«Демифологизация» новозаветной науки

Выступление митрополита Волоколамского Илариона, председателя Отдела внешних церковных связей, председателя Синодальной библейско-богословской комиссии, ректора Общецерковной аспирантуры и докторантуры, на VII Восточноевропейском симпозиуме исследователей Нового Завета (Москва, 26 сентября 2016 года).

Уважаемые участники конференции!

Дорогие отцы, братья и сестры!

Я рад приветствовать вас на Седьмом Восточноевропейском симпозиуме исследователей Нового Завета — одном из важнейших проектов международного масштаба, посвященных актуальным вопросам современной библеистики. Эти вопросы многообразны: они охватывают и сферу библейских переводов, и новые рукописные свидетельства Священного Писания, и археологические открытия, и традиции святоотеческого толкования Библии, как в их историческом контексте, так и в преломлении современной жизни христианской Церкви.

Но, помимо перечисленных вопросов, затрагивающих собственно текст и содержание Священного Писания, есть еще один, предметом которого является сама *наука* о Библии. Пожалуй, никакая другая филологическая или историческая дисциплина не была в такой мере зависима от внешних факторов — политических и религиозных настроений в обществе и собственного мировоззрения исследователя — как библейская критика, академический подход к изучению Священного Писания, сложившийся к концу XVIII в. на волне разрыва с церковной традицией. И никакой другой раздел библейской критики не был так открыт для произвола мнений, как изучение Евангелий с целью реконструкции «достоверного», по мнению исследователей, исторического портрета Иисуса Христа.

Современный исследователь — библеист, патролог или историк древней Церкви, — желающий опереться на строго установленное научное знание о Евангелиях, чтобы, исходя из него, заняться разработкой некой конкретной научно-богословской проблемы, сталкивается с тем, что ни один тезис, предлагаемый ему академической библеистикой, не выдерживает проверки на строгость. За «общепринятыми» и «консенсусными» мнениями на поверку стоят утверждения, имеющие в лучшем случае спорную аргументацию, а в худшем — опирающиеся на бытовой здравый смысл.

Поясним, что мы имеем в виду. Общим местом современных исследований по исагогике Нового Завета «является представление о том, что синоптические Евангелия должны датироваться

временем после окончания Иудейской войны 66–70 годов, поскольку они содержат в себе пророчество ex eventu о разрушении Иерусалима римлянами в 70 году»**[1]**. Термином «пророчество ex eventu**[2]**» в литературоведении и историографии обозначают описание события, созданное уже после того, как оно имело место, но датированное более ранним периодом с целью придать ему вид предсказания или пророчества. Тот факт, что все синоптические Евангелия содержат пророчества о разрушении Иерусалима (Мф. 24:2; Мр. 13:2; Лк. 21:6), заставляет ученых, придерживающихся такого подхода, датировать их концом I века.

Представление о том, что синоптики не могли зафиксировать пророчество Иисуса о разрушении Иерусалимского храма до того, как это событие произошло в реальности, основывается либо на недоверии к ним как авторам повествования, либо на предубеждении против самой возможности наличия у Иисуса пророческого дара. Простое допущение этой возможности сразу подрывает гипотезу о позднем происхождении синоптических Евангелий, делает ее уязвимой, сомнительной и в конечном счете ненужной. Как отмечает современный исследователь, «новозаветная критическая наука обладает любопытной способностью считать “подлинными” те пророчества, которые не исполнились, и слишком часто настаивает на том, что исполнившееся пророчество — лишь описание события, сделанное позднее, но облеченное в форму пророчества»**[3]**.

Подобным образом, рассказы о чудесах Иисуса, составляющие значительную часть повествовательного блока всех четырех Евангелий и служившие в глазах Евангелистов неотъемлемой чертой облика Христа, исследователи отвергают только потому, что они не верят в чудеса. Но давайте задумаемся: неужели, несмотря на годы изучения древних языков, истории, литературоведения и других дисциплин, без которых немыслимо современное изучение Библии, исследователи вынуждены выбирать в качестве отправной точки неверие, я бы сказал «бытовое» неверие в то, что выходит за пределы обыденного восприятия? Неужели методологический атеизм — это главное, что может предложить нам современная наука? Неужели в своей отправной точке она не продвинулась ни на шаг по сравнению с эпохой Просвещения?

Другие теории, выступающие предпосылками для новозаветных исследований, например гипотеза двух источников, имеют под собой гораздо более солидную доказательную базу, однако их детальное рассмотрение показывает, что в их основе тоже лежат тезисы, априорно принимаемые как истинные. В итоге мы видим печальную картину: заявив о своей независимости от какой-либо традиции и о своей адогматичности, европейская новозаветная наука создала свою собственную традицию и собственную догматику. Само слово «догматика» вызывает отторжение у многих светских ученых, работающих в области новозаветных исследований, потому что одной из целей своих трудов они как раз и ставят освобождение текста Нового Завета от наслоений церковного вероучения. Однако стремление к достижению этой цели приводит к иной форме догматизма — когда то или иное утверждение ученых начинает восприниматься как неоспоримая

догма или аксиома. И если когда-то Рудольф Бультман (1884–1976) — влиятельный немецкий теолог XX века, наиболее известный представитель школы «демифологизации» Евангелия — заявил о необходимости «демифологизировать» Новый Завет, то теперь перед честным и непредвзятым исследователем стоит задача «демифологизации» новозаветной науки.

В своем докладе я перечислю некоторые наиболее распространенные положения современной новозаветной науки, получившие в кругу своих сторонников статус догматических истин. Я назову четыре мифа, которые в том или ином виде продолжают некритично транслироваться исследователями, кочуя из одного труда в другой. А затем я покажу, к каким последствиям может привести стремление реконструировать образ «исторического Иисуса» на основе этих или иных мифов, не имеющих реального основания в тексте Нового Завета.

Миф 1. Источник Q

К числу гипотез, фактически превратившихся в догмы, можно отнести представление о том, что в основе синоптических Евангелий лежит некий «источник Q», на который до сих пор ссылаются как на «утраченный». Вот типичный пример:

> Однажды, еще до появления Евангелий в том виде, в каком они знакомы читателям Нового Завета, первые последователи Иисуса написали другую книгу. Вместо рассказа о драматичной истории жизни Иисуса эта книга содержала только Его поучения. Они жили с этими поучениями, звучавшими у них в ушах, и думали об Иисусе как основателе своего движения. Но они не были сфокусированы на личности Иисуса, на Его жизни и судьбе. Они были поглощены социальной программой, содержавшейся в Его поучениях. Итак, их книга не была Евангелием христианского толка, а именно, рассказом о жизни Иисуса как Христа. Скорее, оно было «Евангелием изречений»... Потом это Евангелие было утрачено. Может быть, обстоятельства изменились, или люди изменились, или их представление об Иисусе изменилось. В любом случае, книга была потеряна для истории где-то в конце I века, когда начали создаваться истории жизни Иисуса, которые стали более популярными формами уставных документов для раннехристианских кругов**[4]**.

Есть разница, продолжает тот же автор, вспоминают ли основателя того или иного движения за его учение или за его жизнь и судьбу. Для ранних последователей Христа главными были циркулировавшие под Его именем сборники наставлений, касающиеся различных идей, отношения к жизни и поведения. И только впоследствии, когда движение стало разрастаться, группы его адептов в разных местах и в изменившихся обстоятельствах начали задумываться о жизни,

которую должен был прожить Иисус. Тогда-то Его жизнь и начала обрастать различными мифами, главным из которых стала история Его воскресения из мертвых, смоделированная на основе античных мифов. Эта история нашла отражения в посланиях Павла, а затем и в Евангелиях, появившихся: от Марка в 70-х годах, от Матфея в 80-х, от Иоанна в 90-х, а от Луки в начале II века. Повествовательные Евангелия заменили тот первоначальный источник Q, который появился, когда еще не было христиан, а были «люди Иисуса», не верившие в Христа как Бога и в Его воскресение. Вот почему открытие этого источника путем вычленения его из канонических Евангелий имеет такую важность, хотя и огорчает последователей традиционного христианства**[5]**.

Даже по стилю изложения эта фантастическая история, целиком и полностью являющаяся плодом воображения ученых, напоминает миф или сказку. Проблема, однако, заключается не в том, что сказка была создана и в нее поверили, а в том, что она дает ложную картину возникновения христианства и его развития на начальном этапе. Вся древнецерковная письменность свидетельствует о том, что именно личность Иисуса, Его жизнь, смерть и воскресение (а не Его социальное или нравственное учение) стояли в центре христианского благовестия с самого начала. Представлять дело так, будто ранних христиан интересовало только учение Иисуса и лишь впоследствии, под конец I века, они начали сочинять рассказы о Его жизни, придумали миф о Его воскресении — значит переворачивать историю возникновения христианства с ног на голову, представлять полностью извращенную и вводящую в заблуждение картину.

