивают данную ситуацию. На одном полюсе находятся скептики, которые считают, что процесс устной передачи и адаптации преданий основательно (а то и почти безнадежно) исказил реальную картину. В частности, Б. Мэк не считает возможным назвать хоть одно подлинное речение Иисуса. На другом полюсе консервативные ученые (Р. Бокэм и его последователи) отстаивают гипотезу, что традиция находилась под контролем очевидцев, а потому существенных aberrаций не претерпевала. Между этими двумя полюсами разместился широкий спектр мнений. Объективно говоря, у нас нет доказательств, которые позволили бы твердо расставить точки над «и».

Б) Разное понимание истории источников. Практически все историки так или иначе учитывают критику источников. Однако здесь есть существенные различия.

Например:

- Х

отя подавляющее большинство ученых признает приоритет Марка, разногласие вызывает гипотеза двух источников. Она остается мнением большинства, но некоторые видные участники «поиска» не разделяют ее (Э. Сандерс, Д. Флуссер).

- С

реди ученых, признающих существование источника Q, нет согласия относительно возможности реконструировать его историю. Некоторые исследователи сделали одну из реконструкций данной истории (стратификацию Дж. Клоппенборга) одной из отправных точек своей реконструкции (С. Паттерсон, Б. Мэк). Другие относятся к этим попыткам скептически. Последнее весьма разумно, хотя если источник Q существовал, автоматически возникает вопрос и о его первоначальных редакциях. Однако здесь любые суждения крайне ненадежны.

- Н

ет согласия в вопросе о том, использовали ли авторы четвертого Евангелия синоптические Евангелия (и если да, то какие именно). Соответственно, оно может включаться как независимый источник или не включаться. Нет согласия и относительно этапов формирования четвертого Евангелия.

В) Разная оценка неканонических источников. Ученые расходятся по вопросам о датировке и достоверности целого ряда неканонических источников. Например:

- О

дни ученые практически исключают Евангелие от Фомы из числа важных свидетельств об Иисусе (Э. Сандерс, Дж. Майер, Г. Вермеш, Р. Хорсли), другие считают его одним из наиболее важных свидетельств (С. Паттерсон, С. Дэвис, Д. Кроссан). Это обусловлено тем, что первая группа ученых обычно считает данный текст зависимым от синоптиков и отражающим позднее богословие. Вторая группа ученых постулирует раннее происхождение либо всего Евангелия от Фомы, либо его первой редакции.

- Х

отя большинство ученых не используют активно поздние неканонические источники, есть ученые, которые это делают (Д. Кроссан, С. Дэвис).

Г) Разная интерпретация текстов. Евангельские отрывки зачастую допускают разное толкование. В частности, ключевые расхождения касаются следующих вопросов.

- О
дни ученые снова и снова усматривают в евангельских преданиях нарушение Закона и полемику с ним (Р. Фанк, М. Борг, отчасти Дж. Майер); другие сводят подобные случаи к минимуму или даже вовсе отрицают нарушение Иисусом Закона (Дж. Кроссли).

- О
дни ученые усматривают в учениях Иисуса больше духовно-нравственный подтекст (магистральная линия «поиска»), другие больше социальный подтекст (Р. Хорсли, В. Херцог).

Д) **Разная методология.** Ученым пока не удалось найти консенсус в том, какой метод и какие критерии следует использовать. Основные линии размежевания таковы.

- Х
отя большинство участников «поиска» либо вообще не учитывают литературный контекст речений, либо учитывают с крайней осторожностью, некоторые ученые считают это необходимым (Р. Хорсли).

- М
агистральное направление «поиска» оперирует старыми критериями достоверности (напр., «несходство», «множественное свидетельство», «смущение»), но некоторые ученые скептически относятся к этим критериям (Д. Кроссан, Б. Мэк, Д. Эллисон, Г. Вермеш).

- Т
очный набор критериев достоверности у ученых разный. Более того, ученые пользуются противоположными критериями. Например, для Р. Фанка ключевую роль играет критерий, основанный на «несходстве», а для Г. Вермеша – соответствие предания иудейскому контексту.

- Н
ет согласия в том, как выстраивается иерархия критериев: какие критерии считать основными, а какие второстепенными.

- О
дни ученые пользуются четко сформулированными критериями *недостоверности* (С. Паттерсон, Г. Людеман), другие вместо этого оперируют общими предпосылками, связанными с критикой форм («семинар по Иисусу», Дж. Майер).

