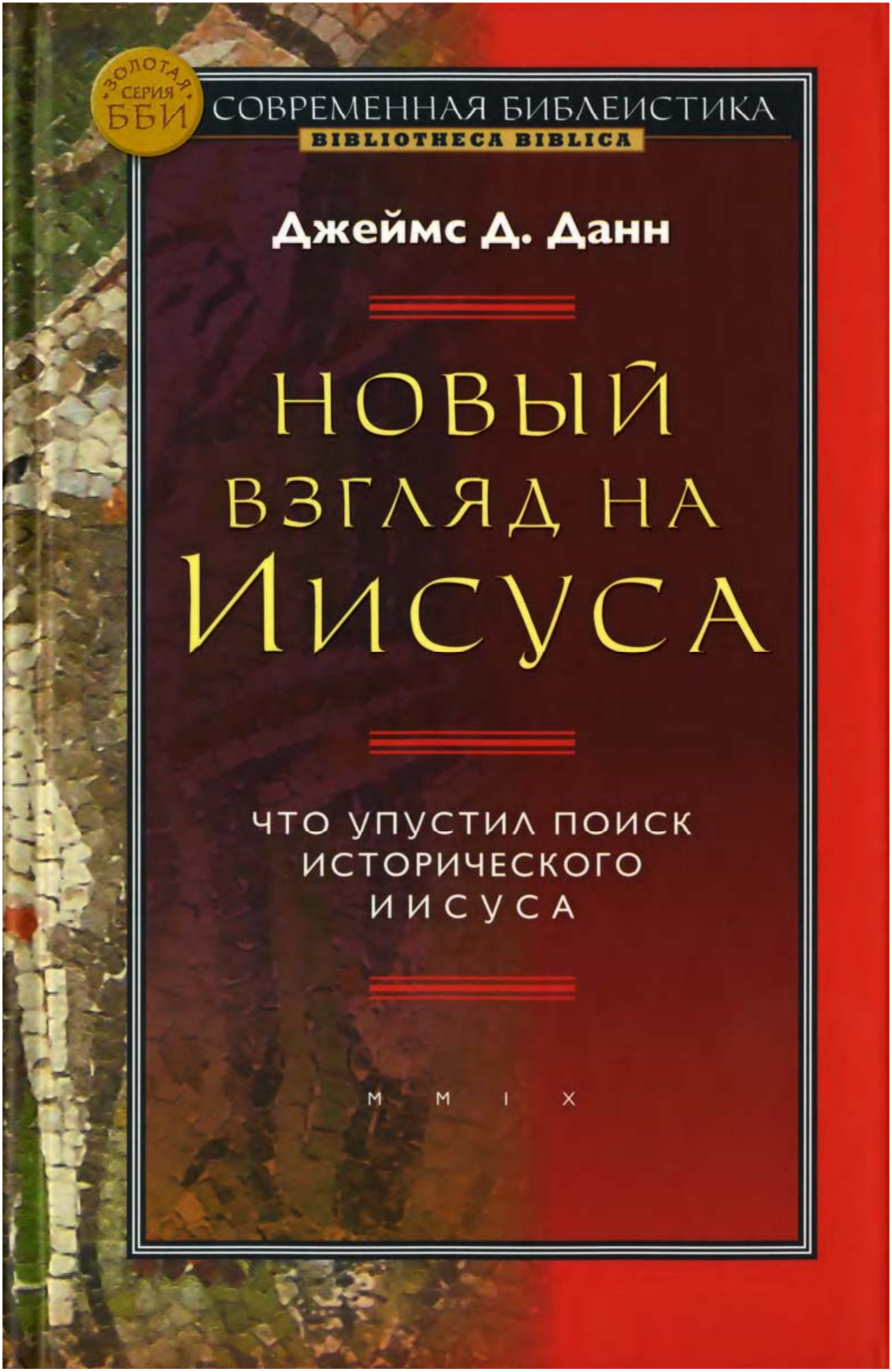
«Золотая серия» ББИ
СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА
BIBLIOTHECA BIBLICA
Джеймс Д. Данн
НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА
ЧТО УПУСТИЛ ПОИСК ИСТОРИЧЕСКОГО ИИСУСА
M M I X

Bibliotheca Biblica

Цель серии *Bibliotheca Biblica* – публиковать серьезные книги по Ветхому и Новому Заветам и древнему иудаизму, которые дали бы необходимую и надежную информацию исследователям, преподавателям и другим людям, интересующимся Библией и библейским миром. Книги для этой серии отбираются Редакционным советом, состоящим из ведущих российских и иностранных библеистов разных христианских конфессий. Серия получила свое название от Библейской библиотеки при Библейском институте на филологическом факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Эта библиотека – пожертвование Международного общества новозаветных исследований (SNTS) с целью помочь возродить библеистику в посткоммунистической России. Библиотека открыта для всех. Сайт в интернете: www.bibliothecabiblica.unibe.ch.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ *BIBLIOTHECA BIBLICA*:

Проф. А. А. Алексеев, директор Библейской библиотеки и Библейского института СПбГУ, Санкт-Петербург.

Prof. Willem A. M. Beuken, заслуженный профессор ветхозаветной экзегетики Лувенского католического университета, Бельгия.

Д-р А. Э. Бодров, ректор Библейско-богословского института св. апостола Андрея, главный редактор Издательства ББИ, Москва.

Prof. James D. G. Dunn, заслуженный профессор богословия Даремского университета, Англия.

Prof. Berndt Janowski, профессор Ветхого Завета протестантского факультета Тюбингенского университета, Германия.

Архимандрит Иннуарий Ивлиев, профессор СПбДА, зав. кафедрой Нового Завета Библейско-богословского института св. апостола Андрея, Санкт-Петербург.

Prof. Christos Karakolis, профессор Нового Завета Афинского университета, Греция.

Prof. Ulrich Luz, заслуженный профессор Нового Завета богословского факультета Бернского университета, Швейцария.

Prof. R. Walter L. Moberly, профессор богословия и интерпретации Библии Даремского университета, Англия.

Prof. Dr. Karl Wilhelm Niebuhr, профессор Нового Завета богословского факультета Университета Фридриха Шиллера в Йене, Германия.

Prof. Dr. Petros Vassiliadis, профессор Нового Завета богословского факультета Университета Аристотеля в Салониках, Греция.

A NEW PERSPECTIVE ON JESUS

WHAT *the* QUEST *for the* HISTORICAL JESUS MISSED

JAMES D. G. DUNN

Baker Academic
Grand Rapids, Michigan

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА
Bibliotheca Biblica

Джеймс Д. Данн

НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА *Иисуса*

Что упустил поиск исторического Иисуса

ББИ

БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА

ББК 83.3(0)3
УДК 221

Джеймс Д. Данн. Новый взгляд на Иисуса: что упустил поиск исторического Иисуса. Серия «Современная библеистика». М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2009 г. – 207 с.

Перевод ***Александра Конева*** *под редакцией* ***Алексея Бодрова***
Обложка: ***Антон Бизяев***

Книга посвящена самой ранней традиции восприятия Иисуса, традиции, сохранявшейся в рассказах его учеников, которые передавались из уст в уста. Учитывая особенности устной коммуникации, автор подчеркивает значение веры в Иисуса — в противовес «историческому» подходу, недооценивающему значение веры, сконцентрированному исключительно на критике письменных источников и представляющему своего исторического Иисуса как якобы единственно аутентичного. Книга вносит необходимые поправки в исторические исследования, связанные с личностью Иисуса.

Это разностороннее введение в изучение Иисуса и Евангелий написано доступным живым языком и может быть рекомендовано не только студентам-богословам, но и широкому кругу читателей.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 5-89647-129-7

Copyright © 2005 by James D. G. Dunn
Originally published in English under the title
A New Perspective on Jesus
by Baker Academic,
a division of Baker Publishing Group,
Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

All rights reserved.

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009;
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316; standrews@standrews.ru,
www.standrews.ru

Содержание

Список сокращений 6
Предисловие 7
Введение 10

1. ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ВЕРА: КОГДА НАЧАЛОСЬ ВЛИЯНИЕ ВЕРЫ НА ТРАДИЦИЮ ИНСУСА 14

Христос веры и исторический Христос 14
Влияние Иисуса 24
Так называемый «исторический Иисус» 33

2. ЧТО СТОИТ ЗА ЕВАНГЕЛИЯМИ: ЧТО ОЗНАЧАЛО ДЛЯ ПЕРВЫХ УЧЕНИКОВ ПОМНИТЬ ИНСУСА» 43

Неадекватность литературной парадигмы 45
Попытки по-новом понять устную традицию 53
Характерные особенности устной традиции 59

3. ХАРАКТЕРНЫЙ ИИСУС: ОТ АТОМАРНОГО ЭКЗЕГЕЗИСА К ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫМ ЭМФАЗАМ 75

Поиск неиудейского Иисуса 77
Пирамиды, перевернутые вверх дном 86
Характерный Иисус 92

Приложение
ИЗМЕНЕНИЕ УСТАНОВКИ ПО УМОЛЧАНИЮ: НОВЫЙ ПОДХОД К РАННЕЙ ПЕРЕДАЧЕ ТРАДИЦИИ ИИСУСА 107

Определение Установки по умолчанию 107
Литературная парадигма 113
Что мы называем устной культурой 123
Переосмысление ранней передачи 140
Заключения и выводы 162

Послесловие к русскому изданию
БИБЛИЯ И ИССЛЕДОВАНИЯ: ПРЕОДОЛЕННЕ РАЗРЫВА МЕЖДУ АКАДЕМИЕЙ И ЦЕРКОВЬЮ 172

Указатель источников 195
Именной указатель 198
Предметный указатель 202

Список сокращений

BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
ExpTim	*Expository Times*
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NT	New Testament
RSV	Revised Standard Version
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Предисловие

В последующих главах вы найдете материал, который можно сравнить с марочным вином, выдерживавшимся многие годы. В процессе созревания это вино регулярно пробовали, чтобы убедиться, что все идет как надо. Различные темы, названные по-разному (в основном это вариации темы «в поисках Иисуса»), были представлены лекциями в Сан-Антонио, Техас (1999), Упсале (2002), Оксфорде (2002) и Гонконге (2003). Другие материалы были обнародованы в лекциях в память Нильса У. Лунда в Чикаго (2000), лекциях в Вирджинии (2001), Индиане (2002), Сиднее (2003), Окленде (2003) и Балтиморе (2004). Когда я окидываю взглядом все эти места, на память приходит множество радостных воспоминаний о добрых друзьях (старых и новых), об удивительном гостеприимстве (которое зачастую разделяла вместе со мной и моя жена Мета), о заинтересованных, а иногда и полных энтузиазма слушателях, студентах и о всех остальных. Предоставленная мне возможность преподавать, радость от возможности поделиться своим пониманием с другими людьми, а также стимулирующие размышление попытки найти ответ на критически поставленный вопрос по теме,

которую я считаю важной, или же на необычный и неожиданный вопрос — все это обогатило меня бесценным опытом. Я не в состоянии выразить всю степень своей благодарности всем, кто сделал возможным проведение этих лекций, и тем, кто приложил столь много усилий для того, чтобы гостю (гостям) было удобно.

Эти лекции дали материал для публикации объемной работы *Jesus Remembered* (2003), первого тома (если будет на то Божья воля) запланированной трилогии *Christianity in the Making (27–150 н.э.)*. Правда, вскоре я осознал: то, что казалось мне ключевым методологическим вкладом этой работы, может оказаться утерянным в тех масштабах, которые я считаю необходимыми для этой работы. К счастью, приглашение прочитать лекции в университете Акадия в Новой Шотландии (ноябрь 2003) дало мне возможность более подробно проговорить эти идеи и продвинуть их вперед в свете продолжающихся исследований. Мета и я благодарны тем, кто принимал нас: Крейгу Эвансу и Ли Макдоналду, как за их приглашение, так и за теплое гостеприимство, с которым они встретили нас в Акадии.

В процессе подготовки этих лекций к публикации показалось разумным включить в качестве приложения англоязычную версию моей лекции на встрече Общества изучения Нового Завета (Studiorum Novi Testamenti Societas) в Дареме в августе 2002 года. Текст на греческом языке был опубликован в *New Testament Studies* 49 (2003). Эту лекцию, возможно, лучше всего будет охарактеризовать как пояснения к

Jesus Remembered, поскольку в ней некоторые вопросы рассмотрены подробнее, чем в книге. У меня была важная задача – помочь людям, изучающим Евангелия, научиться ориентироваться в том, что представлял собой устный характер первоначальной традиции, исходящей от Иисуса и говорящей об Иисусе. Хотелось бы поблагодарить Джима Кинни из издательства *Baker Academic* за то, что он побудил меня включить эту лекцию* в книгу *Новый взгляд на Иисуса.*

Джеймс Данн
Февраль 2004

---

* Для русского издания автор написал еще послесловие *Библия и исследования: преодоление разрыва между академией и церковью.* См. с. 172-194. – *Прим. ред.*

Введение

Иисус был эпохальной фигурой. До тех пор, пока люди будут интересоваться прошлым, оказавшим влияние на формирование их настоящего, образ Иисуса сохранит свою притягательность. Помимо всего прочего, он — «основатель» и центр религии, которая более, чем какая-либо иная, определила культуру Запада. И поэтому у людей всегда будут вопросы о том, что им двигало, что в нем привлекало в первую очередь и почему его казнили.

У христиан интерес к этим вопросам в десять раз, если не в сто раз, больше. Для них Иисус — важнейший из всех живших на земле людей. Традиционная вера в то, что в нем и через него Бог явил себя так, как никогда до того и никогда после того, побуждает их узнать об этом человеке как можно больше. Если Бог на самом деле выразил себя через Иисуса из Назарета в течение трех (или не трех) лет его служения, примерно в конце 20-х годов нашей эры, в основном, в довольно отдаленном районе Нижней Галилеи, то первостепенную важность имеет предельно ясное осознание того, что Иисус говорил и делал в эти годы и в этом контексте. И в том случае, если собственное свидетельство Иисуса было как-то дополнено или искажено в последующем, то вполне

законно будет желание устранить эти дополнения или искажения. Верующий хочет встретиться с самим Иисусом, а не с кем-то, облаченным в одежды, позаимствованные у философов. Если Иисус на самом деле был воплощенным Богом, то, наверное, сказанное и сделанное им было достаточно весомо, и тогда *любое* последующее дополнение лишь отвлекает от собственного свидетельства Иисуса.

Таковы были мотивы, стоявшие за «поиском исторического Иисуса». В своей основе этот поиск имел академический характер, но он был порожден тем же неутолимым любопытством и страстным желанием убедиться в реальности исторического феномена, которое подталкивает множество паломников и туристов разных времен. Как серьезное научное исследование этот поиск оформился более двухсот лет назад и с тех пор опустошил до дна намного больше чернильниц, чем любое другое историческое изыскание. Но он также вызвал и серьезное беспокойство во многих христианских кругах, для которых была не так уж важна чистота научно-критических методов исследователей.

Мое собственное убеждение, сформировавшееся постепенно в течение многих лет, состоит в том, что этот поиск, проводившийся два последних столетия, с самого начала имел серьезный дефект. Дефект заключался в угле зрения, который выбрали для того, чтобы смотреть на Иисуса. Вполне справедливое желание устранить позднейшие наслоения натолкнулось на затруднение — как отличить непосредственное воздействие, которое должен был оказывать Иисус, от более поздних оценок Иисуса. Слишком долго на Иисуса смотрели через призму привычной

нам культуры, в которой письменность играет определяющую роль, и слишком мало думали о том, какое воздействие Иисус должен был оказать в обществе, где преобладала устная передача информации. Отпечаток, оставленный в истории Иисусом, стал предметом самой дотошной критики и реконструкций, причем без осознания того, насколько такая критика искажала картину в целом.

В последующих главах я, с одной стороны, приведу свою критику этих ошибок, а с другой стороны, предложу свой собственный взгляд на Иисуса. Аксиомой, или исходным пунктом этого взгляда, является утверждение, что Иисус должен был оказать большое воздействие на своих учеников. В моем взгляде на Иисуса отражено и то, что его воздействие проявилось в общих разговорах, которые вели первые группы учеников; я стараюсь сфокусировать внимание на картине в целом и на общем впечатлении, которое Иисус оставил. Если это продемонстрирует важность такого исторического вопрошания, а также покажет опасность некоторых способов искать ответы на эти вопросы, то я буду вполне удовлетворен. А если мои собственные попытки ответа покажутся читателю разумными и помогут ему более ясно понять Иисуса из Назарета, я буду крайне рад. Но, прежде всего, я надеюсь, что эти главы (равно как и более объемная книга, которую они отчасти суммируют, а отчасти развивают) помогут читателям пережить что-то подобное тому, что испытывали первые ученики и первые церкви, когда они снова и снова пересказывали истории об Иисусе, вместе размышляли над его учением, оживляли воспоминания его первых спутников. Итак, читайте.

1

Первоначальная вера

Когда началось влияние веры на традицию Иисуса?

В своей недавно опубликованной книге *Jesus Remembered*[1] я попытался принять участие в давно уже ведущемся поиске исторического Иисуса. Я постарался показать проблемы, которые представляются мне ключевыми: исторические, герменевтические, богословские, а также классическую постановку этих проблем. Я отметил важные, как мне кажется, продвижения, достигнутые в ходе этого поиска, и методологические прозрения, сохраняющие свою важность и по сей день. Но, прежде всего, я надеюсь, что мой вклад сам по себе поможет прогрессу этого поиска по трем направлениям. Разработка этих трех направлений будет целью и содержанием трех последующих глав. Моя точка зрения состоит в том, что предшествующий поиск был малоуспешен из-за неправильно

[1] J. D. G. Dunn, *Christianity in the Making*, vol. 1, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

избранного исходного пункта, а именно ошибочного начального предположения, и рассмотрения имеющихся данных с неверной перспективы. В каждом случае исследователи упускали из виду некоторые бесспорные вещи и потому с самого начала теряли верное направление.

Прежде всего, они забывали о влиянии Иисуса. Фундаментом и обязательным исходным пунктом для любого поиска Иисуса, породившего христианство, должно быть создающее веру и собирающее учеников влияние Иисуса. Первым объектом моей критики предшествующих исследований будет именно недооценка ими роли веры. Конечно, не все из тех, кто искал исторического Иисуса, в равной степени виновны в такой недооценке; и, тем не менее, эта ошибка явно присутствует во многих работах.

Христос веры и исторический Иисус

Если поиск исторического Иисуса охарактеризовать какой-то одной, наиболее характерной, особенностью, то ею станет контраст между «Христом веры» и «историческим Иисусом» или даже их противопоставление.

Как известно, этот поиск начался как реакция против Христа христианской догматики. Христос халкидонского символа веры, «совершенный в Божестве и совершенный в человечестве, истинный Бог и истинный человек», был слишком нереальным человеком. Пантократор, вседержитель, восточной иконографии был слишком далек от человека, ходившего

по берегам Галилейского моря. Как можем мы поверить в такого Христа, когда он, согласно Посланию к Евреям, «может сострадать нам в немощах наших [и]..., подобно нам, искушен во всем» (Евр 4:15)? Мы предпочтем слушать о человечном Иисусе, знавшем реальность повседневной жизни Палестины первого века, имевшем в числе своих спутников таких людей, как Мария и Марфа, известном как «друг мытарей и грешников» (Мф 11:19). Не понятнее ли он для нас как Спаситель, чем почти механический Богочеловек или далекий Пантократор? Неудивительно, что почитание Марии, матери Христа, широко распространилось именно тогда, когда ее Сын стал таким божественным и далеким.[2] Сильное душевное стремление к утешению требовало фигуры матери, которая могла бы заступиться перед этим пугающим Христом; также материнский образ помогал заново открыть человечность Иисуса, закрытую божественностью Христа.

О контрасте между «историческим Иисусом» и «Христом веры» впервые было громко заявлено в заголовке книги Д. Ф. Штрауса, резко критиковавшего работу Ф. Д. Е. Шлейермахера *Жизнь Иисуса*.[3] Лекции Шлейермахера состоялись в 1832 году и уже сильно устарели к моменту их публикации тридцать два года спустя. В этих лекциях он утверждал, что четвертое Евангелие было написано Иоанном, сыном

---

[2] См., например, D. Brown, *Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 250-253, 270-272.

[3] D. F. Strauss, *The Christ of Faith and the Jesus of History: A Critique of Schleiermacher's "Life of Jesus"*, Lives of Jesus Series (1865; ET: Philadelphia: Fortress, 1977); F. D. E. Schleiermacher, *The Life of Jesus* (1864; ET: Philadelphia: Fortress, 1975).

Зеведея, а потому дает наиболее надежную и достоверную информацию о жизни Иисуса. В четвертом Евангелии Шлейермахер нашел того Иисуса, который стал исторической актуализацией его понимания религии как «чувства абсолютной зависимости». Евангелие Иоанна показывает Иисуса, отличного от всех остальных людей «постоянным божественным самосознанием, которое было подлинным присутствием Бога в нем».[4] «Его чувство Бога никогда не оставляло его, и только это было важно».[5] Критика Штрауса была очень резкой. С первых же слов он порицает Шлейермахера: «Христология Шлейермахера — последняя попытка сделать церковного Христа приемлемым для современного мира... Христос Шлейермахера так же мало напоминает реального человека, как и Христа церкви... Иллюзия, что Иисус мог быть человеком в полном смысле слова, и одновременно как одна личность возвышаться надо всем человечеством, — это цепь, отделяющая гавань христианского богословия от открытого моря рациональной науки».[6] Заключительные фразы его столь же суровы: «Идеал догматического Христа, с одной стороны, и исторический Иисус из Назарета, с другой — несоединимы вовеки».[7]

На первом этапе поисков исторического Иисуса ставилась великая цель: проникнуть за покров Христа

---

[4] F. D. E. Schleiermacher, *The Christian Faith* (1821-22; 2nd ed., 1830; ET: Edinburgh: Clark, 1928), 12-18, 377-389: Schleiermacher, *Life of Jesus,* 88-104, 263-276.

[5] Schleiermacher, *Life of Jesus*, 263.

[6] Strauss, *Christ of Faith*; 4-5.

[7] Ibid., 169.

веры, чтобы найти Иисуса истории. На эту задачу смотрели как на некий аналог реставрации великого живописного полотна: наслоения последующей догматики представлялись слоями лака и пыли, спрятавшими подлинные мазки кисти Микеланджело; снимая эти догматические наслоения, исследователи надеялись обнаружить самого Иисуса. Был брошен вызов: вернуться от религии *об Иисусе* к религии *Иисуса*! Назад, от Евангелия об Иисусе к Евангелию самого Иисуса! Ставилась задача освобождения подлинного Иисуса, исторического Иисуса, из цепей, из помрачений веры последующих эпох.

При наличии такой цели, неудивительно, что в двух наиболее знаменитых продуктах либерального поиска был обнаружен Иисус, очень далекий от Христа догматики. В романтической реконструкции Эрнеста Ренана мы встречаем Иисуса, проповедовавшего «чистое поклонение, религию без священников и внешних обрядов, опирающуюся всецело на сердечное чувство, подражание Богу, на прямую связь с Отцом Небесным».[8] А в еще более влиятельной работе Адольфа Гарнака мы найдем «исторического Иисуса», благая весть которого сконцентрирована на отцовстве Бога, бесконечной ценности человеческой души и важности любви. Для Гарнака «истинная вера в Иисуса состоит не в том, чтобы следовать Символу Веры, а в том, чтобы делать то, что он сам делал».[9]

---

[8] E. Renan, *The Life of Jesus* (1863; ET: London: Trübner, 1864), 87-88.

[9] A. Harnack, *What is Christianity?* (1900; ET: London: Williams & Norgate, 1901; 3rd ed., 1904); цитата дана по резюме W. R. Matthews'a из пятого издания (London: Benn, 1958), x.

К этому времени уже стало ясно, что поиск исторического Иисуса требует отбросить не только догматические наслоения. *Необходимо избавляться от наслоений веры первых христиан.* По мнению Гарнака, апостол Павел был первым, кто начал процесс трансформации простого воззвания Иисуса, имевшего характер моральной проповеди в рамках иудаизма, в эллинизированную религию жертвенного культа. Благая весть Иисуса фокусировалась на царстве Божьем — но была преобразована Павлом в Благую весть о самом Иисусе.[10] Вывод Штрауса о том, что в четвертом Евангелии исторический Иисус был уже потерян и заменен Христом веры, к концу девятнадцатого века стал общепринятым убеждением. И Вильям Вреде просто замыкает этот круг утверждением, что все синоптические Евангелия, и в том числе самое раннее из них, Евангелие от Марка, — также продукты веры. «Мессианская тайна» Марка, скрепляющая Евангелия, была придумана в ходе работы Марка над жизнеописанием Иисуса.[11]

Выводы, сделанные Вреде, оказали ошеломляющее воздействие и сохраняли свое значение весь двадцатый век; по словам Норманна Перина, путь Вреде (*Wredestrasse*) стал магистральным путем (*Hauptstrasse*).[12] После этого все стали убеждены в том, что любое из четырех канонических Евангелий надо рассматривать как *продукт веры.* Последую-

---

[10] Harnack, *What Is Christianity?* (3 rd ed., 1904), 147, 180-181.

[11] W. Wrede, *The Messianic Secret* (1901; ET: Cambridge: Clarke, 1971).

[12] N. Perrin, «The Wredestrasse Becomes the Hauptstrasse: Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift», *Journal of Religion* 46 (1966): 296-300.

щие исследования любого отрывка из Евангелий непременно исходили из предположения, что данный отрывок отражает богословские взгляды автора Евангелия. Аргументы, что отрывок может показывать собственное понимание Иисусом своей миссии, уже не принимались так, как раньше. Теперь уже тот, кто утверждал принадлежность Иисусу каких-то определенных слов или поступков, должен был нести бремя доказательства.[13]

Влияние этой тенденции вскоре еще усилилось из-за развития «критики форм». Критика форм началась с попытки проникновения за покров записанного текста Евангелий с тем, чтобы обнаружить более ранние формы, воспринятые в текст.[14] Но наиболее влиятельным аспектом метода критики форм был тезис, что каждый из элементов традиции должен иметь свое «место в жизни», *Sitz im Leben*, которое определяет и объясняет данную форму. Следствия этого метода полностью совпадали с выводами из тезиса Вреде: элементы традиции непосредственно отражают веру церкви, являвшейся их «местом в жизни», *Sitz im Leben Kirche*.[15] Если читатель на-

---

[13] N. Perrin, ***Rediscovering the Teaching of Jesus*** (London: SCM, 1967), 39: «Природа синоптической традиции такова, что бремя доказательства лежит на том, кто утверждает ее аутентичность» (в оригинале выделено курсивом).

[14] Это говорят во своих вступительных словах как М. Дибелиус (M. Dibelius, ***From Tradition to Gospel*** (1919; ET: London: Nicholson & Watson, 1934), v), так и Р. Бультман (R. Bultmann, ***The History of the Synoptic Tradition*** (1921; 1931; ET: Oxford: Blackwell, 1963), 4). Также см. ниже, гл. 2, п. 13.

[15] R. Bultmann, ***Jesus and the Word*** (1926; 2nd ed., 1934; ET: London: Nicholson & Watson, 1935), 12: «то, что источники предлагают нам, прежде всего, – это послание раннехристианской общины, которое церковь, в основном, свободно атрибутировала Христу».

стаивает на том, что отрывок может отражать также *Sitz im Leben* самого Иисуса, то ему надо привести какие-то доводы в пользу этого. При этом *Sitz im Leben Kirche* в доказательствах не нуждается, именно оно определило создание данного фрагмента или, по крайней мере, значительно модифицировало традицию, чтобы та говорила то, что нужно. И поэтому никогда нельзя с уверенностью сказать, насколько точно мы можем подойти к обнаружению собственной миссии Иисуса. Христос веры продолжает скрывать за собой исторического Иисуса.

Гюнтер Борнкам, обосновывая необходимость нового поиска исторического Иисуса в 1950-е годы, наглядно показывает недостатки вышеупомянутого подхода. Он сразу утверждает: «У нас нет ни одного слова Иисуса, ни одного рассказа об Иисусе, какими бы аутентичными они ни были, в которых не было бы одновременно отражено исповедание веры общины или сами они не были бы включены в это исповедание». Он продолжает: «В каждом слое, в каждом отдельном отрывке традиция свидетельствует о реальности его истории и реальности его воскресения. Наша задача поэтому — искать историю *в* керигме Евангелий и в этой истории искать керигму». «Крайне ошибочно потому будет сводить происхождение Евангелий и собранных в них традиций к историческому исследованию, не имеющему ничего общего с верой... Скорее, эти Евангелия исповедуют Иисуса Христа, единство земного Иисуса и Христа веры».[16]

---

[16] G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1956; ET: Hodder & Stoughton, 1960), 14, 21, 23.

Таким образом, Христос веры заполняет собой Евангелия настолько, что поиск исторического Иисуса легко теряется в послепасхальной вере и керигме, полностью пропитавших всю ткань Евангелий.

Ввиду полного отсутствия уверенности в нашей способности проникнуть сквозь слои послепасхальной веры многие исследователи, как в прошлом, так и нынешние, переносят свой интерес с относящихся к Иисусу исторических вопросов на реконструкцию контекста, о котором говорит каждое из Евангелий. Каждое Евангелие может больше рассказать о ситуации, в которой оно возникло, нежели о предпосылках, при которых началась собственная миссия Иисуса. Из-за множества противоречащих друг другу точек зрения зашли в тупик споры о том, какие из традиций, присутствующих, например, в Евангелии от Марка, восходят непосредственно к Иисусу. Но раз это выяснение привело лишь к неразберихе, то не лучше ли будет сосредоточиться на том, что Евангелие от Марка говорит нам об общине Марка, ее социальных и культурных обстоятельствах?[17] Или: зачем нам расстраивать свои конгрегации неприятными известиями, что у нас нет никакой уверенности в том, что мы способны найти в Евангелиях то, что Иисус сам говорил или делал? Удобнее вынести исторические вопросы за скобки и сфокусироваться на самом рассказе, что ограничит дискуссию менее опас-

---

[17] См., например, H. C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (London: SCM, 1977).

ными темами. Тогда все внимание будет уделено повествовательному гению каждого из евангелистов.[18]

Последний раунд в эпическом противостоянии исторического Иисуса Христу веры произошел в работе Семинара по Иисусу. Роберт Фанк, старейшина Семинара, не скрывает своего желания спасти Иисуса от христианства. Фанк говорит, что цель поисков исторического Иисуса — «освободить Иисуса из библейских... тюрем, в которые мы его заточили... Бледный и анемичный иконописный Иисус проигрывает в сравнении с подлинным».[19] Логика этой попытки освобождения предсказуема: все, относящееся к общинам, использовавшим эту традицию, должно быть отброшено — любой отголосок Писаний. Нужно исключить любое высказывание, кроме афоризмов, притч и резких отповедей; подлежит устранению любой намек на практики крещения или обстоятельства раннехристианской миссии, а также все, близкое к иудейскому преданию, равно как и то, что мог бы сказать любой христианский мудрец. В особенности надо избегать всего, носящего апокалиптическую окраску или напоминающего богословие креста, типичное для Павла. Иными словами, исключить надо все, сходное с верой.[20] Неудивительно, что обнаруженный Фанком Иисус — это вольнодумец, бродячий мудрец,

---

[18] Ранний и влиятельный пример такого подхода — R. Rhoads, "Narrative Criticism and the Gospel of Mark", *Journal of the American Academy of Religion* 50 (1982), 411-434.

[19] Отрывок из объявления о лекционном туре Фанка в 2000 году; эти слова почти совпадают с цитатой из его книги — R. W. Funk, *Honest to Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 300.

[20] См., например, ссылки на Семинар по Иисусу в авторском указателе книги: Dunn, *Jesus Remembered*, 959.

ниспровергатель обыденного.[21] Убедительность полученной исторической реконструкции, по-видимому, лишь возрастает из-за того, что она нисколько не соответствует традиционному образу Иисуса, описанному Евангелиями. Работа Фанка и Семинара по Иисусу в целом, вероятно, ставила своей целью продемонстрировать триумфальную победу «исторического Иисуса» над «Христом веры».

Во всем этом заметна одна поразительная черта: в поисках исторического Иисуса вера — это препятствие, уводящее на неверный путь и мешающее узнать подлинного Иисуса. Вера — плохо, история — хорошо. Мы должны преодолеть Христа веры; перспектива веры обманывает и запутывает; мы найдем исторического Иисуса только после того, как все искажения и добавления, внесенные верой, будут устранены, и вера исчезнет из итоговой картины. То, что началось как протест против искусственности Христа Символа веры, как попытка избавления от многовековых догматических и церковных наслоений, закончилось отвержением самих Евангелий и изображаемого в них Иисуса и глубокой подозрительностью по отношению к традиции Иисуса в целом. Все это, от начала до конца, — продукт веры, а значит, должно быть отвергнуто.

Я считаю необходимым подвергнуть сомнению эти выводы — по двум причинам. Во-первых, следует признать, что мы можем получить хоть какую-то информацию или представление об Иисусе из Галилеи только благодаря тому, что вера первых учеников

---

[21] Funk, *Honest to Jesus*, 208, 212, 252.

дала нам такую возможность. И, во-вторых, следует осознать ошибочность представления о том, что настоящий Иисус должен был быть Иисусом вне веры, отличным от Иисуса Евангелий.

Влияние Иисуса

Любой поиск Иисуса необходимо начинать с признания исторического факта: Иисус оказал на своих учеников сильное и продолжительное воздействие. То, что миссия Иисуса оставила глубокий отпечаток, должно рассматриваться как несомненнейшее историческое *a priori*. Ни один человек, имеющий хоть какое-нибудь историческое чувство, не станет отрицать, что Иисус существовал, исполнял какую-то миссию в Галилее, вероятно, в конце двадцатых или начале тридцатых годов первого века, перед тем, как его казнили в Иерусалиме «при Понтии Пилате». Мы знаем об этом потому, что он оставил свой след в истории. Исторический факт христианства невозможно объяснить, отрицая исторический факт Иисуса из Назарета и оказанное им воздействие. То, что он сказал и сделал, несомненно, было воспринято многими людьми, и произведенное им на этих людей впечатление продлилось в истории.

В частности, у Иисуса были ученики, и его влияние на учеников стало причиной того, что теперь у нас есть Евангелия. Это влияние не было незначительным — как, например, запомнившаяся эпиграмма, хороший рассказ или какое-то интересное событие, привлекшее внимание на день-другой, а затем забы-

тое. Миссия Иисуса изменила жизни этих людей. Они стали учениками. Они оставили свою работу. Они ушли из своих семей. Они посвятили себя ему, следованию за ним. Многие месяцы, день за днем, они были вместе с ним. Воздействие его миссии было продолжительным, оно повернуло их жизни в совершенно новом направлении.

Я хочу показать, что уже эта реакция была вызвана *верой*. Они поверили тому, что он сказал; они ответили тем, что присоединились к его миссии и вручили ему свои жизни; они поверили в него. На данный момент нам еще нет необходимости уточнять, в чем состояла эта вера и к чему она привела. Важно то, что их ответ Иисусу очень трудно описать, избегая таких слов, как «вера», «доверие» и «преданность». Иисус мог производить разное впечатление на разных людей, об этом нам сейчас трудно судить. Но в учениках Иисуса его влияние породило веру, и именно это первоначальное влияние повлекло затем все остальное.

Первое, что следует отметить: вера учеников Иисуса не возникла одновременно с Пасхой. Конечно, первоначальная вера была просвещена и преображена событиями страстной пятницы и воскресения. Конечно, Борнкам прав в том, что пасхальная вера обеспечивает контекст для всех традиций Иисуса, которые мы можем обнаружить в Евангелиях. Евангелия, несомненно, устремлены к провозглашению Благой вести. Каждое из них составлено таким образом, что вершина его — событие смерти и воскресения Иисуса. Но ученики Иисуса стали его учени-

ками не под крестом и не в день воскресения. Они верили в Иисуса уже до этого: хотя вера их была еще неполной, в отличие от той, какой стала после, но она уже была верой.

Второе. С самого начала традиция Иисуса определялась верой. Можно было бы возразить, что влияние, оказанное Иисусом на отдельных учеников, хранивших в памяти сказанное и сделанное им, сначала распространялось лишь на нескольких индивидуумов, и лишь после Пасхи они начали рассказывать о том, что запомнили. Возражающие таким образом, вероятно, будут настаивать, что традиция с самого своего зарождения была определена пасхальной верой. Можно даже предположить такой аргумент: некоторые ученики продолжали хранить свои воспоминания об Иисусе в тайне, и лишь будучи уже старыми, когда появились Матфей и Марк, они начали делиться своими воспоминаниями, таким образом создавая новую развивающуюся традицию. В таком случае мы могли бы говорить о том, что традиция Иисуса была сформирована в ситуации развитой христианской веры.

Но ни одно из этих предположений не является правдоподобным. Крайне трудно представить, что никто не рассказывал о том, что Иисус сделал и сказал. Герд Тайсен в книге *Тень Галилеянина*[22] дает неплохое представление о том, что рассказы и слухи об учении Иисуса должны были широко рас-

---

[22] G. Theissen, *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (London: SCM, 1987). Рус. пер.: Г. Тайсен, *Тень Галилеянина* (М.: ИД «Флюид», 2006).

пространиться и стать доступными для всех, кто имел к этому хоть какой-то интерес. И раз уж истории об Иисусе пересказывали даже в повседневных разговорах, то весьма вероятно, что люди, на которых Иисус произвел сильное впечатление, рассказывали, что именно поразило их в Иисусе — в немалой степени для того, чтобы объяснить любопытствующим или сомневающимся соседям свой интерес к Иисусу. И тем более следует предположить, что посвятившие себя Иисусу обсуждали между собой его учение и деяния, и не в последнюю очередь, чтобы убедить самих себя в том, что их решение довериться ему не было ошибочным.

Поделиться впечатлениями, поразмышлять об удивительных словах, сказанных Иисусом, рассказать о его делах — с этого начиналась традиция Иисуса, так она впервые оформилась. Альтернатива, предполагающая, что ученики хранят молчание во время всего служения Иисуса, не рассказывают о том, что более всего их поразило, не обсуждают ни речей, ни исцелений Иисуса даже тогда, когда больше заняться нечем, — эта альтернатива хранимых в тайне воспоминаний, которые прорываются в речах после события Пасхи, просто слишком маловероятна и даже не должна рассматриваться всерьез. Скорее следует сказать, что это априорная необходимость — возводить традицию Иисуса к разговорам учеников о произведенном на них Иисусом впечатлении.

Данную точку зрения можно поддержать еще таким соображением: повторение наставлений Иисуса и пересказ историй о его деяниях и встречах с

людьми уже были выражением преданности учеников Иисусу. Я подчеркиваю: самая ранняя форма традиции Иисуса была неизбежным выражением их веры в Иисуса и их стремления быть в группе его учеников. Повторяю, первой формой традиции Иисуса на самом деле было проявление веры, веры учеников, — еще не пасхальной веры, еще не выражение веры в Благую весть в той форме, как она была разъяснена Павлом и другими первыми апостолами, но, тем не менее, эта традиция была проявлением веры, была рождена и пропитана верой.

К счастью, это априорное умозаключение можно подтвердить данными самой традиции Иисуса. В очень важной и несправедливо обойденной вниманием статье Хайнца Шюрмана, в соответствии с принципами критики форм, показано, что устная традиция Евангелий началась в допасхальной общине учеников, и значит, добавляет автор, при участии самого Иисуса.[23] Это утверждение нетрудно подтвердить документально. Рассмотрим Нагорную проповедь (Мф 5-7) или параллельный материал в Евангелии от Луки (Лк 6:17-49): заповеди блаженства, призыв любить врага и не мстить, заповедь давать просящему и предупреждение против осуждения других людей, слова о соломинке в чужом глазу и бревне в своем, а также о том, что дерево познается по плодам, притча о мудром и глупом строителях. Что из всего

---

[23] H. Schürmann, "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu", в *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, под ред. H. Ristow и K. Matthiae (Berlin: Evangelische Verlag, 1961), 342-370.