Апостол Павел в середине I века изложил суть Евангелия в следующем лаконичном меморандуме, адресованном христианам Коринфа:

> Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь... Ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили. Потом явился Иакову, также всем Апостолам... Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших (1 Кор. 15:1–7, 12–15, 17).

Из этих слов следует, что центральным событием, которое легло в основу христианской проповеди, было воскресение Христа, а главным доказательством этого события — многократные явления Воскресшего различным группам апостолов. Христос умер за грехи людей, был погребен и воскрес в третий день — вот те три основополагающие истины, на которых, согласно Павлу, строится Евангелие. Именно факт вхождения Бога в историю, Его явления людям в лице Иисуса Христа положил начало христианству, а вовсе не то или иное нравственное или социальное учение. Личность Иисуса, Его жизнь, смерть и воскресение первичны; все остальное вторично. Именно поэтому, излагая краткую версию Евангелия, которое апостолы проповедали, Павел ни одним словом не обмолвился об учении Христа или Его изречениях. Он не сказал: если нет сборника изречений Иисуса, то вера ваша тщетна.

Появление «гипотезы Q» было результатом не только сравнительного анализа текстов трех синоптических Евангелий. В немалой степени оно было связано с представлением о том, что лишь часть евангельского материала «восходит к историческому Иисусу», тогда как другая часть является плодом деятельности позднейших редакторов. Это представление, в свою очередь, было обусловлено вполне конкретной идеологической установкой: отрицанием божественной природы Иисуса, Его воскресения из мертвых, значимости Его искупительного подвига. Ученым, не признававшим в Иисусе Бога воплотившегося, во что бы то ни стало надо было создать теорию, согласно которой христианство родилось не из личности его Основателя, а из нравственно-социального учения, которое Ему приписала группа последователей в конце I века**[6]**. В этом смысле так называемая «реконструкция Q» путем отсечения от якобы входивших в него изречений Иисуса всего, что было привнесено последующей церковной традицией, очень напоминают сизифов труд по «демифологизации Евангелия», предпринятый во второй половине XIX — начале XX века.

Объем исследований в данном направлении поистине неисчерпаем. При этом ни одно из исследований, нацеленных на декомпозицию текста, не основано собственно на текстологии Нового Завета, так как все ученые работают с одним и тем же дошедшим до нас текстом. Выводы касательно аутентичности тех или иных фрагментов Евангелий основаны не на работе с текстом, а на изначально принятых идеологических предпосылках, позволяющих отнести одну часть текста к категории аутентичных изречений Иисуса или повествований о Нем, а другую — к позднейшим напластованиям.

К настоящему моменту в научном сообществе все более внятно раздаются голоса в пользу того, что источник Q — не более чем фантом, изобретенный теми учеными, которые решили доказать себе и миру, что Иисус был обычным учителем нравственности, оставившим после Себя сборник нравоучительных сентенций**[7]**. Пересмотру подвергаются даже статистические сведения, казавшиеся незыблемым подтверждением литературной зависимости между синоптиками.

Общепринятыми в современной науке являются следующие данные, касающиеся соотношения текстуального материала между синоптиками: 90% материала Евангелия от Марка присутствует в Евангелии от Матфея и более 50% в Евангелии от Луки. При этом буквальных совпадений около 51% между Евангелиями от Марка и от Матфея и около 53% между Евангелиями от Марка и от Луки. Эти цифры, как казалось ученым XX века, должны с неизбежностью приводить к мысли о взаимной литературной зависимости трех Евангелистов или о наличии у них общих первоисточников.

Однако современный статистический анализ соотношения текстов трех Евангелистов-синоптиков вносит коррективы в это представление. Известная немецкая исследовательница Нового Завета Э. Линнеманн предприняла попытку подсчитать параллельные пассажи и слова в синоптических Евангелиях**[8]**. Согласно произведенной калькуляции, для разговора о трех синоптических Евангелиях в терминах взаимной литературной зависимости нет достаточных оснований**[9]**.

Чтобы в этом убедиться, можно проделать простой эксперимент: попросить трех людей, незнакомых друг с другом, описать событие, свидетелями которого они стали, например, дорожно-транспортного происшествия, записать их рассказы, а затем сравнить три записанных текста. В них, несомненно, будет много отличий, так как каждый расскажет о происшествии по-своему. Однако будет и много общего материала: сходный сюжет, одинаковые термины («дорога», «машина», «водитель», «столкновение» и т. д.), похожие словосочетания. Весь этот общий, «синоптический» материал, составит 30, 40 или 50 процентов, а может быть, и больше. При этом, в силу условий эксперимента, заведомо исключены как литературная взаимозависимость трех свидетелей, так и знакомство между ними.

К похожим выводам приходит другой крупный современный специалист в области Нового Завета, Дж. Данн, на основании исследования особенностей устной традиции. Он указывает на существенную методологическую ошибку, которая в значительной степени определила всю гигантскую работу, проделанную учеными в области новозаветных исследований за последние двести с лишним лет. Эта ошибка связана с «литературным типом мышления»**[10]**, основывающимся на представлении о том, что в ранней Церкви происходил интенсивный процесс создания разного рода письменных источников об Иисусе. С этими письменными источниками якобы и работали редакторы и компиляторы, такие как Матфей, Марк, Лука и Иоанн, составлявшие свои повествования из имевшихся лоскутов, но подвергавшие первоначальный материал интенсивной переработке в целях, соответствующих их собственным интересам и интересам местных церковных общин, которые они представляли.

При таком подходе не учитывается тот факт, что на раннем этапе предания об Иисусе должны

были распространяться по преимуществу, если не исключительно в устной форме, и это было связано с характерными особенностями той культуры, внутри которой происходил процесс создания Евангелий. Для этой культуры наиболее естественным способом распространения информации была ее устная передача: те или иные рассказы и предания переходили «из уст в уста». Существенную роль при этом играла память, поскольку для того, чтобы транслировать то или иное предание, его необходимо было запомнить.

Наше поколение стало свидетелем быстрого перехода от эпохи печатного слова к эпохе электронных средств информации и коммуникации. При этом переходе существенным образом изменились парадигмы передачи информации. Еще тридцать или сорок лет назад среднестатистический человек должен был носить в памяти то, что сегодня зафиксировано в его компьютере или мобильном телефоне. Например, каждый помнил несколько десятков наиболее важных для него телефонных номеров, поскольку их приходилось постоянно набирать вручную. Сегодня человек не обязан помнить телефонные номера даже самых близких людей, потому что они «забиты» в мобильную телефонную книжку, которая всегда с ним, и номер воспроизводится одним нажатием на имя адресата. Это имеет свои плюсы и минусы. Так например, если человек потеряет мобильный телефон, он не вспомнит ни одного номера, по которому смог бы связаться с родственниками.

Даже на пространстве в несколько десятков лет мы можем увидеть существенную разницу в подходах к способам передачи информации. Эта разница оказывается гораздо более существенной, если сопоставить нашу эпоху с эпохой двухтысячелетней давности, когда большинство людей не только не имело в своем распоряжении письменных источников, но и не умело читать и вся основная информация воспринималась на слух.

В ситуации устной культуры резко возрастает роль памяти. Человек, привыкший записывать все, что ему необходимо знать, не всегда заботится о том, чтобы зафиксировать это в памяти: бумага или компьютер представляются более надежным подспорьем. Отсюда недоверие у современного человека к устной традиции и к ее главному передатчику — памяти. Согласно распространенному стереотипу, то, что сохраняется в памяти, лишено достоверности и объективности, поскольку память человека во-первых изменчива (с годами тот или иной эпизод может обрасти различными подробностями, или наоборот многие детали могут стереться из памяти), а во-вторых окрашивает любое событие прошлого в субъективные тона (основную роль играет не само событие, а то, как оно было воспринято человеком и как оно препарируется в его сознании).

Между тем, даже в наше время многие люди запоминают тексты слово в слово. Так например, наизусть заучиваются стихотворения или целые поэмы, и они хранятся в памяти человека именно в том виде, в каком он узнал их из первоисточника. При этом первоисточник может быть как

письменный, так и устный. Дети чаще всего заучивают стихотворения на слух, и стихи, заученные в детстве, могут сохраняться в памяти пожизненно.

Кроме того, существуют такие понятия, как профессиональная память и коллективная память. Профессиональная память — это способность человека той или иной профессии хранить в памяти огромный объем материала, кажущийся нереальным человеку иной профессии. Например, шахматный гроссмейстер, давая сеанс одновременной игры на 36 досках вслепую, должен держать в памяти всю последовательность ходов на каждой из досок и расположение на ней фигур в каждый конкретный момент. Профессиональный пианист или дирижер держит в памяти гигантское количество музыкальных знаков (нот).

Что же касается коллективной памяти, то у нее тоже есть своя специфика. Если участниками какого-либо события или серии событий стала группа людей, то при воспроизведении этих событий одним из членов группы другие участники событий легко исправляют те неточности, которые могу вкрасться в рассказ. Если эти люди являются не просто группой случайных свидетелей, а кружком единомышленников, объединенных общими интересами и общим типом мышления, вероятность ошибочной передачи информации о событиях, участниками которых были прочие члены группы, близка к нулю.