- Н
ет согласия в том, чему отдавать приоритет, «презумпции виновности» или

«невиновности»: учитывать ли материал в реконструкции, если в его достоверности нет серьезных сомнений, – или *не* учитывать, пока на это не будет серьезных оснований. Поэтому для некоторых ученых характерен исторический оптимизм (Г. Вермеш, Г. Тайсен, Р. Хорсли, Т. Райт), а для некоторых скептицизм как отправная точка («семинар по Иисусу», Б. Мэк).

-

Н

ет согласия в том, следует ли активно учитывать социальный контекст проповеди Иисуса. Одна часть ученых его практически игнорирует (Г. Вермеш, Э. Сандерс, Г. Людeman, Д. Эллисон), другие включают соответствие социальному контексту в число базовых критериев (Р. Хорсли, В. Херцог).

Очень часто ученые проецируют на Иисуса собственные идеалы, симпатии, взгляды на действительность. Это одинаково касается секулярных и верующих историков, либералов и традиционалистов. Так, Р. Фанк, бывший евангельский проповедник и проповедник секулярного христианства, видел в Иисусе изуверившегося шутника и любителя позубоскалить за пирушкой. Д. Кроссан, сторонник эгалитаризма и мастер афористического стиля, находит в Иисусе проповедника эгалитаризма и сказителя острых притч. М. Борг, с его либеральными воззрениями и симпатией к восточной мистике, уподобляет Иисуса не только социальным реформаторам, но и восточным мистикам. С точки зрения ортодоксального иудея Х. Маккоби, Иисус был очень традиционным фарисеем. Г. Вермеш, исповедующий реформистский иудаизм, склонен считать Иисуса последователем менее ортодоксальных направлений иудаизма. Писатель-фантаст Р. Прайс горячо доказывает, что ранние христиане Иисуса выдумали. Социальный активист Р. Хорсли написал много книг о том, что Иисус был социальным активистом. Добрый католик Дж. Майер использует, казалось бы, нейтральную историко-критическую методику, но получает в результате довольно традиционного Иисуса, вполне созвучного церковному учению.

Впрочем, нельзя стричь всех ученых под одну гребенку: у некоторых исследователей проекция, если и есть, едва заметна (Д. Эллисон, Э. Сандерс). Нельзя ставить на одну доску беззастенчивую проекцию современной секулярной мысли на Иисуса у Р. Фанка и более тонкие проблемы в реконструкциях Г. Вермеша и Дж. Майера. Если Р. Фанк постулирует достоверность удобных для него притч (например, о добром самарянине), даже не углубляясь в методологические проблемы, то Дж. Майер сбрасывает со счетов подчас те материалы традиции, которые помогли бы его теории. В частности, пророчества о скором эсхатоне (Мк 9:1 пар.) существенно укрепили бы концепцию

эсхатологического Иисуса, но согласно Майеру, они – продукт ранней Церкви.

Глядя на вышеописанный разнбой во мнениях, легко подумать, что научный прогресс – нулевой, ибо количество мнений не поддается учету. Однако этот вывод обманчив. Следует понимать: «поиск» состоит из литературы очень разного качества. Например, далеко не все ученые глубоко прорабатывали предания об Иисусе с позиции критики форм, критики источников и критики редакций. В этом смысле выделяется Дж. Майер, в меньшей степени Э. Сандерс (а из не включенных в наш обзор – Дж. Данн). Далеко не все серьезно изучали иудейский контекст Евангелий. Из рассмотренных нами ученых в этом смысле впереди – Г. Вермеш, Э. Сандерс, Дж. Майер, Т. Райт (из других – в частности, Д. Флуссер, М. Кейси). Далеко не все были методологически здоровы: некоторые ученые слишком сильно полагались на источники гипотетические (Q, «источник знаков»), поздние в своей нынешней форме (Евангелие Фомы) или потенциально подложные (тайное Евангелие от Марка). Не все ученые подходили и к преданиям канонических Евангелий с достаточной критической взвешенностью.

Так можно ли говорить о прогрессе в «поиске» в сравнении с временами Бультмана? Дало ли позитивные плоды возобновление «поиска»? Конечно, было много неумеренного оптимизма, далеко идущих утверждений без твердой основы. С другой стороны, несомненные плоды налицо. Основные достижения «поиска»:

- С
тала намного яснее, чем раньше, принадлежность Иисуса и первохристианства к миру иудаизма (а попутно – смысл многих евангельских отрывков). При этом о самом иудаизме I века мы теперь знаем намного больше, и эти представления избавлены от прежних карикатур (во многом, благодаря работам Э. Сандерса, Д. Флуссера, Г. Вермеша и т.д.).