этого было создано либо определено страстной пятницей или же воскресением? Какой евангелист, близкий по своим взглядам апостолу Павлу, ограничился бы провозглашением того, что будущее благополучие зависит от слушания и исполнения слов Иисуса, и даже не упомянул бы крест и воскресение? Гораздо вероятнее предположение, что эта традиция сформировалась и распространилась среди учеников уже в допасхальный период. Форма традиции уже была стабильной и установившейся. Таким образом, можно сказать, что допасхальная традиция Иисуса была воспринята и использована послепасхальными церквами. Конечно, она использовалась и пересказывалась уже в послепасхальном контексте, но практически нет сомнений, что именно в такой форме она существовала в кругах учеников в допасхальный период. Верой, которую выражала эта традиция и которая породила эту традицию, была вера, пробужденная Иисусом, вера учеников Иисуса, еще не пасхальная, еще не христианская вера, но уже вера в Иисуса.

Важность этого положения хорошо проиллюстрирована текущей дискуссией о документе Q, по мнению многих являющемся, наряду с Евангелием от Марка, источником, из которого брали свой материал Матфей и Лука. На данном этапе поиска исторического Иисуса документу Q уделяют такое же большое внимание, как столетие назад уделяли Евангелию от Марка. Наиболее активные исследователи Q подчеркивают две особенности этого документа. Первая — отсутствие рассказа о страстях в материалах Q, состоящих практически исключитель-

но из речений Иисуса.[24] Вторая особенность — галилейский характер материала: очевидно, что он был собран в Галилее и явно отражает галилейскую перспективу.[25] К этому надо добавить ставшее уже общепринятым утверждение, что любое Евангелие более, чем какой-либо иной документ, сообщает нам о той общине, в которой оно возникло и для которой было написано, — поэтому говорят об «общине Q». Во многих дискуссиях выдвигалось предположение, что документ Q каким-то образом *определял* свою общину, которая придерживалась именно этого источника, в отличие от других общин, которые сходным образом определялись своими документами — например, община Марка.[26] Из этой логики вытекает, что община Q находилась где-то в Галилее и у нее было иное (может быть, даже и противоположное) понимание Иисуса, чем представленное у Марка благовестие креста и воскресения. Согласно этой реконструкции, уже община Q, подобно либералам девятнадцатого века, верила в Иисуса как в великого учителя мудрости, острые афоризмы и колкие ответы которого олицетворяли вольнодумство в Галилее сороковых и пятидесятых.[27]

---

[24] Это было одно из первых умозаключений по поводу Q, и оно в течение более чем столетия не подвергалось сомнениям.

[25] В частности, об этом см. J. S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2000), ch. 5; а также впечатляющую аргументацию в J. L. Reed, "The Sayings Source Q in Galilee" в *Archeology and the Galilean Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000), 170-196.

[26] Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, ch. 4.

[27] Отсюда — важность источника Q, в частности для Семинара по Иисусу и для работы J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991).

Стоящая за этой реконструкцией логика ошибочна практически во всех пунктах. Я уже комментировал некоторые из этих заблуждений в другой своей работе, в том числе ошибку «один документ для общины».[28] Здесь же просто хочу привлечь внимание к гораздо более очевидному объяснению двух особенностей источника Q (отсутствие упоминания о страстях и галилейский характер текста), чем разговоры о пресловутой «общине Q». Самое очевидное объяснение этих особенностей заключается в том, что материал Q был *создан в Галилее* и приобрел свой окончательный вид еще *до смерти Иисуса в Иерусалиме*. Именно поэтому этот материал отражает влияние Иисуса во время его галилейского служения и не несет еще на себе отпечатка креста, который отразится на последующей традиции и позднейших воспоминаниях о его учении.

В целом, попытки использовать Q для реконструкции веры «общины Q» показывают любопытную особенность синоптических исследований двадцатого века. Мы имеем в наличии традицию Q, которая по своему смыслу является традицией учения Иисуса, сложившуюся, по всей видимости, в Галилее. Но вместо того, чтобы сделать очевидный вывод: эта традиция представляет собой галилейское учение Иисуса, сохраненное в памяти и затем представленное в его нынешнем виде теми, кто был в Галилее вместе с Иисусом, нам предлагают совсем иное умозаключение. Нам говорят, что эта традиция создана

---

[28] Dunn, *Jesus Remembered*, 150-151.

послепасхальной общиной учеников, которые либо не знали о смерти и воскресении Иисуса, либо отвергали эту весть. Неважно, что мы немало знаем о галилейской миссии Иисуса из иных материалов, нежели источник Q, и что источник Q полностью им соответствует. Неважно, что нам практически ничего неизвестно о существовании церквей в Галилее в сороковые и пятидесятые годы. Неважно, что вероятность существования галилеян, не знавших о том, что произошло с Иисусом в Иерусалиме, и не интересовавшихся этим, близка к нулю. Когда исследовательская программа заранее предполагает, что вера исказила традицию, а *Sitz im Leben* формы имеет приоритет, не понимая того, что подобные предпосылки надо было поставить под вопрос уже очень давно, неудивительно, что дальнейшая логика ее развития сама приводит к ее опровержению по принципу *reductio ad absurdum.*

Короче говоря, в материале Q мы видим подтверждение априорного утверждения, выдвинутого ранее. Q показывает, что первые ученики не просто запомнили учение Иисуса, но также передали его в формах, отражающих место и время служения Иисуса, и *эти формы были зафиксированы.* Очевиден вывод, что учение было представлено в этих формах как выражение ученичества, к которому они были призваны, — совместное переживание воздействия учения, а также обеспечение возможности размышления над его содержанием по мере развития миссии Иисуса и общины его учеников. Другими словами, традиция Q свидетельствует о том, что служение

Иисуса порождало веру. Традиция, в самом деле, создана как выражение веры — но это была вера учеников, последовавших за Иисусом. Таким образом, традиция Q ведет нас не в семидесятые или восьмидесятые годы, когда Евангелия были записаны, и даже не в сороковые, пятидесятые или шестидесятые, когда традиция Иисуса принадлежала первым церковным общинам. Традиция Q вводит нас в конец двадцатых или начало тридцатых годов, во времена служения самого Иисуса. А значит, она (гораздо отчетливее, чем обычно думают исследователи Иисуса) дает нам услышать собственный голос Иисуса, обращавшегося к своим ученикам.

И это плавно подводит нас ко второму моему главному возражению против «поиска исторического Иисуса».

Так называемый «исторический Иисус»

Главная проблема поиска исторического Иисуса — это сам термин «исторический Иисус». Этот термин двусмыслен. С одной стороны, каждый, кто хотел определить смысл этого выражения, понимает, что «исторический Иисус» — это Иисус, сконструированный в процессе исторического исследования.[29] Это важно, потому что, строго говоря, «историческим Иисусом» называется не человек, ходивший по дорогам и холмам Галилеи. Так называется то, что мы

[29] Напр., J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (London: SCM, 1959), 26; J. P. Meier, *A Marginal Jew*, vol. 1, The Roots of the Problem and the Person (New York: Doubleday, 1991), 21-26.

знаем об Иисусе, что мы можем реконструировать с помощью средств истории. Леандер Кек заметил: «Исторический Иисус — это Иисус историков, а не кантовская "вещь в себе"».[30] Однако, с другой стороны, «исторический Иисус» появился в качестве антитезиса Христу веры. Мотив, стоявший за появлением этого понятия, заключался в стремлении прорваться сквозь догматические дебри к настоящему Иисусу. Такая мотивация не могла быть удовлетворена обнаружением непреодолимой исторической неопределенности. Чем Иисус историков лучше Иисуса догматов? Другими словами, сам этот термин, при всем уважении к точности исторических методов, должен бы применяться к человеку из плоти и крови, Иисусу из Назарета. И мы видим, что даже люди, убежденно заявляющие о необходимости придерживаться первого значения термина (Иисус, реконструируемый историческим исследованием), снова и снова называют «историческим Иисусом» того, о ком говорят Евангелия, то есть настоящего Иисуса.

Однако эта путаница только замазывает наличие реальной проблемы, той ошибки, которая с самого начала увела поиск исторического Иисуса в неверном направлении. Ошибкой было предположение, что исторический Иисус должен *отличаться* от Иисуса, пробудившего веру. Особенностью поиска стало то, что искали не просто исторического Иисуса, спрятанного за фигурой Христа веры, а именно

---

[30] L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus* (Nashville: Abingdon, 1971), 20.

исторического Иисуса, отличного от Христа веры, а в конце концов, даже отличного от Иисуса Евангелий. Конечно же, он обязан был отличаться! Именно нечеловечность Христа веры вызвала этот поиск. Подозрение, что Иисус из Назарета был закрыт и спрятан от нашего взгляда послепасхальной верой в Господа Иисуса, заставило продолжать поиск. И потому, конечно, человеческий Иисус, исторический Иисус должен отличаться от Иисуса, увиденного сквозь цветные очки веры в то, что Христос был Сыном Божьим. Всеми силами устремимся назад, к человеческому Иисусу, историческому Иисусу!

Но одно обстоятельство портило весь замысел. Оно заключалось в том, что вера окрасила все традиции, которые говорят об Иисусе, и произошло это в самом начале. Как я показал выше, это не была пасхальная вера, но, тем не менее, — вера. Самая ранняя традиция свидетельствует о впечатлении, произведенном Иисусом. Сами формулировки традиции говорят об ответе веры, который ученики давали Иисусу. Можно сказать, что первые редакции этой традиции были влиянием Иисуса. Ученики выразили словами то, что захватило их, изменило их жизни: теперь мы называем это традицией Иисуса. Точно так же, как мы узнаем печать по оставленному ею на странице оттиску, о служении Иисуса мы узнаем по тому неизгладимому впечатлению, которое он оставил в жизни первых учеников. Это подтверждается учением Иисуса и воспоминаниями о нем, сформулированными учениками уже в начальный период их следования за Иисусом. Процитиру-

ем Кека еще раз: «Восприятие Иисуса, которое он вызывал — это часть самого Иисуса».[31]

Отсюда можно сделать два важных вывода. Первый — мы никогда не добьемся успеха, устраняя веру из традиции и пытаясь достичь ядра, лишенного веры. Когда мы удалим веру, то удалим все, и ничего не останется. Мы никогда не сможем пробиться сквозь традицию к Иисусу, не оказавшему влияния, или к Иисусу, который оказал какое-то другое влияние. Все, что у нас есть, — то впечатление, которое он на самом деле произвел. Все, что мы отсюда можем вывести, — это характер его миссии и учение, которые произвели данное впечатление. Именно поэтому я назвал свою книгу *Иисус вспоминаемый* — потому, что мы имеем доступ только к *Иисусу, каким его запомнили*, и ни к какому иному. Историческим Иисусом может быть только *Иисус-который-оказал-влияние-которое-стало-началом-традиции-Иисуса.* Мы можем увидеть Иисуса из Назарета лишь глазами его первых учеников и лишь благодаря сохраненному учениками в долговечных формах впечатлению, произведенному поучениями и рассказами Иисуса.

Попытка осуществления исторического поиска по модели научного эксперимента или археологического изыскания просто представляет собой недоразумение. Поиск исторического Иисуса проводили подобно тому, как мадам Кюри искала радий, то есть по-

---

[31] L. E. Keck, *Who Is Jesus? History in Perfect Tense*, Studies on Personalities of the New Testament (Columbia: University of South Carolina Press, 2000), 20.

средством отфильтровывания всех иных элементов с извлечением окончательного осадка, содержащего искомый элемент. Или же этот поиск можно уподобить раскопкам, при которых археолог роет землю, идя вниз сквозь разные исторические слои, надеясь в самом раннем слое найти артефакт, объясняющий, почему впоследствии так много всего случилось на этом месте. Как будто «исторический Иисус» был неизвестным элементом, археологическим артефактом, «вещью в себе», чем-то, что можно обнаружить и рассмотреть, совершенно независимо от того, что об этом говорили в разные времена. Но это — выдумка, фантастика. Единственный Иисус, доступный для нас, я повторяю, — это Иисус, каким его увидели и услышали люди, создавшие ту традицию, какую мы знаем. Это Иисус веры, Иисус, которого увидели глазами веры и услышали ушами веры — веры, которую он пробудил своими словами и делами.

Второй вывод — у нас нет никаких других источников, дающих альтернативную точку зрения на Иисуса или пользующихся таким же уважением, как синоптические Евангелия, в свидетельстве о первоначальном впечатлении, произведенном Иисусом. У нас нет независимых документов относительно точки зрения Каиафы или записей суда Пилата над Иисусом. Мы не имеем документов, отражающих недоверчивую или враждебную позицию по отношению к Иисусу. Если бы они у нас были, то мы, по крайней мере, имели бы для ориентировки различные опорные точки. Другие отзывы об Иисусе, оставленные людьми, не входившими в число учеников, слишком

неясны и не могут существенно нам помочь.[32] Несколько ученых, в основном связанных с Семинаром Иисуса (но также и некоторые другие), выступили с утверждением, что какие-то поздние Евангелия, особенно *Евангелие от Фомы*, дают сведения об иной вере в Иисуса. Но, хотя *Евангелие от Фомы* действительно доносит до нас ранние формы некоторых речений Иисуса, только синоптическая традиция дает настоящий критерий для соотносительной датировки его речений. *Евангелие от Фомы* предлагает нам очень скромное расширение знаний о ранней традиции и подтверждает то же самое впечатление от Иисуса, какое мы находим, в частности, в традиции Q. Однако весь особый материал *Фомы* практически во всех случаях характеризуется влиянием поздней веры, а именно гностицизма. Можно сказать, что в этом отношении *Евангелие от Фомы* похоже на *Евангелие от Иоанна*: они оба отражают влияние поздней веры, в одном случае гностической, в другом христианской. Оба Евангелия, хотя и по-разному, представляют Христа веры, протестом против которого начался поиск исторического Иисуса.[33]

И снова мы стоим перед неприятным для некоторых фактом, что единственный Иисус, которого мы можем надеяться найти, это *Иисус Евангелий*, т.е. Иисус, оказавший влияние, ставшее первой фазой традиции Иисуса и также давшее столь многое зафиксированной традиции Иисуса, сохраненной для

---

[32] Краткий их обзор см. в: J. Dunn, *Jesus Remembered*, 141-142.

[33] См. ibid., 161-171.

нас синоптическими Евангелиями. Разве это не тот Иисус, которого мы хотим обрести вновь, — Иисус, впечатление о котором сохранили Евангелия? Мы ищем не такого Иисуса, который может оказаться значителен или нет, осмыслен или нет для либерализма девятнадцатого века, модернизма двадцатого или постмодернизма двадцать первого. Такой Иисус — блуждающий огонек, завлекающий ищущих в топкие болота споров, уходящих в дурную бесконечность. Напротив, Иисус, которого мы хотим найти, — это Иисус, *имевший* значение, Иисус, оказавший то влияние, которое он оказал, это Иисус, ставший источником христианства, превративший рыбаков и мытарей в учеников и апостолов. Я хочу сказать следующее: осознав оказанное Иисусом воздействие, о котором говорит традиция Иисуса, мы еще и сегодня сможем испытать это воздействие.

Те из вас, кто знаком с историей поиска, поймут, что я использую аргумент, похожий на тот, который был эффективно использован более ста лет назад Мартином Келером в его хорошо известном эссе *Так называемый исторический Иисус и исторический библейский Христос*.[34] Позиция Келера заключалась в том, что у нас нет источника, способного быть основой биографии Иисуса. Евангелия в качестве источников для жизнеописаний Иисуса неадекватны. Следовательно, биографы Иисуса могут достигнуть

---

[34] M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (1892; ET: Philadelphia: Fortress, 1964). Сходную атаку на неолиберализм Семинара по Иисусу см. в книге L. T. Jonson, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper San-Francisco, 1996).

желаемого, только заимствуя материалы из того, что Келер назвал «пятым Евангелием», имея в виду собственные идеи историков. Эти идеи заполняют пробелы в Евангелиях, понятых как исторические документы, вносят свои приоритеты и элементы собственной веры. Отсюда и название книги Келера: «Так называемый исторический Иисус». Исторический поиск девятнадцатого века, определенный самыми разнообразными идеями и принципами, привлекаемыми для восполнения скудости и неопределенности исторических данных Евангелий, породил много различных Иисусов, к которым едва ли возможно применить термин «исторический». Келер утверждает, что в отличие от этих историков Евангелия показывают нам «исторического библейского Христа». Здесь в немецком оригинале использованы два разных термина (*historische* и *geschichtliche*), которые переведены одним и тем же словом «исторический». *Historie* понимается как история в смысле чистых данных, вне зависимости от значения, придаваемого им. С другой стороны, *Geschichte* подразумевает историю в ее значении, исторические события и личностей, привлекающих внимание по причине оказанного ими влияния. Тогда надо сказать, что Христос, которого представляют Евангелия, — это *geschichtliche Christus*, Иисус, осмысливаемый в его значении. И при этом мы наблюдаем противоположную попытку: обнаружить исторического Иисуса, лишенного значения, приписываемого ему до сих пор, и похожего скорее на манекен, который можно одеть в любые одежды по индивидуальному вкусу. Кто-то может

также заявить, что видит в этом манекене значение, требующее некоего особого одеяния. В общем, налицо какая-то смешная нелепость.

Цель аргументации Келера та же, что и моей, приведенной выше: показать, что в Евангелиях мы находим не «исторического Иисуса», но историческую фигуру, которая стала известна нам благодаря ее влиянию, оказанному на призванных учеников. Разница же в том, что Келер мыслит в терминах «библейского Христа», Христа, которому поклонялись первые христиане. Позднее это было названо «послепасхальной верой». Именно в этом проявилось влияние Келера на Бультмана: в центре рассуждений Бультмана была керигма, Христос керигмы, Христос поклоняемый.[35] Но я переформулирую аргументацию Келера в терминах *первой* веры, допасхальной веры учеников, что дает мне возможность, используя силу аргумента Келера, не следовать Бультману в сбрасывании со счета всего, кроме пасхальной веры. Переформулированный таким образом аргумент Келера становится даже более эффективен. Отбросить действительно оказанное Иисусом влияние — значит отказаться от всего и остаться с пустой сценой, которую надо будет заполнить смесью из продуктов воображения историка и его собственных ценностей. Если нас не устраивает Иисус синоптической традиции, то мы должны отвергнуть все в целом: никакого другого исторического Иисуса не существует. Доступен для обнаружения только Иисус,

---

[35] Наиболее известна работа R. Bultmann, "New Testament and Mythology" (1941), в *Kerigma and Myth*, под ред. H. W. Bartsch (ET: London: SPCK, 1957), 1-44.

которого мы можем видеть и слышать благодаря оставленному им отпечатку и его воздействию на первых учеников, засвидетельствованному оставленной ими традицией. Но я хотел бы подчеркнуть, что этого Иисуса *действительно* можно обнаружить.

Подведу итог: до сих пор я выдвинул против основного направления поиска исторического Иисуса только два возражения. Во-первых, этот поиск не учитывает, что пробудившее веру влияние Иисуса на тех, кого он призвал в ученики, является обязательным исходным пунктом для любой попытки «вернуться назад» к Иисусу. Традиция Иисуса — прямое следствие этого влияния, она выразила его силу и характер, ясно его засвидетельствовала. Во-вторых, исследователи слишком долго шли за блуждающим огоньком «исторического Иисуса», которого считали похороненным в Евангелиях, ожидающим эксгумации и выставления напоказ. Этот «исторический Иисус» понимался как отличный от Иисуса Евангелий, без осознания того, что чем меньше общего имеет реконструированный Иисус с образом, написанным синоптиками, тем в большей степени он отражает индивидуальные предпочтения исследователя.

На данный момент я хотел бы выделить лишь эти два соображения. Многое нужно добавить, и пока что моя критика ранних стадий поиска была неполной. Однако для развития критики нам необходимы следующие две главы.

2

Что стоит за Евангелиями

Что означало для первых учеников «помнить Иисуса»?

Одна из самых поразительных ошибок поиска исторического Иисуса стала результатом того, что сам поиск был предпринят в эпоху печатного слова. Гутенберг и Кэкстон[36] произвели антропологическую революцию в Европе XVI века, которая оказалась более значительной по своим последствиям, чем революция, связанная с именами Коперника и Галилея. В течение двухсот лет формировался письменный тип мышления, предполагающий и с несомненностью принимающий, что записанный текст является единственными способом сохранения и передачи важных слов. Конечно, еще встречались великие ораторы, такие, как Гладстон и Сперджен, но их речи и проповеди (неважно, насколько зажигательные на слух) могли успешно достигать публики лишь после публикации и распространения в напе-

[36] William Caxton (1422-1491) — первый английский печатник.

чатанном виде. Поэтому мы на Западе уже считаем очевидным, что основой хорошего образования должно быть умение читать и писать. Когда мы говорим о преподавании и изучении истории, то предполагаем необходимость книг и письменных работ. Библиотека — естественная среда обитания историка. Короче говоря, мы — дети Гутенберга. Наш способ осмысления точности передачи информации определен понятием *литературной парадигмы.*

Отсюда следует, что мы не имеем никакого (или почти никакого) представления о том, что означает жизнь в обществе, где информация передается из уст в уста. Но культура Палестины первого столетия была гораздо в большей степени *устной*, чем письменной. Те, кто занимались этим предметом обстоятельно, говорят нам, что грамотность в Палестине времен Иисуса, по-видимому, не достигала десяти процентов.[37] Зная о важности изучения текста Торы для еврейской культуры, эту цифру можно было бы подвергнуть сомнению. Однако если учесть, что количество царских чиновников, жрецов, книжников и фарисеев было очень невелико по сравнению с основной массой неграмотного населения, то выводы все же надо будет признать верными. Также надо принять во внимание, что большинство людей знало тексты Торы *на слух,* не читая их в записанном виде.[38]

---

[37] Согласно недавним оценкам, в Римской империи при принципате средняя грамотность была менее десяти процентов, а в Римской Палестине была еще ниже — около трех процентов. См. сноску 179.

[38] Ср. вопрос Иисуса к фарисеям: «Неужели вы не читали?» (Мк 2:25; Мф 12:5; 19:4) с его обращением к ученикам: «Вы слышали» (Мф 5:21, 27, 33, 38, 43).

Поэтому нам следует предположить, что большинство первых учеников Иисуса просто не умели читать. То, что сам Иисус был грамотным, не вполне очевидно.[39] Даже допуская возможность того, что один или два из ближайших учеников Иисуса умели читать и писать (Матфей) и даже записывали поучения Иисуса, все же остается *чрезвычайно большая вероятность того, что первоначальная традиция Иисуса распространялась устно.*

Я подчеркиваю, что в поиске исторического Иисуса если и есть вообще путь к Иисусу из Назарета, то это путь через традицию Иисуса, традицию того, что Иисус сказал и сделал, и в частности через синоптическую традицию. Вторая главная тема моей критики ранних фаз поиска имеет два аспекта: во-первых, неспособность исследователей осознать неадекватность «письменного» мышления для оценки путей первичного формирования традиции Иисуса, и во-вторых, отсутствие серьезного и основательного исследования способов передачи этой традиции в Палестине первого века.

Неадекватность литературной парадигмы

Каждый, кто имеет представление о двухвековых попытках использовать Евангелия как источник информации об Иисусе, знает и о решающем значении, которое придавалось литературной парадигме. Же-

---

[39] См. J.D. Crossan, *The Birth of Christianity* (San Francisco: Harper San-Francisco, 1998), 235. Автор практически не сомневается, что Иисус был неграмотным. Лк 4:16-30 обычно рассматривается как добавление Луки к более короткому тексту Мк 6:1-6.

лание знать об историческом, настоящем Иисусе воодушевляло дебаты об источниках синоптических Евангелий. Обычно это называли «синоптической проблемой». Предполагалось, конечно, что чем древнее источник, тем надежнее содержащаяся в нем информация об Иисусе. Несмотря на то, что на ранних стадиях дискуссии говорили о роли устной традиции[40], все же как в исследованиях Евангелий, так и в исторических исследованиях жизни Иисуса, начиная с конца девятнадцатого века господствовала теория двух источников (или гипотеза двух документов) — Марк как самое раннее из синоптических Евангелий и источник речений Q стали источниками для Матфея и Луки. Причем оба этих источника без колебаний считались *письменными*.[41] Даже если предлагались какие-то варианты объяснения имеющихся затруднений по поводу данных, например гипотезы об *Ур-Марке* или Прото-Луке, эти источники предполагались *письменными*.[42] Сходным образом исследователи смотрели на особые дополнительные источники, которыми, возможно, пользовались Матфей и Лука, обозначавшиеся как M и L. Наиболее авторитетное и влиятельное в англоязычном мире решение синоптической проблемы предложил Б. Х. Стритер. Он опре-

---

[40] Также см. краткий обзор в моей статье "Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition", *New Testament Studies* 49 (2003), 139-175 (приведена в качестве приложения к данной книге). Часть текста данной главы использует материалы этой статьи.

[41] См, напр., W.G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (ET: Nashville: Abingdon, 1972), 146-151; Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 295-309.

[42] Об *Ur-Markus* см., напр., W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (ET: Nashville: Abingdon, 1975), 61-63 и о Прото-Луке, в частности, см. V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (Oxford: Clarendon, 1926).

деленно признавал важность «живой устной традиции», стоявшей за Евангелиями, и предупреждал, что к синоптической проблеме нельзя подходить «как всего лишь к проблеме литературной критики». Также он вполне признавал, что для объяснения композиции синоптических Евангелий нужно идти дальше двух источников, Марка и Q. Однако, как ни странно, именно он развивал «гипотезу четырех *документов*».[43] Литературная парадигма продолжала определять способы осмысления проблемы и пути ее решения.

Основные альтернативы господствующей гипотезе двух документов были предложены Уильямом Фармером[44] и Майклом Гоулдером.[45] Фармер оспаривал приоритет Марка и придерживался традиционного взгляда, что Матфей был первым записанным Евангелием. Он объяснял параллели у синоптиков тем, что Лука копировал материал Матфея, а Марк — Матфея и Луки. Для нас ключевым словом здесь является слово *копировал*. Оно показывает, что отношения между синоптическими Евангелиями понимались исключительно в терминах письменной культуры. Возможность того, что позднейший евангелист знал различающиеся формы устной традиции, использованной более ранним евангелистом, даже не рассматривалась. Иначе смотрит на дело Гоулдер: Марк на самом деле был первым, Матфей заимствовал

---

[43] B.H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924), ch. 9 (цитаты со с. 229).

[44] W. Farmer, *The Synoptic Problem* (New York: Macmillan, 1964).

[45] M. Goulder, *Luke: A New Paradigm,* 2 vols., JSNTSup 20 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), отвергает необходимость Q (в частности, том 1, гл. 2).

непосредственно у Марка, а Лука — у них обоих. Таким образом, устраняется необходимость в гипотезе Q. Даже существенная письменная редакция кажется здесь более правдоподобной гипотезой, чем предположение, что Матфей и Лука были знакомы с традицией, отличной от Марка, — устной традицией Иисуса. Марк Гудакр, главный ученик Гоулдера, хотя и признает потенциальную важность устной традиции, но, обращаясь к рассмотрению конкретных случаев, считает достаточным их обсуждение исключительно с точки зрения литературной зависимости.[46]

Главным порождением и оппонентом критики *источников* стала, конечно же, критика *форм*, начавшаяся в виде осознанного протеста против использования литературной парадигмы в осмыслении процесса передачи сведений устными способами. Юлиус Вельгаузен в своем анализе синоптических Евангелий так определил характер устной традиции: «Первичный источник Евангелий — это устная традиция, но она содержит разрозненный материал»;[47] устная традиция Иисуса известна только в небольших отрывках. Бультман принял вызов, сформулировав цель критики форм как «изучение истории устной традиции, стоящей за Евангелиями».[48] К сожалению, Бультману не удалось избежать «литературного» образа мыслей, он молчаливо его принимал. Он не мог рассматри-

---

[46] M. Goodacre, *The Case against Q* (Harrisburg, PA: Trinity, 2002), 56-59, 89-90 (несмотря на 64-66, 188).

[47] J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin: Georg Reimer, 1905), 43.

[48] R. Bultmann, K. Kundsin, *Form Criticism* (1934; ET: New York: Harper Torchbook, 1962), 1.

вать процесс передачи материала, кроме как в литературных терминах. Это особенно ясно видно в его представлении о традиции Иисуса как «составленной из последовательности слоев».[49] Это процесс, в котором слои кладутся или создаются один поверх другого. Бультман предложил такой образ, помимо прочего, из-за своей убежденности в том, что мы можем снять позднейшие (эллинистические) наслоения и достичь самых ранних (палестинских) слоев.[50] Сам по себе этот образ позаимствован из издательского процесса редактирования, где каждая последующая редакция (слой) представляет собой отредактированную версию (согласно Бультману, улучшенную и расширенную) предыдущей редакции (слоя). Но вопрос в том, применимо ли это представление к процессу *устного* пересказа материала? Бультман ни разу не задается этим вопросом, хотя и следовало бы. Он просто принимает, что устная передача традиции имеет такой же характер, как и передача письменной традиции.

Самые последние дискуссии по истории синоптической традиции (используя заглавие знаменитой работы Бультмана) показывают, что здесь мало что изменилось. Как уже было отмечено выше, в центре внимания сейчас находится Q, второй после Марка источник в гипотезе двух источников. То, что Q представлял собой документ, написанный по-гречески, стало сейчас одним из главных пунктов консенсуса,[51]

---

[49] R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1926; ET: New York: Scribners, 1935), 12-13.

[50] Ibid.

[51] См., в частности, C.M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (Edinburgh: Clark, 1996), ch. 1; Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 87-111.

хотя из-за чрезмерной зависимости от литературной парадигмы снова делаются выводы, как и в случае Марка и *Ур-Марка*, что различия материала Q у Матфея и Луки следует объяснять существованием разных версий Q — Q^{Mt} и Q^{Lk}.[52] В основном спорят о том, можно ли *внутри* Q выделить разные композиционные слои. Джон Клоппенборг выдвинул получившую поддержку гипотезу о том, что в Q можно различить три разных слоя.[53] Самое интересное во всем этом — почти явное утверждение, что *каждый слой следует полагать письменным документом*; процесс же развития мыслится по аналогии с процессом редактирования. Потому уже не так удивительно, что Клоппенборг, понимая исследование Q как археологические раскопки, назвал свою книгу *Откапывая Q*. Здесь, как и у Бультмана, процесс исследования визуализируется последовательным снятием слоев вплоть до самого нижнего или же устранением последовательных элементов редакторской правки, восстанавливающим первоначальную редакцию.[54] Видно, что здесь господствует литературная парадигма.

Возможно, самый ясный показатель того, что литературный тип мышления определяет подход к осмыслению истории традиции Иисуса — это большое значение, придаваемое литературному характеру традиции Иисуса. Более того, один или два голоса

---

[52] Напр., U. Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (ET: London: SCM, 1998), 187.

[53] J.S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress, 1987).

[54] Клоппенборг не говорит напрямую, был ли Q^1 документом, но он явно предполагает это (*Excavating Q*, 159, 197, 200, 208-209); также см. с. 154-159 о жанре Q^1.

даже задают вопрос: а был ли вообще в самом начале период устной традиции?[55] Возможность того, что некоторые из первых учеников умели писать и могли сделать какие-то записи, хотя бы и отрывочные, о словах и делах Иисуса как очевидцы, рассматривается как важный аргумент в пользу надежности традиции.[56] Барри Эно утверждает, что просто невозможно восстановить устную традицию, стоявшую за Евангелиями: устная традиция нестабильна и в каждом случае изменяет подробности передаваемого материала. Любые расхождения, большие или малые, могут быть объяснены только в терминах литературной редакции.[57] Такой взгляд широко распространен среди работающих с евангельской традицией: если содержание, характер или местоположение данного элемента традиции можно объяснить, исходя из его нынешнего контекста, то уже более ничего не требуется говорить, все уже ясно.

Во всем этом значение, придаваемое *письменной* традиции Иисуса, опасно преувеличивается. Большинство ученых признает, что до того, как появились какие-то значимые письменные версии тради-

---

[55] W. Schmithals, "Vom Ursprung der synoptischen Tradition", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997): 288-316, отстаивает мнение, что синоптическая традиция с самого начала была письменной. E.E. Ellis, *Christ and the Future in New Testament History*, NovTSup 97 (Leiden: Brill, 2000), 13-14, также задает вопрос, была ли вообще устная стадия передачи.

[56] См., в частности, A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Biblical Seminar 69 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 223-229; и также E.E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 1999), 24, 32, 352.

[57] B. W. Henaut, *Oral Tradition and the Gopels: The Problem of Mark 4*, JSNTSup 82 (Sheffield: JSOT, 1993).

ции, был период, лет двадцать или около того, когда воспоминания о служении Иисуса распространялись в устной форме. Но процесс передачи традиции они понимают исключительно как редактирование записанных текстов, копирование и правку более раннего письменного 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 рассматриваем как надежную, а устную передачу материала во времени и пространстве объявляем недостоверной, то у нас *нет никакой надежды когда-либо преодолеть этот разрыв.* Устный период традиции Иисуса, скажем, 30–50-е годы нашей эры, превращается в непреодолимую пропасть между историком и Иисусом из Назарета. Неудивительно, что попытки обнаружения того, что стоит за самыми ранними письменными источниками, вызвали столько критики и получили так мало поддержки от профессиональных исследователей. Все эти попытки неизбежно проваливаются в пропасть периода устной традиции. Или, применяя другую метафору, они утонули в бездонной трясине спорных утверждений о той или иной логии, том или ином рассказе. А все 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 и соответственно этому оценивать полноту и надежность материала.

Я полагаю, что здесь заключена вторая большая ошибка поиска исторического Иисуса. Эта ошибка — способность рассматривать передачу традиции Иисуса исключительно в рамках литературной парадигмы, впитанной нами с молоком матери; нежелание серьезно задаться вопросом, могла ли устная традиция функционировать подобно письменной; отрицание того, что устная традиция могла надежно свидетельствовать об Иисусе. Из всего этого и вытекает отрицательный ответ на вопрос, могут ли исследователи сказать об Иисусе что-либо с уверенностью.

Можно ли как-то исправить такой серьезный дисбаланс в принятом угле зрения и методологической процедуре? Я думаю, да.

Попытки по-новому понять устную традицию

Можем ли мы говорить о характере устной традиции и об устной передаче? Как отметил Е. П. Сандерс, проблема в том, «что мы не знаем, как представить себе устный период».[58] Однако все же есть два подхода к этой проблеме.

Первый подход опирается на фундаментальные исследования в области фольклора, в частности исследования Гомера и югославского эпоса, осуществленные Милмэном Перри и Альбертом Лордом.[59] Это

---

[58] E. P. Sanders, M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM, 1989), 141. Забавно, что в этом же томе Сандерс показывает существование сходной проблемы, хотя и мало кем осознаваемой — «представить себе литературный период».

[59] Основополагающей стала работа: A. B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), особенно глава 5.

направление исследований в основном расценивалось как малопригодное для осмысления евангельской традиции. Народные сказки и саги, часто довольно длинные и передаваемые из поколения в поколение специально обученными поэтами и певцами, вряд ли помогут глубоко понять традицию Иисуса в синоптических Евангелиях, где его учение изложено афористично или в коротких рассказах (притчах), а временной период распространения не мог превышать пятидесяти или шестидесяти лет. Исследование устной традиции в разных районах Африки, как правило, встречает такую же критику.[60] В любом случае, релевантность для нас этого направления исследований снизилась после того, как в фольклорных исследованиях произошла смена парадигмы в конце 1970-х и начале 1980-х. В этот период основное внимание перешло к *исполнению* и социальному взаимодействию между исполнителями и аудиторией, а интерес к изучению процесса *передачи* устной традиции снизился.[61]

Другое направление изучения устной традиции более актуально — оно занимается тем, как работа-

---

[60] В частности, J. Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985) — исправленное переиздание его книги *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965); R. Finnegan, *Oral Literature in Africa* (Oxford: Clarendon, 1970); также I. Okpewho, *African Oral Literature: Background, Character and Continuity* (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

[61] Я использую наблюдения Annekie Joubert, которая опирается на статью R. Bauman, C. I. Briggs, "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", *Annual Review of Anthropology* 19 (1990): 59-88.

ет память. К сожалению, многие из исследований по этой теме содержат упущения. Некоторые ученые соглашаются думать о памяти только как функции, имеющей отношение к бытовым сплетням или счастливым воспоминаниям встреч выпускников колледжа.[62] Но при таком подходе игнорируется достигнутое ранней критикой форм осознание того, что устная традиция была традицией *группы*; она существовала в церквах и для церквей; именно поэтому она приняла те формы, какие сейчас имеет. О дискутируемой модели «устной истории», недавно предложенной Самуэлем Бирскогом[63], можно сказать, что в некоторых аспектах она удачна, а в некоторых не очень. *Устная история* понимает традицию как материал, извлеченный историком из индивидуальных свидетельств годы или десятилетия спустя, при этом традиция, возможно, до этого была в латентной форме или слабо использовалась. Но *устная традиция* Евангелий, несомненно, использовалась первыми церквами и, в большей или меньшей степени, формировала их веру и идентичность.

Большего можно ожидать от развития теорий «социальной памяти» и «культурной памяти», связанных с именами Мориса Хальбвакса[64] и Яна Ассмана.[65]

---

[62] Например, Кроссан, по-видимому, воспринимает устную традицию исключительно в терминах бессистемных воспоминаний индивидуумов (*Birth of Christianity*, 49-93).

[63] S. Byrskog, *Story as History — History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

[64] M. Halbwachs, *On Collective Memory* (ET: Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Как видно из самих названий, память здесь рассматривается в ее обусловленности социальными и культурными факторами. Главная идея — в том, что память отбирает из прошлого и изменяет свой материал таким образом, чтобы он соответствовал образу общества, который оно само заинтересовано создать. Теория социальной памяти подчеркивает скорее *творческий*, чем *сохраняющий* характер памяти. Здесь я опасаюсь, что не удастся определить степень, в которой идентичность группы обусловливалась традицией. Если именно влияние Иисуса создало группу учеников, как я говорил выше, то тогда традиция, определившая их идентичность именно как группы учеников, должна была высоко цениться ими. Особенно бережно должны были бы они сохранять воспоминания о периоде служения Иисуса, в течение которого (как я показал в первой главе) значительная часть традиции приобрела устойчивую форму.[66]

---

[65] J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich: Beck, 1992).

[66] Мое собственное понимание процесса устной передачи отличается от понимания Биргера Герхардсона (Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: Gleerup, 1961, 1998)) тем, что я подчеркиваю значение *воздействия*, оказанного учением и деяниями Иисуса, а для него эквивалентную роль играет термин «запоминание». Я могу, опираясь на собственный опыт, очень просто проиллюстрировать различие этих двух ключевых терминов (*воздействие* и *запоминание*). (1) Я помню, как меня в возрасте от пяти до восьми лет заставляли учить таблицу умножения. Лишь потому, что тогда я старательно зазубривал эту таблицу, я и теперь помню, что семью восемь — пятьдесят шесть. Но также я помню зеркало в гардеробе нашей школы, над которым был написан девиз: «Что ты даешь, получаешь обратно. Улыбайся!» Я не старался запомнить этот девиз, но помню его так же ясно, как и то, что семью восемь — пятьдесят шесть. Почему? Потому, что он произвел на меня воздействие, хотя я тогда был ребенком. Он был таким разумным и

В обоих случаях, однако, мое главное возражение в том, что эти теории памяти отражают мышление письменной культуры. Они недостаточно принимают во внимание отличия устной культуры, которые могли быть и почти наверняка были. В культуре, которая не могла использовать всеобщую грамотность для распространения мудрости или пропаганды определенных идей, где в целях сохранения важной информации память людей была тренирована гораздо лучше, а общество и отдельные группы вырабатывали умения, призванные сохранять необходимые для данных групп воспоминания, динамика памяти с необходимо-

---

давал такое позитивное отношение к жизни, что надолго запечатлелся во мне. (2) Я начал изучать греческий язык в возрасте двенадцати лет. Запоминать парадигмы неправильных глаголов было очень трудно, хотя и полезно, поскольку и теперь я сразу вспоминаю большинство из них без труда. Но один из первых отрывков на греческом, с которым я столкнулся, содержал слова классической эпиграммы *Gnōthi s'auton* («познай самого себя»). Эти слова произвели на меня такое сильное впечатление, что стали частью моей жизненной философии и остаются до сего дня. Я не старался их запомнить, но они произвели на меня неизгладимое впечатление. (3) Будучи подростком и молодым человеком, я заучивал большие отрывки из Нового Завета. На экзаменах по знанию Библии мне надо было пересказать содержание Послания к Филиппийцам. Это не составило для меня никаких проблем, поскольку я выучил текст (по переводу *Библии короля Якова*). Многое из того помнится уже не так хорошо, отчасти и потому, что с тех пор я очень редко использовал этот перевод. Но мое знание текста Библии гораздо глубже всего того, что я учил наизусть. Я помню содержание многих отрывков и могу даже некоторые тексты цитировать дословно, но не потому, что заучивал их, а потому, что они произвели на меня впечатление. Я изучал их, много размышлял над ними. Мне представляется, что устная традиция Иисуса в том виде, как мы ее сейчас имеем, является результатом сходного процесса. (4) В книге Jesus Remembered (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) я вспоминаю о впечатлении, произведенном на меня рассказом Кеннета Бейли о двух историях из его жизни (208 п. 185). По поводу Бейли смотрите ниже, а также в четвертом пункте раздела «Характерные особенности устной традиции».