Мы можем спроецировать эти наблюдения на ситуацию двухтысячелетней давности. Предания об Иисусе хранились внутри одной группы — Его учеников и последователей. Эти предания были зафиксированы как в памяти отдельных свидетелей, так и в коллективной памяти всей общины. При этом многие предания, как мы отмечали выше, имели вербально фиксированный характер: это должно относиться, прежде всего, к речам Иисуса, которые передавались из уст в уста слово в слово, подобно тому, как современный человек передает другим людям стихотворный текст. Притчи Иисуса, Его поучения, даже такие длинные, как Нагорная проповедь, в течение какого-то времени могли существовать только в форме устных преданий, но это никоим образом не сказывалось на точности их передачи и воспроизведения. Память, тем более коллективная, была по своему не менее надежным способом хранения информации, чем современные электронные средства.

Обладали ли апостолы «профессиональной» памятью? Как известно, многие из них были рыбаками. Однако продолжительное пребывание возле Иисуса, возможность увидеть то, что Он делал, и многократно услышать то, что Он говорил, сделала их «профессионалами» в деле, ради которого Он их избрал. Уже при Его жизни они знали, что им придется нести в мир слово, которое они слышали от Него, а после Его смерти и воскресения это слово приобрело для них совершенно особый смысл и значимость.

В силу этих обстоятельств у нас, с одной стороны, нет не только возможности, но и права подвергать сомнению достоверность информации, содержащейся в Евангелиях, а с другой — нет оснований воспринимать процесс создания Евангелий исключительно как процесс редактирования письменных текстов. Следовательно, гипотезы и теории, подобные «теории двух источников», отходят на второй план и теряют свою значимость. Существовал ли в действительности источник Q или нет, не имеет решающего значения. Любые попытки восстановить или «раскопать» его**[11]** среди груды имеющегося литературного материала носят гипотетический характер и лишены интереса для понимания существующих текстов Евангелий в той форме, в которой они дошли до нас.

Рассматривая проблематику соотношения между устной и письменной традицией, Дж. Данн делает следующие наблюдения:

> Большинство ученых признает, что до того, как появились какие-то значимые письменные версии традиции, был период, лет двадцать или около того, когда воспоминания о служении Иисуса распространялись в устной форме. Но процесс передачи традиции они понимают исключительно как процесс редактирования записанных текстов, копирование и правку более раннего материала. Если мы должны принять, что был разрыв около двадцати лет, в течение которого мы не знаем, как шел процесс передачи материала, то тогда мы получаем существенный разрыв между Иисусом и письменной традицией. И если только письменную традицию мы воспринимаем как надежную, а устную передачу материала во времени и пространстве рассматриваем как недостоверную, тогда у нас нет никакой надежды когда-либо преодолеть этот разрыв**[12]**.

Продолжая свои рассуждения, ученый говорит о той методологической ошибке, которая легла в основу большинства исследований последнего времени в области Нового Завета:

> Неудивительно, что все попытки обнаружить то, что стоит за самыми ранними письменными источниками, вызывали столько критики... Все эти попытки неизбежно проваливаются в пропасть периода устной традиции. Или, применяя другую метафору, они утонули в бездонной трясине утверждений о той или иной логии, том или ином рассказе. А это случилось потому, что у нашего бортового компьютера была неправильная установка «по умолчанию», установка на то, что мы можем концептуализировать традицию Иисуса лишь в терминах литературного процесса...**[13]**

Важным элементом устной традиции является вариативность, то есть наличие различных

вариантов передачи одного и того же текста. Одинаковый смысл может быть передан при помощи разных терминов, выражений, идиом. По-разному могут быть расставлены смысловые акценты.

Все евангельские повествования можно условно поделить на два типа: нарратив (повествование), то есть рассказ о событиях из жизни Иисуса, и изречения Иисуса: Его поучения, притчи и афоризмы. Сказанное выше о вербально фиксированной форме, в которой передавались предания, относится, прежде всего, ко второму типу повествования, то есть к прямой речи Иисуса. В этом типе вариативность присутствует в меньшей степени. Когда же она присутствует, это нередко связано с тем, что одни и те же или похожие мысли Иисус излагал в разных ситуациях; следовательно, вариативность была особенностью Его собственной речи.

Если же говорить о повествовательном блоке, то здесь вариативность объясняется прежде всего тем, что истории из жизни Иисуса дошли до нас в пересказе нескольких свидетелей (двух, трех или четырех), которые могли расходиться в деталях. По этой причине мы иной раз имеем несколько вариантов одной и той же истории, которая каждым из Евангелистов передана по-своему.

При этом практически во всех случаях сохраняется тот важнейший принцип, который позволил Церкви не сшивать четыре свидетельства в одно повествование, тем самым элиминируя возможные недоумения в связи с наличием разногласий, а сохранить четыре Евангелия в том виде, в каком они были написаны. Этот принцип очень простой: расходясь между собой в деталях, Евангелисты никогда не разногласят по существу.

Так например, рассказывая о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами (Мф 14:13–21; Мр. 6:32–44; Лк. 9:10–17; Ин. 6:1–13), Евангелисты расходятся между собой в идентификации места, где это произошло; диалоги между Иисусом и учениками приводятся в разных вариантах; детали, присутствующие у одного Евангелиста, отсутствуют у другого. Но все основные элементы чуда у четырех Евангелистов совпадают: чудо происходит в вечернее время; количество хлебов, рыб и людей у всех четырех Евангелистов одинаково (пять, две и около пяти тысяч соответственно); последовательность событий дается та же самая. Перед нами типичный случай одной и той же истории, рассказанной четырьмя людьми, из которых два были вероятными свидетелями чуда, а два записали рассказ со слов свидетелей: расходясь в деталях, все четыре рассказчика сходятся в существе дела.

«Что случилось с Q? Почему он исчез?», — спрашивает один из горячих сторонников существования этого памятника, потративший много лет на его «реконструкцию» и популяризацию**[14]**. Мы должны прямо ответить: с ним ничего не случилось, он никуда не исчез, он просто никогда не существовал. Не было никакого «открытия» Q, были лишь более или менее

неуклюжие попытки его изобрести на основе осколков, оставшихся после декомпозиции евангельского текста**[15]**. Вполне вероятно, что Евангелисты пользовались какими-то источниками; не исключено, что сборники изречений Иисуса существовали не только в устной, но и в письменной традиции; но в том виде, в каком источник Q «реконструировали», «открывали» и «раскапывали» на протяжении всего XX века, он представляет собой типичный научный миф, возведенный в догму.

Миф 2. «Иисус минус чудеса»

Еще один миф — и я упомянул о нем в начале доклада — связан с представлением о том, что чудеса, как не поддающиеся рациональному объяснению, можно и нужно совершенно исключить при воссоздании образа «исторического Иисуса» без всякого ущерба для понимания Евангельской вести. Характерно в этом отношении обращение к берлинским студентам А. Гарнака, который в апологетическом тоне, едва ли не оправдываясь, призывает их изучать Евангелие *несмотря на* чудеса: «Изучайте [его] и не смущайтесь тем или иным отталкивающим и расхолаживающим вас рассказом о чудесах. Не колеблясь, оставляйте в стороне все, что вы встретите здесь непонятного. Быть может, вы навсегда должны будете отказаться от пользования им, и возможно также, что когда-нибудь оно приобретет для вас неожиданный смысл. Еще раз повторю: да не смущают вас эти повествования! Чудесный элемент есть нечто безразличное в сравнении со всем остальным содержанием Евангелий»**[16]**.

Между тем, ставить под сомнение саму возможность чудес, считать их лишь благочестивыми легендами, сочиненными последователями Иисуса много десятилетий спустя — значит вычеркивать из Евангелий огромный пласт свидетельств, весьма многочисленных и разнообразных. Евангелие без чудес перестает быть «благой вестью», так как из него изымается важная часть того, что составляет самую суть этой вести**[17]**. Более того, без важнейшего евангельского чуда — чуда Воскресения Иисуса — христианская вера, по свидетельству ап. Павла, теряет свой смысл («если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша», 1 Кор 15:14).

«Иисус минус чудеса»**[18]** — это искусственный научный конструкт, не соответствующий евангельскому образу Христа. Такие произведения, как «Жизнь Иисуса» Гегеля или Ренана, уже в силу того, что игнорируют повествования о чудесах, не пытаются вдуматься в них и дать им какое-либо толкование, теряют связь с реальным, историческим Иисусом. От них — лишь один шаг к полному отрицанию историчности Иисуса из Назарета.