- П
онимание Иисуса как эсхатологического пророка оказалось намного более продуктивным, чем попытки десхатологизировать Иисуса. (Хотя остаются вопросы о точном содержании эсхатологизма Иисуса, и не факт, что Иисус был именно апокалиптиком.)

- В
лице лучших своих представителей «поиск» стал методологически продуманнее. Сначала появились критерии достоверности. Затем началась долгая отшлифовка этих критериев и выбор лучших из них. Этот процесс далек от своего завершения,

но сейчас мы знаем о плюсах и минусах каждого критерия намного больше, чем раньше. Также лучше понимаем само их значение.

-

С

вою роль сыграли и консервативные представители «поиска» (особенно Р. Бокэм): они предложили рабочие гипотезы, доказательная база которых отнюдь не безупречна, но которые в перспективе – например, если будут найдены рукописи с текстами Папия – могут стать более серьезным аргументом в пользу роли очевидцев в сохранении преданий об Иисусе.

Несомненным шагом к научности подхода следует считать и отсутствие у «третьего поиска» единой *идеологической* программы, а также определенной конфессиональной платформы. Если «первый поиск» был больше уделом либеральных протестантов, в «третьем поиске» задействованы представители разных конфессий и мировоззрений: например, Дж. Майер и Б. Питри – умеренно-консервативные католики, Д. Кроссан – либеральный католик, Дж. Данн и Г. Тайсен – протестанты, Г. Вермеш и Д. Флуссер – иудеи. Более того, о конфессиональной принадлежности обычно трудно догадаться по самим книгам: выкладки стали намного более объективными и нейтральными.

Каковы дальнейшие перспективы «поиска»? Поскольку принадлежность Иисуса к миру иудаизма практически доказана, находка новых иудейских текстов и более глубокий анализ уже имеющихся текстов могут принести богатые плоды. Вместе с тем печально, что единственной (!) по-настоящему детальной проработкой преданий об Иисусе остается многотомник Дж. Майера. Необходимы новые проекты подобного рода, пусть не на тысячи страниц, но все же с обстоятельным анализом форм, источников, редакций и традиций *по каждой перикопе*.

Какие можно дать рекомендации для подобных проектов?

(1) Хотя все критерии исторической достоверности имеют свои изъяны, отказаться от них не получается. Даже ученые, всячески декларирующие свой скепсис по отношению к ним, де-факто работают с ними. Лучше уж проговаривать такие вещи эксплицитно и вводить в схему метода.

(2) Наименее проблематичны критерии, основанные на «смущении», «множественном свидетельстве» и «историческом правдоподобию».

(3) Наиболее проблематичен критерий, основанный на «несходстве» с иудаизмом: он лишен здравых оснований и является рефлексом старого церковного антииудаизма. Вместе с тем критерий можно модифицировать: *ограничить случаями, где Иисус не отменяет какие-либо заповеди Священных Писаний Израиля, но лишь высказывается - с*

позиции иудейской теологии! – нетривиальным для известного нам фарисейства/ессейства образом. При этом сам термин «несходство» очень неудачен: уместнее говорить об «оригинальности», а еще лучше – «своеобразии».

(4) Необходим строгий подход к

азе источников. Следует отказаться от опоры на гипотетические страты гипотетических источников (как, например, первая страта Q). Более того, необходимы проекты, изучающие редакции и традиции с позиции альтернативных решений синоптической проблемы: например, теории Фаррера – Гоулдера.

(5) Необходимо более глубокое изучение вопроса об источниках и датировке Евангелия Фомы. Спор между сторонниками и противниками его независимости от синоптиков нельзя считать окончательно закрытым, как и спор о том, в какой мере оно отражает воззрения раннего иудеохристианства.

(6) При анализе иудейского контекста, раввинистическую литературу учитывать необходимо, но лишь с оглядкой на проблему анахронизмов. Приоритет же должен отдаваться литературе более ранней: апокрифов, псевдоэпиграфов, текстов Мертвого моря.