стью была иной. Поэтому я не пытался развивать такую теорию памяти в своей книге *Jesus Remembered*, хотя и признаю, что выбранное мной название книги дает в связи с этим поводы для критики. Наиболее подходящим направлением исследований мне представляется изучение устной традиции в еще сохранившихся обществах неписьменного типа. Другими словами, изучение фольклора обществ с устной культурой видится мне более перспективным для достижения понимания того, как распространялась традиция Иисуса в устный период.

В процессе работы я познакомился с воодушевившей меня, хотя и малоизвестной, статьей Кеннета Бейли, тридцать лет прожившего в деревнях Ближнего Востока.[67] Эти деревни сохраняли свою идентичность в течение жизни многих поколений, и, вероятно, их устная культура наиболее приближается к деревенской культуре Галилеи первого века. Бейли отмечает, что для этой культуры типичны собрания общины в конце дня, на закате. Когда заботы дня уже более не отвлекают людей, они рассказывают друг другу новости, разные истории, обсуждают важные для общины вопросы. Это собрание называется «*haflat samar*» (*samar* означает собрание общины и близок к еврейскому слову *šāmar*, «*сохранять*»), оно поддерживает интеллектуальную жизнь и сохраняет чтимые традиции общины. В частности, здесь крестьяне декламируют поэмы, воспринимают нравоучительную тра-

---

[67] K.E. Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology* 5 (1991): 31-54; также "Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *ExpTim* 106 (1995): 363-367.

дицию, многократно выслушивают рассказы, повествующие, среди прочего, о собственной истории общины.[68]

Конечно, работа Бейли — это не научное исследование, а собрание впечатлений и сюжетов. Но мы должны опираться именно на такой опыт. Я подозреваю, что причиной концентрации недавних научных исследований на функционировании памяти в современных обществах было как раз то, что быстрое исчезновение обществ устной культуры сильно затруднило применение научных методов их исследования. Вопрос, однако, состоит в том, можем ли мы все-таки с помощью исследования устных культур как-то осмыслить характерные особенности процесса устной передачи, а также осмыслить то, что мы знаем о первоначальной христианской общине и о форме, воспринятой ранней традицией Иисуса, сохраненной в синоптических Евангелиях. Я думаю, что у нас есть основания выделить такие особенности.

Характерные особенности устной традиции

Есть пять заслуживающих внимания характерных особенностей устной передачи традиции.

Первое, и наиболее очевидное (во всяком случае, это должно быть наиболее очевидным) — *устное воспроизведение не сходно* с чтением написанного текста.[69] При чтении текста можно перевернуть несколько страниц к началу и вспомнить, о чем гово-

---

[68] Bailey, "Informal", 35-42; "Oral Tradition", 364-365; и более ранние работы в *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 31-32.

[69] См, напр., Finnegan, *Oral Literature*, 2-7.

рилось раньше. Можно взять с собой книгу и продолжить чтение позднее. Написанный текст можно редактировать, исправлять и так далее. Все это невозможно при устной передаче. Устное воспроизведение мимолетно, это *событие*. Оно происходит и затем исчезает. Слушающий устный пересказ не может пролистать назад несколько страниц или унести рассказ с собой, отредактировать или откорректировать его. В отличие от написанного текста здесь нет вещи, артефакта. Уже одно это должно заставить задуматься, применимы ли модели литературного редактирования, интертекстуальной зависимости и археологических слоев для осмысления ранней передачи традиции Иисуса.

Какое отношение это имеет к раннехристианским общинам? Больше всего информации мы имеем, конечно, о церквах, основанных Павлом. Здесь мы сталкиваемся с неожиданностью. Обычно мы считаем, что Павел сообщался со своими церквами посредством посланий — письменных документов. Однако мы легко забываем, что послания к церквам чаще всего не читались, а прослушивались. Но это значит, что лишь очень немногие люди действительно *читали* эти послания, подавляющее большинство воспринимало их *на слух*. А публичное чтение текста должно быть хорошо подготовлено, чтобы слушающие восприняли текст должным образом. Публичное чтение текста, таким образом, принимает характер исполнения.[70] Отсюда следует, что общее понимание такого текста

---

[70] Это правильно отмечено в следующей работе: W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*, SNTSMS 104 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), ch. 8. Также см. P.J. Achtemeier, "*Omne verbum sonat*: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *Journal of Biblical Literature* 109 (1990): 3-27.

и даже ссылки на него больше зависели от вспоминания того, что было прочитано в собрании, чем на индивидуальном вчитывании в сам текст. Говоря технически, устная традиция влечет феномен «вторичной устности». Это означает, что записанный текст становится известным через его устное воспроизведение. То же самое можно сказать и о Евангелиях того периода, когда они стали известны церквам. Их зачитывали собравшейся общине, и они становились известны, в большинстве случаев, через устное воспроизведение и запоминание прочитанного.

Если это верно в случае письменных сообщений первых христианских церквей, то тем более верно для более ранней стадии традиции Иисуса, когда она распространялась преимущественно в устной форме. Распространение учения Иисуса в новых общинах было отчасти делом передачи, а отчасти делом исполнения — традиция Иисуса достигала групп учеников через воспоминание, прославление, наставление и размышление. И все это совершалось устно.

Вторая характеристика заключается в том, что, как уже было отмечено, устная традиция по своему характеру — *общинная*. В случае литературной парадигмы мы говорим о писателе, пишущем для читателя. Мы имеем в виду предполагаемого, идеального читателя. Мы осмысливаем типичный контекст коммуникации как внимательное чтение текста индивидуальным читателем; текст, лежащий на полке, встречается с читателем один на один. Но устная традиция продолжает свое существование только потому, что есть общины, для которых она важна. Традиция представляется, исполняется в собрании

общины — с большей или меньшей регулярностью, зависящей от ее важности. Сохраняют для общины традицию старейшины этой общины, ее наставники или умелые исполнители «представления» традиции.

Осознание вышесказанного недавно дало Дж. М. Фоули (Foley) возможность плодотворного соединения теории устной традиции с теорией литературного восприятия. Именно общинный характер устной традиции, сохранение традиции старейшинами и наставниками ради блага общины и исполнение теми, кто традицию «представляет», напоминают нам о роли общины в таком исполнении. То, что исполнитель знает, что традиция знакома общине, является важным фактором в исполнении. Исполнение воспринимается в пределах «горизонта ожиданий» общины. «Разрывы неопределенности» в исполнении могут быть заполнены предварительным знанием аудитории о традиции или же о подобных традициях. То, что Фоули называет «метонимической референцией» исполнения, дает исполнителю возможность использовать целый ряд аллюзий на запас знаний о традиции, которым обладает община. Это позволяет общине осознавать связь исполнения с традицией в целом.[71]

Когда мы используем это прозрение применительно к первым церквам, нам открываются новые возможности для дальнейшего понимания. Мы можем сразу увидеть, отчего послания Нового Завета — Иакова, Петра и Павла — так редко цитируют тра-

---

[71] См. ниже сноску 193.

дицию Иисуса, но при этом так часто ссылаются на нее намеками. В церквах, уже хорошо осведомленных о традиции Иисуса, частое цитирование сказанного Иисусом было бы ненужным и неуместным. Более эффективны для внутриобщинной и межобщинной коммуникации были бы аллюзии, которые напоминали бы о связанном по смыслу учении, знание о котором хранится общиной в ее запасе сведений о традиции Иисуса. Подобные косвенные отсылки тем самым оживляли бы это учение. Нетрудно представить себе группы первых учеников, вдохновляемых и воспламеняемых подобными напоминаниями о том, что Иисус сказал и сделал, и начинающих вместе вспоминать сходные поучения и деяния Иисуса.[72]

Третье: как мы уже предположили, в устной общине должен был быть человек (или несколько человек), несущий *преимущественную ответственность за исполнение и сохранение традиции общины* — певец, бард, старейшина, учитель, наставник. Устное древнее общество не имело библиотек, словарей и энциклопедий. Эти функции исполняли люди, роль которых в общинах можно описать словами Яна Вансины: «ходячие справочные библиотеки».[73] Эта роль, как видно и из посланий апостола Павла,[74] соответствует роли апостола в том, что касается ут-

---

[72] См. подробнее Dunn, *Jesus Remembered*, 181-184.

[73] Vansina, *Oral Tradition as History*, 37; также E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven: Yale University Press, 1986) говорит об устной «энциклопедии» общественного обычая, права и традиции (57-58).

[74] См. 1 Кор 11:2, 23; 15:1-3; Флп 4:9; Кол 2:6-7; 1 Фес 4:1; 2 Фес 2:15; 3:6.

верждения традиции в основанной им церкви. Выдающееся положение учителей в ранних общинах, о котором можно судить по раннехристианской литературе,[75] лучше всего объясняется доверием общин к ним как хранителям общинных традиций.[76]

Это, в свою очередь, предполагает, что учители были ответственны за учительство (о котором Лука говорит как об «учении Апостолов» в Деян 2:42). Нет оснований думать, что это учение было полностью фрагментарной последовательностью случайно сохраненных отдельных форм. Альберт Лорд в своей работе «Евангелия как литература устной традиции» отмечает, что «составители устной традиции мыслят в терминах блоков и последовательностей блоков традиции».[77] Сама синоптическая традиция удостоверяет такой принцип группировки сериями притч (напр., Мк 4:2-34), рассказов о чудесах (4:36-5:43; 6:32-52), поучений Иисуса об экзорцизме (3:23-29), об ученичестве (8:34-37) или же описанием последовательностей событий, таких как день в жизни Иисуса (1:21-38) и так далее. Не обосновано распространенное воззрение, что такое группирование характеризует более позднюю стадию традиции Иисуса — нет причин принимать предпосылку, будто устная традиция передавала лишь отдельные фрагменты и высказывания. То, что мы знаем об устной традиции

---

[75] Деян 13:1; Рим 12:7; 1 Кор 12:28-29; Гал 6:6; Еф 4:11; Евр 5:12; Иак 3:11; Мф 23:8; *Дидахе* 13:2; 15:1-2.

[76] См. ниже сноску 197.

[77] A. B Lord, "The Gospels as Oral Traditional Literature" в *The Relationship among the Gospels*, ред. W. O. Walker (San Antonio: Trinity University Press, 1978), 33-91.

в других местах, говорит, что тематический подбор материала практиковался с самого начала, как только высказывания Иисуса и рассказы о нем стали ценны для групп его последователей.

Четвертая особенность — неудобный для некоторых вывод, что устная традиция ниспровергает идею (или идеал) «оригинальной версии». Сознание, ориентированное на литературную парадигму, представляет себе исходную форму — первую редакцию; все последующие редакции могут быть прослежены (хотя бы в принципе) при помощи методов критики форм и критики редакций. История традиции понимается по аналогии с археологическими раскопками; считается, что в принципе возможно пройти сквозь литературные слои и достичь исходного слоя, который Бультман в своей *Formgeschichte* (истории форм) обозначил как «чистую форму». Но в устной традиции каждое отдельное исполнение не связано с предшествующим или последующим таким именно типом отношений. В устной традиции, как заметил Лорд, каждое исполнение — «оригинальное».[78]

Так как смысл того, что я сказал сейчас, можно понять или интерпретировать неправильно, я изложу это подробнее. Поскольку речь идет о традиции Иисуса, идея *не в том*, что вообще не было никакого первичного импульса, давшего начало традиции. Напротив, как я показывал в первой главе, во многих случаях мы можем быть полностью уверены, что Иисус произносил и совершал то, что произвело *воздействие* на его учеников, притом *длительное* воз-

[78] См. ниже сноску 200.

действие. Но *традиция* события — это не само *событие*. *Традиция* речений — не сами *речения*. Традиция — это *свидетельство* о событии, а поскольку свидетелей, предположительно, было несколько, то и традиции могли различаться *с самого начала*. Мы можем говорить о порождающем *событии*; но мы не можем с уверенностью говорить о первоначальной *традиции* события. То же самое можно сказать и о речениях Иисуса. Традиция речений свидетельствует о впечатлении, произведенном ими на первоначальную аудиторию. Но не исключено, что разные люди из этой аудитории услышали это немного по-разному и потому *с самого начала* пересказывали речения в различных версиях. И если прав Вернер Келбер в том, что сам Иисус не по одному разу использовал свои наиболее яркие притчи и афоризмы, то идеальное представление о единственно аутентичной оригинальной версии превращается в фикцию, порожденную литературно-ориентированным мировоззрением. Да, мы можем и должны осмысливать учение, идущее от Иисуса, и поступки, определившие его служение. Но понимать историю традиции Иисуса таким образом, как будто возможно восстановление некоей *первоначальной версии традиции* — значит осмысливать передачу этой традиции совершенно ошибочно. Здесь — одно из главных заблуждений Семинара по Иисусу относительно традиции Иисуса.[79] В устной традиции различия исполнения являются неотъем-

---

[79] R. W. Funk, R. W. Hoover, eds., *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Macmillan, 1993); также R.W. Funk, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (San Francisco: Harper/Polebridge, 1998).

лемой ее частью, и даже более того, определяют традицию.[80]

Пятая и последняя черта устной традиции: для нее характерно (но не говорю, что обязательно) сочетание *устойчивости* и *гибкости*, *стабильности* и *изменчивости*. То, что мы говорили раньше о характеристиках устной традиции, могло бы создать впечатление, что все в устной традиции текуче и непостоянно. Но это было бы ошибкой. В устной традиции есть сюжет, который надо рассказать, и учение, которое следует хранить посредством исполнения (представления). Традиция, по определению, заботится о преемственности с прошлым. Прошлое не только дает материал, но и оживляется таким образом, чтобы прояснить настоящее и будущее. По словам Е. А. Хавелока, «изменчивость и стабильность, консерватизм и творчество, мимолетность и непредсказуемость вместе характеризуют модель устной передачи» — «устный принцип 'единства в вариативности'».[81] Именно это сочетание (сейчас мы возвращаемся ко второму пункту) дает общине возможность одновременно узнавать свою традицию и радоваться новизне отдельного исполнения. Стабильность исполняемой традиции часто заключена в *теме* рассказа или его *ключевых* элементах. С этим Роберт Фанк согласен

---

[80] A. Dundes, *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999), 18-19 — настаивает на том, что «'многократное существование' и 'вариативность' представляют собой две наиболее характерные особенности фольклора».

[81] Kelber, *Oral*, 33, 54; цитирует работу — E. A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 92, 147, 184, passim.

— в главе «Представление как суть, ядро как центр» он отмечает: «общее правило фольклора гласит, что рассказчик в своем устном исполнении воспроизводит суть истории... Следовательно, если и следует где-то искать исторические воспоминания, то в самой сердцевине рассказа».[82]

Здесь нетрудно найти параллель с традицией Иисуса, как мы находим ее в синоптических Евангелиях. Никто, знающий синоптическую традицию, не усомнится в том, что для нее характерно сочетание устойчивости и гибкости, стабильности и разнообразия. Как говорит Фанк в том же отрывке, который мы уже цитировали, евангелисты-синоптики «с большей точностью стремятся воспроизвести ядро рассказа, его центральное событие, нежели вступление и заключение». Это правда — именно эта особенность традиции синоптиков побудила меня заняться исследованиями, приведшими в итоге к книге *Jesus Remembered*. Я хотел лучше понять, а если возможно, то объяснить, почему синоптическая традиция приняла такую форму — почему она снова и снова описывает то, что, по видимости, является разными взглядами на одно и то же событие, приводит разные версии одного и того же, по сути, учения. Я подробно писал об этой особенности в другом месте и не буду здесь подробно останавливаться на ней.[83]

Конечно, возможно объяснить эти стабильность и разнообразие в терминах критики редакций. Но такое

---

[82] Funk, *Acts of Jesus*, 26.

[83] См. далее Dunn, *Jesus Remembered*, chs. 8, 11-18; также "Altering the Default Setting", 160-169 [=106-119 в приложении].

объяснение, как я говорил выше, оставляет пропасть «устного периода» незаполненной и необъясненной. Мне кажется, однако, что из только что обрисованного понимания «работы» устной традиции мы можем ввести более подробное объяснение процесса, приведшего к появлению синоптической традиции, причем это объяснение *включает* и устный период. В самом деле, когда мы отходим от письменного типа мышления и переходим к устному, то можем найти объяснение традиции Иисуса, применимое также и к окончательной версии синоптической традиции. Мы можем увидеть традицию, исполняемую различными способами вплоть до того момента, когда писатель-евангелист записывает свое собственное исполнение, тем самым фиксируя его. Я надеюсь, что эта моя работа начинает заполнение разрыва «устного периода».

Итак, пять характерных особенностей устного периода, думается, вполне соответствуют тому, что мы знаем о ранних церквах и традиции Иисуса, а также, как мы считаем, учению, связывавшему эти церкви, и их общинной жизни. Отсюда не следует, что все черты евангельской традиции могут быть полностью объяснены в терминах устной традиции. В частности, я не отрицаю литературных связей между Евангелиями. Также я не ставлю своей целью доказать, что особенности евангельской традиции не могли быть результатом литературной композиции и редакции. Мы знаем традицию Иисуса в письменной форме, и для нас как людей письменного типа мышления всегда будет естественным предпочитать

объяснения, данные в литературных терминах. Но я хочу показать, что если мы полностью уступим этой естественной склонности, то лишим себя возможности понять, чем в действительности была традиция Иисуса и как она распространялась в устный период — около двадцати лет, последовавших за миссией Иисуса. Мы не можем избежать *презумпции устности* в отношении этого первого этапа распространения традиции Иисуса. Поэтому, если мы хотим «вернуться к Иисусу из Назарета» хоть с какой-то степенью достоверности, то обязаны использовать хорошо информированное историческое воображение, чтобы попытаться войти внутрь традиции Иисуса, какой она была на этой первоначальной стадии. Я надеюсь, что характерные особенности устной традиции, о которых мы говорили, помогут нам в этом.

Сейчас мы можем вспомнить рассуждения и выводы из первой главы. В настоящей главе мы как бы возвращались назад, идя от характера традиции Иисуса, каким он представлен сейчас. В первой главе, наоборот, мы исходили из воздействия, оказанного Иисусом на первых учеников, и пытались проследить это воздействие вперед во времени. Мне кажется, что эти два подхода дополняют друг друга и могут работать вместе. Если представить устный период в виде ущелья, которое надо пересечь, чтобы вернуться в контекст собственного служения Иисуса, то эти два подхода можно рассматривать как пролеты моста, перекинутого над ущельем. Тезисы этих двух глав, устремляющиеся к решению проблемы с двух разных сторон, сойдясь посередине, могут открыть путь к первым свидетельствам о служении Иисуса.

Два тезиса этих двух глав говорят, что те, кто стали первыми учениками Иисуса, сделали это по причине впечатления, оказанного на них его служением и проповедью. Учениками я называю не только тех, кто в буквальном смысле следовал за Иисусом, но также и тех, на кого он произвел глубокое впечатление, даже если эти люди и остались жить в своих домах, как Мария и Марфа. Нельзя исключать и тех жителей Галилеи или иных местностей, жизнь которых коренным образом изменилась после встречи с Иисусом, например жизнь Закхея. Нам следует понять, что люди, подобные им, люди, ответившие Иисусу, в той или иной мере посвятившие себя ему, несомненно, должны были стремиться выразить эту преданность во встречах с другими, испытавшими сходное воздействие. Они делились своими впечатлениями и воспоминаниями, в том числе для того, чтобы убедиться, что и другие люди испытывают в отношении Иисуса те же чувства. Когда возникли более формальные группы учеников, первые «церкви», то (это нетрудно представить) члены этих групп собирались по вечерам на закате, когда больше уже нечего было делать, чтобы снова послушать о том, что было так важно для них, и поговорить о воздействии произошедшего с ними на их жизнь. «Вы помните, что он сделал (сказал), когда он... ?» — наверное, такой вопрос часто задавали в общинах, только начинавших проявлять и выражать себя.[84]

---

[84] Ср. Funk, *Acts of Jesus*, 2: «Последователи Иисуса, без сомнения, еще во время его жизни начали повторять его притчи и шутки. Вскоре они стали рассказывать истории о нем».

Приблизительно в таких обстоятельствах началось формирование традиции Иисуса. Элементы традиции обычно начинались как воспоминания одного или нескольких учеников в их общине. Потом община принимала воспоминания и утверждала их как часть собственной традиции. Они начинались как проявление воздействия Иисуса, изменившего жизни учеников, и как свидетельство об этом воздействии; затем группа учеников принимала эти элементы традиции. Таким образом, воздействие Иисуса не было чем-то, что приняло форму традиции многие дни, месяцы и годы спустя. Само это воздействие *включало* в себя формирование традиции воспоминания о том, кто произвел это воздействие. Любое слово или событие, оказавшее воздействие, *превращалось* в традицию этого слова или события.[85] Толчок, который давало какое-то слово (или рассказ), восхищение или удивление каким-либо событием — находили свое выражение в общей реакции совместного переживания;[86] как только группа распознавала значение сказанного или произошедшего, структура, идентифицирующие элементы, ключевые слова (ядро или суть) должны были незамедлительно артикулироваться в устной форме. Эти характерные особенности, установленные практически сразу, становились затем стабильными темами, развиваемыми в процессе многократного

---

[85] Ср. C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1967), 10, 16: «Традицию порождает скорее впечатление, произведенное харизматической личностью, чем заученные наизусть изречения... Сохранилось то, что не могло быть забыто».

[86] Или, может быть, нам надо искать такого Иисуса (реконструировать «исторического Иисуса»?), который никого не поражал и не восхищал?

пересказа. Впоследствии вокруг этих тем различные исполнители создавали собственные вариации, соответствующие различным внешним обстоятельствам. Мы можем представить себе, например, как собравшаяся группа учеников просит рассказать о центурионе из Капернаума либо о бедной вдове у сокровищницы. Ученики могли попросить рассказать им о том, что Иисус говорил о рубашке и верхней одежде, или о том, кто больший, или же о согрешающем брате. Отвечая на эту просьбу, старший из учеников снова рассказывал соответствующую историю или поучение, в тех словах и с теми подробностями, которые он считал подходящими случаю. При этом коллективная память группы протестовала бы, если бы какие-то ключевые элементы были упущены либо чересчур искажены.

Здесь я должен напомнить, что создание такой исторической картины не ставит нас перед самим Иисусом (или «историческим Иисусом»). Я обрисовал первоначальные формы традиции Иисуса, которые сами по себе свидетельствуют о влиянии, оказанном Иисусом. Здесь осмыслены причины того, что традиция Иисуса приняла различные формы, которые мы обнаруживаем. Но это все не дает нам возможности встретиться с самим Иисусом; мы не можем пройти сквозь Иисуса традиции и встретиться на той стороне с подлинным Иисусом. Зато это дает возможность ученику наших дней сесть рядом с первыми учениками и в их собрании участвовать в столь важных для них прославлениях и воспоминаниях об Иисусе. Читать наставления Иисуса и слу-

шать их, читать и слушать о его служении — значит войти в число его учеников, в ту непрерывность церкви, которая тянется от дней собственной миссии Иисуса до настоящего времени.

Однако вопрос остается: что все это может сказать нам о самом Иисусе? Если мы тоже можем пережить оказанное им воздействие, отраженное в традиции Иисуса, то сможем ли мы сказать что-либо определенное о человеке, который оказал это воздействие? Я думаю, что сможем, но об этом поговорим в следующих главах.

3

Характерный Иисус

От атомарного экзегезиса к последовательным эмфазам

В предыдущих главах я старался показать, что поиск исторического Иисуса был в целом безуспешен из-за того, что исследователи выбирали неверный исходный пункт, принимали ошибочные предпосылки и рассматривали данные в неправильной перспективе. В каждом случае они забывали то, что должно было бы быть более очевидным, чем казалось, и потому с самого начала вставали на неверный путь.

Первая ошибка — убежденность в том, что вера представляет собой помеху для поиска, и исследователю нужно ее устранить, если он хочет ясно увидеть исторического Иисуса. Я отвечаю на это: напротив, поиск должен априорно исходить из *воздействия веры*, оказанного Иисусом на учеников, и единственный способ исторического приближения к Иисусу — *через* это воздействие веры. В противоположность

подходу предшествовавших исследователей, следует осознать, что отбрасывание веры первых учеников (которая еще не была пасхальной верой) означает выплескивание ребенка вместе с водой.

Вторая ошибка — предположение, что передача традиции Иисуса лучше всего может быть осмыслена в терминах *литературного* процесса копирования или редактирования письменных источников. Несмотря на признание факта, что ранняя традиция Иисуса и ее передача были *устными* по своему характеру, отсутствовало осознание того, что такая передача не могла быть похожа на литературный процесс. Отсюда, как следствие, еще одно упущение — отсутствие серьезного интереса к функционированию традиции в устном периоде и нежелание выяснить, может ли устный характер ранней традиции помочь нам понять сохранившуюся форму традиции Иисуса. Мой тезис утверждает, что такое исследование может дать более ясное представление как о возникновении традиции Иисуса, так и о ее устойчивой форме. То есть характер традиции синоптических Евангелий мог быть в основном определен еще в устный период, до того, как эта традиция была записана в Евангелии от Марка и документе Q.

Третья ошибка предыдущих исследований — поиск *иного* Иисуса, *отличающегося* от своего окружения. Эта ошибка содержит два аспекта: во-первых, стремление найти Иисуса, который не был иудеем; и, во-вторых, методологическую предпосылку, что надо искать отдельные изречения или поступки, резко выделяющие Иисуса из его окружения.

Поиск неиудейского Иисуса

Одной из наиболее удивительных особенностей поиска исторического Иисуса многими поколениями исследователей было стремление выбросить из традиции Иисуса все типично иудейское. Можно понять мотив, стоявший за этим стремлением, нисколько не симпатизируя ему. Этим мотивом был традиционный христианский антисемитизм. Как хорошо известно, со второго века, или, лучше сказать, начиная с Послания к Евреям, в христианском отношении к евреям постоянно присутствовала концепция замещения.[87] Согласно этой точке зрения, христианская церковь сменила прежний Израиль, взяла из еврейского наследия все хорошее и отбросила иудаизм, как пустую скорлупу. С этой точки зрения, христианство было антитезой иудаизму; в самом деле, в первый раз слово «христианство» появилось в начале второго века у Игнатия Антиохийского и служило противопоставлением «иудейству».[88] Другими словами, христианство с ранних времен понималось как не-иудаизм, а иудаизм как не-христианство. В конце концов, иудеи отвергли Благую весть и Христа; значит, иудаизм сам себя сделал врагом христианства. Еще хуже, что евреи ответственны за смерть Иисуса. Они сами признали свою вину: «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф 25:25). Они — богоубийцы. Ко всем ним

---

[87] Евр 8:13; *Варнава*; Мелитон Сардийский, *О Пасхе*; также см. S.G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians, 70-170 C.E.* (Minneapolis: Fortress, 1995).

[88] Игнатий, *Магнезийцам* 10:1-3; *Римлянам* 3:3; *Филадельфийцам* 6:1; *Мученичество Поликарпа* 10:1.

относятся слова Иисуса, сказанные об Иуде: «лучше бы тому человеку не родиться» (Мк 14:21). Таково рациональное обоснование последующих погромов и преследований евреев в христианской Европе.

На этом фоне развилось представление, что сам Иисус не был таким же евреем, как все прочие; он должен был отличаться. Одна из самых странных особенностей поиска исторического Иисуса состоит в попытках отдалить Иисуса от его иудейского окружения. Сюзанна Гешель дает глубокий анализ этой отталкивающей тенденции, распространенной в девятнадцатом веке: «Иудейство олицетворяло собой качества, отвергаемые и порицаемые христианскими богословами: поддельную религиозность, безнравственность, законничество, лицемерие, нечестность и так далее».[89] Она отмечает, что либеральные богословы представили «вызывающий отвращение образ иудаизма первого века», чтобы «превознести Иисуса как единственную религиозную фигуру, которая была в резкой оппозиции к иудейскому окружению».[90] Уникальное религиозное самосознание, на которое не влияли исторические обстоятельства, по сути, отрезало Иисуса от иудаизма. Эрнест Ренан, к примеру, мог написать: «По существу, в Иисусе не было

---

[89] S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 75. Об антииудейской настроенности исследователей Нового Завета в XIX веке см. там же, 66-75, 106-107, 117-118, 123, 155-157, 190-193, 212-213, 227. Также см. H. Moxnes, "Jesus the Jew: Dilemmas of Interpretation", в *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Räisänen*, ed. I. Dunderberg et al. (Leiden: Brill, 2002), 83-103, здесь 83-89, 93-94.

[90] Heschel, *Abraham Geiger*, 9, 21.

ничего иудейского». Он же писал, что Иисус после посещения Иерусалима «предстает уже не как реформатор, но как разрушитель иудаизма... Иисус больше не был иудеем».[91] Альбрехт Ричль, главный рупор либерального протестантского богословия, считает, что «отвержение Иисусом иудаизма и его Закона стало водоразделом между Его учением и учением иудеев».[92] Не менее поразительно то, что Альберт Швейцер в своем большом обзоре либерального поиска упустил из виду важные дебаты между христианскими и еврейскими учеными относительно Иисуса как иудея.[93] Здесь либерализм не только старается «освободить» Иисуса от искажающих наслоений последующей догматики, но и хочет представить Иисуса «освободившим» основной дух религии от «устаревших одеяний» иудейского культа и мифа.

На рубеже девятнадцатого и двадцатого веков Вильгельм Буссе своей небольшой книжкой об Иисусе ярко проиллюстрировал два аспекта либерального поиска — идеализацию христианского Иисуса и поношение его оппонентов и их религии.

> **Злейшими врагами Иисуса, непримиримыми противниками всего, за что Он выступал, были книжники. Хотя, на первый взгляд, они были похожи на Иисуса и действовали внешне сходно, но по своему духу стояли на противоположных полюсах. С одной стороны были вымученное буквоедство и бесплодная эрудиция, с другой — здоровая прямота мирянина и сына народа. Тут — плод многих**

---

[91] Ibid, 156-157.
[92] Ibid, 123.
[93] Ibid, 3, 127.

> поколений, накапливавших заблуждения и искажения, там — простота, открытость и свобода. Тут — цепляние за второстепенное и незначительное, копание в пыли, а там — постоянное пребывание в самой глубокой сути, великое внутреннее чувство реальности. Тут — утонченная казуистика, постоянная торговля о формулах и фразах, там — прямота, строгость и даже беспощадность проповедника покаяния. Тут — язык, который трудно понять, там — прирожденная мощь великого оратора. Тут — буква закона, там — Бог Живой. Столкновение их было как встреча воды с огнем.[94]

Реакцией Рудольфа Бультмана на тезисы его либеральных учителей было признание, что, когда речь идет о богословии Нового Завета, проповедь Иисуса действительно относится к разделу «иудаизм».[95] Но он особо настаивал на том, что вера не имеет ничего общего с историей, и потому нам ничего не надо знать об историческом Иисусе, а единственной значимой вещью является экзистенциальная встреча с керигматическим Христом. Следовательно, результат не слишком отличался: вера в керигматического Христа — это квантовый скачок от всего, что можно сказать истинного об иудейском Иисусе. Хотя поколение после Бультмана отошло от его экзистенциализма, исследователи продолжали предвзято смотреть на современный Иисусу иудаизм. Это ясно показывает общепринятая в немецком богословии характеристика

---

[94] W. Bousset, *Jesus* (ET: London: William & Norgate, 1906), 67-68.

[95] R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1 (1948; ET: London: SCM; New York: Scribner, 1952), 3. Сходно в его *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (ET: London: Thames & Hudson, 1956), 71-79.

иудаизма эпохи Второго Храма как «позднего иудаизма» (*Spätjudentum*)[96] — хотя все, конечно, знают, что иудаизм не прекратил своего существования и процветает по сей день. Логика здесь понятна, она диктуется христианским замещением: единственной функцией и целью иудаизма была подготовка пришествия Христа и христианства; приход Христа означал конец иудаизма; время Иисуса было временем «позднего иудаизма», *последнего* иудаизма. Даже в период после Холокоста немецкие богословы нередко говорили о том, что приход Иисуса упразднил иудаизм и положил ему конец.[97]

В возобновленном поиске постбультмановской эпохи бóльшая часть дебатов сосредоточилась на проблеме критериев, по которым можно было бы определить, происходит ли то или иное конкретное речение непосредственно от Иисуса. К этому вопросу мы вернемся в следующем разделе. Здесь мы отметим только, что основным критерием было несходство. Опираясь на этот критерий, исследователи «второго поиска» старались реконструировать исторического Иисуса, исходя из того, что *выделяло* Иисуса из исторического контекста и противопоставляло его иудейскому

---

[96] См. C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology* (1975; ET: London: SPCK; Philadelphia: Fortress, 1978), здесь гл. 2; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 5th ed. (Göttingen: Vandenhoeck, 1995), 133, 351; J. Becker, *Jesus of Nazareth* (Berlin: de Gruyter, 1998), например, 88, 224n146.

[97] См, например, W. Pannenberg, *Jesus, God and Man* (ET: London: SCM, 1968), 255; L. Goppelt, *Theology of the New Testament*, vol. 1, *The Ministry of Jesus in Its Theological Significance* (1975; ET: Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 97 («Иисус действительно превзошел иудаизм в самих его корнях, внеся новое измерение»). См. также J. T. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (New York: Paulist, 1982), 37-47.

окружению. Неолиберальный поиск Доминика Кроссана и Бартона Мэка отличается от старого либерального подхода лишь утверждением, что влияние эллинизации, которая, по мнению Гарнака, отличала раннюю церковь от Иисуса, обнаруживается в собственном учении Иисуса. Несмотря на признание того, что Иисус был иудеем, наблюдалась тенденция сближать учение Иисуса с эллинистической культурой и подчеркивать его отличия от родной ему иудейской культуры.[98] Другими словами, иудейство Иисуса смущает слишком многих исследователей.

С учетом этой проблемы привлекательно выглядит другое влиятельное направление современных исследований жизни и учения Иисуса, которое исходит именно из того смущающего обстоятельства, что Иисус был иудеем. В самом деле, я бы хотел «третий поиск исторического Иисуса» ограничить поиском Иисуса-иудея.[99] Перспективы этого третьего поиска сильно улучшились после того, как в последние пятьдесят лет были достигнуты важные продвижения в понимании иудаизма эпохи Второго Храма. На первом месте по важности здесь стоит обнаружение свитков Мертвого моря. Эти свитки в большей степени, чем что-либо иное, разбили представление о монолитном и монохромном иудаизме, противопоставленном зарождающемуся христианству. После

---

[98] Так, в частности, у B. L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1998), 73: «Бесполезно искать в собственном учении Иисуса прямые связи со специфически иудейскими проблемами»; иудейский апокалиптический пророк заменен эллинизированным учителем-киником.

[99] J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 85-86 и прим. 100.

этих находок стало возможным рассматривать Иисуса, как и «секту назареев»,[100] в рамках разнообразия иудаизма периода позднего Второго Храма, что ранее было немыслимо. Этот прорыв был поддержан и усилен другими важными достижениями, в частности, размыванием до тех пор резких отличий между иудаизмом и эллинизмом,[101] осознанием того, что картина раввинистического иудаизма, даваемая в Мишне и Талмуде, не может быть просто спроектирована назад, в первое столетие,[102] усилением интереса к еврейской апокрифической и псевдоэпиграфической литературе как к дополнительному свидетельству о многообразии иудаизма эпохи Второго Храма[103] и возросшей нюансировкой в оценке увеличивающегося числа археологических данных из Израиля (особенно из Галилеи) времен Иисуса[104]. В общем, не будет

---

[100] Деян 24:5, 14; 28:22.

[101] M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vols. (ET: London: SCM, 1974).

[102] Для этой темы важны многие работы Дж. Ньюзнера, в частности, J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols. (Leiden: Brill, 1971); также *From Politics to Piety: The Emergence of Rabbinic Judaism* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1973); *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); см. еще, с одной стороны, P. S. Alexander, "Rabbinic Judaism and the New Testament", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 74 (1983): 237-246; а с другой стороны, C. A. Evans, "Early Rabbinic Sources and Jesus Research", в *Jesus in Context: Temple, Purity and Restoration*, ed. B. Chilton and C. A. Evance (Leiden: Brill, 1997), 27-57.

[103] См., в частности, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (Garden City, NY: Doubleday; London: Darton, Longman & Todd, 1983-1985); H. F. D. Sparks, ed., *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1984).

[104] См., в частности, J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (New York: Doubleday, 1988); также *Jesus and Archaeology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); J. L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000).

преувеличением сказать, что ученые сейчас имеют лучшие, чем когда-либо раньше, перспективы для того, чтобы составить ясный и точный портрет палестинского иудаизма времен Иисуса — а это даст нам контекст, в котором проходило служение Иисуса. Нильс Даль сорок лет назад сказал: «Все, что увеличивает наше знание об окружении Иисуса (палестинский иудаизм), косвенно расширяет наше понимание самого исторического Иисуса».[105]

Третий поиск позволяет сместить цель изысканий с *иного* и *отличного* Иисуса к *характерному* Иисусу. Поиск Иисуса, чуждого иудаизму, привел нас на какие-то странные пути и в очень неприятные местности. Если мы будем искать Иисуса, рожденного в Галилее, проведшего здесь большую часть своего служения и, тем не менее, очень далекого от практик и верований своих соседей — галилейских иудеев, — то в конце концов неизбежно найдем очень странного Иисуса. Но Иисус, выросший в Галилее и, очевидно, сочувствовавший обычным галилейским евреям, дает основания предполагать, что правильным исходным пунктом поиска будет принятие того, что Иисус был евреем. «Иудейство» Иисуса — это не то, что надо отбросить или чего следует стесняться. Естественно, нам не надо впадать в другую крайность, утверждая, что Иисус во всех отношениях был самым типичным иудеем. Принявшие такую предпосылку Геза Вермеш и Эд Сандерс открыты в этом пункте для

---

[105] N. H. Dahl, "The Problem of the Historical Jesus" (1962), в *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991), 81-111, здесь 96.

критики, поскольку преуменьшают, в частности, трения между Иисусом и фарисеями.[106] Иисус у них выглядит настолько хорошим евреем, что совершенно непонятны причины его отвержения партией первосвященников и последующей казни. Устранив разрыв между Иисусом и иудаизмом, эти авторы создали новый разрыв — между Иисусом и последующим христианством.[107]

Тем не менее взгляд на Иисуса в контексте современного ему иудаизма остается более предпочтительной линией исследований, чем полное вырывание его из контекста в самом начале поиска. Отмечая характерные иудейские практики и верования, мы подразумеваем (если у нас нет свидетельств об обратном), что Иисус тоже придерживался этих обычаев. Базовый перечень этих характеристик включает в себя факт, что он был обрезанным, что его научили читать молитву «Шма», уважать Тору, посещать

---

[106] G. Vermes, *Jesus the Jew* (London: Collins, 1973); также *The Religion of Jesus the Jew* (London: SCV, 1993); E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985); также *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993).