Некоторые цитаты философов-рационалистов, касающиеся чудес, сегодня вызывают улыбку — например, слова Канта о том, что «мудрые правительства», хотя и могут допустить, что в старину чудеса действительно бывали, «новых чудес уже не дозволяют». Однако скептический взгляд на

феномен чуда, на все сверхъестественное и не поддающееся рациональному объяснению, так же распространен в наши дни, как в Эпоху Просвещения. Аргументы сегодня используются иные, но суждения скептиков в отношении чудес так же безапелляционны**[19]**. Дж. Тайсон, автор книги «Новый Завет и раннее христианство», утверждает:

> Проблема для современного историка заключается в том, что он или она просто не имеет такой опции — объяснения событий в терминологии беснования или чуда. Мы просто не можем принять подобное мировоззрение. Оно — часть наследия, которое мы имеем как граждане мира в определенную эпоху, но древний взгляд на мир, каким Бультман описал его, сегодня просто вышел из употребления**[20]**.

Упомянутый в данном тексте Бультман воспринимал все описанные в Евангелиях истории, касающиеся исцелений и изгнания бесов, как часть того мифологического мира, в котором жили древние и который безвозвратно ушел в прошлое. По его мнению, вера в чудеса несовместима с пользованием благами научно-технического прогресса. Эту идею ученый проводит последовательно и категорично:

> Познание сил и законов природы покончило с верой в духов и демонов. Небесные светила для нас — природные тела, движение которых подчинено космической закономерности, а вовсе не демонические существа, порабощающие людей и заставляющие их служить себе. Если они и влияют на человеческую жизнь, то это влияние объяснимо в рамках природного порядка и не есть следствие их демонической злобы. Болезни и исцеления имеют естественные причины и не связаны с кознями демонов или экзорцизмами. Тем самым новозаветным чудесам приходит конец. И тот, кто хочет спасти их историчность, объясняя «чудеса» влиянием нервных расстройств, гипноза, внушения и т. п., тот лишь подтверждает их конец в качестве чудес. Сталкиваясь в телесных и душевных явлениях с загадочными, пока неизвестными нам силами, мы пытаемся найти им рациональное объяснение. Даже оккультизм выдает себя за науку. Нельзя пользоваться электрическим светом и радио, прибегать в случае болезни к современным лекарственным и клиническим средствам и в то же время верить в новозаветный мир духов и чудес. Тот, кто полагает это возможным для себя лично, должен уяснить: объявляя это позицией христианской веры, он делает христианское провозвестие в современном мире непонятным и невозможным**[21]**.

Неясно, для какой цели ученый приплетает к своей аргументации небесные светила: нигде в Евангелиях им не приписываются демонические свойства. Попытки объяснить евангельские чудеса при помощи ссылок на гипноз, внушение или оккультизм действительно несостоятельны: с

этим нельзя не согласиться. Что же касается рассуждений о невозможности чудес при электрическом свете, то они могут быть убедительны только для тех, кто отвергает возможность чудес в принципе. Эти рассуждения отдают тем же наивным позитивизмом, что и слова Канта о «мудрых правительствах», не допускающих чудес.

Мало кто из современных исследователей Нового Завета решается на повторение идей Бультмана в тех же выражениях, в которых он их высказывал. Тем не менее, влияние этих идей не изжито. На долгие десятилетия Бультман отравил западную новозаветную науку своими измышлениями и фантазиями, и многие ученые по-прежнему посвящают сотни страниц анализу и развитию его концепций вместо того, чтобы обращаться к самому евангельскому тексту в поисках ответов на вопросы, касающиеся жизни и учения Иисуса.

В отношении чудес Иисуса многие авторы предлагают подходы, отличные от бультмановских по языку, но сходные по содержанию**[22]**. Историчность чудес, говорят нам эти авторы, не обязательно ни принимать, ни отрицать. В рассказах о чудесах главное — их содержание, та весть, которую они несут.

Еще в конце XIX века была выдвинута идея о том, что к рассказам о чудесах можно подходить так же, как к притчам — не потому, что они не имели место в действительности и не потому, что рассказ, изначально существовавший в качестве притчи, был ранней Церковью трансформирован в историческое повествование, а потому что в Евангелиях рассказы о чудесах выполняют ту же функцию, что и притчи: служат указанием на искупление**[23]**. Эта идея сегодня имеет немало сторонников среди исследователей Нового Завета. Один из них пишет: «Перед вызовом современного рационализма христианские мыслители часто признавали важность семиотического характера библейских чудес... Чудеса одновременно открывают и скрывают, служа знаками для верующих и отпугивая неверующих, точно так же, как притчи»**[24]**.

«Метод анализа форм», экспонентом которого был Бультман, основывался на четком разделении между различными формами или жанрами, к которым принадлежат те или иные евангельские отрывки: притча и рассказ о чуде являются двумя такими формами, каждая из которых требует своего герменевтического подхода. Ряд современных исследователей считает, что функциональный критерий важнее формального: если рассказ о чуде выполняет в Евангелии ту же функцию, что притча, то и интерпретировать его надо, используя те же методы, что используются для интерпретации притчей. При таком взгляде, как утверждается, вопрос об историчности чудес отходит на второй план**[25]**.

Описанный подход, однако, чреват опасностью аллегоризации и символизации описанных в Евангелии чудес Иисуса. Если эти чудеса не были реальными событиями, значит, мы имеем дело с

фальсификацией, пусть даже и благонамеренной. Поэтому мнение о том, что, по крайней мере, в некоторых случаях «весь рассказ о чуде мог вырасти из драматизации изречения или притчи Иисуса»**[26]**, должно быть отвергнуто.

Наиболее убедительным представляется подход тех ученых, которые не сомневаются в историчности чудес Иисуса, подчеркивая при этом, что в евангельских повествованиях рассказы о чудесах, как и притчи, выполняют определенную учительную функцию. Х. ван дер Лоос, автор детального исследования темы, настаивает на том, что евангельские рассказы о чудесах «исторически достоверны»**[27]**. При этом он отмечает:

> Иисус Христос явил Себя не только в том, что Он говорил, но и в том, что Он делал... И слово, и чудо являются функциями Царства Небесного, но каждое в своем роде, даже если кажутся тесно взаимосвязанными одно с другим. В обоих случаях Бог каким-то образом «Себя ведет», в обоих входит в контакт с человеком, нуждающимся в Нем физически или духовно... В обоих случаях Бог вместе с человеком «творит историю»... В то же время чудо как часть Божьего действия не может быть вмещено в прокрустово ложе обычной человеческой истории. Оно происходит поверх обычных явлений и вопреки известному порядку вещей**[28]**.

Ученый приходит к заключению, что единственным средством, при помощи которого чудо может быть правильно интерпретировано, является вера. Чудеса Иисуса «не могут быть просто приняты к сведению, даже если это делается с симпатией. Они составляют жизненно важную часть Евангелий, которая не может быть просто отброшена». Своими чудесами Иисус открыл человечеству «новую реальность», которая может быть понята только через веру: «в этой реальности, вне и вопреки известным правилам порядка и закономерности в природе, Он провозгласил Свою свободу, силу и любовь как Сын и Господь, посланный Отцом»**[29]**.

То, что Бультман называл «мифологической картиной мира» (даже не предложив при этом однозначного определения понятия «миф»**[30]**), в действительности представляет собой религиозное мировоззрение, основанное на библейском Откровении. Оно предполагает существование не только Бога, но и ангелов и демонов, не только естественных феноменов, вписывающихся в рамки природных законов, но и сверхъестественных, выходящих за эти рамки. Именно это мировоззрение отражено на страницах Ветхого и Нового Заветов, и именно внутри него чудеса Иисуса приобретают ту достоверность, которую можно установить только при помощи религиозного опыта.

Критерии достоверности, применяемые по отношению к евангельским событиям современной

наукой, могут быть убедительными только в качестве дополнений к этому опыту. К числу таких критериев относятся: 1) многочисленность свидетельств в разных источниках (Матфей, Марк, Лука, Иоанн); 2) разнообразие литературных форм, в которых дошли рассказы о чудесах Иисуса (исцеления, изгнания бесов, чудеса, связанные с природой, воскрешения мертвых); 3) согласованность свидетельств (отсутствие внутренних противоречий в многочисленных сохранившихся свидетельствах). Наличие данных критериев в отношении чудес Иисуса исключает возможность того, что все эти свидетельства были просто сфабрикованы ранней Церковью**[31]**.

Миф 3. Иисус как «божественный муж»

Следующий миф, о котором пойдет речь, вытекает из предыдущего. Нежелание исследователей принять евангельские рассказы о чудесах как они есть привело к построению концепции «божественного мужа» (θεῖος ἀνήρ, или θεῖος ἄνθρωπος), при помощи которой многие ученые пытались найти приемлемые для них мотивы создания этих рассказов. Концепция основывалась на утверждении, что образ Иисуса как чудотворца был смоделирован авторами новозаветных писаний по образцу «божественных мужей» из греческой литературы. В частности, в научной литературе считается хорошим тоном сравнивать Иисуса с другим чудотворцем древности — Аполлонием Тианским (1–98 н.э.), философом-неопифагорейцем, родившимся почти одновременно с Иисусом, но надолго пережившим Его**[32]**. Якобы при создании образа этого философа и других ему подобных была применена типология, которая легла в основу новозаветного представления об Иисусе как чудотворце**[33]**.