В целом же, необходима осторожность в выводах: характер источников и проблематичность любых методов и критериев достоверности означает, что все выводы могут носить лишь предварительный и приблизительный характер. Для громких заявлений о «заключениях науки» (вроде тех, какие делал «семинар по Иисусу») нет оснований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Reimarus H. S. Fragments. Ed. C. H. Talbert. Philadelphia: Fortress Press, 1970.
2. Heschel S. Abraham Geiger and the Jewish Jesus. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
3. Weiss J. Jesus' Proclamation of the Kingdom of God. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
4. Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede. London: John Hopkins University Press, 1998.
5. Bultmann R. Jesus and the Word. New York: Scribner, 1958.
6. Bultmann R. The History of the Synoptic Tradition. Oxford: Blackwell, 1963.
7. Perrin N. Rediscovering the Teaching of Jesus. London: SCM Press, 1967.
8. Jeremias J. New Testament Theology: The Proclamation of Jesus. London: SCM Press, 1971.
9. Funk R., R. Hoover. The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus. New York: Scribner, 1993.
10. Funk, R. W., and the Jesus Seminar. The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus. San Francisco: HarperCollins, 1998.
11. Borg M. Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus. New York/Toronto: The Edwin Mellen Press, 1984.
12. Borg M. Jesus: A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship. San Francisco: Harper & Row, 1987.
13. Borg M. Jesus in Contemporary Scholarship. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994.
14. Crossan J. D. In Parables: The Challenge of the Historical Jesus. New York: Harper & Row, 1973.
15. Crossan J. D. The Dark Interval. Towards a Theology of Story (Niles, IL: Argus Communications, 1975).
16. Crossan J. D. Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges (New York: Harper & Row, 1976).
17. Crossan J. D. Finding is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
18. Crossan J. D. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. New York: HarperCollins, 1991.
19. Crossan J. D. Jesus: A Revolutionary Biography. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994.
20. Crossan J. D. The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. San Francisco: HarperCollins, 1999.
21. Miller R. Ed. The Apocalyptic Jesus: A Debate. Santa Rosa: Polebridge Press, 2001.
22. Allison D. Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
23. Wright N. T. Jesus and the Victory of God. London/Minneapolis: SPCK/Fortress Press, 1996.
24. Carlson S. The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark. Waco: Baylor University Press, 2005.

25. Funk R. *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*. San Francisco, 1996.
26. Funk, R. W., *A Credible Jesus: Fragments of a Vision*. Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2001.
27. Mack, B. L. *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*. New York: Continuum, 2001.
28. Mack, B. L. *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.
29. Kloppenborg J. S. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
30. Goodacre M. *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. Harrisburg: Trinity Press International, 2002.
31. Casey M. *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
32. Patterson S. J. *The Search for Jesus: Modern Scholarship Looks at the Gospels*. Washington: Biblical Archaeology Society, 1994).
33. Patterson S. J. *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998.
34. Goodacre M. *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas' Familiarity with the Synoptics*. London; SPCK, 2012.
35. Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press, 1977.
36. Sanders E. P. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press, 1985.
37. Sanders E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books, 1993.
38. Sanders E. P. *The Tendencies of Synoptic Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
39. Lüdemann G. *Jesus after 2000 Years: What He Really Said and Did*. Amherst: Prometheus Books 2001.
40. Allison D., W.D. Davies. *An Exegetical and Critical Commentary on the Gospel according to St. Matthew, International Critical Commentary, 3 vols*. London/New York: T&T Clark International, 1988, 1991, 1997.
41. Meier J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Volume 5: Probing the Authenticity of the Parables*. New York: Yale University Press, 2016.
42. Meier J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Volume 1: The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday, 1991.
43. Meier J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Volume 2: Mentor, Message and Miracles*. New York: Doubleday, 1994.
44. Meier J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Volume 3: Companions and Competitors*. New York: Yale University Press, 2001.

45. Meier J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Volume 4: Law and Love*. New York: Yale University Press, 2009.
46. Vermes G. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: William Collins Sons, 1973.
47. Vermes G. *Jesus and the World of Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
48. Vermes G. *The Religion of Jesus the Jew*. London/Minneapolis: SCM/Fortress Press, 1993.
49. Vermes G. *The Authentic Gospel of Jesus*. London: Penguin Books, 2003.
50. Horsley R. A. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
51. Horsley R. A. *Sociology and the Jesus Movement*. New York: Crossroad, 1989.
52. Horsley R. A. *Jesus and the Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
53. Herzog W. *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville: Westminster/John Knox, 1994.
54. Herzog W. *Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation*. Louisville: Westminster/John Knox, 2000.
55. Herzog W. *Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus*. Louisville: Westminster/John Knox, 2005.
56. Bauckham R. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
57. Ehrman B. *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*. New York: HarperOne, 2016.
58. Wright N. T. *The New Testament and the People of God*. London/Minneapolis: SPCK/Fortress Press, 1992.
59. Wright, N. T. *The Resurrection of the Son of God*. London/Minneapolis: SPCK/Fortress Press, 2003.