[107] См. D. A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1984). Автор утверждает, что «отвержение евреями Иисуса стало возможно лишь из-за несправедливого отношения к Благой вести» (14); «они всегда интересуются Иисусом-иудеем, а не Иисусом христианства» (38). Даже переоценка миссии Иисуса Н. Т. Райтом (N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*) [Рус. пер.: *Иисус и победа Бога*, М.: ББИ, 2004]), имея в целом характер «третьего поиска», оставляет впечатление непонятного провала между описываемой кульминацией ожиданий Иисуса и итоговым результатом. Также и в следующем томе серии (*The Resurrection of the Son of God* (London: SPCK, 2003) [Рус. пер.: *Воскресение Сына Божьего*, М.: ББИ, 2009]) ему не удалось перекинуть мост через этот провал.

синагогу, соблюдать субботу. Кроме того, Сандерс предложил список, как он выразился, «совершенно бесспорных фактов», имеющих отношение к Иисусу: служение Иисуса в основном проходило в окрестностях городов и деревень Галилеи; главный упор его проповеди был на царстве Божьем; в основном он учил посредством притч и афоризмов и так далее.[108] Здесь снова появляется образ характерного Иисуса.

Это тема, которую я хотел бы развить в последнем разделе данной главы, но сначала позвольте мне изложить второй основной пункт моей критики предшествовавшего поиска.

Пирамиды, перевернутые вверх дном

Если первой ошибкой предшествующих исследований был поиск неиудейского Иисуса, то второй ошибкой можно считать то, что достижение успеха ставилось в зависимость от идентификации ключевых высказываний или поступков, историчность которых может быть подтверждена с высокой степенью достоверности и которые могут быть использованы как основа для проверки достоверности других материалов. Реконструкцию миссии исторического Иисуса предполагалось строить на этих ключевых текстах.

Такой подход стал типичен для поиска после того, как его взяли на вооружение ученики Бультмана. Его можно назвать стремлением к поиску *критериев,*

---

[108] Sanders, *Jesus*, 11, 17, 321, 326; также *Historical Figure*, 10-11.

в частности критериев, по которым можно судить о принадлежности Иисусу того или иного изречения. Этот подход — тот же, что критиковался в предыдущих главах (считающий, что у исследователей нет иного выхода, кроме как пробиваться сквозь слои традиции, разделяющей историческую миссию Иисуса и синоптические Евангелия). Здесь работает то же самое предположение: эти слои традиции отражают преимущественно веру ранних церквей, а между слоями находится цемент послепасхальной веры, часто непроницаемый. Предполагается также, что первый слой состоит из изолированных фрагментов и отдельных форм. Единственная надежда — найти места, где слой цемента тонок и непрочен и где можно, приложив достаточное усилие, пробиться сквозь него, чтобы достичь ранних форм или отдельных изречений, которые затем можно атрибутировать Иисусу.

Было много попыток идентифицировать критерии, дающие наибольшие шансы на осуществление этого намерения. Наибольшую известность получил критерий, о котором говорилось выше, — критерий *несходства*. Норманн Перрин с максимальной ясностью определил его: «Мы можем расценить как аутентичную обнаруженную нами раннюю форму изречения в том случае, если она не сходна с типичными для иудаизма или ранней церкви высказываниями».[109] Дело тут не в том, что лишь изречения, удовлетворяющие данному критерию, могут считаться аутентичными, но скорее в том, что только о таких изречениях

[109] N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967), 39.

мы можем *знать* наверняка, что они подлинные.[110] Перрин подкрепляет этот первый критерий вторым, критерием *когерентности*: «Материал раннего слоя традиции может быть принят как аутентичный в том случае, если он согласуется (когерентен) с материалом, определенным как аутентичный по критерию несходства».[111] С некоторым колебанием он добавляет третий критерий, «множественного подтверждения»: «аутентичным материалом может считаться материал, засвидетельствованный во всех источниках (или в большинстве из них), которые прослеживаются за синоптическими Евангелиями».[112]

По мере того, как дискуссия о критериях продолжалась и за границами так называемого нового поиска, были предложены и другие критерии, не обязательно в качестве альтернативы перечисленным, но в дополнение к ним. Например, Иоахим Иеремиас предложил критерий характерного стиля, прослеживаемого до арамейских форм.[113] Джон П. Мейер подчеркнул роль «критерия по смущению (embarrassment)»[114], а Герд Тайсен (с Дагмаром Винтером) делают упор на критерии исторической правдоподобности.[115] Однако

---

[110] R. S. Barbour, *Traditio-Historical Criticism of the Gospels* (London: SPCK, 1972).

[111] Perrin, *Rediscovering*, 43.

[112] Ibid., 45.

[113] J. Jeremias, *New Testament Theology*, vol. 1, *The Proclamation of Jesus* (ET: London: SCM, 1971), part 1. Также см. M. Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, SNTSMS 102 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); также *An Aramaic Approach to Q*, SNTSMS 122 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

[114] J. P. Meier, *The Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1991), 168-171.

[115] G. Theissen, D. Winter, *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria* (ET: Louisville: Westminster John Knox, 2002), 172-225.

критерий несходства до сих пор пользуется доверием многих исследователей, поскольку обеспечивает наиболее достоверные результаты. Если какой-то фрагмент традиции не несет следов влияния современного ему иудаизма или послепасхальной веры, то наиболее вероятным объяснением присутствия этого фрагмента в традиции Иисуса будет принадлежность его самому Иисусу.

Против такой логики возразить трудно. Возразить же я хочу против того, чтобы ставить все, что можно сказать об Иисусе, в зависимость от одного или нескольких изречений. Подобным же образом «критерий шока» придает наивысшее значение неожиданным и смущающим высказываниям, присутствующим в традиции Иисуса. Осознавая проблемы, возникающие при таком подходе, Сандерс все же отталкивается в своей реконструкции от эпизода с «очищением Храма», специфическим образом понимаемого.[116] Здесь есть опасность перевернуть пирамиду вверх дном: строить понимание Иисуса и создавать его портрет, иногда опираясь на единственный стих, — слишком узкое основание и очень весомая конструкция заключений, первое может не выдержать последнего. Неудивительно, что многие реконструкции образа исторического Иисуса рухнули вскоре после своего создания!

Например, Эрнст Кеземан начал второй поиск исторического Иисуса с выявления таких «отличительных элементов миссии Иисуса», как объявление

---

[116] Sanders, *Jesus*, 4-5 и глава 1: "Jesus and the Temple" (61-76).

Иисуса об авторитете его учения в противовес закону Моисея в антитезах пятой главы Матфея.[117] Гюнтер Борнкам увидел отличительную особенность в речах Иисуса об эсхатологическом исполнении.[118] Опираясь на Мк 9:1, Вернер Кюммель смог сделать вывод, что отличительной чертой учения Иисуса было его ожидание приблизившегося Царства Божьего.[119] Хайнц Шюрман обнаружил, что слова молитвы Господней о пришествии Царства (Мф 6:10 // Лк 11:12) наиболее ясно говорят о том, как Иисус понимал Царство.[120] Более типичным было представление, что Мф 12:28 // Лк 11:20 надежно свидетельствует о понимании Иисусом Царства Божьего как уже присутствующего.[121] Неисчислимы дискуссии о том, какие из евангельских речений о Сыне Человеческом «подлинны» и «аутентичны».[122] Как уже отмечалось выше, Семинар по Иисусу считает отличительной чертой учения Иисуса афористические высказывания. Можно привести еще много других примеров.

---

[117] E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus", в *Essays on New Testament Themes* (ET: London: SCM, 1964), 15-47; здесь 37-45.

[118] G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1956; ET: London: Hodder & Stoughton, 1960), 67.

[119] W. G. Kümmel, "Eschatological Expectation in the Proclamation of Jesus" в *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, ed. J. M. Robinson (ET: London: SCM, 1971), 29-48, здесь 39-41.

[120] H. Schürmann, *Gottes Reich — Jesu Geschick: Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung* (Freiburg: Herder, 1983), 135, 144.

[121] Напр., W. D. Davies, D. C. Allison, *Matthew*, vol. 2 (Edinburgh: Clark, 1991): «один из надежных результатов, достигнутых современной критикой» (239).

[122] См., например, краткий обзор точек зрения в Dunn, *Jesus Remembered*, 734-736.

В каждом случае, однако, можно составить длинный список ученых, которые возражают против таких тезисов. На каждого исследователя, сооружающего свою перевернутую пирамиду, базируясь на том или ином изречении либо отрывке, приходится много оппонентов, старающихся столкнуть эту пирамиду с ее слишком узкого основания. Другими словами, опасно ставить своей целью обнаружение бесспорно оригинальных и аутентичных фрагментов традиции Иисуса, надеясь возвести затем вокруг них внешние стены, подобно тому как в давние времена внешние укрепления замка сооружали вокруг центральной башни. Опасность здесь в том, что центральная башня может быть подкопана с помощью системы туннелей, прорытых в традиции Иисуса, а сами по себе внешние стены недостаточно надежны. Или, если снова сменить метафору, есть риск утонуть в трясине споров о ценности того или иного изречения. В подобную трясину забрели многие исследователи и, увязнув во множестве гипотез, не смогли продвигаться вперед хотя бы с минимальной уверенностью. Об этом говорит Сандерс: «Представление о том, что достаточно аккуратный экзегезис материала изречений может привести к 'правильному решению', завело многих исследователей Нового Завета в болото, из которого они не смогли выбраться».[123] Если опять поменять метафору и использовать знаменитый образ Альберта

[123] Sanders, *Jesus*, 131.

Швейцера,[124] то можно сказать, что сложность транспортного расписания традиции Иисуса так велика, что участники поиска нередко оказываются на промежуточных станциях, без гарантии дальнейших пересадок для продвижения вперед, и остается мало надежды на то, что удастся снова попасть на нужный поезд.

Чтобы не впасть в этой ситуации в уныние, я рекомендую последовать мудрому совету Леандера Кека, указывающего нам путь вперед: «Вместо того, чтобы разыскивать *иного* Иисуса, нам следовало бы искать *характерного* Иисуса».[125] Давайте прекратим поиск, сосредоточенный на отличающемся от своего контекста Иисусе, и вместо этого будем стремиться найти характерного Иисуса. Говоря о характерном Иисусе, я имею в виду и его принадлежность к иудеям, и отношение к традиции Иисуса в ее нынешнем состоянии.

Характерный Иисус

Если верны тезисы, изложенные в предыдущих главах, тогда то, на что мы смотрим в традиции Иисуса, и то, что мы хотим найти при помощи традиции Иисуса, — это тот, чье служение запомнили благодаря многим обстоятельствам, запечатленным в рассказах и учении, воспроизводимых в группах учеников и соб-

---

[124] A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1906; London: SCM, 2000), 299.

[125] L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus* (Nashville: Abingdon, 1971), 33 (курсив мой. – *D.D.*).

раниях церквей. Хотя надо сказать, что эти формы еще не были документированными (литературная парадигма). Х. Штрасбургер говорит смелее, чем это мог бы сделать я:

> Само обилие исторических противоречий говорит в пользу... неупорядоченной, но, несомненно, развитой устной традиции, главной целью которой с самого начала ее формирования было как можно более полное сохранение памяти об Иисусе, его учении и провозвестии — то есть подлинное историческое свидетельство. Именно это уникальное и подлинное *общее впечатление*, несомненно, и было сохранено каноническими Евангелиями... И не важно, как много деталей и подробностей еще остаются (может быть, и навсегда останутся) спорными.[126]

Если это даже и слишком смело, тем не менее, внимание, направленное на идентификацию скорее «общего впечатления», чем подробностей, характерного Иисуса скорее, чем иного, — может послужить жизнеспособным «черновым» критерием для будущих исследователей. Критерий таков: *каждая деталь внутри традиции Иисуса, которая является характерной, даже если она лишь в некоторой степени специфична для самой традиции Иисуса*, скорее всего, происходит от Иисуса.[127] Это значит, что она отражает первона-

---

[126] H. Strasburger, "Die Bibel in der Sicht eines Althistorikers", в *Studien zur alten Geschichte* (Hildesheim: Olms, 1990), 317-339, здесь 336-337, цитируется по изданию M. Reiser, "Eschatology in the Proclamation of Jesus", в *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records*, ed. M. Labahn, A. Schmidt (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 216-238, здесь 223 (курсив мой. – *Д. Д.*).

[127] Как отметил R. W. Funk, категория «специфичного» лучше подходит для исторического исследования, чем категория «отличающегося» (*Honest to Jesus* [San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996], 145).

чальное воздействие, оказанное учением и деяниями Иисуса, как минимум, на нескольких его первых учеников. Логика здесь прямая: если отрывок характерен для традиции Иисуса и относительно специфичен для нее (в сравнении с другими иудейскими традициями), то наиболее очевидным объяснением для его присутствия в традиции Иисуса будет то, что этот отрывок отражает постоянное впечатление, которое Иисус производил на многих своих первых последователей, воздействие, которое собрало учеников в общину и которое вспоминалось (вместе с последующей керигматической традицией креста и воскресения) в собраниях первых христианских церквей.

Из этого не следует, конечно, что каждую деталь с характерным мотивом можно возвести к чему-то, что слышали или видели первые ученики Иисуса. Чем характернее мотив, тем больше вероятность того, что он был дополнен и переработан. Но с другой стороны, чем он характернее, тем *менее* вероятно, что он был впервые внесен в традицию Иисуса спустя годы после начала ее распространения и устной передачи. Чем характернее элемент, встречающийся в различных линиях традиции Иисуса, тем с большей вероятностью он отражает влияние, оказанное Иисусом на учеников, и тем менее правдоподобно, что он стал плодом вдохновения одного из анонимных учеников, живших в Галилее, Иерусалиме или Антиохии. Важно то, что влияние Иисуса, обнаруживаемое в подобных характерных элементах традиции Иисуса, не зависит от какого-то конкретного изречения. Это именно воздействие, произведенное мо-

тивом, который показывает общее впечатление, произведенное Иисусом, — тем, что он говорил и делал часто или регулярно.

Нетрудно показать эффективность именно такого подхода к поиску; большинство нижеприведенных примеров я развернул подробнее в *Jesus Remembered.*

Вернемся опять к иудаизму Иисуса. В традиции Иисуса мы постоянно встречаем интерес к типично иудейской проблематике — в чем заключается уважение к Торе, как надо соблюдать субботу, что считается чистым и нечистым, посещение синагоги, чистота Храма.[128] Едва ли можно сомневаться, что Иисус разделял интерес к этим проблемам. О том, каково было его отношение к конкретным вопросам, можно спорить, и, скорее всего, об этом спорили в кругах тех, кто нес ответственность за передачу и распространение традиции Иисуса.[129] Однако нет никаких разумных оснований сомневаться в том, что и сам Иисус был вовлечен в эти проблемы во время своего служения. В этой же связи Иисус постоянно вел диалог и дискуссии с фарисеями. Здесь мы можем проследить, как развивалась традиция, в частности Матфей существенно развил мотив дебатов Иисуса с фарисеями.[130] Но это как раз подчеркивает

---

[128] Напр., Мф 5:17-48; Мк 2:23-3:5; 7:1-23; Лк 4:16; 19:45-48.

[129] Достаточно указать на различие описаний отношения Иисуса к закону, которое мы обнаруживаем у Марка и Матфея, в частности на контраст между Мк 7:15, 19 и Мф 15:11. См. далее — Dunn, *Jesus Remembered*, 563-583.

[130] Подробнее об этом см. в моей работе "The Question of Anti-Semitism in the New Testament Writings of the Period", в *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135; The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989*, ed. J. D. G. Dunn (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 177-211, здесь 205.

факт, что Матфей *развил* мотив, *уже глубоко интегрированный* в традицию Иисуса; люди хорошо помнили стычки Иисуса с фарисеями. Несмотря на антииудейскую направленность предшествующего поиска, то, что Иисус был погружен в иудейскую проблематику, не подлежит сомнению.

Также трудно сомневаться в том, что значительная, если не большая, часть миссии Иисуса проходила в Галилее. Синоптическая традиция уделяет много внимания служению Иисуса в Галилее, и само галилейское происхождение рассказов синоптиков настолько очевидно, что просто смешно утверждать обратное. Дело не только в том, что о служении Иисуса вспоминают как о проходившем преимущественно в окрестностях Галилейского моря. Но притчи Иисуса, в частности, наполнены отсылками к сельскохозяйственным работам в Галилее и всему, что мы знаем о тогдашней социальной ситуации в ней; они изобилуют упоминаниями о богатых землевладельцах, о неприязненных чувствах в отношении отсутствующих хозяев поместий, о жадных управляющих, о семейных распрях из-за наследства, о долгах, поденщиках и так далее.[131] Конечно, рассказ Иоанна больше говорит о пребывании Иисуса в Иерусалиме (хотя все же три из первых четырех описанных Иоанном «знамений» произошли в Галилее). Это противоречие между синоптиками и Иоанном едва

---

[131] См., напр.: S. Freyne, "Jesus and the Urban Culture of Galilee" в *Galilee and Gospel*, WUNT 125 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 183-207, здесь 195-196, 205-206. И далее: S. Freyne, *Galilee, Jesus and Gospels* (Dublin: Gill & Macmillan, 1988).

ли будет когда-то разрешено удовлетворительным образом; тем не менее общее впечатление говорит о том, что Иисус был галилейским евреем и его служение в основном проходило на его родине.

Третий пример — проповедь Иисуса о Царстве и царском правлении Бога. Здесь опять, никто из тех, кто серьезно воспринимает синоптическую традицию, не усомнится, что в центре служения Иисуса было Царство Божье. Таким образом, царское правление Бога было характерной темой его послания, будучи при этом специфичным для проповеди Иисуса, в отличие как от иудаизма его времени, так и от последующего христианства.[132] И здесь тоже, проблемой для историка традиции Иисуса является сравнительная редкость упоминаний о Царстве у Иоанна.[133] Несмотря на это, синоптические Евангелия дают ясную картину того, что проповедь царского правления Бога была одной из наиболее характерных особенностей миссии Иисуса. Соответственно, не имеет большого значения то, что мы не можем быть уверены в том, что, например, текст Мк 1:15 — «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» — представляет собой точное изложение слов Иисуса, сказанных им по приходе в Галилею, а не является изложением его учения, сделанным Марком. Важно то, что данный мотив очень глубоко укоренен в традиции Иисуса, и поэтому пересказ Марка почти так

---

[132] Подробнее см. в: Dunn, *Jesus Remembered*, 383-387.

[133] Подробнее ibid., 384n8.

же эффективен с точки зрения передачи общего впечатления от проповеди Царства Иисусом.

Конечно, тот, кто изучает Евангелия, знает, что в синоптическом мотиве о Царстве есть две линии: Царство как будущее, хотя и близкое, и Царство как уже присутствующее и действующее через служение Иисуса. Также хорошо известно и о длительных обширных дискуссиях по поводу того, какую из этих линий надо считать более «оригинальной». Эта дискуссия более, чем какая-либо иная, показала тщетность попыток вывести из отдельных стихов заключения относительно «исторического Иисуса». Факт состоит в том, что *обе* линии пронизывают синоптическую традицию и глубоко укоренены в ней.[134] Обе они характерны для синоптического Иисуса. Как смеем мы, экзегеты и комментаторы, настаивать на сжимании этих двух разных традиций в одну или на выжимании из них того, что кажется нам непоследовательным или противоречащим нашему пониманию здравого смысла? Гораздо ответственнее для историка и экзегета будет признать, что эта двойная характеристика традиции Иисуса лучше всего объясняется как двойная характеристика собственных учения и миссии Иисуса. Общее двухстороннее воздействие Иисуса очевидно, хотя и неясно, как он и его первые ученики соединяли эти две стороны.

Четвертый очевидный пример — евангельская традиция сына человеческого/Сына Человеческого.[135] Здесь ситуация также не вызывает сомнений. Тра-

---

[134] Полная документация об этом в: ibid., глава 12.

[135] Это подробно рассмотрено в: ibid., 724-761, 798-802, 806-807.

диция, говорящая об употреблении Иисусом термина «сын человеческий», пронизывает Евангелия и особенно бросается в глаза на фоне крайней редкости этого термина в современном Иисусу иудаизме и практически полного отсутствия такого словоупотребления в других раннехристианских документах.[136] Поэтому эта традиция могла возникнуть только внутри традиции Иисуса. Не менее поразительно, что данная фраза регулярно произносится Иисусом. Другие люди не применяют этого термина в отношении Иисуса, спрашивая, является ли Иисус Сыном Человеческим? Ученики не исповедуют веру в то, что Иисус — Сын Человеческий. Все, чего требует от нас традиция — но она действительно требует этого, — чтобы мы признали, что сам Иисус использовал эту фразу. Опять же, из этого не вытекает, что любое высказывание о сыне человеческом/Сыне Человеческом непременно исходит от самого Иисуса. Но несомненно, что любая обработка традиции действовала внутри той же самой традиции высказывания, употреблявшегося лишь самим Иисусом. Это подтверждает вывод, что *первоначальная форма традиции произошла непосредственно от Иисуса и прямо отражает характерное для Иисуса словоупотребление.* На основании имеющихся данных можно выражать сомнение в том, что титул «Сын Человеческий» во всех (или во многих) случаях соответствует арамейской идиоме «сын человеческий», которая означает «человек, подобный мне», «некто».

---

[136] Вне Евангелий термин встречается в качестве титула еще только в одном месте Нового Завета: в Деян 7:56. В Евр 2:6, Откр 1:13 и 14:14 это не титул, а ссылка на Ветхий Завет (Пс 8:5 и Дан 7:13).

Однако совершенно невероятно, чтобы весь этот мотив был вставлен в традицию Иисуса после Пасхи или еще позднее. То, что некоторые исследователи продолжают настаивать на этом,[137] на мой взгляд, свидетельствует о порочной методологии.

Сильный ажиотаж вызвала связанная с высказываниями о сыне человеческом/Сыне Человеческом тенденция противопоставлять отдельные стихи друг другу и использовать один стих для отрицания принадлежности другого стиха Иисусу. Если Иисус говорил о сыне человеческом, имея в виду свою текущую деятельность, то, очевидно, он не мог также говорить и о страдающем Сыне Человеческом или о грядущем Сыне Человеческом! Если Иисус говорил о Сыне Человеческом, чтобы в нем или через него оправдать свои действия, то тогда он не мог использовать это выражение как описание собственной миссии![138] Здесь мы снова видим, как в дискуссию внедряется логика двадцатого века, а атомарный экзегезис используется для фрагментации сложного, но, вполне вероятно, внутренне согласованного мотива. Конечно, нужно рассуждать о том, как филологическая идиома («сын человеческий» = «человек», «некто») может быть связана с видением из седьмой главы Даниила («с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему»). Дело, однако же, в том, что оба использования этой фразы укоренены в традиции Иисуса и широко применяются в ней. Задача поиска характерного, а не отличающегося Иисуса предпола-

---

[137] См. библиографию в: Dunn, *Jesus Remembered*, 736nn128, 131.

[138] Библиографию см.: ibid., 734-736.

гает, что нам следует постараться осознать смысл *обеих* эмфаз в материалах о сыне человеческом/Сыне Человеческом прежде, чем приписывать одну или другую последующей христологической редакции.

Традиции Царства Божьего и сына человеческого/Сына Человеческого в синоптических Евангелиях — наилучшие примеры в пользу поиска характерного Иисуса, а не Иисуса отличающегося. Можно привести и больше примеров. Например, очевидно, что у Иисуса была репутация выдающегося экзорциста; его успехи как экзорциста ясно показаны в традиции Иисуса. В синоптической традиции сохранены несколько коллекций, составленных из поучений Иисуса по этому поводу.[139] Что бы ни было сказано о каждом конкретном случае экзорцизма в служении Иисуса, трудно отрицать, что он действовал как экзорцист и исцелял одержимых. Странно было бы, если бы ученый, признающий, что Иисус действовал как экзорцист, стал бы утверждать, что ни один из описанных экзорцизмов Иисуса не основан на прочных воспоминаниях о событиях его служения. Столь же самоочевидно (но менее дискуссионно в данном случае), что Иисус был известным наставником мудрости, выраженной в афоризмах и притчах. Характерный Иисус был мастером притч, *mošēl* — тем, кто преимущественно говорит притчами и лаконичными изречениями (*měšālîm*).

Наиболее выразительная характерная особенность — использование Иисусом слова «аминь». Слово существует и в еврейском, и в арамейском языках (*'āmēn*) и означает решительное и торжественное

---

[139] Ibid., 670-677.

подтверждение сказанного — как правило, в формальном литургическом контексте. Традиция Иисуса свидетельствует о том, что Иисус в своей проповеди часто употреблял это слово.[140] Но он делал это иначе. Обычно это выражение использовалось для подтверждения или одобрения слов кого-либо другого; но в традиции Иисуса «аминь» всегда и без исключений подтверждает *собственные* слова Иисуса.[141] Такое крайне необычное использование термина невозможно атрибутировать ранним христианам, так как сами они применяли это слово в соответствии с имевшейся традицией.[142] Конечно, и здесь нельзя исключать вероятности того, что при воспроизведении традиции наставники и учители могли расширить мотив, оставаясь в пределах традиции. Однако невозможно отрицать, что такое применение термина было введено Иисусом, и стало отличительной особенностью его собственного стиля проповеди. Почему бы иначе этот термин сохранился повсюду в традиции Иисуса в транслитерированном виде? Вывод о происхождении такого применения термина «аминь» от Иисуса — один из самых несомненных; его можно подтвердить углубленными исследованиями истории развития традиции Иисуса. Отсюда напрашивается умозаключение, что Иисус использовал эту формулу для

---

[140] Подробнее см. ibid., 700-701.

[141] J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (ET: London: SCM, 1969), 112-115: «Часто повторяют, практически уже *ad nauseam* («до тошноты», *лат.* — прим. пер.), что употребление слова «аминь» в четырех Евангелиях имело абсолютно новый смысл, *не имеющий аналогов ни в остальных книгах Нового Завета, ни во всей иудейской литературе*» (112).

[142] Из примерно тридцати других примеров в Новом Завете, наиболее интересно 1 Кор 14:16. В других местах оно обычно завершает доксологию.

привлечения внимания к тому, что он собирался сказать, или для усиления значения сказанного.

Наконец, внимания заслуживают две другие характерные особенности традиции Иисуса: одна — потому что ею часто пренебрегают, а другая — поскольку возражает против широко распространенного в наши дни тезиса. Первая — это тот факт, что традиция Иисуса последовательно представлена как имеющая свое начало в служении Иоанна Крестителя. Об этом не только говорит каждое из четырех Евангелий, но также и собрание материалов наставлений, известное как Q, начинается с традиции Иоанна Крестителя, равно как и краткое резюме истории Благой вести в Деяниях апостолов (1:21-22; 10:37). Это предполагает, что традиция Иисуса всегда представлялась как устная форма, как воспоминание о служении, которое начиналось с определенного исходного события. Отсюда, в свою очередь, следует, что та форма, в которой история Иисуса зафиксирована в Евангелиях, отражает как форму самого служения Иисуса, так и самые ранние воспоминания учеников об этом служении.

Вторая особенность — осуждение «рода сего». Этот мотив часто понимают как отражение отрицательного опыта более поздней христианской миссии, и соответственно, как результат редакции документа Q.[143] Но и здесь надо отметить, что мотив широко распространен в синоптической традиции и практически отсутствует где-либо еще. Следовательно, это — характерный мотив собственной проповеди Иисуса, по какой-то причине воспроизведенный и сохра-

---

[143] См. цитаты в Dunn, *Jesus Remembered*, 421n207.

ненный традицией Иисуса.[144] Почему мы должны идеализировать «исторического Иисуса», не допуская, что он высказывал некоторое раздражение отрицательной реакцией на свое благовестие?

Суммируя вышесказанное, нетрудно будет набросать портрет характерного Иисуса. Иисус начал свое служение со встречи с Иоанном Крестителем. Он был евреем, проповедовал в Галилее, исповедовал иудаизм, полемизируя, однако, с некоторыми видными направлениями в нем. Характерной чертой проповеди Иисуса было провозглашение царственного правления Бога, которое, с одной стороны, вскоре должно прийти во всей силе и, с другой стороны, уже действует через его собственное служение. Он часто использовал выражение «сын человеческий», возможно, подразумевая собственную миссию и свои ожидания ее результатов. Этот Иисус был успешным экзорцистом и знал о своей репутации. Характерным для его проповеди было учение в притчах и афоризмах. Идиоматическое выражение «Аминь!» применялось Иисусом для подчеркивания высокого значения высказанного им. Он резко реагировал на безразличие и пренебрежение, с которыми люди часто воспринимали его учение.

Я мог бы привести еще больше характеристик характерного Иисуса, но надеюсь, что уже достаточно было сказано для того, чтобы показать, сколь много существенного можно обнаружить, всего лишь направив поиск в сторону характерного Иисуса. Повторяю, эта реконструкция не гарантирует историческую точность воспоминаний о каком-либо кон-

---

[144] Ibid., 486n397.

кретном изречении или эпизоде. Но данный метод, несомненно, должен предоставить более солидные основания для исторической реконструкции, нежели метод, опирающийся на отдельные высказывания и эпизоды. Кроме того, метод должен продемонстрировать, что прочно укорененный в традиции Иисуса мотив может оказаться решающим фактором для принятия решения о надежности свидетельства об отдельных эпизодах или изречениях. Присутствие характерного мотива, фактически, обращает в противоположном направлении типичный для двадцатого века аргумент о «бремени доказательства». Там, где отдельное изречение или эпизод соответствует характерному мотиву, ученый должен спрашивать — не «на каком основании можно приписать это Иисусу?», а «почему этого *нельзя* атрибутировать Иисусу?»

По итогам этих трех глав можно сделать выводы: *помнить Иисуса* — это именно то, что имеется в виду, то что традиция Иисуса была средством воспоминания Иисуса, которая показывала, как Иисус был вспоминаем, и до сих пор она дает нам возможность разделить эти воспоминания. Можно суммировать три моих тезиса. Во-первых, Иисус оказал воздействие на тех, кто стали его первыми учениками, и это произошло задолго до его смерти и воскресения. Это воздействие отражено в первых формах традиции Иисуса, которые были стабильными, уже до его последующих смерти и воскресения. Во-вторых, устный способ воспроизведения и передачи этих форм означал, что сила этого первоначального воздействия сохранялась, будучи выражаема и передаваема через них, несмотря на то (а может быть, именно благодаря тому), что воспроизведение варьировалось

в зависимости от конкретных ситуаций и специфической аудитории. Как показывают сохранившиеся формы, традиция Иисуса была не фиксированной и статичной, но живой и действенной. И, в-третьих, характерные черты, проходящие через всю традицию Иисуса, дают нам ясные указания на впечатление, которое Иисус производил на своих учеников во время своего служения. Как пишет в своей последней крупной книге старейшина британских исследователей Нового Завета Ч. Г. Додд: «Первые три Евангелия предлагают корпус изречений, который в целом так последователен, так гармоничен и к тому же так своеобразен по стилю и содержанию, что ни один разумный критик не усомнится (несмотря на возможные неясности по поводу отдельных изречений) в том, что здесь мы встречаемся с мыслью одного и того же уникального учителя».[145] Итоговый портрет Иисуса — это не объективное описание. Нет никакого достоверного «исторического Иисуса», который скрыт за образом, представляемым Евангелиями, и отличен от характерного Иисуса синоптической традиции. Нет никакого доступного для нас галилейского Иисуса кроме того, кто произвел столь сильное впечатление и воздействие на традицию Иисуса. Но несомненно, что это и есть исторический Иисус, которого хочет встретить христианин. Может ли исследователь и историк удовольствоваться чем-то меньшим?

---

[145] C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (London: Collins, 1971), 21-22. [Рус. пер.: Ч. Г. Додд, Основатель христианства (М.: СФ МПХШ, 1997)].

Приложение

Изменение установки по умолчанию

Новый подход к ранней передаче традиции Иисуса*

Определение установки по умолчанию

С некоторых пор я размышляю об опасностях «установки по умолчанию». Для тех, кто не слишком знаком с преимуществами и недостатками компьютеров и текстовых редакторов, я поясню. В книжке «Одноглазый монстр для чайника» я прочел такое определение: «Установки по умолчанию — предварительные установки, используемые

---

* Мой президентский доклад на 57-й ежегодной конференции *Studiorum Novi Testamenti Societas* 6-10 августа 2002 года в Даремском университете. Я благодарю Аннеку Жубер за данную ею консультацию об устных культурах южной Африки, Вернера Келбера за несколько полезных комментариев об этом докладе и, в особенности, Теренса Мурне, который в течение почти трех лет работал бок о бок со мной над темой устной традиции в Евангелиях. Он не только дал ценные советы относительно библиографии и *PowerPoint* презентации «живого» доклада, но также и несколько озарений и ценных наблюдений, отраженных в докладе, стали плодом нашей совместной работы на протяжении последних двух лет. Ранняя версия этой работы опубликована в *New Testament Studies* 49 (2003), 139-175.

программой, исходная конфигурация». В текстовых редакторах, например, есть настройки по умолчанию для используемого шрифта и его размера (например, шрифт *New York*, размер 12 пунктов); или задана определенная ширина полей страницы (допустим, 2 дюйма).

Проблема возникает, если вы хотите поменять настройки, заданные по умолчанию. Может быть, вы хотели бы применить более широкие поля (2,5 дюйма) и шрифт *Palatino* размером 10 пунктов? В таком случае вы выбираете другие значения этих элементов и форматируете создаваемый вами документ в соответствии с избранным вами дизайном. В таком случае параметры документа окажутся измененными по сравнению с теми параметрами, которые были предложены компьютером или программой. Это хорошо, и вы выпускаете наконец документ, согласно предпочитаемому вами форматированию. Однако если вы теперь создадите новый документ, чтобы начать новую работу, то обнаружите проблему: ваше собственное форматирование утрачено, все вернулось к первоначальным настройкам по умолчанию.

Настройки по умолчанию предполагают, что каждый раз, когда вы хотите создать нечто новое, вам придется снова бороться с этими установками, изменяя предлагаемые ими значения. Выбранные по умолчанию настройки возвращаются всякий раз, когда вы начинаете новую работу.[146]

---

[146] На компьютере, конечно, опытный пользователь легко может изменить настройки по умолчанию. Однако гораздо труднее изменить настройки «бортового компьютера» в голове. Предложенная аналогия не вполне точна!

Эти установки по умолчанию — полезный образ наших собственных «настроек» и предпочтений, представляющих собой неосознаваемые нами интеллектуальные предпосылки, согласно которым мы обрабатываем и форматируем информацию. Наиболее очевидным примером могут послужить те затруднения, которые испытывают многие британцы моего поколения (большинство из нас), имея дело с сантиметрами и литрами. *Дюймы*, *футы* и *пинты* так глубоко въелись в нас, что мы автоматически мыслим в этих единицах измерения. Это — наши установки по умолчанию. Я *думаю* в дюймах, а не в сантиметрах. Когда я встречаюсь с сантиметрами, мне приходится ломать привычный для меня способ смотреть на вещи.

Похожим образом обстоит дело и с языками. Есть много людей, бегло говорящих на нескольких языках. Но их первый язык, язык их детства, остается для них «языком по умолчанию». В моменты стресса или эмоционального напряжения люди непроизвольно начинают говорить на родном языке.

Более серьезный пример установок по умолчанию — наше отношение к другим людям и наше поведение в отношении их. В течение девятнадцатого и большей части двадцатого веков идея *прогресса* представляла собой нечто само собой разумеющееся. Именно в ее свете ученые Европы видели историю и понимали историческую роль Запада. То есть мы понимали прогресс как развитие науки и распространение европейской «цивилизации». Последствия этого — до сих пор важный фактор наших отношений со странами Африки и Дальнего Востока.

Когда в 1993 году в Британии была допущена ошибка при расследовании трагического убийства чернокожего лондонского подростка, это побудило нас обратить внимание на реальность, названную в официальном докладе Макферсона «институциональным расизмом».[147] Это термин, определяющий доюридический образ мышления по отношению к лицам другой расы, который неосознанно предопределяет восприятие и действия в определенных случаях. «Институциональный расизм», другими словами, представляет собой пример «настроек по умолчанию» — неосознаваемого рефлективного отношения, «предустановленного предпочтения», свойственного, в данном случае, столичной полиции. Мы не собираемся отрицать ни того, что с таким отношением ведется борьба, ни того, что когда полиция столицы обратила серьезное внимание на эту проблему, проявления полицейскими расистских чувств прекратились. Сейчас речь идет о том, что если люди *не* концентрируются на проблеме и ослабляют свою бдительность, то опять возвращаются назад, к своим установкам по умолчанию. И тогда их неосознаваемые предпочтения проявляются в их поступках.

Говоря о христианских кругах и исследователях Нового Завета, следует отметить, что лишь недавно мы осознали, что *патриархализм* был для нас много-

---

[147] Доклад Макферсона *The Stephen Lawrence Inquiry* (London: Stationery Office, 1999) называет «институциональным расизмом» «процессы, взгляды и поведение, которые в результате неосознанного предубеждения, невежества и некритично воспринятых расистских стереотипов приводят к дискриминации этнических меньшинств» (28).

вековой установкой по умолчанию. Мы просто воспринимали как очевидное, непроверяемое априори, что слово «человек» (*man* [англ.] — мужчина, человек. — *Прим. ред.*) определяет все человечество, а слово «братья» вполне пригодно для обращения к христианской общине. Я вспоминаю о пережитом мною шоке при работе над Рим 16, когда я обнаружил комментаторов, убежденных, что слово *προστάτις* (*prostatis*) в Рим 16:2 может означать только что-то вроде «помощницы» (RSV, так и в русском синодальном переводе. — *Прим. ред.*) — ведь не может же, в самом деле, женщина (Фива) быть руководителем, «патроном» (обычное значение этого слова). Подобно этому имя *Ἰουνιᾶν* должно обозначать мужчину Юния, а не женщину Юнию, поскольку женщина никак не может «прославиться между апостолами» (Рим 16:7).[148] Разве не характеризует такая логика патриархалистское мышление и не показывает «установки по умолчанию»?

Если может быть что-то еще серьезнее, то это «институциональный антисемитизм», или, точнее выражаясь, антииудаизм, который в течение долгого времени вносил искажения в христианское богословие, в том числе в исследования Нового Завета. Не в нем ли причина того, что наши предшественники вплоть до второй половины двадцатого века продолжали называть иудаизм эпохи Второго Храма «*поздним* иудаизмом» (*Spätjudentum*)? Несомненно,

---

[148] Подробнее смотри в моей работе *Romans*, WBC 38 (Dallas: Word, 1988), 888-889, 894-895.

они знали о том, что такая терминология характерна для христианской концепции замещения, то есть веры в то, что единственной функцией иудаизма была подготовка христианства. Такая точка зрения предполагает, что после появления христианства иудаизм уже более не имел оснований для существования. Таким образом, иудаизм первого века был *поздним* иудаизмом, *последним* иудаизмом. Такое отношение как бы передавалось по наследству в течение многих веков, подобно неосознаваемому рефлексу, и стало подсознательной установкой по умолчанию, которую наши предшественники принимали без размышлений.

Компьютерные установки по умолчанию, содержащие предпочтения для настроек, могут послужить удачной моделью привычного образа мыслей, неосознаваемой склонности или тенденции, инстинктивно-рефлективного ответа. Я хочу сказать, что для того, чтобы изменить настройки по умолчанию, привычное отношение к чему-либо или взгляд на проблему, ставший инстинктивным, требуется сознательное усилие, которое нужно регулярно повторять. В противном случае, не осознав этих установок, мы будем снова и снова возвращаться к нашим непроверенным предположениям.

Кроме вышеупомянутых «настроек», у исследователей Нового Завета есть еще одна установка по умолчанию, о которой я хотел бы сказать в этой статье.

Литературная парадигма

Все мы — дети Гутенберга и Кэкстона. Мы принадлежим культуре, сформированной книгами. Каждый день мы читаем научные статьи и монографии, а библиотека представляет собой естественную среду нашего обитания. Научная дисциплина, которой мы занимаемся, возникла, когда Ренессанс провозгласил необходимость изучения классических текстов на языках оригиналов, а Эразм в 1516 году впервые издал Новый Завет на греческом языке. В девятнадцатом веке эта дисциплина развивалась в двух направлениях — «низкой критики» (попыток реконструировать первоначальные тексты НЗ) и «высокой критики» (исследований источников и жанров). Последнее поколение исследователей синоптических Евангелий в основном занималось критикой редакций, рассматривавшей Евангелия как продукт литературного редактирования. Сегодня главной заботой для многих стало то, что можно обозначить термином «интертекстуальность», где использование предшествующих текстов, как устных, так и письменных, рассматривается исключительно в терминах литературного процесса.