«Жизнь Аполлония Тианского», написанная Флавием Филостратом в III веке, содержит описание девяти чудес, часть которых имеет некоторое внешнее сходство с чудесами, совершёнными Иисусом. Так например, в произведении описывается случай изгнания беса из одержимого юноши по просьбе его матери**[34]**, напоминающий эпизод с исцелением дочери хананеянки (Мф. 15:22–28; Мр. 7:25–30).

Сходство между евангельскими чудесами и чудесами, описанными в «Жизни Аполлония Тианского», заставило некоторых ученых предположить, что Евангелисты могли испытать на себе влияние тех устных преданий, которые легли в основу этого памятника**[35]**. Такое предположение, однако, не подтверждается никакими источниками. Гораздо вероятнее обратное влияние: Филострат, живший в III веке, вполне мог быть знаком с христианской литературой и заимствовать из нее фактуру, которая легла в основу его рассказов о «чудесах» Аполлония. Более того, при чтении жизнеописания Аполлония, особенно в тех эпизодах, где рассказывается о его «чудесах», нельзя отделаться от ощущения, что перед нами — пародия на евангельские повествования о чудесах Иисуса**[36]**.

Именно так восприняли труд Филострата в христианской среде, о чем свидетельствует церковный

историк IV века Евсевий Кесарийский. По его сведениям, в эпоху гонений императора Диоклетиана римский чиновник Иерокл, бывший префектом Египта в 307–308 годах, в сочинении «К христианам» воспользовался указанным произведением Филострата для сравнения Иисуса Христа с Аполлонием. Сочинение Иерокла до нас не дошло, но сохранилось его опровержение, принадлежащее Евсевию. Последний на протяжении всего своего труда доказывает, что Аполлоний был колдуном, оперировавшим демонической энергией: «...Даже если допустить, что писатель говорит о чудесах правду, то из его же слов при этом явствует, что всякое из них совершалось при содействии беса»**[37]**.

Интерес к фигуре Аполлония Тианского в современной новозаветной науке во многом связан с желанием найти «научное» объяснение феномену чудес, занимающему столь значительное место в евангельской истории Иисуса. Ученые, исходившие из того, что между «историческим Иисусом» и временем написания Евангелий прошло несколько десятков лет, в течение которых Его жизнь постепенно обрастала мифологическими подробностями, изобрели теорию, согласно которой образ Иисуса в Евангелиях был смоделирован по образцу «божественных мужей», о которых говорилось в древнегреческой и древнеримской литературе.

Данная концепция, применяемая чаще всего к Евангелию от Марка, целиком соткана из натяжек. Не только жизнеописание Аполлония Тианского, но и все остальные литературные источники, в к-рых упоминаются «божественные мужи», созданы намного позднее, чем Евангелия. Герои этих литературных памятников были либо современниками Иисуса, либо жили после Него. Само словосочетание «божественный муж» нигде в Новом Завете не употребляется и является плодом творчества ученых. Последовательную литературную связь между Евангелиями и греческой литературой, несмотря на все предпринятые попытки, выявить не удалось. Даже предположение о том, что концепция «божественного мужа», якобы оказавшая влияние на развитие ранней христологии, повлияла на Евангелистов не напрямую, а через посредство эллинистического иудаизма (прежде всего, Филона Александрийского)**[38]**, не придало гипотезе научную достоверность.

Кроме того, даже если отложить вопрос о датировке и культурном контексте тех или иных античных источников, остается очевидным, что ни в греческой, ни в римской, ни в позднейшей еврейской литературе мы не находим никаких реальных аналогов деятельности Иисуса. И даже если признать достоверными рассказы о чудесах, встречающиеся в этих литературных традициях, ни один из литературных персонажей даже близко не подходит к Иисусу ни по количеству, ни по качеству совершённых чудес, знамений и исцелений.

Итак, единственное очевидное методологическое основание концепции «божественного мужа» — отрицание божественной природы Иисуса и реальности Его чудес. Именно эта исходная позиция

привела к созданию мифа, за который с радостью ухватились как якобы дающий возможность объяснить возникновение рассказов о чудесах Иисуса. Конечно, у концепции нашлись критики**[39]**, и к настоящему моменту многие ученые воспринимают ее скептически**[40]** или отрицательно**[41]**. Тем не менее, она продолжает оказывать влияние на исследования, посвященные чудесам Иисуса.

Миф 4. «Матфеева община»

Еще один научный миф связан с представлением о том, что Евангелия создавались для конкретной узкой аудитории, а именно, для церковных общин, к которым принадлежали Евангелисты. Сторонники этой точки зрения исходят из того, что конце I века существовали изолированные иудео-христианские общины, подвергавшиеся гонениям со стороны язычников и переживавшие различные внутренние кризисы, связанные с конфликтами между новообращенными из язычества и иудаизма. Внутри таких общин якобы и появились Евангелия, ставившие целью укрепить в вере членов этих общин, утешить их в гонениях от «внешних», снизить уровень внутренней конфликтогенности**[42]**. Каждая община, согласно этой точке зрения, «проецировала свои проблемы и вопросы на рассказы о жизни Иисуса»**[43]**: в свете этих проблем и вопросов и следует воспринимать евангельский текст.

Каким образом данная концепция применяется на практике? Сначала на основе тексте того или иного Евангелия делаются выводы об основных характеристиках гипотетических общин, в которых оно создавалось, а затем этот же текст рассматривается в свете сделанных выводов. Так например, «Матфеева община» (или «школа»**[44]**) представляется как разделенная, разрываемая внутренними противоречиями и скандалами: для нее гипотетический автор (некое лицо, условно обозначаемое именем «Матфей») пишет серию нравственных увещаний, вкладывая их в уста Иисуса**[45]**. Будучи изначально иудео-христианской, «Матфеева община» лишь недавно отделилась от синагоги**[46]**. Со временем эта «мессианская иудейская община»**[47]** становилась все более открытой для язычников. Этим якобы объясняется наличие в Евангелии от Матфея таких кажущихся взаимоисключающими речений, как заповедь Иисуса не ходить на путь к язычникам (Мф. 10:5) и Его же заповедь крестить «все народы» (Мф. 28:19)**[48]**.

Это представление не изжито и сегодня. Один из недавних примеров — книга американских исследователей Ч. Карлстона и К. Эванса «От синагоги к экклесии. Матфеева община на перепутье», увидевшая свет в 2014 году. В этом труде два заслуженных специалиста по Новому Завету пересказывают гипотезы касательно Матфеевой общины, прочно утвердившиеся в новозаветной науке XX века. Нагорная проповедь, которой посвящен весомый раздел книги**[49]**, представлена как продукт богословского творчества Матфея, построенный на существенно расширенном материале из источника Q, к которому добавлен материал, принадлежащий руке Евангелиста**[50]**. По мнению ученых, хотя Блаженства (Мф. 5:3–12), антитезы (Мф. 5:21–47) и

Молитва Господня (Мф. 6:9–13) не исчерпывают содержание или значение Нагорной проповеди, они «существенным образом отражают пастырские озабоченности Матфея»**[51]**. Вся дискуссия вращается вокруг богословского видения «Матфея»: изложение материала построено таким образом, что фигура Иисуса даже не просматривается в качестве возможного источника его богословских воззрений. Очевидно, ученые исходят из той же методологической предпосылки, согласно которой между «историческим Иисусом» и «Матфеем» прошло столько времени, что от первоначального «Евангелия Иисуса» у Матфея почти ничего не осталось.

Такой подход я считаю ошибочным и порочным по целому ряду причин.

Во-первых, он подрывает доверие к Евангелиям как историческим источникам, содержащим достоверные сведения о том, что делал и чему учил Иисус, поскольку превращает Иисуса в литературный персонаж, созданный тем или иным автором для конкретных пастырских нужд.

Во-вторых, он недооценивает роль межцерковной коммуникации. В эпоху, когда создавались Евангелия, церковные общины находились в постоянном и тесном общении**[52]**. Между церквами уже в I веке существовало то, что современный ученый остроумно назвал «священным интернетом»**[53]** — широкая коммуникационная сеть, позволявшая быстро и регулярно обмениваться информацией самого разного рода. В этой ситуации трудно представить себе автора, который писал бы текст такого калибра, как любое из четырех Евангелий, исходя из узких нужд своей общины и не имея при этом в виду потенциального читателя из других общин (не говоря уже о будущих поколениях читателей). Евангелие от Матфея нельзя сравнивать с посланиями апостола Павла, адресованными конкретным общинам (Римлянам, Коринфянам, Галатам, Ефесянам и т. д.): оно, несомненно, предполагает более широкий круг читателей**[54]**.