Говоря короче, мы естественно, привычно и инстинктивно работаем в *литературной парадигме*. Следовательно, нам трудно понять, как функционирует культура *не*письменного типа, *устная* культура. И если мы хотим со знанием дела войти в такую культуру, то нам следует осознать нашу литературную парадигму и приложить целенаправленные усилия для того, чтобы выйти из нее и освободиться

от унаследованных от нее предрасположений. Необходимо сменить установки по умолчанию, которые внесены в наш ментальный компьютер программой, порожденной образом мышления письменного общества.

Преобладание литературной парадигмы в исследованиях синоптической традиции может быть без труда проиллюстрировано. Она как сформировала, так и ограничила то, как исследователи Нового Завета представляют традицию Иисуса и ее передачу в ранний период.

Я должен напомнить о дискуссиях восемнадцатого и девятнадцатого веков относительно происхождения синоптической традиции.[149] Ранняя гипотеза Лессинга и Эйхгорна говорила, что первоначальное Евангелие было создано на арамейском, записано около 35 года и стало известно трем евангелистам-синоптикам в различных редакциях.[150] Предложен-

---

[149] Среди различных обзоров и анализов я нашел наиболее полезными следующие: T. Zahn, *Introduction to the New Testament*, 3 vols. (Edinburgh: Clark, 1909), 2:400-427; J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1911; 3rd ed., 1918) 179-217; W. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (1973; ET: London: SCM, 1975), 44-80; B. Reicke, *The Roots of the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1986), ch. 1; E. P. Sanders, M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM, 1989), 51-162; U. Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (ET: London: SCM, 1998), 162-197; J. S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2000), 271-408.

[150] См. G. E. Lessing, "Neue Hypothese über die Evangelisten" в: *Theologiekritische Schriften I und II*, vol. 7 of *Werke* (Munich: Hanser, 1976), 614-636; ET: *Theological Writings: Selections in Translation*, со вступительной статьей H. Chadwick (London: Black, [1956]). W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (2nd ed., 1970; ET: Nashville: Abingdon, 1972) — здесь есть много цитат из Лессинга и Эйхгорна (76-79). Также см. Zahn, *Introduction*, 2:403-404; Schnelle, *History*, 162-163.

ная Шлейермахером «гипотеза фрагментов» предполагала множественные письменные источники, содержащие записанные воспоминания об Иисусе, заметки или сообщения о нем.[151] Хердер и Гизлер (Gieseler), правда, были более склонны мыслить в терминах традиции, сформировавшейся в устном виде. Но Хердер все еще думал о полном Евангелии, «истории Христа»[152], а Гизлер полагал, что частые повторения привели к возникновению фиксированной формы рассказа и общего плана евангельской истории, начиная с Иоанна Крестителя. В этой истории, по мнению Гизлера, важнейшие события и изречения воспроизводились с высокой степенью единообразия, благодаря чему Евангелие сохранилось в первоначальной стереотипной форме, несмотря на различные модификации.[153]

Такие альтернативные подходы, однако, утонули в общем потоке, где господствовало убеждение, что «синоптическая проблема» может быть решена исключительно в терминах литературных источников, а сложные вариации и совпадения в синоптических Евангелиях можно реалистически объяснить только терминами литературной зависимости. Джеймс Моффат так подытожил дебаты девятнадцатого столетия:

---

[151] Reicke, *Roots*, 12-13 ссылается на работу Ф. Шлейермахера *Über die Schriften des Lukas: Ein kritischer Versuch* (Berlin: Reimer, 1817), изданную за пятнадцать лет до более известной работы "Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien", *Theologische Studien und Kritiken* 5 (1832): 738-758.

[152] J. G. Herder, "Vom Erlöser der Menschen", *Herder Werke: Theologische Schriften* 9/1 (Frankfurt: Deutscher Klassiker, 1994), в особенности 671-687, здесь 679; также см. Reicke, *Roots*, 9-12.

[153] Я пересказываю описание Цана (*Introduction*, 2:409).

> Евангелия — это книги, сделанные из книг; ни одно из них не является документом, просто передающим устную проповедь апостола (апостолов). Совпадения в них, как и расхождения, могут быть объяснены исключительно лишь на основе гипотезы о большей или меньшей литературной зависимости. Хотя устная традиция — это *vera causa**, она лишь вспомогательный фактор эволюции наших канонических греческих Евангелий.[154]

Неудивительно поэтому, что возникшая на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков гипотеза, считавшаяся наиболее убедительным решением синоптической проблемы, стала известна под названием гипотезы двух *документов*.[155] Даже после того, как для объяснения некоторых сложностей материала были предложены новые варианты, например гипотезы об *Ур-Марке* или Прото-Луке, эти гипотетические источники понимались как *письменные* документы.[156] Литературная парадигма продолжала определять подходы к решению проблемы и господствовать в ее осмыслении. Несмотря на то, что Стритер отметил важность «живой устной традиции», стоящей за Евангелиями, и предостерег об опасности изучения синоптической проблемы «исключительно как проблемы литературной критики», он сам же, как ни

---

* Подлинная причина (лат.) – *прим пер.*

[154] Moffatt, *Introduction*, 180.

[155] Нет необходимости приводить здесь общеизвестные аргументы Лахмана, Вайсе и других. Подробности можно найти в работах: Kümmel, *New Testament*, 146-151; Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 295-309.

[156] По поводу *Ur-Markus* см., например, Kümmel, *Introduction*, 61-63; о Прото-Луке, в частности, V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (Oxford: Clarendon, 1926).

странно, продолжил развивать «гипотезу четырех *документов*».[157]

Критика *форм* стала важным развитием критики *источников* и главным вызовом для нее. Критика форм началась как осознанная попытка уйти от литературной парадигмы и осмыслить процесс передачи в терминах устной традиции. Характер ее вызова был обозначен уже замечанием Вельгаузена: «Первичный источник Евангелий — это устная традиция, но она содержит разрозненный материал».[158] По сути, Вельгаузен объединил гипотезы Хердера и Шлейермахера: традиция Иисуса понималась им как устная традиция, но состоявшая из малых отрывков. Бультман принял этот вызов, когда сформулировал задачу критики форм так: «изучать историю устной традиции, стоящей за Евангелиями».[159] Его анализ *Истории синоптической традиции* стал наиболее влиятельным описанием метода *Formgeschichte*.[160]

К сожалению, однако, Бультман не избежал установок по умолчанию, характерных для письменного менталитета. Его осознание процесса передачи осталось обусловленным литературными терминами. Особенно очевидно это в тех случаях, когда он концептуализирует всю традицию, говорящую об Иису-

---

[157] B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924), ch. 9; цитаты со с. 229.

[158] J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin: Georg Reimer, 1905), 43.

[159] R. Bultmann, K. Kundsin, *Form Criticism* (1934; ET: New York: Harper Torchbook, 1962), 1.

[160] *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921; ET: Oxford: Blackwell, 1963).

се, как «составленную из последовательных слоев».[161] Это представление соответствует процессу, в котором каждый слой накладывается на предыдущий. Бультман принял такую концепцию, поскольку (помимо других причин) был убежден в том, что можно снять верхние эллинистические наслоения и добраться до нижних слоев (палестинских).[162] Сам по себе этот образ позаимствован из процесса литературного редактирования, в котором каждая последующая редакция (слой) представляет собой отредактированную версию (для Бультмана — переработанную и расширенную) предыдущей. Но вопрос в том, подходит ли такая концептуализация для процесса *устной* передачи материала? Бультман никогда не задавался этим вопросом, несмотря на его очевидную законность.

Подобным образом Кюммель в своем классическом *Введении* признает важность устной традиции — как для письменной «фиксации» материала Евангелий, так и для переработки более ранних источников в канонические Евангелия. Но его размышления в основном сосредоточены на гипотезе двух источников, а его ссылки на анализ критики форм мало помогают продвинуться в осознании того, каким образом шел процесс устной передачи и как он мог повлиять на формирование традиции.[163] Наверное, справедливо утверждение Е. П. Сандерса, что «все признают су-

---

[161] R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1926; ET: New York: Scribners, 1935), 12-13.

[162] Ibid.

[163] Kümmel, *Introduction*, особенно с. 76-79; Schnelle лишь бегло упоминает о роли устной традиции (*History*, 174).

ществование устной передачи на ранних стадиях евангельской традиции».[164] Но по сути дела, либо роль устной традиции редуцируется до типичных фрагментарных форм,[165] либо постулируется существование неизвестных устных источников. В последнем случае можно предположить, исходя из самого слова «источник», что этот источник представлял собой, в сущности, зафиксированную версию какой-то из традиций Иисуса, использованную евангелистом таким же образом, каким используются письменные документы.[166]

Еще более показательны различные недавние попытки оспорить господствующую гипотезу двух источников. Попытки У. Фармера возродить гипотезу Гризбаха, что Лука пользуется материалом Матфея, а Марк зависит от них обоих, имеют смысл только в том случае, если рассматривать синоптическую проблему исключительно в терминах письменных источников, когда один документ зависит от другого или заимствует из него материал.[167] Сандерс обоснованно

---

[164] Sanders, Davies, *Studying*, 141. Сандерс и Дэвис, а также Reicke (*Roots*) ясно подчеркивают важность, придаваемую ими устной традиции в развитии традиции Иисуса.

[165] «...фрагменты традиции, несущие на себе печать устной передачи: короткие, дерзкие, запоминающиеся, часто повторяемые фразы, рассказы или истории» (R. W. Funk, R. W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [New York: Macmillan/Polebridge, 1993], 4).

[166] «Даже теперь, когда мы признали, что за некоторыми или даже за многими письменными трудами, с которыми мы работаем, стоит устная традиция, мы все еще подходим к этой традиции так, как если бы она была "письменной"» (W. H. Silberman, «'Habent Sua Fata Libelli': The Role of Wandering Themes in Some Hellenistic Jewish and Rabbinic Literature», в *The Relationships among the Gospels*, ed. W. O. Walker [San Antonio: Trinity University Press, 1978], 195-218, здесь 215).

[167] W. R. Farmer, *The Synoptic Problem* (New York: Macmillan, 1964), ch. 6.

критиковал Бультмана за предположение об однородной тенденции в развитии первоначальных «чистых форм» традиции Иисуса. Однако же и сама его критика несет отпечаток идеи о линейном развитии, подразумеваемой термином «тенденция».[168] Мари-Эмиль Буамар, в свою очередь, исходит из того, что сложная синоптическая проблема может быть адекватно разрешена только принятием сложного решения, предполагающего многоэтапное литературное взаимодействие между ранними и поздними версиями трех синоптических Евангелий.[169] М. Д. Гоулдер показывает, что если гипотеза литературной зависимости приобретает права исключительного средства объяснения, то при наличии развитого воображения и достаточной изобретательности можно находить аргументы для происхождения Матфея всецело от Марка, а Луку объяснять как комбинацию двух первых.[170] Также и Марк Гудакр, хотя и согласен с потенциальной важностью устной традиции, конкретные случаи рассматривает исключительно в терминах литературной зависимости.[171]

---

[168] E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, SNTSMS 9 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

[169] M.-É. Boismard, "The Two-Source Theory at an Impasse", *New Testament Studies* 26 (1979): 261-273; также "Théorie des niveaux multiples", в *The Interrelations of the Gospels: A Symposium Led by M-É Boismard, W. R. Farmer, F. Neirynck, Jerusalem 1984*, ed. D. L. Dungan, BETL 95 (Leuven: Leuven University Press, 1990), 231-243. Также см. дискуссию Сандерса и Дэвиса, Studying, 105-111.

[170] M. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols., JSNTSup 20 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989) — это попытка избавиться от источника Q (особенно в томе 1, гл. 2).

[171] M. Goodacre, *The Case against Q* (Harrisburg, PA: Trinity, 2002). 56-59, 89-90 (несмотря на 64-66, 188).

В настоящее время главный фокус интереса направлен на источник Q. Подобно тому, как переход от девятнадцатого века к двадцатому был отмечен особым интересом к Евангелию от Марка, рубеж двадцатого и двадцать первого веков характеризуется усиленным вниманием ко второму документу «гипотезы двух документов» — источнику речений Q, считающемуся общим источником для Матфея и Луки. Убеждение, что Q был документом, написанным на греческом языке, является одним из пунктов консенсуса. Но опять же, как и в случае Евангелия от Марка и *Ур-Марка*, чрезмерная зависимость от литературной парадигмы заставляет принять точку зрения, согласно которой расхождения в материале Q между Евангелиями от Матфея и от Луки надо объяснить, постулировав существование разных версий Q, а именно Q^{Mt} и Q^{Lk}.[172] Теперь, однако, споры сосредоточились на вопросе о том, можно ли выделить различные композиционные слои *внутри* Q. Гипотеза Клоппенборга о возможности определения трех слоев получила серьезную поддержку.[173] Самое интересное тут — практически явное признание возможности рассматривать каждый слой как письменный документ и осмысление процесса развития в терминах исправления и редактирования. Неудивительно, что Клоппенборг видит свое исследование Q как подобие археологических раскопок. В его труде *Excavating Q* он, подобно Бультману, изображает процесс снятия последовательных слоев в

---

[172] Например, Schnelle, *History*, 187.

[173] J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress, 1987).

целях достижения самого нижнего слоя или же удаления элементов редакторской правки, внесенной на последовательных этапах, в результате чего можно восстановить первоначальную версию текста.[174]

Наконец, мы могли бы просто отметить, что дискуссия о возможном использовании традиции Иисуса в письмах Павла сходным образом пострадала из-за посылки о наличии квазиписьменных взаимозависимостей. Поскольку нельзя ясно показать, что Павел знал ту форму традиции, которая содержится в Евангелии от Марка или в Q, постольку нет возможности доказать существование таких взаимозависимостей.[175] Слишком мало внимания обращают на то, что письма Павла, Иакова, а также первое послание Петра (не говоря уже о мужах апостольских) ссылаются на *различные* версии одних и тех же речений Иисуса. Можно сказать, что такие аллюзии на традицию Иисуса, содержащуюся в синоптических Евангелиях, свидетельствуют о еще более изменчивом и многообразном процессе передачи. Это обстоятельство слишком мало отразилось в нашем осмыслении характера традиции Иисуса и способа ее первоначальной передачи.[176]

---

[174] Клоппенборг не говорит прямо, был ли документом также и Q^1, но он предполагает это (*Excavating Q*, 159, 197, 200, 208-209). Также см. 154-159 — по поводу жанра Q^1.

[175] Заслуживает внимания F. Neirynck, "Paul and the Sayings of Jesus" в *L'Apôtre Paul*, ed. A. Vanhoye, BETL 73 (Leuven: Peeters, 1986), 265-321; репринтное издание в *Evangelica*, vol. 2, ed. F van Segbroeck (Leuven: Peeters, 1991), 511-568. Нейринк внес в исследования Евангелий большой и ценный вклад, который показывает преобладание литературной парадигмы.

[176] Исключая, конечно, H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (Berlin: Academie-Verlag, 1957); также *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM, 1980), 49-75; хотя Кестер не пытался разрабатывать модель устной передачи.

Во всех этих дискуссиях доминировала литературная парадигма. Даже в тех случаях, когда были сделаны сознательные усилия для изменения установки по умолчанию, с целью вспомнить, что устная традиция не обязана соответствовать правилам литературной композиции и редактирования, — даже и тогда литературная парадигма вскоре возвращала себе свои позиции и преграждала дорогу имевшимся историческим возможностям. Как только внимание переходило от самой перспективы к конкретным обсуждаемым данным, то все настройки по умолчанию возвращались на свои места и взаимозависимость материалов воспринималась лишь в литературных терминах, как будто никакие другие не могли подходить для исследования.

Правильно ли это? Должно ли так быть?

Что мы называем устной культурой?

Нам не следует недооценивать трудность переключения со способа мышления, сформированного длительно преобладавшей письменной культурой, на способ мышления, типичный для устной культуры. Тот, кто воспитан на литературной парадигме, с трудом входит в устную парадигму. Вальтер Онг проиллюстрировал эту проблему с помощью такого образа: человеку, который не знает другого вида транспорта, кроме автомобилей, будет трудно представить себе лошадь, основываясь на концепции лошади как автомобиля без колес.

> Представьте себе трактат о лошадях (для людей, которые никогда не видели лошади), начинающийся не с понятия

> лошади, а с понятия «автомобиль», опирающийся на знание читателей об автомобилях. Трактат описывает лошадей, как «бесколесные автомобили», причем для хорошо знакомых с автомобилями читателей автор аккуратно указывает все пункты отличия лошади от автомобиля, стараясь исключить идею «автомобиля» из концепции «бесколесного автомобиля», чтобы наполнить термин значением лошадности. Вместо колес бесколесные автомобили имеют увеличенные ногти, называемые копытами. Вместо фар и зеркала заднего вида применяются глаза, а вместо красочного покрытия — нечто, именуемой шкурой. Топливом вместо бензина служит сено. И так далее. Как бы точно и подробно ни было сделано такое апофатическое описание, все равно автомобилист, никогда не видевший лошади и только слышавший о «бесколесных автомобилях», в итоге составит себе довольно странное представление о лошадях.
>
> ...Вы не сможете описать первичный феномен без серьезных искажений, если начнете описание с более позднего вторичного феномена, стараясь постепенно устранить различия. В самом деле, двигаясь назад, поставив телегу впереди лошади,[177] вы никогда не осознаете подлинные различия.

Неудобный факт — это то, что если мы должны переключиться на новую парадигму, то нам придется выйти из прежней и постоянно прилагать усилия, чтобы приспособить наше мышление к новой. Если мы хотим понять, что значит жить и работать в устном обществе, то придется оторваться от всех наших неосознаваемых исходных предпосылок, которые формируют наше восприятие синоптической проблемы и

---

[177] W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Methuen, 1982; London and New York: Routledge, 1988), 12-13. Также см.: M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962) и E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven: Yale University Press, 1986), где Havelock подытоживает свои размышления о переходе от устной культуры к письменной.

того, как мы понимаем раннюю передачу или устное распространение традиции Иисуса.[178]

Для начала вспомним, что авторитетные исследователи оценивают уровень грамотности в Палестине времен Иисуса менее десяти процентов.[179] Учитывая важность изучения Торы для иудейской культуры, эти оценки можно подвергнуть сомнениям. Но если учесть, что царские чиновники, священники, книжники и фарисеи составляли значительную часть этих десяти процентов, то результат будет близким. Это означает, что большинство людей должны были воспринимать Тору *на слух*, то есть иметь устное, а не письменное ее знание. Тогда нам надо принять, что подавляющее большинство учеников Иисуса были функционально неграмотны.[180] И то, что сам Иисус был грамотен, нельзя просто принимать как нечто очевидное.[181] И даже если допустить, что один или

---

[178] W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983; репринт Bloomington: Indiana University Press, 1996) — начинается сходным образом (xv-xvi).

[179] Недавние оценки говорят о менее чем десятипроцентной грамотности в Римской империи при принципате, а в римской Палестине этот уровень был не более 3 процентов. См., в частности, W. V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); M. Bar-Ilan, "Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries CE", в *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, eds. S. Fishbane, S. Schoenfeld (Hoboken, NJ: Ktav, 1992), 46-61; C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

[180] Клоппенборг Вербин напоминает, что «существует несколько уровней 'грамотности': знание, как поставить подпись; способность прочитать простой договор, расписку или счет; умение свободно читать; способность писать под диктовку; и, наконец, грамотность книжников — умение сочинять тексты» (*Excavating Q*, 167).

[181] J. D. Crossan, *The Birth of Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998) — автор почти не сомневается в том, что Иисус был неграмотен (235); сходное мнение у B. Chilton, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography* (New York: Doubleday, 2000), 99.

два из непосредственных учеников Иисуса умели читать и писать (например, Матфей) и даже делали какие-то записи об учении Иисуса,[182] то все равно *крайне высока вероятность того, что первоначальная передача традиции Иисуса производилась устно.*[183] Это также означает, как указывали Хердер и первые аналитики критики форм, что формы традиции *устанавливались* уже в *устной* передаче и распространении.

Во-вторых, нам надо помнить об особенностях сельской Галилеи, где (практически по всем данным) имел место начальный импульс традиции Иисуса. Мы можем быть уверены в преимущественно устном характере культуры деревень и маленьких городов, в которых проходило служение Иисуса, и где его рассказы и наставления впервые начали распространяться и пересказываться. Благодаря последним археологическим изысканиям в Галилее мы гораздо лучше понимаем среду, в которой сформировалась ранняя традиция Иисуса.[184] Сделаем еще банальное,

---

[182] См., в частности, A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Biblical Seminar 69 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 223-229; также E. E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 1999), 24, 32, 352.

[183] Ср. W. Schmithals, "Vom Ursprung der synoptischen Tradition", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997): 288-316. Автор продолжает утверждать, что синоптическая традиция с самого начала была письменной. Ellis, *Christ and the Future in New Testament History*, NovTSup 97 (Leiden: Brill, 2000), 13-14 — также задается вопросом, был ли вообще устный период распространения.

[184] См. D. R. Edwards, C. T. McCollough, eds., *Archaeology and the Galilee*, South Florida Studies in the History of Judaism 143 (Atlanta: Scholars, 1997) и, в частности, J. L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000).

но необходимое напоминание о том, что в первом веке не было ни газет, ни телевидения, ни радио. Достаточно ли мы осознаем, что это означало для общества? В деревнях и маленьких городах Галилеи, когда рабочий день заканчивался и солнце садилось — чем было заняться людям, кроме как усесться в круг и говорить, сообщать друг другу новости, рассказывать истории, вспоминать о важных для общины событиях? Кеннет Бейли предполагает, что традиционные вечерние собрания в деревнях Ближнего Востока, на которых сельчане слушают и декламируют традицию общины, *haflat samar*, являются продолжением той же практики, которая существовала во времена Иисуса и даже еще раньше.[185]

Можем ли мы сказать что-то о характере устной традиции и устной передаче? Как указывает Сандерс, проблема состоит в том, что «мы не умеем представить себе устный период».[186] В культуре, имеющей преобладающе письменный характер, наш опыт устных коммуникаций сводится к повседневным сплетням или совместным воспоминаниям о счастливых годах, проведенных в колледже. Задача моей статьи, однако, — убедить в том, что ради исторической аутентичности исследований мы *обязаны* постараться «представить себе устный период». Тогда

---

[185] K. E. Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology* 5 (1991):34-54; также "Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *ExpTim* 106 (1995): 363-367.

[186] Sanders, Davies, *Studying*, 141. В этом же томе Сандерс с долей иронии говорит, что есть еще одна, подобная этой проблема, о которой мало подозревают; она состоит в том, чтобы «представить себе письменный период».

мы сможем переосмыслить передачу традиции в обществе устного типа. Кроме того, мы *можем* сделать это или, по крайней мере, у нас больше шансов на это, чем обычно думают. Сейчас мы, к счастью, можем использовать многие исследования в области устных традиций. Мы уже не ограничены изучением гомеровского и югославского эпоса (этим занимались Милмен Перри и Альберт Лорд).[187] Я имею в виду, в частности, исследования устной традиции в Африке[188] и тридцать лет личного опыта Бейли на Ближнем Востоке, результаты которого изложены в виде коротких занимательных рассказов.[189]

На основе таких изысканий можно набросать перечень существенных особенностей устной традиции. Я не хочу сказать (подчеркиваю это сразу, и в дальнейшем, несомненно, придется это повторять), что однажды записанная или переписанная устная традиция будет отличаться от традиции письменной.

---

[187] Основополагающей была работа: A. B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978) — особенно гл. 5.

[188] В основном я имею в виду: J. Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985) — новое издание более ранней работы Вансины *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965); R. Finnegan, *Oral Literature in Africa* (Oxford: Clarendon, 1970); I. Okpewho, *African Oral Literature: Backgrounds, Character and Continuity* (Bloomington: Indiana University Press, 1992). Аннеки Жубер отмечает, что в исследованиях фольклора в конце 1970-х и начале 1980-х произошла смена парадигмы. В связи с увеличением внимания к способу представления фокус исследований сместился с изучения формальной структуры и символического содержания текста на проявления искусства речи в социальном взаимодействии между исполнителями и аудиторией (цитата из R. Bauman, C. L. Briggs, "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", *Annual Review of Anthropology* 19 (1990): 59-88, здесь 59-60.

[189] См. выше, прим. 185.

Переписанная устная традиция весьма сходна по виду с письменной традицией, и это не очень удивительно. Я хочу сказать о другом, а именно об опасности *осмысления* процесса передачи исключительно в терминах письменной культуры и о необходимости сознательной смены нашей установки по умолчанию, определенной обществом письменного типа. С такой необходимостью мы сталкиваемся при размышлении о ранней передаче традиции Иисуса.

Существуют пять характерных особенностей устной передачи традиции, на которые нам надо обратить внимание.

Первое и наиболее очевидное (во всяком случае, должно быть наиболее очевидным) — *устное представление* традиции *не* то же самое, что чтение записанного текста.[190] Когда вы читаете текст, то можете перевернуть несколько страниц назад и посмотреть написанное выше. Прочитав книгу, вы можете взять ее с собой и перечитать позднее. Записанный текст можно исправлять, редактировать и так далее. В случае устной традиции это все невозможно. Устное представление мимолетно. Это событие, которое случается и проходит. Имея дело с устной традицией, слушатель не может перелистать страницы назад, отредактировать и исправить текст. Это событие не является вещью, артефактом, подобным письменному тексту. Уже из-за одного этого стоило бы задаться вопросом, подходят ли для осмысления ранней передачи традиции Иисуса модели литературного редактирова-

[190] См., напр., Finnegan, *Oral Literature*, 2-7.

ния, интертекстуальной зависимости или археологических слоев.

Мы не должны забывать, что даже записанные документы, такие как письма Павла, могли быть *прочитаны* лишь очень немногими. Большинство из тех, кому они были адресованы, не читали их, а *слушали*. Публичное чтение текста требует тщательной подготовки. Чтобы от такого чтения была польза, необходимо практиковаться. Иными словами, публичное прочтение такого письма имело характер представления.[191] Это значит, что общее понимание таких текстов, и даже отсылки на них, в большей степени зависели от воспоминаний о том, что было прочитано в конгрегации ранее, чем от индивидуального проникновения в смысл самого читаемого текста. Если использовать технический термин, то устная традиция подразумевает феномен *вторичной устности*. Это означает, что записанный текст становился известен людям благодаря устному его воспроизведению.

Второе. Устная традиция по своему характеру — *общинная*. Применяя литературную парадигму, мы представляем себе автора, пишущего для читателя. Мы говорим об ожидаемом читателе, идеальном читателе, предполагаемом читателе. Осмысляя характерный контекст коммуникации, мы думаем об отдельном читателе, напряженно вчитывающемся в текст, и о тексте, стоящем на полке, к которому «один на

---

[191] Это правильно отметил W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*, SNTSMS 104 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), ch. 8. Также см. P. J. Achtemeier, "*Omne verbum sonat*: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *Journal of Biblical Literature* 109 (1990): 3-27.

один» обращается индивидуальный читатель. Но устная традиция существует потому, что есть община, для которой важна данная традиция. Традиция воспроизводится более или менее регулярно (в зависимости от ее важности) в собрании общины. Старейшины и наставники, либо те, кто признан искусными исполнителями традиции, сохраняют живую традицию для общины.[192]

Осознание этого дало в последние годы Дж. М. Фоули возможность плодотворного соединения теории устной традиции с рецепционистской литературной теорией. Ибо именно общинный характер устной традиции, сохраняемой старейшинами или наставниками от имени общины и представляемой исполнителями, напоминает нам о роли общины в таких представлениях. Знание исполнителя о том, что аудитория уже знакома с традицией, является одним из факторов исполнения, а исполнение воспринимается в пределах некоторого «горизонта ожиданий» общины. «Зазор неопределенности» исполнения может заполняться за счет предшествовавшего знания общины об этой традиции или других, сходных традициях. То, что Фоули назвал «метонимической референцией» исполнения,

---

[192] Это недостаточно было учтено ранней критикой форм. Модель «устной истории», предложенная для дискуссии в работе S. Byrskog, *Story as History — History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), ценная в других аспектах, страдает этим же недостатком. «Устная история» рассматривает традицию (которая могла быть латентной или эпизодически применяемой) как воспринятую историком от очевидцев несколько лет или даже десятилетий спустя. Но модель устной традиции, напротив, предполагает, что традиция сохранялась в общине посредством регулярного исполнения. Бирског, по сути, не имеет подлинной концепции устной передачи и ее роли как фактора, связывающего прошлое с настоящим.

дает исполнителю возможность использовать целую серию аллюзий на традиции, о которых знает община, а общине позволяет улавливать связь исполнения с «запасом традиций» в целом.[193]

Третье. Как мы предположили выше, в устной общине должен быть человек или несколько людей, несущих *основную обязанность сохранения и исполнения традиции общины*, — певцы-сказители, старейшины, наставники, раввины. В древнем устном обществе не было библиотек, словарей и энциклопедий. Их заменяли люди, игравшие для общества роль «ходячих справочных библиотек», по выражению Яна Вансины.[194] В терминах Нового Завета этому соответствует роль апостолов, давших основанным ими церквам основополагающую традицию.[195] И выдающаяся роль учителей в самых ранних общинах[196] лучше всего

---

[193] J. M. Foley, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), гл. 1 и 2 (в особенности 6-13 и 42-45); он использует язык, предложенный H. R. Jauss и W. Iser. Эта аргументация развита в работе J. M. Foley, *The Singer of Tales in Performance* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), гл. 1-3. Тезис Фоули обсуждался также в R. A. Horsley, J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q* (Harrisburg, PA: Trinity, 1999), гл. 7-8. Аннеке Жубер отмечает, что «использование аллюзий, как правило, — призыв к аудитории о создании связей с отсылками; для интерпретации и понимания паутины связей, построенных на аллюзиях, аудитории нужна информация, выходящая за пределы представления или текста» (цитата из частного письма).

[194] Vansina, *Oral Tradition as History*, 37; сходным образом и Havelock говорит об устной «энциклопедии» общественных традиций, норм права и правил поведения (*Muse*, 57-58).

[195] См. 1 Кор 11:2, 23; 15:1-3; Фил 4:9; Кол 2:6-7; 1 Фес 4:1; 2 Фес 2:15; 3:6.

[196] Деян 13:1; Рим 12:7; 1 Кор 12:28-29; Гал 6:6; Еф 4:11; Евр 5:12; Иак 3:1; *Дидахе* 13:2; 15:1-2.

объясняется тем, что община полагалась на них как хранителей общинной традиции.[197]

Это, в свою очередь, предполагает, что учители несут ответственность за учение в целом. Видимо, именно его Лука называет учением апостолов (Деян 2:42). Нет оснований понимать это учение как полностью фрагментарное, составленное из отдельных форм, бессистемно сохраненных. В своей статье «Евангелия как устная традиционная литература» Альберт Лорд отмечает, что «составители устной традиции работали с блоками традиции и сериями таких блоков».[198] В самой синоптической традиции мы находим сгруппированные подобным образом притчи (например, Мк 4:2-34), рассказы о чудесах (4:35-5:43; 6:32-52), наставления Иисуса относительно экзорцизма (3:23-29) и ученичества (8:34-37), а также последовательности событий — например, событий одного дня жизни Иисуса (1:21-38), и так далее.[199] Наше знание о том,

---

[197] Известно, что роль устного преподавания имеет первостепенную важность и в более формальном школьном обучении: «Приоритет остается за «живым голосом» учителя» (L. C. A. Alexander, "The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christianity and in Graeco-Roman Texts", в *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, ed. D. J. A. Clines et al. [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990], 221-247, здесь 244.

[198] A. B. Lord, "The Gospels as Oral Traditional Literature" в *Relationships*, ed. Walker, 33-91, здесь 59.

[199] Более полный перечень так сгруппированных традиций должен был бы включать и заповеди блаженства (Мф 5:3, 4, 6, 11, 12 и Лк 6:20b, 21b, 22, 23), серии мини-притч из Мк 2:18-22 (повторяемые в Мф 9:14-17 и Лк 5:33-39), ответы Иисуса тем, кто хотел стать учениками (Мф 8:19-22 и Лк 9:57-62), о требованиях к ученикам и опасности утраты (Мк 8:34-38 и повторяемые в Мф 16:24-27 и Лк 9:23-26), изречения о свете и суде в Мк 4:21-25 (повторяемые в Лк 8:16-18), «притчи о суде» (Мф 24:42-25:13 и пар.), Иисус и Иоанн Креститель (Мф 11:2-19 и пар.), наставления Иисуса об экзорцизме (Мф 12:24-45 и пар.) и посылание учеников на миссию (Мк 6:7-13; Мф 9:37-10:1, 7-16; Лк 9:1-6; 10:1-12).

как «работает» устная традиция в других ситуациях, дает основания предполагать, что такая особенность была характерна для традиции Иисуса с самого начала — с тех пор, как рассказы и наставления Иисуса приобрели ценность в глазах групп его последователей.

Четвертое. Устная традиция ниспровергает идею (или идеал) *«оригинальной»* версии. Сохраняя мышление, привязанное к литературной парадигме, мы понимаем первоначальную форму как первое издание, от которого происходят все последующие издания. Эти последующие издания можно, хотя бы в принципе, проследить с помощью критики формы и редакции. Мы понимаем историю традиции как археологический раскоп, с помощью которого можно пройти сквозь разные литературные слои до самого нижнего, первоначального слоя — «чистой формы», как выразился Бультман в *Formgeschichte*. Но в устной традиции каждое исполнение связано с предшествующими и последующими по-другому. Для устной традиции, как отметил Лорд, *каждое* исполнение — «оригинальное».[200]

---

[200] «В каком-то смысле каждое исполнение оригинально, если и не сам оригинал. Дело в том, что наша концепция 'оригинала' просто не имеет смысла для устной традиции» (Lord, *Singer*, 100-101). R. Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) вторит Лорду: «Не существует ни правильного текста, ни представления о том, что один текст может быть более 'аутентичным', чем другой: каждое исполнение — это уникальное и оригинальное произведение со своей собственной ценностью» (65). Финнеган считает, что Лорд указал это обстоятельство с наибольшей убедительностью (79). Келбер пишет об этом же: «Каждое устное исполнение — уникальное творение»; если Иисус сказал что-то более одного раза, то «оригинала» не существует (*Oral*, 29, также 59, 62).

Вышесказанное легко понять или истолковать неправильно, поэтому я разъясню этот вопрос более подробно. В том, что касается традиции Иисуса, я *не* имею в виду, что не было никакого первоначального импульса, породившего традицию. Во многих случаях мы можем быть уверены в том, что Иисус делал и говорил то, что оказало *воздействие* на его учеников, причем *длящееся* воздействие. Но надо подчеркнуть, что *традиция* события — это не само *событие*. *Традиция* изречения — это не само *изречение*. Традиция, в лучшем случае, — *свидетель* события, и поскольку вполне могло быть несколько свидетелей, то и традиций (версий традиции) *с самого начала* могло быть несколько. Мы можем говорить о порождающем *событии*, но нам следует проявлять осторожность, говоря о первоначальной *традиции* события. То же самое следует сказать и об изречениях Иисуса. Традиция изречения характеризует воздействие, оказанное изречением на какого-то человека или нескольких человек из первоначальной аудитории. Но вполне возможно, что разные люди услышали это изречение немного по-разному, и потому они *с самого начала* пересказывали это изречение в различных версиях. И если, как отмечает Келбер, сам Иисус произносил свои наиболее впечатляющие притчи и афоризмы более одного раза, то представление о единственной оригинальной и аутентичной версии предстает фикцией, порожденной письменным способом мышления. При этом нам нужно и мы можем осмысливать учение, идущее от Иисуса, и деяния, характеризующие его миссию. Но

нельзя рассматривать историю традиции Иисуса так, как если бы нашей задачей было восстановление некоей *первоначальной версии традиции.* Это было бы ошибочным пониманием передачи традиции Иисуса; в данном вопросе Семинар по Иисусу совершенно неправильно оценил характер традиции Иисуса.[201] В устной традиции вариативность исполнения — не только неотъемлемая, но даже и определяющая особенность.[202]

Пятое и последнее. Для устной традиции характерным (но не говорю, что определяющим) является сочетание *постоянства* и *гибкости, стабильности* и *разнообразия.* Предыдущие характеристики могли

---

[201] Funk and Hoover, *The Five Gospels*; также R. W. Funk, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (San Francisco: Harper/ Polebridge, 1998). Осознание того, что вариации представляют собой неотъемлемую черту устной традиции, привело бы к отказу от многих критериев критики (особенно это касается критерия «противоречия другим упоминаниям») Реймаруса, Штрауса и их последователей.

[202] A. Dundes, *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999) — настаивает на том, что «множественное существование» и «вариации» представляют собой наиболее заметную особенность фольклора» (18-19). Проблему выведения текста из исполнения хорошо иллюстрирует пьеса *Перикл*, приписываемая Шекспиру (S. Wells, G. Taylor, eds., *The Oxford Shakespeare* [Oxford: Clarendon, 1988], 1037); также см. J. Bate, *The Genius of Shakespeare* (London: Picador, 1997), 75-87 (на эту работу мне указал H. D. Betz). Кроме того, не следует забывать, что текстуальная критика Нового Завета должна учитывать различие способов исполнения (использования) и чтения (выслушивания) текста в различных церквах. В частности, см.: B. D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1993); D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); E. J. Epp, "The Multivalence of the Term 'Original Text' in New Testament Textual Criticism", *Harvard Theological Review* 92 (1999); 245-281.

бы создать впечатление о том, что устная традиция всецело изменчива и нестабильна, но это впечатление было бы ошибочно. В устной традиции есть история, которую надо рассказать, учение, которое надо сохранить посредством варьируемых исполнений, в них и через них. Устная традиция — это устная форма памяти; ее основная функция — сохранение и воспоминание важных событий прошлого. Традиция, уже по своему определению, подразумевает заинтересованность в преемственности с прошлым, из которого можно черпать и оживлять его так, чтобы оно освещало будущее и настоящее. Е. А. Хавелок пишет: «Изменчивость и стабильность, консерватизм и творчество, мимолетность и непредсказуемость — все это характеризует устную передачу», «устный принцип — 'вариации в рамках единого'».[203] Это сочетание дает возможность общине (сейчас мы возвращаемся ко второй особенности, отмеченной нами) узнавать традицию и одновременно наслаждаться новизной и свежестью индивидуального исполнения.

Мой основной тезис состоит в том, что должное понимание характеристик устной традиции, обрисованных выше, требует от нас изменения установки по умолчанию, типичной для нашего литературного мышления. Следует понять, что ранняя передача традиции Иисуса происходила в *устной культуре*, и как *устная традиция* она призывает нас сознательно сопротивляться невольной предрасположенности осмыслять процесс в литературных терминах.

---

[203] Kelber, *Oral*, 33, 54. Цитата из работы E. A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 92, 147, 184, passim.

Она требует от нас стремления *переосмыслить* процесс в терминах *устной* культуры.

У меня сейчас нет возможности далее развивать теоретическую модель. Достаточно будет сказать, что модель принимает во внимание лучшие из прозрений, достигнутых ранними аналитиками критики формы, и избегает ложных путей, на которые привела их литературная парадигма. Можно сказать, что осознание *устного* и *общинного* характера ранней традиции Иисуса должно быть восстановлено после замешательства, вызванного неоправданно схематичной концепцией развития традиции от чистой формы к сложной, от простой формы к развитой.[204] Подобно этому «устный принцип 'вариации в рамках единого'» свидетельствует яснее, чем до сих пор считалось, против предположения Бультмана и Кеземана,[205] что до семидесятых годов традиция Иисуса постоянно дополнялась новыми пророческими изречениями.[206]

---

[204] "Das Kriterium der 'reinen Gattung' stellt eine Vermischung linguistischer und sprachhistorischer Kategorien dar, die einer heute überholten Auffassung der Sprachentwicklung zuzuweisen ist" — J. Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 76 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997), 59, 141-142. Также см. G. Strecker, "Schriftlichkeit oder Mündlichkeit der synoptischen Tradition?" в *The Four Gospels, 1992: Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. van Segbroeck et al., BETL 100 (Leuven: Leuven University Press, 1992), 1:159-172, здесь 161-162, прочая библиография в прим. 6.

[205] Bultmann, *History*, 127-128: «В первичной иерусалимской общине дух Иисуса продолжал действовать, его нравственное учение постепенно дорабатывалось и находило свое выражение в изречениях, распространяемых как собственные речения Иисуса» ("The New Approach to the Synoptic Problem" [1926]; ET: Existence and Faith [London: Collins Fontana, 1964], 42); E. Käsemann, "Is the Gospel Objective?" *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964), 48-62.

[206] См.: Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), #8.2.

Эта модель учитывает сильные стороны ответа Биргера Герхардсона Бультману и при этом, кажется, избегает его слабых сторон.[207] Можно сказать, что модель устной традиции принимает во внимание, что деятельность влиятельного учителя вызывала у его учеников стремление запомнить учение, в котором он наставлял их.[208] Но здесь учитывается и более существенная черта устной традиции, а именно сочетание гибкости и постоянства; поэтому характер устной традиции будет не вполне точно описать одним словом «запоминание».[209] Предложенная Бейли промежуточная модель *не*формальной *контролируемой* традиции,

---

[207] B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: Gleerup, 1961).

[208] Финнеган критикует Лорда, указывая, что запоминание тоже играет свою роль в устной традиции (*Oral Poetry*, 79, 86).

[209] Например, «В общем дело обстояло так, что важные слова и знания необходимо было запомнить: *tantum scimus, quantum memoria tenemus*» (знаем только то, что удерживаем памятью [лат.] — *прим. пер.*) (Gerhardsson, *Memory*, 124); «Изречение Цицерона в полной мере применимо к раввинистическому иудаизму: *repetitio est mater studiorum* («повторенье — мать ученья» [лат.] — *прим. пер.*). Знание достигается через повторение, сохраняется с помощью повторения и передается в процессе повторения. Жизнь раввина — это непрестанное повторение» (*Memory*, 168). Сандерс и Дэвис правы, когда отмечают, что Герхардсон признает гибкость устной традиции (цитируется Gerhardsson, *The Gospel Tradition*, Coniectanea biblica: New Testament Series 15 [Lund: Gleerup, 1986], 39-40), но даже и с этим данные синоптиков не слишком хорошо отвечают его модели (*Studying*, 129-132). R. Riesner, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT 7/2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981), 65-67, 440-453, также обращает внимание на роль запоминания наизусть (*Auswendiglernen*) в учении Иисуса. D. L. Balch, "The Canon: Adaptable and Stable, Oral and Written: Critical Question for Kelber and Riesner", *Forum* 7.3-4 (1991), 183-205, критикует Ризнера за предпосылку «книгопечатной ментальности», которая неприменима для «передачи традиции великих философских учений» (196-199). См. также выше, прим. 66.

как представляется, ближе к получившей широкое признание модели устной традиции, чем бультмановская неформальная *не*контролируемая модель или *формальная* контролируемая модель Герхардсона.[210]

Итак, учитывая все эти характеристики устной традиции, как мы можем переосмыслить раннюю передачу традиции Иисуса?

Переосмысление ранней передачи

Критерием для оценки любой теоретической модели передачи традиции Иисуса, конечно, служит то, насколько хорошо она объясняет имеющиеся в наличии данные, насколько хорошо объясняет характер известной нам традиции Иисуса. Я полагаю, что модель устной традиции проходит этот тест на «ура». Прежде чем доказать это, я должен сделать три предварительных замечания.

---

[210] Я могу просто добавить, что предложенное Джеймсом Скотом различение между «большой традицией» и «малой традицией» общины имеет очень малое отношение к рассматриваемым нами проблемам. Некоторые авторы иногда обращаются к этому различению (в частности, Horsley, *Whoever Hears You*, 98-103; также *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* [Louisville: Westminster John Knox, 2001], 157-159). Под «большой традицией» здесь подразумевается традиция, выражающая позицию господствующей правящей силы, а под «малой традицией» — выражение интересов угнетенной части общества, отражение ее подавляемых, но, тем не менее, продолжающих свое существование ценностей. Скотт писал об этом в связи с колониальной ситуацией в Юго-Восточной Азии. Но эта ситуация имеет очень мало общего с ситуацией в иудейской Галилее, управляемой зависимым от римлян иудейским царем. Что касается традиции Иисуса, то там мы имеем дело не столько с сопротивлением старой традиции, сколько с возникновением новой традиции (даже притом, что многое в ней можно оценить как преображение старой традиции).

Первое. Невозможно найти неотразимый аргумент. Я не могу привести такой отрывок из традиции Иисуса, который был бы очевидным образом скорее устным, чем письменным по своему характеру.[211] Отчасти это объяснимо тем, что та традиция, которую мы знаем, существует в письменной форме. Поэтому, естественно, она имеет письменный характер. Но верно и то, что не существует такой отличительной характеристики, благодаря которой мы могли бы с определенностью сказать о каком-либо конкретном фрагменте традиции: «это устная традиция, а не письменная».[212]

С другой стороны, это наблюдение работает в обоих направлениях. То есть мы не должны, опираясь на письменный характер дошедшей до нас традиции, предполагать, что ее нынешняя форма явилась результатом процесса, который можно осмыслить исключительно в литературных терминах. Моя задача, повторю это снова, — избавиться от литературного стереотипа в целях переосмысления процесса, который был преимущественно (если не исключительно) устным по

---

[211] Я вспоминаю, как в середине шестидесятых C. F. D. Moule, руководитель моей докторской диссертации, предложил своему Кембриджскому семинару найти неопровержимый пример для любого из решений синоптической проблемы. Ни одного такого примера найти не удалось.

[212] Обратите внимание на заключительные слова симпозиума *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. H. Wansbrough, JSNTSup 64 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991): «Мы не в состоянии обнаружить или вывести особенности, которые бы ясно отличали устную традицию от письменной в процессе передачи. Каждая из них обладает определенной степенью постоянства и изменчивости» (12). Strecker прямо подчеркивает преемственность в переходе традиции от устной формы к письменной. ("Schriftlichkeit", 164-165). Ср. Schröter, *Erinnerung*, 55, 60.

своему характеру. Я хочу, чтобы мы сделали серьезную попытку переосмыслить параметры и ограничения, влияющие на наше восприятие передачи традиции Иисуса. Я призываю переоценить не *то*, на что мы смотрим, а то *как* мы на это смотрим.

Второе, просто подразумеваемое, — невозможно избежать *предпосылки устности* для первой стадии передачи традиции Иисуса. В обществе с высокой степенью неграмотности, где большая часть информации должна была передаваться устным способом, нелепо было бы предполагать, что вся традиция Иисуса была письменной от начала до конца, или выдвигать тезисы относительно процесса распространения традиции Иисуса, основываясь на таком предположении. Я говорю это в ответ на различные недавние заявления: как о том, что традиция Иисуса с самого начала существовала в письменной форме,[213] так и о том, что различия между параллельными традициями, неважно, насколько значительные, можно объяснить в терминах литературного редактирования.[214] Как

---

[213] См. выше, прим. 183.

[214] B. W. Henaut, *Oral Transmission and the Gospels: The Problem of Mark 4*, JSNTSup 82 (Sheffield: JSOT, 1993) тенденциозно сосредоточивается на обоснованиях того, что практически невозможно восстановить какую-либо устную традицию, стоящую за Евангелиями. По его мнению, все различия (неважно, сколь большие) можно объяснить в терминах литературной редакции; устная же традиция всецело текуча и случайным образом определяется особенностями каждого исполнения. Но его понимание устной традиции спорно, поскольку предполагается, что история традиции должна восстанавливаться через серию последовательных исполнений. И он не обращает внимания на то, что стабильность устных воспоминаний Иисуса может быть отлична от стабильности исполнения саг и эпосов, изучавшихся Перри и Лордом. H. W. Hollander, "The Words of Jesus: From Oral Tradition to Written Record in Paul and Q", *Novum Testamentum* 42 (2000): 340-357 — не критически следует за ним (351-355). Холандер не располагает концепцией традиции как отражения (воплощения) воздействия, оказанного тем, что Иисус говорил и делал.

было показано выше, я ни в коей мере не отрицаю того, что различия внутри синоптической традиции *можно* объяснить в терминах литературной парадигмы. Я спрашиваю, *следует ли* их так объяснять и не теряем ли мы из виду, так поступая, важные особенности традиции Иисуса, способ ее восприятия и воспроизведения, и что это говорит нам о первых христианских общинах, сохранивших ее.

В-третьих, несмотря на все предшествующие замечания, я остаюсь при убеждении, что по своей сути гипотеза двух документов правильна. Данные убеждают меня в том, что Евангелие от Марка было самым ранним из синоптических Евангелий и был еще некий документ (Q), материал которого использовали Матфей и Лука. Первое свидетельство об этом: дословная близость параллельных мест в двух или трех документах. Когда я смотрю на такие тексты, как Марк 8:34-37 и параллельные места (об ученичестве) или 13:28-32 с параллельными местами (притча о смоковнице[215]), то очевидность убеждает меня в том, что эти три версии традиций Иисуса взаимозависимы на литературном уровне. Эта очевидность практически требует, чтобы мы говорили об источниках (причем уже греческих), один документ может служить источником для другого или каждый заимствует из общего литературного источ-

---

Он понимает устную традицию как нечто случайное по своей сущности и не осознает, что традиция должна играть какую-то роль в формировании идентичности общины, а потому должна быть важна для подобных общин. Сходным образом, кажется, и Кроссан воспринимает устную традицию, в основном, как случайные воспоминания отдельных людей (*Birth of Christianity*, 49-93).

[215] Полная статистика приведена в работе R. Morgenthaler, *Statistische Synopse* (Zürich, Stuttgart: Gotthelf, 1971), 239-243.

ника. Подчеркивание в нижеприведенной таблице выделяет согласованный текст. (Надо заметить, что русский перевод не всегда соответствует греческому тексту оригинала, которому мы следуем. — *Прим. ред.*)

Матфей 16:24-26	**Марк 8:34-37**	**Лука 9:23-25**
[24]Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, [25]ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее; [26]какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?	[34]И, подозвав народ с учениками Своими, сказал им: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. [35]Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее. [36]Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? [37]Или какой выкуп даст человек за душу свою?	[23]Ко всем же сказал: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. [24]Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее. [25]Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?

Матфей 24:32-36	**Марк 13:28-32**	**Лука 21:29-33**
[32]От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето; [33]так, когда вы увидите все сие, знайте, что близко, при дверях. [34]Истинно говорю вам: не прейдет род	[28]От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето. [29]Так и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко, при дверях. [30]Истинно говорю вам: не прейдет род	[29]И сказал им притчу: посмотрите на смоковницу и на все деревья: [30]когда они уже распускаются, то, видя это, знаете сами, что уже близко лето. [31]Так, и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко Царствие Божие. [32]Истинно говорю вам: не прейдет род

сей, как все сие будет; [35]небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут. [36]О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один.	сей, как все это будет. [31]Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут. [32]О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец.	сей, как все это будет; [33]небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут.

Материал источника Q содержит подобные параллели, например проповедь Иоанна Крестителя в Мф 3:7-10 // Лк 3:7-9; также притча о возвращении злого духа в Мф 12:43-45 // Лк 11:24-26.[216]

Матфей 3:7-10	**Лука 3:7-9**
[7]Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, сказал им: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? [8]сотворите же достойный плод покаяния [9]и не думайте говорить в себе: "отец у нас Авраам", ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. [10]Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь.	[7][Иоанн] приходившему креститься от него народу говорил: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? [8]Сотворите же достойные плоды покаяния и не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. [9]Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь.

Матфей 12:43-45	**Лука 11:24-26**
[43]Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; [44]тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит [его] незанятым, выметенным и убранным;	[24]Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и, не находя, говорит: возвращусь в дом мой, откуда вышел; [25]и, придя, находит его выметенным и убранным;

[216] Полная статистика – там же, 258-261.

[45]тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом.	[26]тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там, — и бывает для человека того последнее хуже первого.

Итак, я не вижу проблемы в том, чтобы признать правдоподобность литературной взаимозависимости синоптических Евангелий. Мой вопрос, повторю опять, состоит в том, достаточна ли гипотеза литературной взаимозависимости для объяснения *всех* корреляций между традициями Евангелий. Я хочу знать, должны ли мы принимать подобные близкие параллели текстов как норму для объяснения *всех* параллелей? Следует ли нам экстраполировать выводы для вышеуказанных примеров на остальные тексты и заключить, что вообще все параллельные тексты можно объяснить таким же образом?

Рассмотрим следующие случаи. Когда вы будете смотреть на текст отрывка, подумайте: является ли литературная взаимозависимость единственным или наиболее очевидным объяснением для имеющегося в той или иной степени сходства текстов?

1. *Тройная традиция.* Для случая тройной традиции рассмотрите сначала рассказ о мальчике-эпилептике в Мк 9:14-27 и параллельные места. Обратите внимание на блок согласованных текстов (стихи 18-19, 25), представляющих собой смысловое ядро рассказа, и на широкие вариации для остальных текстов (как и раньше, подчеркнуты совпадающие фрагменты).

Матфей 17:14-18	Марк 9:14-27	Лука 9:37-42
[14]Когда они пришли к народу, то подошел к Нему человек и, преклоняя пред Ним колени, [15]сказал: Господи! помилуй сына моего; он в новолуния [беснуется] и тяжко страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду, [16]я приводил его к ученикам Твоим, и они не могли исцелить его. [17]Иисус же, отвечая, сказал: о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? приведите его ко Мне сюда.	[14]Придя к ученикам, увидел много народа около них и книжников, спорящих с ними. [15]Тотчас, увидев Его, весь народ изумился, и, подбегая, приветствовали Его. [16]Он спросил книжников: о чем спорите с ними? [17]Один из народа сказал в ответ: Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: [18]где ни схватывает его, повергает его на землю, и он испускает пену, и скрежещет зубами своими, и цепенеет. Говорил я ученикам Твоим, чтобы изгнали его, и они не могли. [19]Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? Приведите его ко Мне. [20]И привели его к Нему. Как скоро [бесноватый] увидел Его, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену.	[37]В следующий же день, когда они сошли с горы, встретило Его много народа. [38]Вдруг некто из народа воскликнул: Учитель! умоляю Тебя взглянуть на сына моего, он один у меня: [39]его схватывает дух, и он внезапно вскрикивает, и терзает его, так что он испускает пену; и насилу отступает от него, измучив его. [40]Я просил учеников Твоих изгнать его, и они не могли. [41]Иисус же, отвечая, сказал: о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами и буду терпеть вас? приведи сюда сына твоего. [42]Когда же тот еще шел, бес поверг его и стал бить;

	[25]Иисус, видя, что сбегается народ,	но Иисус
[18]И запретил ему Иисус,	запретил духу нечистому, сказав ему: дух немой и глухой! Я повелеваю тебе, выйди из него и впредь не входи в него. [26]И, вскрикнув и сильно сотрясши его,	запретил нечистому духу,
и бес вышел из него;	вышел; и он сделался, как мертвый, так что многие говорили, что он умер. [27]Но Иисус,	и исцелил отрока, и отдал его отцу его. [43]И
и отрок исцелился в тот час.	взяв его за руку, поднял его; и он встал.	все удивлялись величию Божию.

Кроме того, обратите внимание на вариации в описании обнаружения пустого гроба — Мк 16:1-8 и параллельные места.

Матфей 28:1-8	**Марк 16:1-8**	**Лука 24:1-11**
[1]По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб.	[1]По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. [2]И весьма рано, в первый [день] недели, приходят ко гробу,	[1]В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они ко гробу,
[2]И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем;	при восходе солнца, [3]и говорят между собою: кто отвалит нам камень от двери гроба? [4]И, взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик.	и вместе с ними некоторые другие; [2]но нашли камень отваленным от гроба
[3]вид его был, как молния, и одежда его	[5]И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного	[3]И, войдя, не нашли тела Господа Иисуса. [4]Когда же недоумевали они о сем, вдруг

бела, как снег; [4]устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые; [5]Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищете Иисуса распятого; [6]Его нет здесь — Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь, [7]и пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам.	в белую одежду; и ужаснулись. [6]Он же говорит им: не ужасайтесь. Иисуса ищете Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен. [7]Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам.	предстали перед ними два мужа в одеждах блистающих. [5]И когда они были в страхе и наклонили лица [свои] к земле, сказали им: Что вы ищете живого между мертвыми? [6]Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, [7]сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть. [8]И вспомнили они слова Его; [9]и, возвратившись от гроба,
[8]И, выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его.	[8]И, выйдя, побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись.	возвестили все это одиннадцати и всем прочим. [10]То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, [мать] Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем Апостолам. [11]И показались им слова их пустыми, и не поверили им.

Я задаюсь вопросом, не лучше ли будет объяснять такие тексты в терминах *устной* традиции — т.е. как *пересказы* знакомой слушателям истории, варьирующиеся в зависимости от особенностей рассказчика и интересов общины. Из этого может следовать, что Матфей или Лука были знакомы с другими версиями этих рассказов, отличающимися от Марка, и следовали этим версиям. Или, если вспомнить о характерных особенностях устного исполнения, мы можем посмотреть на Матфея и Луку как *пересказчиков* истории, известной им от Марка, а не как редакторов текстов. У Матфея и Луки мы ясно видим не столько редакцию, сколько «вторичную устность».

2. *Традиция Q?* Гипотеза Q, которую я принимаю, строится в первую очередь на близости параллельных фрагментов Матфея и Луки, содержащих отсутствующие у Марка перикопы. Более тринадцати процентов этих общих перикоп вербально совпадают более чем на восемьдесят процентов. Но надо отметить, что не получил достаточного внимания исследователей тот факт, что вербальное соответствие более чем трети общего материала составляет менее сорока процентов.[217] Можно ли объяснить такие расхождения исключительно в терминах свободного редактирования? Рассмотрите следующие примеры: об обращении другой щеки (Мф 5:39b-42 // Лк 6:29-30); о раз-

---

[217] См. резюме Клоппенборга Вербина относительно данных, представленных Моргенталером (*Excavating Q*, 63). В таких случаях Клоппенборг Вербин защищает литературную зависимость, указывая, что Матфей и Лука проявляют равную свободу в отношении материала Марка (64). Но он не рассматривает очевидной альтернативы, отмеченной выше, что такие расхождения Луки и Матфея с Марком могут, скорее, указывать на то, что Лука и Матфей знали и предпочли другие устные версии традиции или же они пересказывали версию Марка устно.

делении семей (Мф 10:34-38 // Лк 12:51-53 и 14:26-27); о прощении согрешений до семи раз (Мф 18:15, 21-22 // Лк 17:3-4). Как и выше, подчеркнуты фрагменты с совпадением текста.

Матфей 5:39b-42	**Лука 6:29-30**
[39]Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; [40]и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; [41]и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. [42]Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся.	[29]Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. [30]Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад.

Матфей 10:34-38	**Лука 12:51-53; 14:26-27**
[34]Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, [35]ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. [36]И враги человеку — домашние его. [37]Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; [38]и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня.	[12:51]Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; [52]ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: [53] отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей. ..... [14:26]если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником; [27]и кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником.

Матфей 18:15, 21-22	Лука 17:3-4
[15]Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего;	[3]Наблюдайте за собою. Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему;
.....	
[21]Тогда Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?	[4]и если семь раз в день согрешит против тебя и
[22]Иисус говорит ему: не говорю тебе: до семи раз, но до седмижды семидесяти раз.	семь раз в день обратится, и скажет: каюсь, — прости ему.

И опять я задаю простой вопрос: есть ли в данных отрывках что-то, заставляющее думать, что один автор заимствовал текст другого или что оба они пользовались общим литературным источником?[218] Разве предположение о необходимости исключительно литературной зависимости не является следствием наших установок по умолчанию, характерных для письменной ментальности? Разве мы не читаем эти отрывки через очки (или шоры), созданные культурой, где доминирует книгопечатание? Не надо ли нам предпринять усилия, чтобы *услышать* эти традиции такими, какими они сформировались и передавались в устной культуре? Не следует ли нам обращать большее внимание на вероятность (не говорю уже, возможность) того, что эти *вариации одной и той же* традиции порождены гибкостью *устного* исполнения?[219]

---

[218] Мой почтенный предшественник, C. K. Barrett, задавал этот же вопрос шестьдесят лет назад в своем труде "Q: A Re-examination", *ExpTim* 54 (1942-43): 320-323.

[219] Это признает и Стритер (*Four Gospels*, 184-186, 229).

3. *Литургическая традиция.* Два наиболее очевидных примера литургической традиции — Молитва Господня и слова Тайной вечери. Под литургической традицией я подразумеваю, конечно, традицию, регулярно используемую в богослужении ранних церквей. То, что эти две традиции использовались именно так, не является лишь дедукцией из евангельских текстов, но также подтверждается *Дидахе* 8:2 и 1 Кор 11:23-26. И как тогда мы можем объяснить вариации в традициях Молитвы Господней?*

Матфей 6:7-15	**Лука 11:1-4**
[7]Молясь же, не разглагольствуйте как язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; [8] Итак не уподобляйтесь им; ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде чем попросите у Него. [9]Вы же молитесь так: Отче наш, Который на небесах! Да святится имя Твое; [10] Да придет Царство Твое; Да будет воля Твоя и на земле, как на небе; [11]хлеб наш насущный дай нам сегодня; [12] и прости нам долги наши, как и мы простили должникам нашим; [13]и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь. [14] Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то	[1]И было: в то время, как Он в некоем месте молился, кто-то из учеников Его сказал Ему, когда Он перестал: Господи! научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих. [2]Он же сказал им: когда молитесь, говорите: Отче! Да святится имя Твое. Да придет Царство Твое. [3]Хлеб наш насущный подавай нам каждый день. [4] И прости нам грехи наши, ибо и мы сами прощаем всякому, кто должен нам. И не введи нас в искушение.

* Здесь мы даем перевод епископа Кассиана (Безобразова), сделанный с критического издания греческого текста Нового Завета, т.к. в Синодальном переводе, который следует *Textus Receptus*, два текста Молитвы Господней были гармонизированы. – *Прим. ред.*

простит и вам Отец ваш Небесный, [15]а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших.	

Кроме того, как мы можем объяснить вариации традиций Тайной вечери между версиями Матфея / Марка, с одной стороны, и Луки / Павла, с другой?*

Матфей 26:26-29	**Марк 14:22-25**
[26]И когда они ели, взял Иисус хлеб и, благословив, преломил и, дав ученикам, сказал: возьмите, вкусите: это есть Тело Мое. [27]И, взяв чашу и возблагодарив, дал им и сказал: пейте из нее все, [28]это есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая для отпущения грехов. [29]Говорю же вам: не буду пить впредь от этого плода лозы виноградной до дня, когда буду пить его новым вместе с вами в Царстве Отца Моего.	[22]И когда они ели, Он, взяв хлеб, благословив, преломил, и дал им и сказал: возьмите, это есть Тело Мое. [23]И, взяв чашу, возблагодарив, дал им: и пили из нее все. [24] И Он сказал им: сие есть Кровь Моя, кровь завета, изливаемая за многих. [25]Истинно говорю вам, что не буду больше пить от плода лозы виноградной до того, когда буду пить его новым в Царствии Божием.

Лука 22:17-20	**1 Коринфянам 11:23-26**
[17]И, взяв чашу, возблагодарив, сказал: возьмите ее и разделите между собою, [18]ибо говорю вам, что не буду пить отныне от плода лозы виноградной, доколе Царствие Божие не придет. [19]И, взяв хлеб, возблагодарив, преломил и дал им, говоря: это есть тело Мое *за вас* отдаваемое; *Делайте это воспоминание о Мне.* [20]*Также и чашу после вечери,*	[23]Ибо я принял от Господа и передал это вам, что Господь Иисус в ту ночь, в ту ночь, когда Его предавали, взял хлеб [24]и, возблагодарив, преломил и сказал: это есть Мое тело, ломимое *за вас* Это *делайте в воспоминание о Мне*. [25]*Также и чашу после вечери,*

* Перевод епископа Кассиана. – *Прим. ред.*

говоря: эта чаша есть новый завет в крови Моей, за вас изливаемой.	*говоря: эта чаша есть новый завет в Моей Крови;* делайте это всякий раз, как пьете, в воспоминание о Мне. [26]Ибо всякий раз, как вы едите этот хлеб и пьете чашу, – вы смерть Господа возвещаете, пока Он не придет.

Только извращенное историческое воображение может заставить нас предположить, что Матфей, к примеру, знал Господню Молитву лишь потому, что был знаком с источником Q![220] Неужели Лука знал слова Тайной вечери только потому, что прочитал их у Марка? Напрашивается другое истолкование: это были живые традиции — живые, поскольку они регулярно использовались в церковных собраниях. И даже хотя литургическая традиция имеет тенденцию к большей стабильности, чем другая устная традиция, она, тем не менее, приспосабливалась (как устная традиция) к использованию в различных церквах. Так и в

---

[220] Сравните мнение, высказанное в D. E. Oakman, "The Lord's Prayer in Social Perspective", в *Authenticating of the Words of Jesus*, eds. B. Chilton, C. A. Evans (Leiden: Brill, 1999), 137-186: «Различие форм лучше всего отнести на счет различия письменных традиций и интересов» (151-152), с более взвешенным суждением — H. D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1995), 370-71: «То, что фиксация текстов происходит на поздних стадиях передачи этих текстов, является общей отличительной чертой литургического материала. Для устной традиции вариации в определенных пределах — это норма. Данные характерные особенности можно применить также и к Молитве Господней. Три версии ее текста, следовательно, представляют собой вариации этой молитвы в устной традиции... Никогда не существовало *единственной письменной версии* Молитвы Господней Устная традиция и в более поздние времена продолжала влиять на записанный текст Нового Завета» (370). Гоулдер в "The Composition of the Lord's Prayer", *Journal of Theological Studies* 14 (1963): 32-45 старается доказать, что молитва была записана Матфеем на основании элементов версии Марка, а Лука пользовался текстом Матфея.

наши дни Молитва Господня адаптируется к различным традициям. Такие литургические традиции представляют собой особый пример устной традиции и устной передачи, но они куда более точно отражают характер устных общин, чем объяснения, всецело опирающиеся на литературную парадигму.

4. *Стилистические особенности.* Есть несколько стилистических особенностей устной традиции: например, паратаксис,[221] ритмическая речь,[222] повторение,[223] неоднократность присутствия фрагмента, вариативность.[224] Повторяю: я не хочу сказать, что все это *отличительные* признаки устной традиции; письменный документ, Евангелие от Марка дает нам один из лучших примеров паратаксиса. Однако здесь снова встает вопрос: не пересказал ли Марк традицию скорее по устной модели, чем в типично литературном ключе?[225] Это вопрос о том, как мы понимаем характер традиции, использованной Марком, и как мы понимаем обработку Марком этой традиции.

---

[221] «Одной из нарративных закономерностей устной поэзии, отмеченных специалистами, является форма паратаксиса: речь идет о присоединении, при котором один образ соединяется с другим союзом «и» вместо продуманной подчиненности» (Havelock, *Muse*, 76).

[222] Havelock, *Muse*, 70-71. Очень хорошо подходят здесь примеры из традиции Иисуса, приведенные Иеремиасом: J. Jeremias, *New Testament Theology*, part 1, *The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971), 20-27.

[223] Achtemeier, "*Omne verbum sonat*", 23-24

[224] См. выше, прим. 202.

[225] В частности, см. J. Dewey, "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark", *Interpretation* 43 (1989): 32-44; также "The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation", в *The New Literary Criticism and the New Testament*, eds. E. S. Malbon, E. V. McKnight, JSNTSup 109 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 145-163; Horsley, *Hearing the Whole Story*, ch. 3.

Одной из наиболее характерных особенностей устной традиции можно считать *троичность*, когда рассказ состоит из трех эпизодов или поясняющих примеров. Такая форма побуждает рассказчика в ходе исполнения варьировать примеры или эпизоды по собственному выбору, зачастую спонтанно. В традиции Иисуса есть хорошие примеры такой особенности. Я приведу два из них, обращая внимание на те части текста, где наблюдается троичность. Во-первых, Мф 22:5-6 // Лк 14:18-20, где рассказывается об извинениях приглашенных на большой ужин (или на брачный пир). Обратите внимание на то, как мало дословных совпадений между двумя этими текстами.[226]

Матфей 22:1-10	**Лука 14:15-24**
[1]Иисус, продолжая говорить им притчами, сказал:	[15]Услышав это, некто из возлежащих с Ним сказал Ему: блажен, кто вкусит хлеба в
[2]Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего	Царствии Божием! [16]Он же сказал ему: один человек сделал большой ужин и звал многих,
[3]и послал рабов своих звать званых на брачный пир; и не хотели придти.	[17]и когда наступило время ужина, послал раба своего сказать званым: идите, ибо уже все
[4]Опять послал других рабов, сказав: скажите званым: вот, я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено, заколото, и все готово; приходите на брачный пир.	готово.
[5]Но они, пренебрегши то, пошли, кто на *поле* свое, а кто на торговлю свою;	[18]И начали все, как бы сговорившись, извиняться. Первый сказал ему: я купил *землю** и мне нужно

[226] Заметьте, что в *Евангелии от Фомы* 64 вариация доходит до четырех разных извинений.

* *Поле* и *земля* соответствуют одному слову ἀγρός в греческом тексте. – *Прим. ред.*

	пойти посмотреть ее; прошу тебя, извини меня. [19]Другой сказал: я купил пять пар волов и иду испытать их; прошу тебя, извини меня. [20]Третий сказал: я женился и потому не могу придти. [21]И,
[6]прочие же, схватив рабов его, оскорбили и убили [их]. [7]Услышав о сем, царь разгневался, и, послав войска свои, истребил убийц оных и сжег город их.	возвратившись, раб тот донес о сем господину своему. Тогда, разгневавшись, хозяин дома
[8]Тогда говорит он рабам своим: брачный пир готов, а званые не были достойны; [9]итак пойдите на распутия и всех, кого найдете, зовите на брачный пир.	сказал рабу своему: пойди скорее по улицам и переулкам города и приведи сюда нищих, увечных, хромых и слепых. [22]И сказал раб: господин! исполнено, как приказал ты, и еще есть место.
[10]И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими.	[23]Господин сказал рабу: пойди по дорогам и изгородям и убеди придти, чтобы наполнился дом мой. [24]Ибо сказываю вам, что никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных.

Второй отрывок — о трехкратном отречении Петра у Марка 14:66-72 и в параллельных текстах.

Матфей 26:69-75	Марк 14:66-72	Лука 22:56-62
[69]Петр же сидел вне на дворе. И подошла к нему одна служанка и	[66]Когда Петр был на дворе внизу, пришла одна из служанок первосвященника [67]и,	[56]Одна служанка,
сказала: и ты был с Иисусом Галилеянином.	увидев Петра греющегося и всмотревшись в него, сказала: и ты был с Иисусом Назарянином.	увидев его сидящего у огня и всмотревшись в него, сказала: и этот был с Ним.
[70]*Но он отрекся* перед всеми, сказав:	[68]*Но он отрекся*, сказав:	[57]*Но он отрекся* от Него, сказав женщине:

не знаю, *что ты говоришь*. [71]Когда же он выходил за ворота,	не знаю и не понимаю, *что ты говоришь.* И вышел вон на передний двор; и запел петух.	я не знаю Его.
увидела его другая, и говорит бывшим там: и этот был с Иисусом Назореем.	[69]Служанка, увидев его опять, начала говорить стоявшим тут: этот из них.	[58]Вскоре потом другой, увидев его, сказал и ты из них.
[72]И он опять отрекся с клятвою, что *не знает Сего Человека.*	[70]Он опять отрекся.	Но Петр сказал этому человеку: *нет*!
[73] Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя.	Спустя немного, стоявшие тут опять стали говорить Петру: точно ты из них; ибо ты Галилеянин, и наречие твое сходно.	[59] Прошло с час времени, еще некто настоятельно говорил: точно и этот был с Ним, ибо он Галилеянин.
[74]Тогда *он начал клясться и божиться,* *что не знает* *Сего Человека*. И вдруг запел петух.	[71]*Он же начал клясться и божиться:* *не знаю* *Человека Сего*, о Котором говорите. [72]Тогда петух запел во второй раз.	[60]Но Петр сказал тому человеку: не знаю, что ты говоришь. И тотчас, когда еще говорил он, запел петух.
		[61]Тогда Господь, обратившись, взглянул на Петра,
[75]И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. И выйдя вон, плакал горько.	И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели петух пропоет дважды, трижды отречешься от Меня; и начал плакать.	и Петр вспомнил слово Господа, как Он сказал ему: прежде нежели пропоет петух, отречешься от Меня трижды. [62]И, выйдя вон, горько заплакал.

Во всех этих случаях мы видим характерное для устной традиции сочетание фиксированности и гиб-

кости, стабильности и вариативности. Конечно, я повторю опять, такие характеристики не относятся исключительно лишь к устной традиции. Разница в том, *как осмысляется процесс передачи.* При устной передаче мы не пытаемся объяснить все различия исключительно в терминах редакторской правки, но учитываем также вариации исполнения. Это объяснение находится скорее (если не в первую очередь) в характере традиции, чем в интерпретационных задачах исполнителя. Мы не ищем скрытую за вариациями оригинальную (а значит, более аутентичную) версию источника. Скорее мы признаем за традицией Иисуса устный характер, при котором соответствие исполнения контексту не нарушает аутентичности, но является интегральной частью живого характера традиции.

Если бы у меня было больше времени, то я подробнее рассмотрел бы традицию Иисуса вне Евангелий. По моему мнению, дискуссия о возможных аллюзиях на традицию Иисуса и ее использовании как в новозаветных посланиях (Павел, Иаков, первое Петра), так и в писаниях мужей апостольских, а также в открытых теперь текстах из Наг-Хаммади, пострадала из-за чрезмерной привязанности к литературной парадигме. Если мы действительно говорим о преимущественно неграмотных общинах, зависящих от устной традиции и воспринимающих письменные документы на слух, то нам следует ожидать, что характеристики традиции Иисуса окажутся сходны с характеристиками устной традиции. Опираясь на представление об истории, освобожденное от настроек по умолчанию, порожденных *письменной* культурой, и имея в виду *устную* культуру, мы без труда сможем представить

общины, знакомые со *своей* устной традицией. Такие общины способны распознавать аллюзии на традицию Иисуса, содержащиеся в исполнениях написанных для этих общин апостольских посланий. При этом «зазоры неопределенности» перекрываются другими исполнениями этой традиции.[227]

Предположение о живой устной традиции, продолжавшейся даже после того, как большая ее часть была записана в различных Евангелиях, влечет за собой, конечно, возможность того, что традиция была существенно изменена в своей основе, что гибкость возобладала над стабильностью, а отклонения — над преемственностью. Здесь нам пришлось бы вступить в дискуссию по поводу «аутентичности» традиции Иисуса в тех формах, которые та приняла в документах вроде *Евангелия от Фомы* и *Диалога Спасителя*, не говоря уже о Евангелии от Иоанна! Эту дискуссию мы оставим для другого раза (в частности, о критериях, по которым форма традиции признается соответствующей первоначальному импульсу, и о роли общины в контроле исполнения этой традиции[228]). Здесь же будет достаточно просто отметить, что любые попытки решить этот вопрос исключительно в терминах литературной зависимости или с помощью литературной концепции «оригина-

---

[227] Я могу сослаться на мои более ранние попытки развития этой темы: "Jesus Tradition in Paul", в *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, eds. B. Chilton, C. A. Evans (Leiden: Brill, 1994), 155-78, особенно с. 176-178; также Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Clark, 1998), 651-653.

[228] Здесь надо было бы обсудить главную мысль известного труда Кестера: Koester, *Ancient Christian Gospels*.

льной» формы традиции вряд ли окажутся удовлетворительными и выдержат проверку временем. Если мы не отнесемся серьезно к устному характеру ранней передачи традиции Иисуса, то мы всегда будем в положении человека, описывающего лошадь как бесколесный автомобиль. При этом неизбежным результатом таких объяснений будет неправильная интерпретация того, что мы хотели сказать.

Заключения и выводы

Я считаю, что мы стоим перед четким выбором: либо мы продолжаем работать в рамках литературной парадигмы и позволяем ей формировать наше представление о ранних церквах, о знании ими традиции Иисуса и ее использовании, либо сознательно изменяем наши установки по умолчанию, целенаправленно прилагая усилия к тому, чтобы осмыслить непривычный для нас мир — мир сплошной неграмотности, где информация передается устно, а знание достигается в подавляющем большинстве случаев не чтением, а слушанием. Между этими двумя альтернативами есть какое-то пространство для компромисса, но не такое большое, как многие полагают. Если мы допускаем, что дошедшая до нас традиция Иисуса составлена, хотя бы отчасти, из различных исполнений, зафиксированных в письменном виде, но, тем не менее, в первую очередь *исполнений,* а не отредактированных версий некоего «оригинала», то наши базовые методологии — критика

источников, форм и редакций — предстают как чрезмерно умозрительные и ненадежные.

Рассмотрим выводы, которые вытекают из исключительного или чрезмерного следования литературной парадигме. Вряд ли есть гипотеза, которая была бы более уязвима для *'reductio ad absurdum'**, чем гипотеза исключительно литературного объяснения синоптической традиции. Была ли известна и распространена какая-то традиция Иисуса прежде, чем Марк (или Q) зафиксировали ее? Несомненно, да. Была ли эта традиция инертной и бездеятельной перед тем, как Марк оживил ее, записав текст? Несомненно, нет. Должен ли был Марк разыскивать постаревших апостолов или тщательно обследовать старые чердаки в поисках фрагментов никому не известной и не использовавшейся традиции, чтобы затем записать свое Евангелие? Ни в коем случае! Была ли собранная Марком традиция известна только его церкви (или нескольким конгрегациям)? Это невозможно. Затем, когда Марк собрал традицию в своем Евангелии, перестала ли традиция быть устной? Конечно, нет. И, наконец, когда Матфей ознакомился с Евангелием от Марка — было ли это первым знакомством Матфея или его церкви (церквей) с традицией? Конечно, нет.

Какова альтернатива? Она в том, чтобы признать, что в устной культуре традиция (устная традиция) — это *общинная память*. Традиция группы — это способ, которым данная группа вспоминает и утвер-

* Сведение к абсурду (лат.) — *Прим. ред.*

ждает то, что породило группу и имеет для нее важность. Таким образом, альтернатива — это представить маленькие группы учеников и сочувствующих и их групповую идентичность, исходя из их общего ответа Иисусу или одному из его учеников (апостолов) — маленькие группы, которые регулярно встречались, чтобы поделиться воспоминаниями и традициями, связывающими их. Старейшины или учители на таких встречах пересказывали истории об Иисусе, развивали и вновь истолковывали его учение.

Конечно, Страстная пятница и Пасха изменили ситуацию. Они осветили многие черты ранней традиции. Они стали частью традиции, и часто более важной, чем предшествующая традиция. Пасхальная вера стала контекстом, в котором воспроизводилась традиция; я нисколько в этом не сомневаюсь. Но остается фактом то, что большáя, если не бóльшая, часть допасхальной традиции сохранила свое допасхальное содержание и перспективу и многие знаки своего галилейского происхождения.[229] Как раз те особенности, которые специалисты по источнику Q считают свидетельством существования *после*пасхальной галилейской общины, ничего не знавшей о Страстях, — в гораздо большей мере свидетельствуют о *собственной до*-пасхальной миссии Иисуса в *Галилее*. Отпечаток ее остался во всей традиции Иисуса,

---

[229] В частности, см. H. Schürmann, „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu", in *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, eds. H. Ristow, K. Matthiae (Berlin: Evangelische Verlag, 1961), 342-370; и того же автора *Jesus: Gestalt und Geheimnis* (Paderborn: Bonifatius, 1994), 85-104, 380-397.

которая устно распространялась уже во время его миссии.

И конечно, новые факторы влияли на проповедь, пересказ и исполнение традиции при ее переносе из деревни в город и с арамейского языка на греческий. Но и здесь сохранение допасхального галилейского характера большей части традиции, теперь в греческом переводе, и распространение ее все шире по мере того, как возникали новые церкви, показывает, что это была *та же самая* традиция. Существенные черты этой традиции сохранялись и поддерживались, несмотря на разнообразие исполнений.