В-третьих, этот подход основывается на упоминавшейся выше парадигме «литературного мышления», согласно которому весь процесс создания Евангелий происходил в кабинетной обстановке и сводился к написанию текстов и их редактированию. Данная парадигма не учитывает особенности устной традиции, внутри которой Евангелия или их прототипы — отдельные сюжеты из жизни Иисуса и Его отдельные изречения — существовали на протяжении, по-видимому, достаточно долгого времени.

Чтобы показать, насколько произвольны попытки воссоздать картину «Матфеевой общины» на основании отдельных деталей евангельского текста, приведем две реконструкции, основанные лишь на трех стихах Евангелия от Матфея, а именно, на восьмой и девятой заповедях Блаженства. Первая реконструкция принадлежит Г. Штрекеру, автору известного комментария на Нагорную проповедь. Исследователь утверждает, что Восьмая заповедь Блаженства, полагают они, «полностью сочинена Матфеем... В этом стихе ситуация матфеевской общины становится

очевидной. Община претерпевает гонения... Матфей пишет на языческой территории, его община состоит преимущественно из бывших язычников. Гонения, соответственно, тоже проистекают не от иудеев, а от язычников»**[55]**. Вторая реконструкция принадлежит Х. Бетцу. По его мнению, община, к которой обращена Нагорная проповедь, это «несомненно, иудейско-христианское меньшинство в беде...»**[56]**. Мы видим, что этнический состав «Матфеевой общины» реконструируется этими исследователями прямо противоположным образом. В первом случае это языкохристианская община, претерпевающая гонения от язычников. Во втором случае это еврейская община, испытывающая кризис в условиях противостояния «магистральному» раввинистическому иудаизму. Помимо того, что данное противоречие само по себе бросает тень на методы, использованные исследователями, следует отметить, что мысль о терпении скорбей за Христа не является специфически «Матфеевой»: слова Иисуса «кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном…» (Мк 8:38) тоже подразумевают как минимум непонимание со стороны общества, и в том или ином варианте они есть у всех трех синоптиков (ср. Мф 10:33; Лк 9:26).

Что же касается приведенных в Евангелии от Матфея изречений, кажущихся взаимоисключающими, то их более подробный анализ показывает, что они вполне могут восприниматься как взаимодополняющие: их наличие в прямой речи Иисуса вовсе не означает, что одно из них аутентично, а другое нет. Обратимся к двух упомянутым выше повелениям Иисуса относительно проповеди язычникам. Одно было дано на начальном этапе служения Иисуса, когда Он открыл Себя народу Израиля как Мессия, исполнивший ветхозаветные обетования, другое же было дано при завершении Его служения. Оба этих повеления находят подтверждение в других Евангелиях, которые, согласно самой же научной догме, никак не были связаны напрямую с «Матфеевой общиной». Заповедь «не ходить на путь к язычникам» (Мф 10:5) имеет параллель в эпизоде о сирофиникиянке у Марка (Мк 7:25–30). Независимо от того, представляет ли похожий эпизод у Матфея (Мф 15:22–28) заимствование у Марка, ясно, что описанное в Мк 7:27 нежелание Иисуса вступать в общение с язычниками не имеет никакого отношения к потребностям гипотетической Матфеевой общины. Заповедь «научить все народы» (Мф 28:19) имеет параллель в прощальной беседе Иисуса с учениками, приведенной в книге Деяний святых апостолов: «…будете Мне свидетелями в Иерусалиме и Самарии и даже до края земли» (Деян 1:8). Таким образом, видеть в Мф 10:5 и Мф 28. 19 отражение меняющихся настроений в «Матфеевой общине» нет совершенно никакой необходимости.

Новозаветная наука на распутье

Можно было бы привести множество примеров других догм и мифов, кочующих из одного исследования в другое. Эти мифы родились в ходе научного поиска, но поскольку сам поиск был в значительной степени мотивирован заранее сформулированными идеологическим установками, он не мог привести к стабильным и убедительным результатам. Отказавшись поверить в Иисуса,

каким Его представляют Евангелия и каким на протяжении веков Его проповедовала Церковь, многие ученые предпочитают верить в созданные ими самими и их коллегами мифы, превратив их в догмы. Жизнь и учение Иисуса рассматривается исходя из некоей философской установки или идеологической предпосылки: вначале определяется исходный принцип, а затем этот принцип применяется к тексту для достижения искомого результата. Если тот или иной новозаветный текст не укладывается в рамки заданного принципа, он уже по этой причине может быть объявлен неаутентичным.

Достаточно вспомнить результаты небезызвестного «Семинара по Иисусу» (Jesus Seminar): из 176 евангельских событий только 10 были объявлены достоверными и 19 – вероятными. При этом решение о подлинности того или иного отрывка выносилось голосованием, в котором принимали участие не только ученые, но и заинтересованные любители. Можете ли вы представить себе, например, семинар по медицине, который объединил бы людей, заведомо не доверяющих медицине, и в который, наряду с дипломированными медиками, входили бы разного рода любители, путем голосования выносящие вердикт относительно тех или иных лекарственных препаратов или методов лечения? Наука не должна превращаться в шарлатанство. Тем не менее, взгляды шарлатанов в области новозаветной науки продолжают оказывать свое тлетворное воздействие на широкую публику, подрывая доверие к Евангелиям как историческому источнику.

Всех авторов, занимавшихся поиском «исторического Иисуса» в XIX–XX веках исходя из вышеизложенных предпосылок, объединяла презумпция недоверия к церковной интерпретации Евангелия, желание отойти от нее как можно дальше. При этом забывали, что именно в Церкви происходил процесс работы над составлением рассказов о жизни и учении Иисуса, отбора Евангелий и придания им канонического статуса с параллельным отвержением текстов неканонических и еретических. Именно Церковь была той лабораторией, в которой с самого начала — сперва в виде устного предания, а потом и в форме письменного текста — обрела свое бытование евангельская история. Причем интерпретация событий из жизни Иисуса и Его поучений возникала практически одновременно с их описанием.

Презумпция недоверия к самому Евангелию как историческому источнику — еще одна характерная черта многих искателей «исторического Иисуса». В этом они радикально расходились с традиционным христианством:

> Христиане утверждают, что в Евангелиях мы имеем дело с изображением реального Иисуса... Однако все меняется, когда историк начинает подозревать, что евангельские тексты скрывают от нас реального Иисуса: в лучшем случае — поскольку рассматривают его в свете веры первых христиан, в худшем — потому что по большей части выдумывают собственного Иисуса, ориентируясь на потребности и интересы различных общин древней

> церкви. В этом случае выражение «исторический Иисус» уже означает не Иисуса Евангелий, но якобы реального Иисуса, заслоненного от нас Евангелиями, того Иисуса, которого должен открыть историк, подвергнув Евангелия безжалостному объективному (или претендующему на объективность) анализу... Естественно, в результате таких трудов возникает не один, а множество исторических Иисусов**[57]**.

Результатом работы многочисленных ученых и псевдо-ученых, объединенных идеей вычленения исторического зерна из в целом недостоверных евангельских повествований, стало то, что они «сконструировали некоего исторического Иисуса, отражающего (и тем самым оправдывающего) их собственные богословские и философские взгляды. Одним словом, они создали Иисуса по своему образу и подобию»**[58]**.

В качестве примера того, как далеко можно зайти в поиске Иисуса за пределами не только церковной традиции, но и самого евангельского текста, приведу творчество влиятельного американского библеиста, бывшего католического священника Дж. Д. Кроссана, который объявил Христа не кем иным как странствующим киником.

Отправной точкой для рассуждений Кроссана служат его представления о социальной ситуации в Галилее начала новой эры. Его исследование претендует на использование археологических данных, однако на деле гораздо большее значение для него имеют почерпнутые у социологов модели устройства средиземноморского общества, под которые археологические данные просто подгоняются**[59]**. Опираясь на эти модели, а также интерпретируя косвенные свидетельства письменных источников, Кроссан делает вывод о разрушении традиционного уклада галилейского крестьянства: усиливалось социальное расслоение между городом и деревней, крестьяне лишались своих земель, росло ощущение того, что народ лишается главного обетования Торы — возможности жить на данной Богом земле. В этих условиях, по мнению Кроссана, в Галилее активизировались различные социальные движения, от открытых антиримских выступлений до религиозных и околорелигиозных течений**[60]**. К их числу Кроссан относит и движение Иисуса и Его последователей.