В рамках такой модели нет необходимости предполагать, что *Марк* записал всю известную ему традицию. Мы легко можем представить, что он пользовался традицией, продолжавшей распространяться устно и более широко известной, нежели само Евангелие. Также мы можем допустить, что само Евангелие Марка многими из тех, кто ознакомился с ним только устно, воспринималось как разновидность устного исполнения.[230] Мы можем предположить, что *Матфей* был знаком со многими традициями, записанными Марком, и почти наверняка знал традицию в различных ее версиях (это отвечает природе устной традиции). Также мы можем принять, что в некоторых случаях Матфей предпочитал версии Марка уже известную ему версию традиции. То же самое можно сказать и о Луке.

---

[230] См. выше прим. 225.

Выводы относительно источника Q — еще важнее, особенно в свете недавних попыток восстановить текст Q.[231] Поскольку, если большáя часть материала общего для Луки и Матфея характеризуется скорее *устной*, чем *литературной* зависимостью, то *попытка полностью определить предмет и границы Q обречена на провал.* Дело не просто в том, что, определяя Q как материал общий для Матфея и Луки, мы не можем узнать предмет и границы Q — потому что во всех случаях, когда Матфей или Лука решали не использовать этот источник, мы его и не имеем![232] Важнее то, что общий материал Луки и Матфея характеризует распространенность *устной* традиции Иисуса именно в ее *разнообразии.* Это также относится и к части этого материала, уже зафиксированного письменно (как Q).[233]

Я понимаю, что последствия такой резкой смены установок по умолчанию будут обширными. Когда мы откажемся от гипотезы исключительно литературной зависимости, то *мы просто не сможем с уверенностью проследить историю традиции отдель-*

---

[231] J. M. Robinson et al., eds., *The Critical Edition of Q* (Minneapolis: Fortress; Leuven: Peeters, 2000).

[232] Наплыв недавних работ об источнике Q вызвал несколько суровых ответов, в частности — C. S. Rodd, "The End of the Theology of Q?", *ExpTim* 113 (2001-2): 5-12; также Goodacre, *Case against Q.* Возражения *против* Q сейчас так сильны потому, что доводы *за* Q были явно преувеличены.

[233] См. F. G. Downing, "Word-Processing in the Ancient World: The Social Production and Performance of Q", *Journal for the Study of the New Testament* 64 (1996): 29-48, перепечатано в его же работе *Doing Things with Words in the First Christian Century*, JSNTSup 200 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 75-94 и особенно 92-93.

ных изречений и рассказов. Неизвестные факторы и вариации, столь типичные для устной традиции, делают невозможным создание истории традиции, или, лучше сказать, истории исполнения. Модель линейного развития, где слой сменяется слоем, а редакция следует за редакцией, более неприменима.

Позвольте мне подчеркнуть это более ясно. Признавая устный характер ранней традиции Иисуса, мы должны отказаться от идеи *о единственной изначальной форме*, от которой произошли все иные версии традиции, предполагающей, что «аутентичность» версии зависит от нашей способности проследить ее до этого оригинала. Повторяю: я *не* имею в виду, что невозможно говорить о *порождающем влиянии* самого Иисуса или невозможности осмысливать этот импульс. Напротив. Я имею в виду, что с самого начала порождающий импульс был по характеру многообразен, и что сама по себе форма традиции была изначально *многообразна.* Это также означает, что *вариации традиции сами по себе не указывают на какое-то противоречие и не выявляют редакторскую манипуляцию.* Вариации просто представляют собой отличительную особенность устной традиции. Именно так и действовала традиция Иисуса.

Отсюда также следует нереалистичность предположения, что мы можем определить характер общины на основании характера документов, которыми она обладала. А предположение, что характер общины можно определить по одному документу (например, характер общины Q), вообще на грани смехотворного. Ведь если традиция Иисуса была относительно широ-

ко распространена среди церквей в устной форме и действительно сформировала сеть, связывающую различные церкви (апостолы, пророки и другие перемещались между церквами), то нет оснований ограничивать традицию Иисуса, известную отдельным церквам, каким-то конкретным видом этой традиции или какой-то конкретной записанной версией.

Ввиду высокой степени неопределенности, возникающей в результате принятия такой модели, некоторые испытают искушение прибегнуть к «бритве Оккама»: «зачем умножать неведомые факторы, если гипотеза двух документов с последующими редакциями может подойти для любых случаев?»[234] На это надо ответить, что предлагаемая взамен простота далеко не так проста. Гипотеза двух документов предполагает последующую редакторскую работу колоссальной сложности. Гораздо проще на самом деле сделать вывод, что вариации внутри синоптической традиции отражают общую вариативность исполнения традиции в ранних церквах. Снова я подчеркиваю, что вопрос здесь не ставится «или-или». Я не отстаиваю один из вариантов в противовес другому; я и за то, и за другое.[235]

Гораздо больше можно сказать о том, как традиция Иисуса использовалась в исполнении апостолами и учителями. Например, я уже упоминал о на-

---

[234] Но это обоюдоострая бритва, поскольку и Фармер (Farmer, *Synoptic Problem*, 203) и Гудакр (Goodacre, *Case against Q*, 18, 77) используют ее для устранения одного из «двух документов», а именно Q. Неверно предполагать, что элегантного решения можно достичь, устранив диапазон опций, на которые указывает сам характер фактов.

[235] Стритер уже отметил, что опасно предлагать слишком простое решение для объяснения имеющихся сложных данных (*Four Gospels*, 229).

блюдении Лорда, что «составители устной традиции мыслят в терминах блоков традиций и последовательностей таких блоков». Это наблюдение хорошо соответствует различному группированию кластеров перикоп в синоптической традиции.[236] Мы, в отличие от ранних исследователей критики форм, не предполагаем, что до своей записи традиция использовалась только в виде очень маленьких индивидуальных фрагментов.[237] И нам нужно вспомнить давнее предположение Додда, что уже на стадии дописьменных (т. е. устных) Евангелий мы можем обнаружить то, что можно назвать нарративной или керигматической последовательностью традиции.[238] Это оправдано последовательностью повествований о Страстях и тем, что и Марк, и Q отражают общую интуицию (практику?) начинать рассказ о традиции Иисуса с Иоанна Крестителя.[239] Также общепринято, что период миссии Иисуса в Капернауме предшествовал его возвращению в Назарет (Лк 4:23), а миссия Двенадцати была следствием их совместного пребывания с Иисусом (это явно высказано в Мк 3:14) и так далее. Таким образом, следование рассказа об исцеле-

---

[236] См. выше прим. 198-199.

[237] Сравните с точкой зрения Фанка и Гувера (см. прим. 165 выше), которые считают, что их позиция — это ортодоксия критики форм.

[238] C. H. Dodd, "The Framework of the Gospel Narrative", *New Testament Studies* (Manchester: Manchester University Press, 1953), 1-11. Также об этом — Reicke, *Roots*; S. Hultgren, *Narrative Elements in the Double Tradition: A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative*, Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 113 (Berlin: de Gruyter, 2002).

[239] Также см. N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), 442; Schröter, *Erinnerung*, 439-451.

нии слуги центуриона после собрания наставлений Иисуса (Нагорная проповедь или «проповедь на равнине»), служащее решающим аргументом в пользу включения этого рассказа в Q (Мф 7:28; 8:5-13 // Лк 7:1-10), может быть лучше объяснено как повторяющаяся особенность различных исполнений традиции Иисуса в нескольких общинах.[240]

Для более полного изучения традиции Иисуса как устной традиции нужно было бы еще исследовать подробнее, каким на самом деле был баланс между стабильностью и изменчивостью, постоянством и гибкостью, что означает понятие *одной и той же* традиции, сохраняемой посредством различных устных исполнений, и как в действительности вспоминали Иисуса группы его первых учеников. Я в своем исследовании *Jesus Remembered* старался двигаться в этом направлении. Для настоящей работы вполне достаточно было попытаться убедить вас в необходимости изменения унаследованного нами способа мышления, созданного письменной цивилизацией. Эти унаследованные настройки по умолчанию, на мой взгляд, деформировали наш способ восприятия ранней передачи традиции Иисуса.

Возможно, в заключение надо более всего подчеркнуть то, что осознание характера традиции Иисуса как устной традиции равноценно осознанию ее как *живой* традиции. Традиция Иисуса вначале не была записанным текстом, предназначенным для индивидуального прочтения в тиши кабинета, который можно

---

[240] Это ответ на Goodacre, *Case against Q*, 172n6.

подвергнуть тщательному литературному анализу и редактированию. Отношение к ней не было отношением к священной реликвии, зафиксированной в виде неизменного текста. Традиция Иисуса была живой традицией, через которую и в которой люди жили. Ее не столько сохраняли, сколько использовали; не столько оберегали, сколько исполняли; не столько читали, сколько слушали. Относиться к ней как к безжизненному артефакту, пригодному для клинического анатомирования — значит потерять ее. Ее вариативность, характерный для устной передачи принцип «вариативность в едином» — не показатель деградации или порчи. Скорее наоборот, это дает нам возможность непосредственно прикоснуться к традиции в ее живом характере — традиции, какой слышали ее раннехристианские группы и церкви и какой ее можно услышать даже сегодня.

Короче говоря, изменить наши установки по умолчанию — значит отказаться от восприятия традиции Иисуса как всего лишь записанного текста и настаивать на том, что ее важно *слышать*, слышать именно такой, как ее слышали вначале, слышать ее как живую традицию, которая все еще требует ответа слушающих, подобно тому, как требовала она этого ответа и в самом своем начале.

Послесловие к русскому изданию

Библия и исследования: преодоление разрыва между академией и церковью

Опасно ли богословие для веры? Среди студентов, приходящих в британские университеты на факультеты богословия и религиоведения, и сейчас есть те, кого предупредили, что изучение богословия в университете может быть опасно для их веры.

И бывает, студенты на самом деле считают, что это так. Они начинают бояться задавать исследовательские вопросы. Но поскольку образование на университетском уровне предполагает, что такие вопросы следует задавать, то у студентов подчас создается ощущение, что основания веры заколебались под ногами. И не из-за ответов, которые можно дать, а просто потому, что вопрос должен быть задан и нельзя уклониться и спрятаться от трудных вопросов. Или им сказали, что истина представляет собой бесшовный хитон и сомневаться относительно каких-

то отдельных вопросов — значит сомневаться в истине в целом. Когда они начинают испытывать неуверенность хотя бы по поводу каких-то незначительных деталей, то, следуя той логике, которой их научили, начинают сомневаться во всем.

Однако большинство студентов, которые приступили к академическому богословию, имея живую веру, обнаруживают, что изучение библеистики в университете — это радостный и открывающий глаза опыт. Задавая исследовательские вопросы, студент наполняет смыслом и даже корректирует те формулы веры, которые он приобрел прежде или унаследовал, это помогает ему углубить и осознать свою веру.

Студенты осознают: живая вера — это именно то, что делает академическое богословие таким увлекательным, а иногда и преображающим всю жизнь делом. Конечно, можно подходить к богословию по-другому: смотреть на него как на одну из академических дисциплин, где нужно решать какие-то интеллектуальные проблемы, изучать факты и дискутировать с коллегами, имеющими сходный склад ума. Но такое богословие — не более чем бледная тень подлинного. Подлинное же занимается главными вопросами жизни и ее смысла. Подходить к нему можно только экзистенциально, нужно не только стремиться задавать вопросы о предмете своих исследований, но и быть готовым отвечать на те вопросы, которые задаст сам «предмет».

Вера, которая закрыта для вопросов и диалога, никогда не будет возрастать. Если же вера открыта

обучению и коррекции формулировок, то это вера, стремящаяся от азбуки своих основ идти к зрелости.

Все сказанное выше о студентах университетов можно сказать и о церквах в целом. Очень часто проповедники не имеют достаточного уважения к своим конгрегациям. Они боятся трудных вопросов, не хотят говорить о сложных проблемах. Над ними довлеет страх потревожить веру своей паствы. И в то же время многие члены их конгрегаций часто бывают мучимы вопросами, на которые им слишком трудно найти ответы самостоятельно. Отстраняя своих прихожан от помощи, которую может предоставить наука, проповедники предлагают им самостоятельно выплыть или утонуть.

Я хотел бы привести несколько примеров того, как наука становится союзницей и наставницей веры.

1. Исследования могут защитить нас от влияния преувеличений, которые часто можно найти в «научно-популярной» литературе.

Христианам вряд ли нужно напоминать о том, что в околохристианских кругах существует много совершенно диких теорий об Иисусе и возникновении христианства. Проблема заключается в том, что именно такие теории зачастую попадают на первые полосы газет и выбираются телевизионщиками для программ о христианстве. Это можно понять, поскольку перед такими статьями и программами стоит определенная задача — вызывать интерес. Отражается ли при этом объективное состояние исследований

по данной проблеме — уже не так важно. Главное — создавать сенсации! Если будут сенсации, то будут читатели и зрители (не говоря уже о доходах от рекламы). Я в прошлом выступал с протестами против такой безответственности телевизионных программ, но, боюсь, без особой пользы.

Мы уже слышали, что христианство обязано своим происхождением магическим грибам! Свитки Мертвого моря еще только начали публиковать, а уже нашлись авторы, которые заявили, что разгадана тайна ранних лет Иисуса, о которых молчат Евангелия. Где же он был до своего крещения в Иордане Иоанном Крестителем? Конечно, в кумранской общине! Другие заявляют, что Библия — это зашифрованная книга, секрет которой раскрыт только теперь, и оказывается, что Иисус на самом деле был женат на Марии Магдалине и у них было несколько детей!

К счастью, когда предлагаются эти экстравагантные теории, обычно в пределах досягаемости оказываются хорошо информированные исследователи, которые объясняют, в чем тут дело. Конечно, только если газета или телевидение удосужились поинтересоваться их мнением. Но даже и в этом случае, пока письмо, подписанное наиболее авторитетными исследователями, будет опубликовано, бывает слишком поздно для наиболее доверчивых читателей и зрителей. Ущерб уже оказывается причинен.

Более сложный случай представляют собой новые теории, которые радикально пересматривают тради-

ционное представление об Иисусе и христианстве и которые порой поддерживаются некоторыми исследователями, уже успевшими заслужить авторитет. И здесь студенту или церкви бывает необходима помощь специалистов, хорошо разбирающихся в проблеме и способных критично подойти к новой теории.

Наиболее ярким примером такого рода в последние годы был *Семинар по Иисусу* в Калифорнии. Поскольку его участники очень активно использовали средства массовой информации, разработки семинара стали широко известны, и зачастую они рекламировались в качестве основного направления современных исследований Нового Завета.

Одним из главных положений семинара является утверждение, что Иисус был преимущественно учителем традиции Премудрости, и главным приемом его проповеди были афоризмы и притчи. Некоторые ведущие члены семинара пришли к такому мнению, исходя из убеждения, что Галилея, где жил Иисус, сильно отличалась от находящейся южнее Иудеи с центром в Иерусалиме и Храме. Они говорят, что в Галилее после депортации жителей Северного царства (Израиля) в Ассирию преобладало смешанное население. Поэтому Галилея по своему характеру была гораздо более языческой территорией («Галилея языческая»!). Там находились эллинистические города — Сепфорис и Тивериада. Галилея была гораздо более урбанистической, чем многие думали ранее.

Именно информация такого рода послужила основой для одной из печально известных монографий

нацистского периода Германии, где утверждалось, что Иисус был галилеянин, а *не* еврей! Для нацистов такая теория была очень привлекательна.

То, что Сепфорис находился всего в пяти километрах от Назарета (надо было только перейти через холм) и во времена юности Иисуса перестраивался, добавляет убедительности таким рассуждениям: юный Иисус общался с эллинизированными гражданами Сепфориса на рынке или, будучи плотником, помогал строить новый театр (обнаруженный недавно археологами). Иисус впитывал в себя окружающую атмосферу и, возможно, посещал театральные представления. Надо помнить, что первичное значение слова «лицемеры» — это актеры. Так может быть именно здесь Иисус научился своей лексике?

Учтем еще то, что значительная часть Иисусова учения в притчах и афоризмах кажется очень сходной с критикой общества, которую вели странствующие философы-киники. И то, что о некоторых знаменитых киниках сохранились сведения, что они пришли из Гадары, что к востоку от Иордана. И вот, все это порождает поразительную теорию о том, что Иисус сам был кем-то вроде странствующего киника и на его учение киническая мысль оказала такое же воздействие (если не более сильное), как его иудейское происхождение. И даже более того, учение Иисуса является разновидностью кинизма.

Теперь возникает вопрос: что должен делать студент или прихожанин, столкнувшись с этой теорией, изложенной в телевизионной программе или печат-

ной статье, если подача материала кажется вполне научной и солидной? Именно в таком случае знания исследователя должны обеспечить адекватный ответ. Чтобы ответить на трудные вопросы науки, нужна помощь еще лучшей науки.

Озадаченному и сбитому с толку верующему в такой ситуации может помочь археология. Стоит ознакомиться с последними ее находками.

Во-первых, теперь ясно, что в результате ассирийского завоевания Галилея была разрушена. Она обезлюдела, но не была заново заселена. Свидетельства о восстановлении деревень не появляются вплоть до конца II века, или начала I века до Р.Х., когда независимое Иудейское царство завоевало Галилею, и она снова была заселена. Во времена Иисуса население Галилеи, как правило, определялось как иудейское, и вполне справедливо.

Во-вторых, археологические раскопки Галилеи времен Иисуса дали много примеров того, что один археолог назвал четырьмя свидетельствами иудейской идентичности. Это ритуальные купальни (*миквы*), каменные сосуды (через которые не сообщалась нечистота), отсутствие свиных костей и похоронные практики, типичные для евреев. Совершенно очевидно, что жители были набожными иудеями, озабоченными соблюдением требований Торы.

В-третьих, аналогичные свидетельства были обнаружены в Сепфорисе и Тивериаде. При этом отсутствуют существенные следы эллинистической культуры. Эти города были лишь «слегка эллинизированы».

Надо сказать, что они были гораздо меньше и непохожи на главные эллинистические города региона, такие как Кесария Маритима (на побережье), Скифополис (южное побережье Галилейского моря) или Кесария Филиппова. Они были административными центрами тетрарха Ирода Антипы, провинциальными столицами. Там не было такой роскоши, которая могла бы возмутить киников. И нам ничего не известно о присутствии киников в Галилее.

Кроме того, остаются серьезные вопросы о дате сооружения театра в Сепфорисе (вероятно, он был построен не ранее второй половины I века от Р.Х.). Все главные опоры диких версий о том, что Иисус не был иудеем или был киником, настолько шатки, что вряд ли могут нести на себе какой-то вес.

Ответ на угрожающие исследования заключается не в том, чтобы отвергнуть всю науку, а в развитии лучших исследований.

2. Исследования могут защитить нас от отрицательных сторон нашей собственной (христианской) традиции.

Протестанты унаследовали убеждение, что не всегда историческое развитие христианства было наилучшим. Иногда оно приводило и к заблуждениям. Для протестантизма очень важно осознание того, что церковь должна оценивать свое прошлое с разумной критичностью, она все время нуждается в реформировании.

Эпоха Просвещения, хотя и привела к движению западной культуры в неверном направлении, также

важна по сходной этой причине. Она научила нас тому, что принимать какие-то утверждения лишь по причине стоящего за ними высокого авторитета — недостаточно для ума, стремящегося глубже постичь истину. Нам нужно критически оценивать наше наследие, чтобы устранять ошибки, которые ранее вкрались в него. Конечно, быть критичным — не значит просто критиковать или искать ошибки, как будто в этом и состоит наша цель. Это значит внимательно исследовать, проверять, испытывать самостоятельно, и если обнаружены ошибки, то надо стараться исправлять их. Это наилучший способ педагогики. И еще: быть критичным также означает быть *само*критичным (слишком многие критики забывают об этом).

Сейчас в западном христианстве или, лучше сказать, в христианской богословской науке наблюдается наибольшая степень самокритичности в сравнении с другими академическими дисциплинами. Поскольку в эпоху растущей секуляризации богословие оказалось вынуждено доказывать, что оно имеет право сохранять свое место в университетах, то ему пришлось научиться быть честным в вопросах о самом себе, своих предпосылках и своих притязаниях. Используемый богословием язык должен быть настолько прозрачным, насколько это возможно.

Именно академический диалог помогает христианским исследователям сохранять честность. Но он также позволяет богословам сохранять место в академической системе и требовать, чтобы их голос был

услышан в дебатах, идущих в обществе. И именно открытость к критике помогает сохранить право христиан провозглашать Евангелие и гарантирует, что сказанное ими сможет быть услышано, а язык провозглашения будет понятен тем, кто находится вне христианской традиции.

Возможно, лучший пример христианской самокритики за последние десятилетия — это осознание того, что христианство несет определенную долю ответственности за Холокост.

Одна из наиболее горестных особенностей исторического христианства — яростный антисемитизм, присутствовавший внутри христианства с самых первых дней. Возможно, «антисемитизм» — это не самый лучший термин, который можно употребить, поскольку он предполагает *расовую* ненависть к евреям (семитскому народу), которая появилась только в XIX веке. До XIX века евреи могли избежать преследований, если соглашались перейти в христианство. Можно сказать, что неприязнь была направлена скорее на иудаизм, чем на еврейство; объектом вражды была религия, а не раса. Поэтому, наверное, правильнее было бы говорить об «антииудаизме».

Корни христианского антииудаизма лежат в очень раннем утверждении, что христианство «заменило» иудаизм. Начиная со второго века, наиболее влиятельные христианские апологеты говорили, что старый завет закончился, умер, а вместе с ним исчезли и основания для продолжения существования иуда-

изма. Христианство стало новым Израилем, а для старого Израиля более нет места.

Это отношение к иудаизму сохранялось и в десятилетия, последовавшие за второй мировой войной. В частности, оно проявлялось в том, что иудаизм I века называли «поздним иудаизмом» (*Spätjudentum*). Его называли *поздним*, исходя из того, что единственным назначением иудаизма была подготовка прихода Христа и христианства. И когда пришел Иисус и возникло христианство, уже не было потребности в иудаизме, у него не осталось исторической роли. Сейчас нас может удивлять то, что это мнение так долго разделялось очень уважаемыми христианскими учеными, специалистами в области библейских исследований. Но это было, и такой взгляд до сих пор встречается в некоторых учебниках.

Уверенность в том, что христианство заменило собой иудаизм, не является единственной составляющей христианского антииудаизма. Гораздо серьезнее оказался антагонизм, даже ненависть, развившийся внутри христианства. Евреев обвиняли не только в том, что они отвергли Мессию, но даже в том, что они убили Его. Их называли христоубийцами, богоубийцами, мерзавцами. Еще живы некоторые польские евреи, которые помнят, как в предвоенные годы, когда они были еще детьми, их называли христоубийцами. Еврейские погромы остаются черным пятном на христианской истории. Одним из наиболее отвратительных моментов в нацистских преследованиях евреев в 30-е и 40-е годы было то, что для

обоснования гонений использовались цитаты из трудов Мартина Лютера. Авторитет одного из величайших сынов христианства использовался для оправдания разрушения синагог и убийства евреев.

Поэтому одной из искупительных черт христианства второй половины XX века стал отказ от этого наследия. Второй Ватиканский собор, обусловленный волной богословских и библейских исследований, постоянно нараставшей в предшествующие собору десятилетия, показал путь, отвергнув как ложные все нападки на евреев, совершавшиеся «во имя Христа». Позднее папа от лица всех христиан принес покаяние за христианскую историю антииудаизма. Это стало возможным, потому что исследователи смогли критически оценить собственную историю христианства.

Но что нам теперь делать с теми текстами Нового Завета, которые, как кажется, дают определенные основания для этих древних проявлений антииудаизма? Что мы можем сказать о проповеди в Деяниях Апостолов, где евреи обвиняются в том, что они распяли Иисуса (Деян 2:23)? Или о словах, произнесенных толпой перед Пилатом в 27-й главе Евангелия от Матфея: «Кровь Его на нас и на детях наших» (Мф 27:25)? Или о тех местах Евангелия от Иоанна, где иудеи описаны как твердо настроенные против Иисуса, а самим Иисусом охарактеризованы как «дети дьявола» (Ин 8:44)? Помню, как я сидел, сжавшись, возле знаменитой кафедры, расположенной неподалеку от того места, где я работаю, когда

проповедник, комментируя отрывок из 8-й главы Иоанна, не увидел там ничего, кроме осуждения иудеев и иудаизма.

Что нам делать? Надо ли просто остановиться на первом впечатлении от текста, а значит, принять, что христианский антииудаизм имеет корни непосредственно в Новом Завете? Упаси Бог! Именно здесь нам нужна помощь специалистов, которые могли бы объяснить, как читать эти тексты. Но что же они могут посоветовать?

Они, например, указывают на исторический контекст, в котором были написаны эти слова. Мы, естественно, предполагаем, что это слова господствующей религии (христианства), характеризующие более слабого соперника (иудаизм). Такая ситуация имела место на протяжении большей части двух последних тысячелетий, и именно так понимались эти слова в культурах, где господствовало христианство. Но в первые два столетия все было совершенно по-другому. Новое христианское движение тогда ограничивалось небольшими домашними группами, в то время как иудаизм уже имел долгую историю и считался почтенной национальной религией евреев. Синагога зачастую была самым крупным архитектурным сооружением на центральной площади города, где проживало много евреев. В такой ситуации вполне понятно, что новое и сравнительно малочисленное движение в целях определения и защиты своей формирующейся идентичности было склонно прибегать к сильным выражениям. Эти выражения

должны быть по-другому прочитаны в ином историческом контексте, когда роли сторон поменялись.

Далее, специалисты обращают внимание на то, что обвинения иудеев в том, что они распяли Иисуса, не соответствуют фактам. В период Римской империи у иудеев не было такой власти. Распятие было типично римским методом казни рабов и предателей, и римляне ревниво оберегали свое право на этот вид наказания. Поэтому, если читать Деян 2:23 внимательно, мы увидим, что использованные там выражения следует понимать как не вполне точный способ сказать, что иудеи несут некоторую ответственность за смерть Иисуса. Но не все иудеи. И тем более не все иудеи во все времена. Даже в Евангелии от Матфея 27:25 вина за кровь ограничена одним поколением, но не распространяется на третье и четвертое поколения, что типично для иудейского самоосуждения (Исх 34:7). Любая вина распространяется только на тех людей, которые присутствовали там, в особенности же на храмовое начальство. В том, что касается Евангелия от Иоанна, большинство специалистов признают, что слова о (враждебных) иудеях относятся к иудейским властям, крайне неприязненно смотревшим на новое движение Иисуса. Однако там есть еще примерно такое же количество упоминаний «иудеев», где это слово подразумевает толпу народа, окончательный ответ которых Мессии Иисусу только ожидался и еще не был определен.

Специалисты по Новому Завету могут также напомнить, что большинство обвинений и поношений в

адрес иудеев, которые печалят нас сегодня, на момент написания Евангелия представлялось вполне обычным делом. Нас коробит канонический текст, благословляющий тех, кто безжалостно убьет младенцев вражеского народа (Пс 136:8-9). Кровь холодеет от тех проклятий, которые члены кумранской общины готовы изливать на своих братьев-евреев, не входящих в общину. И не забудем еще о той несдержанности и даже грубости, с которыми апостол Павел говорит о соперничавших с ним иудеохристианских миссионерах (2 Кор 11:13-15; Гал 5:12). В те времена, когда еретиков сжигали на кострах (ради их же собственного блага!), а папа бранился так, что это шокировало бы практически любого христианина наших дней, жесткость полемики против более влиятельных иудейских групп в средиземноморских городах едва ли могла кого-то удивить. Но в наши дни, когда чувствительность совести обострена всеми ужасами, творившимися в прошлом во имя религии, подобные тексты уже невозможно читать без содрогания.

И что же нам делать? Просто зачитывать эти тексты во время богослужения и никак их не комментировать? Здесь нам нужно обратиться к опытным переводчикам: можно ли эти тексты перевести так, чтобы они звучали менее агрессивно и не вводили слушателей в заблуждение? Или обратиться к опытным литургистам: можно ли сделать так, чтобы такие тексты никогда не читались без комментария или хотя бы минимального разъяснения? Возможно,

нам смогут помочь ответственные проповедники, которые уделят какое-то время и место объяснению того, как надо понимать исторические тексты, имея в виду их исторический контекст, а не просто читать их, как если бы они представляли собой вневременные истины.

При решении всех этих задач церкви понадобится помощь исследователей.

3. Исследования могут защитить нас от опасных тенденций фундаментализма.

У христианского фундаментализма есть одна важная хорошая черта: убеждение в том, что существуют базовые истины и предметы веры, которые являются основополагающими (фундаментальными) для христианской идентичности. Например, то, что реальность Бога гораздо сложнее, чем мог бы выразить прямолинейный монотеизм. То, что в Иисусе мы видим наилучшее выражение (воплощение) того, что представляет собой Бог. То, что писания Нового Завета обеспечивают определение (канон) христианства.

Проблема фундаментализма, однако же, состоит в том, что он представляет собой скользкий путь. Исходя из положений, которые принимает большинство христиан, он стремится стать все более и более директивным.

а) Фундаментализм стремится видеть истину как целое, где все взаимосвязано. Поэтому утверждаются не только центральные положения веры, но и гораздо более широкий круг положений, поддержи-

вающих центральные. Как раввины стремились создать вокруг Торы защитную стену, которая не позволила бы никому нарушить Тору, так фундаменталисты стремятся создать стену вокруг фундаментальных положений. И точно так же, как стена вокруг Торы иногда становилась в тех спорах, которые возбуждали строители стены, чуть ли не важнее самой Торы (см. Мк 2:23-3:5), так часто получается и у христианских фундаменталистов. Но тогда мы теряем один из тех даров Духа, которые нам нужно оберегать с особой заботой, а именно: способность различать между тем, что действительно важно, и тем, что может (и должно) считаться второстепенным (ср. Рим 12:2, Флп 1:10).

Здесь церквам понадобятся профессиональные и чуткие руководители, подобные Павлу. Апостол не воспринял слова Иисуса о запрете развода как безоговорочное предписание, данное на все времена и обстоятельства. Его совет, данный в 1 Кор 7, более снисходителен и реалистичен. Также он не ссылается на авторитет Господа, сказавшего, что трудящийся достоин пропитания: Павел не считает это предписанием, которому надо следовать во что бы то ни стало. В 1 Кор 9 он объясняет, что его собственные приоритеты и обстоятельства его миссии подсказали ему поступать иначе. Сходным образом, столкнувшись с ситуацией, где на карту были поставлены фундаментальные принципы — с одной стороны идентичность Завета (определенная законами о чистоте и нечистоте и о субботе), а с другой христиан-

ская свобода — он не стал прямолинейно развивать логику того или другого принципа. Напротив, в Рим 14:1-15:6 он следует логике любви и призывает как к полному уважению взглядов, которые сам для себя он уже отверг, так и к готовности добровольно ограничить столь дорогую его сердцу свободу.

Фундаментализм имеет тенденцию подавлять или запрещать подобного рода чуткость и многообразие и настаивать на унификации и постоянстве — без того учета обстоятельств, которое демонстрировал Павел. Фундаменталистам надо научиться прислушиваться к голосам исследователей, которые знают Писания не хуже или даже лучше, чем их собственные гуру, и которые могут видеть как тени, так и свет, как единство, так и многообразие в писаниях Нового Завета.

б) Фундаментализм стремится поделить все на черное и белое. У него есть сильнейшее, даже болезненное, стремление к *определенности.* Ему нужна полная определенность в том, во что он верит. Именно поэтому он настаивает на четких формулировках и на конкретных ритуалах, дающих столь желанную определенность. Типичный аргумент, который работает также для первой характеристики (а), состоит в том, что если мы не уверены в одном из положений веры, то не можем быть уверены и ни в каком другом положении веры. Определенность служит цементом, который скрепляет все здание веры и удерживает его от разрушения. Значит, необходимость определенности сама становится одним из фундаментальных принципов веры, который должен быть сохранен любой ценой.

И здесь совершено необходимо, чтобы громко и ясно прозвучали более мудрые голоса тех, кто, будучи лучше осведомлен о христианской традиции, предупреждает о невозможности достижения полной определенности. Особенно в формулировках. Слова представляют собой довольно несовершенный способ коммуникации и передачи смысла. Это происходит из-за того, что отдельные слова для разных людей обозначают несколько разные (а иногда и очень разные) вещи. При любой коммуникации и восприятии речи процесс улавливания смысла требует элемента интерпретации. Тот, кто имеет представление о проблеме перевода с одного языка на другой, очень хорошо понимает, что совершенного перевода не бывает.

А если речь идет о Боге и делах Бога, то каким образом человеческий язык может быть адекватен для передачи смысла? Исследователи напоминают нам о том, что в большинстве описаний Бога и его деяний имеются эвристические элементы. То есть использованный в этих описаниях язык указывает нам на что-то, относящееся к Богу, однако совершенно невозможно дать адекватное описание этого. Например, отцы церкви отличают вечное «рождение» Сына от «исхождения» Духа, но не потому, что знают значения этих терминов в применении к божественной реальности. Они понимают, что есть разница, которую надо учитывать, но сами по себе эти слова представляют собой лишь знаки, указывающие на факт различности, хотя и невозможно объяснить, в чем же состоит это различие. Очевидно, что невоз-

можно достичь полной определенности в словесном определении фундаментальных принципов христианской веры.

Должно ли нас это беспокоить? Действительно ли «определенность» и «вера» тесно связаны? Павел напоминает нам, что «мы ходим верою, а не видением» (2 Кор 5:7). Дело в том, что понятие «определенность» относится к другой «языковой игре», чем понятие «вера». Определенность — термин, существующий и имеющий смысл в искусственном мире математики. Когда количество переменных мало, то можно достичь подлинно «определенного» результата — QED* А «вера» относится к языку отношений. Ее партнеры — доверие и обещание. В нашей повседневной жизни употребление понятия «определенность» имеет мало смысла — едим ли мы мясо, переходим ли дорогу или вступаем в брак. Но вера и доверие — это то, что дает нам возможность жить. Община, делающая своим лозунгом «определенность», весьма отлична от общины, где главное слово — «вера». Я убежден в том, что последнее гораздо лучше описывает отношения общины с Иисусом, чем первое. Общины, созданные Павлом, основывались на доверии.

в) По мере того, как фундаментализм продолжает свое скольжение по наклонной, ситуация принимает угрожающий характер. Типичной для совре-

---

* *Quod erat demonstrandum* (лат.) — что и требовалось доказать. — *Прим. пер.*

менного фундаментализма во всех основных монотеистических религиях (иудаизм, христианство, ислам) является убежденность в том, что *только* их собственные фундаментальные принципы истинны. Все, кто не согласен с ними, ошибаются. Для фундаментализма то, что «я прав», автоматически означает «ты неправ, если не согласен со мной». Фундаменталисты изначально не допускают того, что могут существовать разные способы выражения одной и той же по сути, но очень сложной истины. Поскольку их вера зависит от определенности того, во что они верят, любая альтернативная или иная вера рассматривается ими как угроза определенности. Иными словами, тенденция фундаментализма заключается в составлении монолитных блоков веры, соединенных между собой положениями, имеющими ту самую определенность. При этом отрицаются альтернативные формулы веры, даже внутри одной религии, даже если они исходят из тех же самых фундаментальных принципов.

Но настоящий ужас начинается, когда фундаментализм продолжает развивать свою логику (одно из проклятий фундаментализма — привычка полагаться на жесткую логику). Это происходит, когда альтернативная или отличная точка зрения воспринимается как угроза вере (вере — в негибком понимании), когда альтернативная или иная формулировка расценивается как ересь, когда сооружение стены вокруг фундаментальных принципов, призванное защитить определенность положений веры, логически

вырастает в требование беспрекословного подчинения со стороны более широкого общества и в оправдание жестокого подавления других альтернатив.

Таков фундаментализм афганских талибов. Но и многие иудейские фундаменталисты в глубине их сердец хотели бы восстановить теократическое государство с центром в Иерусалиме, а многие христианские фундаменталисты мечтали бы установить что-то вроде пуританского сообщества. Не забудем еще о фундаментализме инквизиции и о ее кострах!

Я хочу подчеркнуть, что для того, чтобы избежать фатальных тенденций христианского фундаментализма, необходимо хорошее знание ключевых текстов Библии, а также истории христианства. Углубленное знание текстов в их историческом контексте покажет, что сами Иисус и Павел были против подобных фундаменталистских тенденций. Лучшее знание христианской истории напомнит нам о том, как часто христиане прошлых веков вступали на эту скользкую дорожку — с последствиями, которые в наши дни могут вызвать только отвращение. Именно на исследователей ложится задача разъяснения широким кругам церкви характера «новозаветного христианства» и уроков, которые мы можем извлечь из истории.

Все эти мысли я выразил в своем *Новом взгляде на Иисуса*. Это — попытка показать, что в должной мере критичная и смиренная наука, стремящаяся осознать характер жизни и миссии Иисуса, а также силу оказанного им воздействия, действительно может

это сделать. Она может преодолеть ошибочные и вводящие в заблуждение попытки сбросить со счетов ту веру, которую сам Иисус заронил в своих учеников. Она может указать на опасность понимания традиции Иисуса и ее развития исключительно в терминах письменной культуры, которая существовала лишь в последние пятьсот лет. Наука может подчеркнуть важность того, что традиция Иисуса развивалась в обществе с устной передачей информации. Она может дать ясное и исторически корректное представление о характере жизни и миссии Иисуса. При этом она может быть самокритичной в том, что касается истории исследований, она может предупредить нас о «слепых пятнах» в истории церковной традиции и предостеречь об опасностях фундаменталистского сужения понимания евангельской истины до черно-белой определенности, до того, что главным образом приемлемо для нас и нашей традиции. Именно с этой целью я писал эту книгу и теперь передаю ее читателям.