В таком виде концепция Кроссана ненамного отличается от идей, высказывавшихся еще век назад марксистскими авторами. Так, К. Каутский в книге «Происхождение христианства» рассматривал последнее как пролетарское движение в Римской империи**[61]**. Попытки интерпретировать учение Иисуса преимущественно в социальных категориях не прекращались на протяжении всего XX века. Кроссан, однако, не ограничивается социальной интерпретацией и идет дальше по пути создания «сенсацинной» биографии Иисуса. Он реанимирует уже устаревшее представление о Галилее как о полуязыческой области с сильным эллинистическим влиянием**[62]**, и, вслед за Ф. Даунингом**[63]** и Б. Мэком**[64]**, утверждает, что проповедь Иисуса имеет много общего с

философией киников. При этом под «проповедью Иисуса» понимается отнюдь не евангельское свидетельство и даже не источник Q, а «ранний слой» этого источника, постулируемый Дж. Клоппенборгом**[65]**. По мнению Кроссана, Иисус был странствующим проповедником, выступавшим за социальную справедливость и возвращение к ветхозаветному представлению об обетованной земле, данной Богом Его народу, и при этом провозглашавший кинический идеал нестяжательной жизни.

Таким образом, на основании одного допущения (существование источника Q) делается другое допущение (наличие в Q нескольких слоев), на основании которого, в свою очередь, делается третье — о связи раннего слоя Q и философии кинизма. Для обоснования этого тезиса привлекается четвертое допущение об эллинистическом влиянии в Галилее. И венчает всю эту пирамиду допущений фантастический образ Иисуса-революционера и народного философа-киника. Может ли «знание», имеющее такие основание, называться научным?

Стремление найти новые, оригинальные подходы к старой проблеме «исторического Иисуса» привело в последние десятилетия к появлению теорий, согласно которым Иисус был странствующим иудейским раввином**[66]**, революционером**[67]**, апокалиптическим пророком**[68]**. Каждая подобного рода теория основывается либо на тенденциозном прочтении канонических источников, либо на чрезмерном увлечении неканоническими, либо на иных ошибочных методологических предпосылках, уводящих читателя все дальше от реального Иисуса, каким Он раскрывается на страницах Евангелий:

> Современные ученые и писатели в бесконечных поисках чего-то нового и сенсационного, стремясь подкрепить свои смелые теории хоть какими-нибудь доказательствами, искажают новозаветные Евангелия или пренебрегают ими, что уже привело к фабрикации целой армии псевдо-Иисусов. К таким результатам приводит множество факторов, а именно: 1) неуместная вера и необоснованные подозрения; 2) неверные отправные точки и чрезмерно суровые критические методы; 3) сомнительные поздние тексты; 4) обращения к контексту, чуждому реальной обстановке, в которой жил и действовал Иисус; 5) анализ изречений в отрыве от всякого контекста; 6) отказ принимать во внимание сотворенные Иисусом чудеса; 7) использование сочинений Иосифа Флавия и других поздне-античных источников в сомнительных целях; 8) анахронизмы или преувеличения; и наконец 9) историческое жульничество и изготовление подделок. Короче говоря, едва ли не все искажения, какие можно себе вообразить. Некоторые авторы в одной книге умудряются наступить почти на все эти грабли**[69]**.

Из поля зрения исследователей благодаря разного рода фантастическим научным концепциям

исчезает самое главное — евангельский текст как единое связное повествование. Исчезает образ Христа как Автора тех изречений, проповедей и притч, которые Ему приписывают Евангелисты. Утопая в догадках относительно причин возникновения того или иного рассказа, фразы или слова, многие ученые принципиально отказываются верить в простое и безыскусное евангельское свидетельство, целостный взгляд на которое бережно сохраняется в церковной традиции.

К концу XX века стало очевидно, что поиск «исторического Иисуса», продолжавшийся более двухсот лет, потерпел фиаско, и многие стали скептически относиться к самой возможности воссоздания биографии Иисуса**[70]**. Тем не менее, предпринимаются все новые и новые попытки реанимировать этот процесс. Каждый год на полках книжных магазинов появляются очередные «революционные биографии» Иисуса, авторы которых делают фантастические открытия, основанные не столько на новых научных данных, сколько на своих личных интересах, вкусах, симпатиях или антипатиях.

В настоящий момент научное сообщество приступило к радикальному пересмотру взглядов на евангельский текст, господствовавших в литературе по Новому Завету XX века. В трудах целого ряда теологов наблюдается не просто отход от крайностей рационализма, но и обращение к традиции Церкви как значимому с научной точки зрения источнику для интерпретации жизни и учения Иисуса. «Новый взгляд на Иисуса», пропагандируемый, в частности, Дж. Данном, отвергает противопоставление между «историческим Иисусом» и «Христом веры», доминировавшее в научной литературе XX столетия**[71]**, а также многие гипотезы, касающиеся предполагаемых первоисточников Евангелий. Пересмотру подвергается и казавшаяся до недавнего времени незыблемой «теория двух источников». Наконец, датировку синоптических Евангелий ученые начали сдвигать назад — к 50-м и даже 40-м годам I века**[72]**.

В настоящее время новозаветная наука стоит перед выбором, от которого во многом зависит ее будущее. Это выбор между двумя традициями: одна из них восходит к ученикам Иисуса, другая, при всех ее вариациях, — к либеральным теологам XIX в. Первая из них имеет основание в словах Самого Иисуса. Единственное основание второй — нежелание принимать первую. И, как бы ни хотелось исследователям быть свободными от традиции, они не могут остаться в стороне от этого выбора. Любая попытка построить «альтернативный» образ исторического Иисуса неизбежно потребует обращения к одному из «научных» мифов, чтобы заполнить пустоту, оставшуюся после удаления из Евангельского свидетельства тех элементов, которые неугодны исследователю.

Задавая вопрос: «способна ли реконструкция исторического Иисуса за пределами Евангелий... заменить Евангелия в качестве нашего пути к познанию Иисуса?», — Р. Бокэм обращается к читателю с такими программными словами:

> Нельзя сказать, что историческое исследование Иисуса и Евангелий недопустимо или что оно не способно помочь нам лучше понять Иисуса... Сомнительно другое: способно ли воссоздание какого-то иного Иисуса, нежели Иисус Евангелий... открыть для нас реальность того Иисуса, о Котором, как утверждают христианская вера и богословие, рассказывают нам Евангелия? По сравнению с евангельским, любой Иисус, воссозданный в процессе исторического поиска, для христианской веры и богословия неминуемо будет выглядеть «усеченным». Отсюда дилемма, которую ставит поиск исторического Иисуса перед христианским богословием. Стоит ли историкам и богословам вступать в спор на этом перекрестке, на очной ставке христианской веры и истории? Не следует ли верующим держаться за Евангелия, оставив историкам конструировать своего исторического Иисуса на основе лишь тех фактов, что они могут проверить критически-историческими методами? Я вижу впереди иной и лучший путь — путь, который позволит истории и богословию не сражаться из-за исторического Иисуса, а протянуть друг другу руку и работать вместе**[73]**.

Думается, именно за таким подходом к Новому Завету, на мой взгляд, есть будущее. Пришло время отказаться от мифов, таких как источник Q или тезис о благочестивой фантазии Евангелистов, якобы домысливавших и дописывавших слова Иисуса в интересах своих общин. Фундаментом для новозаветных исследователей должен вновь стать текст Евангелия в его целокупности, который надо исследовать как в его историческом контексте, так и с богословской точки зрения. Еще одна важная задача — интерпретация слов Иисуса в контексте предания основанной Им Церкви. При этом мы не должны игнорировать результаты современного научного поиска, однако к ним надо подходить критически, отсеивая пшеницу от плевел.

Надеюсь, что мой призыв к демифологизации новозаветной науки будет услышан. Выражаю уверенность в том, что пересмотр методологии исследований в сфере новозаветной библеистики с целью освободить ее от произвола не замедлит дать свои результаты.

---

[1] *Reicke B.* Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem. P. 121.

[2] Ex eventu (лат.) — букв. «от события», или «на основе события».

[3] *Nolland J.* The Gospel of Matthew. P. 14.

[4] *Mack B. L.* The Lost Gospel. P. 1.

[5] *Mack B. L.* The Lost Gospel. P. 1–2.

[6] Со временем в этот научный миф поверили (или вынуждены были под него подстроиться) даже те ученые, которые принадлежат к традиционным христианским конфессиям и не связаны с идеологической установкой, предполагающей отрицание божественной природы Иисуса или Его воскресения.

[7] См., в частности: *Farrer A. M.* On Dispensing with Q. P. 55–88. Гипотеза А. Фаррера и его ученика М. Гоулдера исходит из первичности Евангелия от Марка, однако не видит необходимости в источнике Q для объяснения взаимозависимости трех синоптических Евангелий. См.: *Farrer A. M.* A Study in St. Mark; *Farrer A. M.* St. Matthew and St. Mark; *Goulder M. D.* Luke: A New Paradigm. См. также: *Linnemann E.* Biblical Criticism on Trial. P. 18–41 (рассматривая вопрос о том, является ли Q фактом или фантазией, автор приходит к однозначному выводу о том, что это фантазия); *Edwards J. R.* The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition. P. 209–242 (автор приходит к заключению, что с концепцией Q пора распрощаться).

[8] Исследовательница отмечает, что Евангелие от Марка состоит из 116 перикоп (отрывков), из которых 40 перикоп общей численностью 3635 слов не имеют параллелей в Евангелиях от Матфея и Луки: это 32.28% от всего Евангелия от Марка. Оставшиеся 76 перикоп общей численностью 7625 слов, имеющие параллели у Матфея и Луки, составляют 67.72% Евангелия от Марка. Однако из этих 7625 слов полностью идентичными являются: у всех трех синоптиков 1539 (20.19%), у Матфея и Марка 1640 (21.51 %), у Марка и Луки 877 (11.5%), у Матфея и Луки 381 слово (5%). Из 1539 слов, идентичных у всех трех синоптиков, лишь 970 можно отнести к числу терминов, идентичных по смыслу: это 12.72% от общего числа слов, входящих в параллельный материал всех трех синоптиков. Остальное — это предлоги, артикли и другие вспомогательные слова, наличие которых в трех текстах не указывает на смысловое совпадение. См.: *Linnemann E.* Biblical Criticism on Trial. P. 71–72.

[9] Статистические выкладки Линнеманн вызвали критику в научном сообществе. Альтернативные статистические исследования давали иные результаты. См., в частности: *Tyson J., Longstaff T.* Synoptic Abstracts. Тем не менее, общий вывод, сделанный Линнеманн, подтверждается всё большим числом новых исследований: наличие сходного тематического материала и сходного словаря у трех Евангелистов не означает их непременной литературной взаимозависимости.

[10] *Данн Дж. Д.* Новый взгляд на Иисуса. С. 50.

[11] См.: *Kloppenborg J. S.* Excavating Q.

[12] *Данн Дж. Д.* Новый взгляд на Иисуса. С. 51–52.

[13] *Данн Дж. Д.* Новый взгляд на Иисуса. С. 52.

[14] *Kloppenborg J. S.* Q, the Earliest Gospel. P. 98.

[15] О методах, при помощи которых осуществлялась реконструкция Q, см., например, в: *Carruth S., Garsky A.* Documenta Q. P. V–VIII.

[16] *Гарнак А.* Сущность христианства. СПб., 1907. С. 22–23.

[17] *Crane T. E.* The Synoptics. Mark, Matthew and Luke Interpret the Gospel. P. 34–35. Ср.: *O'Collins G.* Jesus. P. 76.

[18] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 618.

[19] См.: *Flew A. N.* Neo-Humean Arguments about the Miraculous. P. 49–51.

[20] *Tyson J. B.* The New Testament and Early Christianity. New York, 1984. P. 138.

[21] *Бультман Р.* Новый Завет и мифология. С. 305.

[22] См., в частности: *Theissen G.* The Miracle Stories of the Early Christian Tradition. P. 1–40.

[23] *Bruce A. B.* The Miraculous Element in the Gospels. P. 309.

[24] *Blomberg C. L.* New Testament Miracles and Higher Criticism. P. 426–427.

[25] *Blomberg C. L.* The Miracles as Parables. P. 327–328.

[26] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 647.

[27] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 699.

[28] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 701–702.

[29] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 706.

[30] *Лёзов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. М.;

СПб., 1999. С. 544–545.

[31] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 619–625, 630.

[32] См., например: *Puig i Tàrrech*. Jesus. P. 365, 371; *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 576–581; *Klutz T.* The Exorcism Stories in Luke–Acts. P. 121–125; *Achtemeier P. J.* Jesus and the Miracele Tradition. P. 207; *Blackburn B.* Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. P. 73–85; *Jefferson L. M.* Christ the Miracle Worker in Early Christian Art. P. 28–37.

[33] См., в частности: *Weinreich O.* Antikes Gottmenschentum. S. 633–651; *Leisegang H.* Der Gottmensch als Archtypus. S. 9–45; *Beier L.* ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ; *Dibelius M.* From Tradition to Gospel. P. 70–97; *Bultmann R.* The History of the Synoptic Tradition. P. 218–231. Фактическим повторением данной концепции является также: *Ehrman B.* How Jesus Became God. P. 11–45.

[34] *Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского 3, 38. С. 68.

[35] *Petzke G.* Die *Traditionen* über Apollonius von Tyana und das Neue Testament. S. 68–72.

[36] В «чудесах» Аполлония ученые усматривают элементы фокусничества и обмана, а в его отношении к людям — признаки гордыни и самомнения. См.: *Evans C. A.* Jesus and His Contemporaries. P. 249–250.

[37] *Евсевий Памфил*. Против Похвального слова, написанного Филостратом в честь Аполлония 35 (*Flavii Philostrati* opera. P. 398).

[38] *Hahn F.* The Titles of Jesus in Christology. London, 1969. P. 11–13; 288–299.

[39] См., в частности: *Taylor V.* The Formation of the Gospel Tradition. P. 119–141; *Richardson A.* The Miracle Stories in the Gospels; *Manson W.* Jesus the Messiah. P. 33–50.

[40] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 595–601.

[41] *Blackburn B.* Theios Anēr and the Marcan Miracle Tradition. P. 1–12, 263–266.

[42] Содержательную критику этой теории на примере так называемой «Марковой общины» см. в: *Peterson D. N.* The Origins of Mark. P. 151–202.

[43] *Conzelmann H.* The Theology of St Luke. P. 13.

[44] См., напр.: *Stendahl K.* The School of Matthew. P. 20–29 (автор представляет Евангелие от Матфея как «учебник» для «Матфеевой школы»).

[45] *Thompson W. G.* Matthew's Advice to a Divided Community. P. 258–264.

[46] *Carter W.* Matthew. P. 71.

[47] *Deutsch C.* Hidden Wisdom and the Easy Yoke. P. 17.

[48] *Meier J. P.* The Vision of Matthew. P. 6–15; *Meier J. P.* Matthew. P. XI–XII. Похожую картину рисует У. Луц, считающий, что «Евангелие от Матфея родилось в иудейско-христианской общине, которая становилась более открытой к христианской Церкви из язычников в период после 70-го года». См.: *Luz U.* Studies in Matthew. P. 7–13.

[49] *Carlston Ch. E., Evans C. A.* From Synagogue to Ecclesia. P. 186–244.

[50] *Carlston Ch. E., Evans C. A.* From Synagogue to Ecclesia. P. 104–106 (и мн. др.).

[51] *Carlston Ch. E., Evans C. A.* From Synagogue to Ecclesia. P. 192.

[52] *Bauckham R.* For Whom Were the Gospels Written? P. 45–46.

[53] *Thompson M.* The Holy Internet. P. 49.

[54] *Stanton G. N.* A Gospel for a New People. P. 50–51.

[55] *Strecker G.* The Sermon on the Mount. P. 43–44.

[56] *Betz H. D.* Essays on the Sermon on the Mount. P. 21.

[57] *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 23.

[58] *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. С. 17.

[59] *Неклюдов К. В.* Галилейский контекст проповеди Иисуса Христа: Проблемы, сформулированные библеистикой XIX – XX вв., и их решения в свете современной археологии: Дисс. к. б. н. М., 2015. С. 78.

[60] *Crossan J. D.* Context and Text in Historical Jesus Methodology // Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 1: How to Study the Historical Jesus / Ed. Holmén T., Porter, Stanley E. Leiden; Boston, 2011. P. 164.

[61] *Каутский К.* Происхождение христианства. М., 1990. С. 308.

[62] Подробный анализ этой проблемы см. в работе: *Неклюдов К. Н.* Галилейский контекст проповеди Иисуса Христа.

[63] *Downing F. G.* Cynics and Christians // New Testament Studies. 1984. Vol. 30. P. 584–593.

[64] *Mack B. L.* A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins. Philadelphia, 1988; *Mack B. L.* The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins. San Francisco, 1993; *Mack B. L.* Q and a Cynik-Like Jesus // Whose Historical Jesus? / Ed. W. E. Arnal. Waterloo, 1997. P. 25–36.

[65] *Неклюдов К. В.* Галилейский контекст проповеди Иисуса Христа. С. 75.

[66] Таковым Он представлен в трудах иудейского исследователя венгерского происхождения Г. Вермеша, пользующихся большим спросом и многократно переизданных на Западе (*Vermes G.* The Changing Faces of Jesus. P. 222–262; *Vermes G.* The Authentic Gospel of Jesus. P. 398–417).

[67] *Crossan J. D.* The Historical Jesus. P. 421–422.

[68] Таким Иисуса представляет влиятельный библеист, по убеждениям агностик, Б. Эрман (*Ehrman B.* Jesus. P. 125–139).

[69] *Эванс К.* Сфабрикованный Иисус. С. 20.

[70] *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. С. 17.

[71] См.: *Данн Дж.* Новый взгляд на Иисуса. С. 14–24.

[72] См., например: *Köstenberger A. J., Scott Kellum L., Quarles Ch. L.* The Craddle, the Cross, and the Crown. P. 187, 234, 264.

[73] *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 24–25.

Источник: https://mospat.ru/ru/news/49180/