Указатель источников

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Исход

34:7 *185*

Даниил

7:13 *99, 100*

Псалмы

8:5 *99*
136:8-9 *186*

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Евангелие от Матфея

3:7-10 *145*
5:39b-42 *151*
6:7-15 *153*
10:34-38 *151*
12:43-45 *145*
16:24-26 *144*
17:14-18 *147*
18:15, 21-22 *152*
22:1-10 *157*
24:32-36 *144*
26:26-29 *154*
26:69-75 *158*
27:25 *183, 185*
28:1-8 *148*

Евангелие от Марка

в целом *21, 29, 48, 120, 121, 150, 163*
1:21-38 *133*
2:18-22 *133*
2:23-3:5 *95, 188*
2:25 *44*
3:23-29 *133*
4:2-34 *64, 133*
4:21-25 *133*
4:35-5:43 *133*
6:1-6 *45*
6:32-52 *133*
6:7-13 *133*
7:1-23 *95*
8:34-37 *143, 144*
8:34-38 *133*
9:1 *90*
9:14-27 *147*
13:28-32 *143, 144*
14:21 *78*
14:66-72 *158*
16:1-8 *148*

Евангелие от Луки

3:7-9 *145*
4:16 *95*
4:16-30 *45*
5:33-39 *133*
6:17-49 *28*
6:20b, 21b *22, 23, 133*
6:29-30 *151*
8:16-18 *133*
9:1-6 *133*
9:23-25 *144*
9:23-26 *133*
9:37-42 *147*
9:57-62 *133*

10:1-12 *133*
11:1-4 *153*
11:24-26 *145*
12:51-53 *151*
14:15-24 *157*
14:18-20 *157*
14:26-27 *151*
17:3-4 *152*
19:45-48 *95*
21:29-33 *144*
22:17-20 *154*
22:56-62 *158*
24:1-11 *148*

Евангелие от Иоанна

в целом *38, 161, 179*
8:44 *183*

Деяния святых апостолов

1:21-22 *103*
2:23 *183, 185*
2:42 *64, 133*
10:37 *103*
13:1 *64, 132*
14 *83*
24:5 *83*
24:14 *83*
28:22 *83*

Римлянам

12:2 *188*
12:7 *64, 132*
14:1-15:6 *189*
16:2 *111*
16:7 *111*

1 Коринфянам

7 *188*
9 *188*
11:23-26 *154*
12:28-29 *64, 132*
14:16 *102*
15:1-3 *63, 132*

2 Коринфянам

5:7 *191*
11:13-15 *186*

Галатам

5:12 *186*
6:6, 64 *132*

Ефесянам

4:11 *64, 132*

Филиппийцам

1:10 *188*
4:9 *63, 132*

Колоссянам

2:6-7 *63, 132*

1 Фессалоникийцам

4:1 *63, 132*

2 Фессалоникийцам

2:15 *63, 132*
3:6 *63, 132*

Евреям

2:6 *99*
4:15 *15*
5:12 *64, 132*
8:13 *77*

Послание Иакова

в целом *62, 122;*
3:1 *132*
3:11 *64*

1 Послание Петра

в целом *62, 160*

Откровение

1:13 *99*
14:14 *99*

ДРУГИЕ ДРЕВНИЕ ТЕКСТЫ

Послание Варнавы

в целом *77*

Диалог Спасителя

в целом *161*

Дидахе

8:2 *153*
13:2 *64, 132*
15:1-2 *64, 132*

Евангелие от Фомы

в целом *38, 157, 161*

Игнатий Антиохийский

Послание к Магнезийцам

10:1-3 *77*

Послание к Римлянам

3:3 *77*

Послание к Филадельфийцам

6:1 *77*

Мученичество Поликарпа

10:1 *77*

Мелитон Сардийский

О Пасхе *77*

Именной указатель

Ассман Я. (Assmann J.) *56*

Бейли К. (Bailey K. E) *57-59, 127, 128, 139*

Бирског С. (Byrskog S.) *55, 131*

Борнкам Г. (Bornkamm G.) *20, 25, 90*

Буамар М.-Э. (Boismard M.-É.) *120*

Бультман Р. (Bultmann R.) *19, 41, 48, 49, 65, 80, 86, 90, 117, 118, 120, 121, 134, 138, 139*

Буссе В. (Bousset W.) *79*

Вайсе *116*

Вансина Я. (Vansina J.) *54, 63, 128, 132*

Варнава *77*

Вельгаузен Ю. *48*

Вермеш Г. (Vermes G.) *84, 85*

Винтер Д. (Winter D.) *88*

Вреде В. (Wrede W.) *18*

Гарнак А. (Harnack A.) *17, 18, 82*

Герхардсон Б. (Gerhardsson B.) *56, 139*

Гизлер (Gieseler) *115*

Гладстон У. Ю. *43*

Гомер *53*

Гоулдер М. Д. (Goulder M.) *47, 120, 155*

Грисбах И. Я. *119*

Гувер Р. (Hoover R.) *136, 169*

Гудакр М. (Goodacre M.) *48, 120, 166, 168, 170*

Гутенберг И. *43, 44, 113*

Даль Н. (Dahl N. H.) *84*

Дибелиус М. (Dibelius M.) *19*

Додд Ч. Г. (Dodd C. H.) *106, 169*

Дэвис М. (Davies M.) *53, 114, 119, 120, 127, 139*

Жубер А. (Joubert A.) *54, 107, 132*

Закхей *71*

Игнатий Антиохийский *77*

Иеремиас И. (Jeremias J.) *88, 102, 156*

Иоанн Креститель *103, 115, 145, 169, 175*

Ирод Антипа *179*

Каиафа *37*

Кассиан (Безобразов) *153, 154*

Кеземан Э. (Käsemann E.) *89, 90, 138*

Кек Л. (Keck L. E.) *34, 36, 92*

Келбер В. (Kelber W. H.) *66, 107, 125, 134, 135, 137, 139*

Келер М. (Kähler M.) *39, 41*

Кестер (Koester H.) *122, 161*

Кинни Дж. *8*

Клоппенборг Дж. С. (Kloppenborg J. S.) *30, 46, 49, 50, 114, 116, 121, 122, 125, 150*

Кроссан Дж. Д. *55, 82, 143*

Кэкстон *43, 113*

Кюммель В. (Kümmel W. G.) *46, 90, 114, 116, 118*

Лахман К. *116*

Лессинг Г. Е. (Lessing G. E.) *114*

Лорд А. Б. (Lord A. B.) *53, 64, 128, 133, 134, 139, 142, 169*

Лука *29, 46, 47, 64, 119, 133, 143-145, 147, 148, 150-155, 157, 158, 166*

Лунд Н. У. *5*

Лютер Мартин *183*

Макдоналд Л. *8*

Макферсон *110*

Мария *15, 71*

Мария Иаковлева *148, 149*

Мария Магдалина *148, 149, 175*

Марк *18, 21, 26, 29, 46, 47, 49, 76, 95, 97, 116, 119, 121, 122, 143, 144, 147, 148, 150, 154-156, 158, 163, 165, 169*

Марфа *15, 71*

Матфей *26, 29, 45, 95, 126, 143-145, 147, 148, 150-155, 157, 158, 163, 165, 166*

Мейер Дж. П. (Meier J. P.) *33, 88*

Мелитон Сарддийский *77*

Моффат Дж. (Moffatt J.) *114-116*

Мурне Т. *107*

Мэк Б. (Mack B. L.) *82*

Нейринк Ф. (Neirynck F.) *120, 122*

Ньюзнер Дж. (Neusner J.) *83*

Онг В. (Ong W. J.) *124*

Павел *18, 28, 29, 60, 122, 160, 186, 188, 191, 193*

Перри М. *53, 128, 142*

Перрин Н. (Perrin N.) *18, 19, 87, 88*

Петр *122, 158-159*

Пилат *37, 179*

Поликарп Смирнский *77*

Райт Н. Т. (Wright N. T.) *85, 169*

Реймарус Г. С. *136*

Ренан Э. (Renan E.) *17*

Ризнер Р. (Riesner R.) *139*

Ричль А. *79*

Сандерс Эд (Sanders E. P.) *53, 84-86, 89, 91, 114, 118-120, 127, 139*

Скот Дж. *140*

Сперджен Ч. *43*

Стритер Б. Х. (Streeter B. H.) *46, 47, 116, 117, 152, 168*

Тайсен Г. (Theissen G.) *26, 88*

Фанк Р. (Funk R. W.) *22, 23, 66-68, 71, 93, 119, 136, 169*

Фармер У. (Farmer W. R.) *47, 119, 120, 168*

Фива *111*

Финнеган Р. (Finnegan R.) *54, 59, 128, 129, 134, 139*

Фоули Дж. М. (Foley J. M.) *62, 131, 132*

Хавелок Е. А. (Havelock E. A.) *63, 67, 124, 137*

Хальбвакс М. (Halbwachs M.) *55*

Хердер Дж. (Herder J. G.) *115, 117, 126*

Холандер Х. (Hollander H. W.) *142*

Цан Т. (Zahn T.) *114, 115*

Швейцер А. (Schweitzer A.) *79, 92*

Шекспир У. *136*

Шлейермахер Ф. Д. Е. (Schleiermacher F. D. E.) *15, 16, 115*

Штрасбургер Х. (Strasburger H.) *93*

Штраус Д. Ф. (Strauss D. F.) *15, 16, 18, 136*

Шюрман Х. (Schürmann H.) *28, 90, 164*

Эванс К. *8*

Эйхгорн И. Г. (Eichhorn J. G.) *114*

Эно Б. *51*

Эразм Роттердамский *113*

Юния *111*

Achtemeier P. J. *60*

Alexander L. C. A. *133*

Alexander P. S. *83*

Allison D. C. *90*

Balch D. L. *139*

Barbour R. S. *88*

Barrett C. K. *72, 152*

Bate J. *136*

Bauman R. *54, 128*

Becker J. *81*

Betz H. D. *136, 155*

Briggs C. I. *54*

Brown D. *15*

Chilton B. *125*

Dabourne W. *60, 130*

Davies W. D. *90*

Dewey J. *156*

Downing F. G. *166*

Draper J. A. *132*

Dundes A. *67, 136*

Dungan D. L. *120*

Dunn J. D. G. *13, 22, 31, 38, 63, 68, 82, 90, 95, 97, 100, 103, 138, 161*

Edwards D. R. *126*

Ehrman B. D. *136*

Ellis E. E. *51, 126*

Epp E. J. *136*

Evans C. A. *83, 155, 161*

Fishbane S. *125*

Freyne S. *96*

Goppelt L. *81*

Hagner D. A. *85*

Hahn F. *81*

Harris W. V. *125*

Henaut B. W. *51, 142*

Hengel M. *83*

Heschel S. *78*

Hezser C. *125*

Horsley R. A. *132, 140, 156*

Iser W. *132*

Jauss H. R. *132*

Jonson L. T. *39*
Kee H. C. *21*
Klein C. *81*
Malbon E. S. *156*
Matthews W. R. *17*
McCollough C. T. *126*
McKnight E. V. *156*
McLuhan M. *124*
Millard A. *51*, *126*
Morgenthaler R. *143*
Moule C. F. D. *141*
Moxnes H. *78*
Okpewho I. *54*, *128*
Pannenberg W. *81*
Parker D. C. *136*
Pawlikowski J. T. *81*
Reicke *114*, *115*, *119*, *169*
Rhoads R. *22*
Robinson J. M. *33*, *90*, *166*
Rodd C. S. *166*
Schmithals W. *51*, *126*
Schnelle U. *50*, *114*, *118*, *121*
Schoenfeld S. *125*
Schröter J. *138*, *141*, *169*
Schröter J. *138*
Silberman W. H. *119*
Strecker G. *138*
Taylor V. *46*, *116*
Tuckett C. M. *49*
Walker W. O. *64*, *119*
Wellhausen J. *48*, *117*
Wells S. *136*

Предметный указатель

«Аминь» *101, 102*

антииудаизм *111*

антисемитизм *111*

библиотеки *132*

бритва Оккама *168*

вера
- учеников *23-26*
- пасхальная *25, 41, 164*
- как препятствие *23, 75*
- и традиция Иисуса *25-29, 34-35*
- передача веры *26, 27*
- допасхальная *25, 28, 35, 41, 164*
- послепасхальная *21, 35*
- устранение веры *36, 75*

воздействие (влияние)
- Иисуса *14, 24-33, 56* прим. *66, 70, 75*
- в противоположность запоминанию *56* прим. *66*

Галилея *10, 23, 30, 31, 32, 33, 58, 83, 86, 94, 97, 104, 126, 164, 166, 178*

гипотеза Грисбаха *119*

гипотеза двух источников *46, 47, 49, 116, 118, 119, 168*

гипотеза фрагментов *115*

гипотеза четырех документов *47, 117*

грамотность *124-126*

Евангелия см. также упоминания об отдельных Евангелиях, синоптические Евангелия
- и Иисус *18-24, 38-42*
- и Иоанн Креститель *103, 104*
- керигма синоптических Евангелий *20*
- и устная традиция *50, 51, 55, 60*
- и традиция сына человеческого / Сына Человеческого *98-101*

евреи (*см. также* иудеи) *181-184*

живая традиция *170*

Заповеди блаженства *28, 133*

Иисус. *См. также* традиция Иисуса, поиск исторического Иисуса
- и «Аминь» *101, 102*
- «характерный» Иисус *84-86, 92-106*
- и христианство *14, 24-25*
- Христос веры vs. исторический Иисус *14-23, 34, 35*
- и его ученики *12, 24-33, 71*
- «иной» Иисус *77-92, 101*
- и пустая гробница *148, 149*

и экзорцизмы *101, 104*
и Галилея *30, 31, 94, 176-179*
и Евангелия *18-24*
исторические факты об Иисусе *24*
воздействие *14, 24-33, 56, 70, 75*
интерес к Иисусу *10-11*
Иисус как иудей *82*
Иисус и иудаизм *77-85*
и Царство *97, 98*
«неиудейский» Иисус *77-82*
притчи Иисуса *96*
мой собственный взгляд на Иисуса *12-13*
удаленность Иисуса *14-16*
изречения Иисуса *87, 90, 94*
сын человеческий / Сын Человеческий *98-101*
и термин «исторический Иисус» *33-34*

институциональный расизм *110*

интертекстуальность *113*

исполнение
и общинность *61, 62, 131, 132*
и традиция Иисуса *170*
и метонимическая референция *131*
и устная традиция *53, 59-63, 129-132*
варьируемые исполнения *136, 152, 160-161, 170*
против прочтения записанного текста *59-62, 129-130*
против передачи *54, 59-62*

иудаизм *77-86*
антииудаизм *112*
и христианство *77, 81*
и эллинизм *176-179*
поздний иудаизм *81, 112*
Второго Храма *81-83, 112*
критика иудаизма *77-86, 112*

иудеи *см. также* Евреи *77-86*
иудейская традиция *95*
фарисеи *95*

керигма *20, 41, 80*

коллективная память *73*

критерии (критики) *86-88*
аутентичности *87*
по несходству *87*
критерий по смущению *88*

критика
источников *48, 117, 162, 163*
редакций *65, 68*
форм *19-20, 48, 117, 118, 126, 134, 138, 169*
«литературной парадигмы» *113-114*
«низкая критика» и «высокая критика» редакций *113*

культура неписьменного типа, *см.* устная культура

культурная память *55, 56*

литературная взаимозависимость *115, 143-162*

литературная парадигма *76, 113-123*
и критика *113-114*
определение *43, 44, 113, 114*
неадекватность литературной парадигмы *45-53*
интертекстуальность *113*
против устной традиции *46-48, 59-64, 115-118, 128, 137, 140-143, 162-171*
чрезмерная зависимость от литературной парадигмы *115-116*

и синоптическая проблема *115-119*
и синоптическая традиция *113, 114, 142-144*

литературная редакция *60, 118,*

литургическая традиция *153, 155*

мальчик-эпилептик *146*

ментальность *108, 109*

метонимическая референция *131*

Молитва Господня *90, 153, 155*

мужи апостольские *122, 160*

Нагорная проповедь *28, 170*

Наг-Хаммади тексты *160*

Новозаветные послания *62, 122, 160*

община/общины *19, 21, 30-33, 58-62, 64, 67, 71, 72, 94, 111, 127, 131, 132, 138, 143, 149, 186, 191*

Палестина *44-45*
грамотность в Палестине *124-126*

память *36, 55-59, 73, 105, 137, 160, 163*

Пантократор (Вседержитель) *14, 15*

Пасха *25-27, 100, 164*
допасхальный период *29, 33*
послепасхальный период *29*

патриархализм *110*

переписывание *128*

пересказ *60*

печатный станок *43, 44*

поиск исторического Иисуса
археологический *34-36*
начало поиска *14-18*
и христианский суперцессионизм *77-81*
и критерии аутентичности *87*
цель поиска *16, 17*
ошибки *12-14, 43, 53, 75, 76*
мотивация для поиска *11-12*
и неиудейский Иисус *77-86*
и напечатанное слово *43-45*
научный *35-36*
термин «исторический Иисус» *33, 34*

поучения и их группирование *64, 133, 168, 169*

презумпция /предпосылка устности *70*

притчи *101*
о званых на царский пир *156-158*

прогресс *109*

Проповедь на равнине *170*

Прото-Лука *46, 116*

пустая гробница *148, 149*

расизм *110*

рецептивная критика *62, 131*

свитки Мертвого моря *82, 175*

Семинар по Иисусу *22, 23, 38, 90, 136, 176*

синоптическая проблема *47, 119, 120, 124, 141*

синоптическая традиция *43-45, 47-49*

расхождения внутри нее *142, 143, 168-170*
группирование поучений *64*
и галилейская миссия Иисуса *96-97*
мотив суда *103*
и Царство *101*
и литературная парадигма *113-115*
и устная традиция *68, 69*
и тройная традиция *146, 147*

синоптические Евангелия *37-39, 48-50, 119*
«совпадения» в синоптических Евангелиях *115, 116*
и Евангелие от Иоанна *96-97*
и галилейская миссия Иисуса *96-97*
и традиция Иисуса *122*
Тайная вечеря в синоптических Евангелиях *154, 155*
литературная взаимозависимость между синоптическими Евангелиями *143-159*
и литургическая традиция *153-155*
Молитва Господня в синоптических Евангелиях *90, 153, 155*
как продукт веры *18*
и традиция Q *150-152*
и критика редакций *113*
традиция сына человеческого / Сына Человеческого *101-102*
«событие» против «традиции события» *66, 135*

социальная память *55, 56*

структура «последовательных слоев» *49, 50, 116-118*

суд *103*

суперцессионизм *77, 112, 181, 182*

сын человеческий / Сын Человеческий *90, 98-101, 104*

Тайная вечеря *154, 155*

трехкратное отречение Петра *158-159*

Тора *44, 85, 95, 125, 178, 188*

традиция, *См. также* Традиция Иисуса; устная традиция; синоптическая традиция; традиция события *66, 135-136*
«большая традиция» против «малой» *140*
иудейские традиции *94-95*
слои традиции *87*
литургическая *153-155*
живая *155*
оригинальная *134*
Q *32, 33, 38, 150*
процесс передачи *160-161*
тройная традиция *146-150*

традиция Иисуса
добавления ней *137-140*
ее «аутентичность» *161, 162*
и «характерный» Иисус *92-95, 102-106*
ее общинный характер *60-63, 138*
ранняя *24-33, 35, 72, 73, 126-129, 162-171*
ее ранняя передача *140-162*
и вера *25-26, 34-35*
Галилея *126, 127, 164*
против иудейской традиции *94-95*
и Иоанн Креститель *103*
мотив суда в традиции Иисуса *103*

как составленная из последовательных слоев *49, 116, 117*
и литературная парадигма *50-52, 69, 160, 162, 163*
и послания Нового Завета *62-63, 122, 161*
устная передача традиции Иисуса *44-45, 50-53, 60-61, 69, 76, 124-127, 135, 137, 160-171*
и первоначальная традиция *135-136*
вне Евангелий *160*
исполнение *169*
и фарисеи *95*
послепасхальная *30*
допасхальная *28-33*
и документ Q *29-32, 165-166*
и воспоминание об Иисусе *104-105*
и единая первоначальная форма *167*
резюме *104-106*
синоптические Евангелия *122*

тройная традиция *146-150*

«установки по умолчанию» *107-112*
и отношения *108-112*
изменение установок по умолчанию *108-112, 128, 137, 162-171*
и компьютеры *107-108*
определение *107-108*
и языки *108*
литературная парадигма как «установка по умолчанию» *113, 114*
и ментальность *108*

устная история *55, 131*

устная культура *44, 59, 113-123, 137, 138*

устная традиция
характерные особенности *59-71, 128-140, 155-159*
общинный характер *60-62, 130-132, 164, 165*
стабильность и гибкость *67-69, 136, 137, 139, 159*
и фольклор *53, 54, 58*
и Евангелия *61, 142* прим. *214*
передача устной традиции *63, 64, 132-134*
и традиция Иисуса *45, 50-52, 60-63, 69, 76, 125, 126*
и литературная парадигма *46-49, 59-62, 65, 116-118, 127, 136, 140-143, 162-171*
и память *55-57*
в деревнях Ближнего Востока *58, 59*
модели устной традиции *138-139*
против устной истории *55*
и «оригинальная версия» *65, 66, 134-136*
троичность *157-159*
и церкви, основанные Павлом *60*
и исполнение *54, 59-63, 128-131, 150*
индивидуальный отклик / вариации исполнения *136, 152, 159, 160, 168, 170*
исполнение против передачи *54, 60-62*
предпосылка / презумпция устности *142, 143*
и рецептивная критика *62, 131*
пересмотр *53-59, 127, 128, 137, 160-171*
и пересказ *150*
и вторичная устность *60, 61, 161, 130*

стабильность и разнообразие / изменчивость *67-69, 136-137, 159*
стилистические особенности *155-159*
и синоптическая традиция *68, 69, 76*
и Тора *125*
запись *128, 129*

устное исполнение *54, 59-63*

устность
предпосылки устности *142-143*
вторичная устность *60, 130*

ученики
их вера *26-28*
влияние Иисуса на них *10-12, 24-33, 70, 71*
воспоминания об Иисусе *26-28*

учителя *102*

фарисеи *44, 85, 95, 125*

фольклор *53, 54*

Халкидонское исповедание веры *14*

христиане
общины *60, 61*
вера христиан *17, 18*

христианство
и Иисус *22-23*
и евреи (иудеи) *77-82*
и суперцессионизм *77-81*

Христос *см. также* Иисус
христианской догмы *14, 16-18*
Христос веры против исторического Иисуса *14-24, 34, 35*

царское правление Бога *97*

Царство Божье *97, 98*

церкви первые *12, 60, 62, 69, 71, 82, 92, 94*

экзорцизм *101*

эллинизм *82, 83*

церкви, основанные Павлом *60, 191*

Formesgeschichte *117, 134*

geschichtliche *40*

haflat samara *58, 127*

historische *40*

Q гипотеза *48, 150*

Q документ *29-32, 46, 49, 50, 76, 103, 121, 143, 169*

Q община *30, 31, 167*

Sitz im Kirche *19-20*

Sitz im Leben *19-20, 32*

Ur-Mark *46, 50, 116, 121*



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебного заведения, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

Сегодня ББИ — это:

- государственная аккредитация по направлению «теология»
- высшее гуманитарно-богословское образование по библеистике, христианской культуре, библейским языкам, богословию, философии, истории церкви, литургике и социальным дисциплинам
- второе высшее образование, индивидуальные программы для специалистов и повышение квалификации преподавателей и катехизаторов
- начальное и заочное богословское образование, публичные лекции
- летние богословские институты
- научные программы (семинары, конференции, исследовательские проекты)
- издательская деятельность (учебники, монографии, материалы конференций, журнал «Страницы»)

Издательская программа ББИ

(☑ — вышли в свет, ☐ — готовятся к печати)

Периодические издания

☑ СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование.
Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)

Серия «Современная библеистика»

☑ ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ. Словарь Нового Завета. Том I.
Под ред. Джоэля Грина, Скотта Макнайта, Говарда Маршалла.

☐ СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА. Том II. *Под ред. Ральфа Мартина, Стенли Портера, Дэниэла Рэйда, Джеральда Хавторна, Крейга Эванса.*

☑ ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. В 2 томах. *Рэймонд Браун.*

☑ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. *Под ред. Эриха Ценгера. (Bibliotheca Biblica)*

☑ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение.
Уолтер Брюггеман.

☑ НОВЫЙ ЗАВЕТ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА. Писание, предание, герменевтика. *Теодор Стилианопулос. (Bibliotheca Biblica)*

☑ ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. *Н. Т. Райт.*

☐ ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. *Н. Т. Райт.*

☑ ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ.
Был ли Павел из Тарса основателем христианства? *Н. Т. Райт.*

☑ ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства. 5-е издание, испр. и доп. *Джеймс Дж. Данн.*

☑ НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА. Что упустил поиск исторического Иисуса.
Джеймс Дж. Данн. (Bibliotheca Biblica)

☑ ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. *Брюс М. Мецгер.*

☑ КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение.
5-е издание. *Брюс М. Мецгер.*

☑ РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА.
Их источники, передача, ограничения. *Брюс М. Мецгер.*

☑ НОВЫЙ ЗАВЕТ. Контекст, формирование, содержание. 2-е издание.
Брюс М. Мецгер.

☑ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ. *Крейг Бломберг.*

☑ ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. *Ричард Хейз.*

☑ ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Эмануэл Тов.*

☑ ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Джейкоп Вайнгрин.*

☑ ПОЭТИКА БИБЛЕЙСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА. *Андрей Десницкий.*

☑ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. *Ирина Левинская.*

☑ БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ. *Клаус Хаакер.*

☑ ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН. *Николай Мерперт.*

☑ ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. *Кеннет Шенк.*

☑ БИБЛИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РОССИИ И ПРАВОСЛАВНОГО СЛАВЯНСКОГО МИРА. К 500-летию Геннадиевской Библии.

Серия «Современное богословие»

☑ ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Карл Барт.*

☑ ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.* Том I. §§ 3, 15, 28, 32, 41/1.

☐ ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.* Том II. §§ 45, 50, 57, 59.

☑ МГНОВЕНИЯ. *Карл Барт.*

☑ ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО. *Карл Барт.*

☑ ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ. *Карл Барт.*

☑ БОГОСЛОВИЕ И МУЗЫКА. Три речи о Моцарте. *Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюнг.*

☑ О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ. *Роуэн Уильямс.*

☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*

☑ ПРАВОСЛАВИЕ. *Павел Евдокимов.*

☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е издание. *Хью Уайбру.*

☑ ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики. *Виген Гуроян.*

☑ ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты. *Оливье Клеман.*

☑ ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ. *Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*

☑ СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель.*

☑ ИИСУС ХРИСТОС. *Вальтер Каспер.*

☑ БОГ ИИСУСА ХРИСТА. *Вальтер Каспер.*

☑ ТАИНСТВО ЕДИНСТВА. Евхаристия и церковь. *Вальтер Каспер.*

☑ СУЩНОСТЬ И ЗАДАЧИ БОГОСЛОВИЯ. Попытки определения в диспуте современности. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*

☑ ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ. *Ганс Урс фон Бальтазар, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер, Хайнц Шюрман.*

☑ ЦЕННОСТИ В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН. О соответствии вызовам времени. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*

☑ ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. О разуме и религии. *Юрген Хабермас, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*

☑ ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней. *Ганс Урс фон Бальтазар.*

☑ ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие. *Карл Ранер.*

☑ БОГ: ОТКРЫТЫЙ ВОПРОС. Богословские перспективы современной культуры. *Антон Хаутепен.*

☑ ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ? Изложение Апостольского символа веры. *Теодор Шнайдер.*

☑ КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ. *Томас Рауш.*

☑ СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Хрестоматия. *Сост. Майкл Хейз и Лайм Джирон.*

☑ ВОСКРЕСЕНИЕ БОГА ВОПЛОЩЕННОГО. *Ричард Суинберн.*

☑ ТАЙНА ТАИНСТВ. *Пол Хаффнер.*

☑ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Источники, принципы, история. *Эйден Николс.*

☑ ДЛЯ НАШЕГО СПАСЕНИЯ. Два взгляда на миссию Христа. *Джеффри Уэйнрайт.*

Серия «Богословие и наука»

☑ БИБЛЕЙСКАЯ ВЕРА С ЭВОЛЮЦИОНИСТСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ. *Герд Тайсен.*

☑ НАЧАЛО ВСЕХ ВЕЩЕЙ. Естествознание и религия. *Ганс Кюнг.*

☑ НАУКА И РЕЛИГИЯ. Историческая перспектива. *Джон Хедли Брук.*

☑ О НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВСЕЛЕННОЙ. Богословие, космология и этика. *Нэнси Мерфи и Джордж Эллис.*

☑ БОГОСЛОВИЕ В ВЕК НАУКИ. Модели бытия и становления в богословии и науке. *Артур Пикок.*

☑ ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание. *Алексей Нестерук.*

☑ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА. 2-е издание. *Владета Еротич.*

☑ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Введение. *Джон Полкинхорн.*

☑ ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. *Джон Полкинхорн.*

☑ РЕЛИГИЯ И НАУКА. История и современность. *Иен Барбур.*

☑ ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИИ. *Иен Барбур.*

☑ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Антропологическая перспектива. *Под. ред. Владимира Поруса*

☑ БИОЭТИКА. Учебник. *Элио Сгречча, Виктор Тамбоне.*

☑ СМЫСЛ ЗЕМЛИ. *Оливье Клеман.*

☑ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ. *Станислав Вшолек.*

☑ ТВОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. *Михаил Хеллер.*

☑ ЕСТЬ ЛИ БОГ? *Ричард Суинберн.*

☑ НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия. *Юрген Мольтман.*

☑ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ РЕЛИГИИ И НАУКИ. *Под ред. Григория Гутнера.*

☑ НАУЧНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ. Космология, творение, эсхатология. *Под ред. Андрея Гриба.*

☑ НАУЧНЫЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ. Историческая динамика и универсальные основания. *Под ред. Владимира Поруса.*

Серия «Диалог»

☑ ДУХОВНОСТЬ. Формы, принципы, подходы. В 2 томах. *Кейс Ваайман.*

☑ ДИАЛОГ О ВЕРЕ И НЕВЕРИИ. 2-е издание. *Умберто Эко и кардинал Мартини.*

☑ В ПОИСКАХ ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА. К 40-летию принятия декларации *Unitatis redintegratio.*

☑ ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. 2-е издание. *Сост. Алексей Юдин.*

☑ ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Антология ключевых текстов. *Сост. Майкл Киннемон, Брайан Коуп.*

☑ БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И ВОСТОЧНЫМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ. Хрестоматия. *Сост. Кристин Шайо.*

☑ ВЕРА И СВЯТОСТЬ. Лютеранско-православный диалог 1959–2002 гг. *Ристо Сааринен.*

☑ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В РАЗНЫХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ. 2-е издание. *Сост. Алексей Бодров.*

☑ ХРИСТИАНСТВО, ИУДАИЗМ И ИСЛАМ. Верность и открытость. *Под ред. архиепископа Жозефа Доре.*

☑ ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ. Проблемы диалога. Хрестоматия. *Сост. Алексей Журавский.*

☑ ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО: НА ПУТИ К ДИАЛОГУ. К 40-летию принятия декларации *Nostra aetate. Под ред. Алексея Журавского*

☑ ИСЛАМ И ЗАПАД. *Бернард Луис.*

☑ ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО. Непростая история. *Роллин Армур.*

☑ ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКИЙ ДИАЛОГ. Хрестоматия. 2-е издание. *Сост. Хелен Фрай.*

☑ ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ. Словарь-справочник. *Под ред. Леона Кленицкого и Джеффри Вайгодера.*

☑ ДЗЭН И БИБЛИЯ. *Какичи Кадоваки.*

☑ СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ. 2-е издание. *Сост. Джекоб Ньюзнер.*

☑ ВВЕДЕНИЕ В ИУДАИЗМ. Учебное пособие. *Глеб Ястребов.*

☑ ИИСУС ИЛИ БУДДА. Жизнь и учение в сравнении.
Ульрих Луц и Аксель Михаэльс.

☑ ПЕТРОВО СЛУЖЕНИЕ. Диалог католиков и православных.
Под ред. Вальтера Каспера.

☑ ЧТО ОБЪЕДИНЯЕТ? ЧТО РАЗДЕЛЯЕТ? Основы экуменических знаний.

☑ КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ.
Два века противостояния и диалога. *Анджело Тамборра.*

☑ ДА БУДУТ ВСЕ ЕДИНО. Призыв к единству сегодня. *Вальтер Каспер.*

☑ РУКОВОДСТВО ПО ДУХОВНОМУ ЭКУМЕНИЗМУ. *Вальтер Каспер.*

☑ МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИЙ И ЕДИНЫЙ ЗАВЕТ.
Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.

☑ ВЕРА – ИСТИНА – ТОЛЕРАНТНОСТЬ. Христианство и мировые религии.
Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.

☑ ПРИМИРЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь. Бельгия.

☑ КРЕЩЕНИЕ И ОБЩЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума
в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь. Бельгия.

☑ ПОИСКИ ЕДИНСТВА. Проблемы религиозного диалога
в прошлом и настоящем.

☑ 400 ЛЕТ БРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ (1596–1996).
Критическая переоценка.

☑ СОБОРНОСТЬ. Статьи из журнала англикано-православного Содружества
св. Албания и преп. Сергия (Оксфорд).

☑ НЕОЯЗЫЧЕСТВО НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ. *Сост. Виктор Шнирельман.*

Серия «История Церкви»

☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ. Вторая половина XX века.
Архиепископ Михаил (Мудьюгин).

☑ ТОТАЛИТАРИЗМ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ. Учебное пособие.
Дмитрий Поспеловский.

☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР.
Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*

☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ
ГОСУДАРСТВО 1917–1941 гг. Документы и фотоматериалы.
Сост. О. Ю. Васильева.

☑ ИСТОРИЯ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА. В 5 томах.
Том I. Навстречу новой эре в истории католичества.
Том II. Формирование соборного сознания.
Том III. Сформировавшийся собор.

Том IV. Соборная церковь.
Том V. Собор и развитие.

☑ ИОАНН ЗЛАТОУСТ. Проповедник, епископ, мученик. 2-е издание. *Рудольф Брендле.*

☑ ХРИСТИАНСТВО ВОСТОКА И ЗАПАДА. В поисках зримого проявления единства. *Эрнст Суттнер.*

☑ РЕЛИГИИ И ЮРИДИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ. Введение в сравнительное церковное право. *Франческо Марджотта Брольо, Чезаре Мирабелли, Франческо Онида.*

Серия «Религиозные мыслители»

☑ ТАЙНОЕ ПЛАМЯ. Духовные взгляды Толкина. *Стрэтфорд Колдекот.*

☑ НЕСЧАСТНЕЙШИЙ. Сборник сочинений. *Серен Керкегор.*

☑ ВЕЛИКИЕ РЕВОЛЮЦИИ. Автобиография западного человека. *Ойген Розеншток-Хюсси.*

☑ РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. *Под ред. Владимира Поруса.*

☑ РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. *Под ред. Владимира Поруса.*

☑ НА ПУТИ К СИНТЕТИЧЕСКОМУ ЕДИНСТВУ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность. *Под ред. Владимира Поруса.*

☑ Н. А. БЕРДЯЕВ И ЕДИНСТВО ЕВРОПЕЙСКОГО ДУХА. *Под ред. Владимира Поруса.*

☑ ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ С. Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ. *Под ред. Владимира Поруса.*

☑ РУССКАЯ СОФИОЛОГИЯ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ. *Под ред. Владимира Поруса.*

Серия «Богословские исследования»

☑ УЧЕНИЕ В. ЛОССКОГО О ТЕОЗИСЕ. *Евгений Зайцев.*

☑ УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ И БЛАГОДАТИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ. *Дональд Ферберн.*

Серия «Современная апологетика»

☑ ВОЗВРАЩЕНИЕ БЛУДНОГО СЫНА. *Генри Нувен.*

☑ ТРАКТАТЫ. Небеса, по которым мы так тоскуем. Три толкования жизни. *Питер Крифт.*

☑ ЖИЗНЬ ВОЗЛЮБЛЕННОГО. Духовная жизнь в секулярном мире. *Генри Нувен.*

☑ ДОРОГА В ЭММАУС. Размышления о евхаристической жизни. *Генри Нувен.*

Серия «Услышать Человека»

☑ ПРОЩЕНИЕ. Разрывая оковы ненависти. 2-е издание. *Майкл Хендерсон.*

☑ УРОКИ РАЗДУМЬЯ. Педагогика нравственного развития. *Филипп Лобстейн.*

☑ ПОСЛУШАЙТЕ ДЕТЕЙ. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ, НАКОНЕЦ. 4-е издание. *Сост. Аньет Кемпбелл.*

☑ НЕЗРИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ. *Элен Гизан-Деметриадес.*

☑ ЭТОТ НЕИСПРАВИМЫЙ ИНДИВИДУАЛИСТ. История жизни одного финна. *Пол Гундерсен.*

☑ ПАВЕЛ НИКОЛАИ ИЗ МОНРЕПО. Европеец, не такой как все. *Пол Гундерсен.*

☑ УСЛЫШАТЬ ЧЕЛОВЕКА. *Поль Турнье.*

Серия «Читая Библию»

☑ МАРК. ЕВАНГЕЛИЕ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*

☑ ЛУКА. ЕВАНГЕЛИЕ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*

☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К ГАЛАТАМ И ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*

☑ ПАВЕЛ. ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ. I и II ПОСЛАНИЯ К ТИМОФЕЮ И ПОСЛАНИЕ К ТИТУ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*

☑ ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*

☐ ИОАНН. ЕВАНГЕЛИЕ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*

☑ ЧИТАЯ ЕВАНГЕЛИЯ С ЦЕРКОВЬЮ. От Рождества до Пасхи. *Рэймонд Браун.*

☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ИОАННОМ. Чтобы вы имели жизнь. *Рэймонд Браун.*

☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Ветхий Завет. *Ричард Рор, Джозеф Мартос.*

☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАТФЕЕМ. Превосходя закон. *Лесли Дж. Хопп.*

☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАРКОМ. Школа ученичества. *Стивен Дойл.*

☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ЛУКОЙ. Шаг за шагом к Слову Божьему. *Барбара Э. Рейд.*

☑ БЕСЕДЫ С АПОСТОЛОМ ПЕТРОМ. Путь от греха к святости. *Джим Уиллиг, Тэмми Банди.*

☑ БЕСЕДЫ С ИОВОМ И ЮЛИАНОЙ НОРВИЧСКОЙ. Веруя в то, что все будет хорошо. *Кэрол Люберинг.*

☑ БЕСЕДЫ С ТОМАСОМ МЕРТОНОМ. Как стать самим собой. *Энтони Падовано.*

☑ БЕСЕДЫ С КЛАЙВОМ ЛЬЮИСОМ. Настигнут радостью. *Роберт Морно.*

☑ ПЕРЕЧИТЫВАЯ БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ. Открой свою историю в Ветхом Завете. *Макрина Скотт.*

☑ ИИСУС В ЕВАНГЕЛИЯХ. Учитель. Пророк. Друг. Мессия. *Артур Заннони.*

☑ ОБРАЗЫ ИИСУСА. Десять граней личности Христа. *Альфред Макбрайд.*

☑ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРОПОВЕДИ. 2-е издание. *Генри Драммонд.*

Книги вне серий

☑ УТРО С БОГОМ. Духовное обновление день за днем. *Джек Уинслоу.*

☑ ИСТИНА ПРОТЕСТА. Дух евангелическо-лютеранской теологии. *Антон Тихомиров.*

☑ ФИЛЬМЫ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО И РУССКАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА. *Симонетта Сальвестрони.*

☑ ПРОРОК. *Халиль Джибран.*

☑ СОКРОВИЩЕ В СОСУДАХ ГЛИНЯНЫХ. Руководство по экуменической герменевтике.

☑ КНИГА БЫТИЯ. Новый перевод.

☑ РУКОПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель, епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*

☑ МИР МЕГАЛИТОВ И МИР КЕРАМИКИ. Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы. *Э. Л. Лаевская.*

☑ ЗОВ ПУСТЫНИ. Биография малой сестры Магдалены Иисуса. *Катрин Спинк.*

☑ БОГОРОДИЦА – ДУХОВНЫЙ МОСТ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ. 2-е издание. *Питер Андерсон.*

ЗОЛОТАЯ СЕРИЯ

В золотую серию ББИ входят лучшие книги издательства ББИ, ставшие классикой и пользующиеся любовью читателей в России.

ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. Рэймонд Браун

ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Под ред. Э. Ценгера

ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства. Джеймс Дж. Данн

НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА: что упустил поиск исторического Иисуса. Джеймс Дж. Данн

ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. Брюс М. Мецгер

КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение. Брюс М. Мецгер

РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА. Их источники, передача, ограничения. Брюс М. Мецгер

ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. Эммануэл Тов

ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. Ричард Хейз

ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. Н. Т. Райт

ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. Карл Барт

ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. Карл Барт

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)



ЗОЛОТАЯ СЕРИЯ

ПРАВОСЛАВИЕ. Павел Евдокимов

ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие. Карл Ранер
ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней. Ганс Урс фон Бальтазар

ИИСУС ХРИСТОС. Вальтер Каспер

ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. Хью Уайбру

НАЧАЛО ВСЕХ ВЕЩЕЙ. Естествознание и религия. Ганс Кюнг

РЕЛИГИЯ И НАУКА. Вера и современность. Иен Барбур

НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия. Юрген Мольтман

ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. Джон Полкинхорн

ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание. Алексей Нестерук

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ. Два века противостояния и диалога. Анджело Тамборра

ИСЛАМ И ЗАПАД. Бернард Луис

ЗОЛОТАЯ СЕРИЯ
ББИ

При издательстве ББИ работают:

КНИЖНЫЙ КЛУБ ББИ

Книжный клуб ББИ продолжает принимать в свои ряды читателей богословской литературы. Мы очень рады, что интерес к нашим изданиям объединил такое количество людей. В книжный клуб вступили священники, общественные деятели, студенты, преподаватели вузов и другие читатели богословской литературы.

Главная задача клуба сделать академическую богословскую литературу доступной, предоставить адресную информацию о книге, а также дать читателям возможность быстро и удобно приобретать книги с 20%-ной скидкой от издательской цены. Среди членов Книжного клуба проводятся лотереи.

Особый интерес Книжный клуб ББИ представляет для тех, кто заказывает книги по почте, так как скидка покрывает стоимость почтовых затрат. Особенно это относиться к дорогим изданиям.

Привилегии членов Книжного клуба ББИ

Приобретать все издания ББИ со скидкой 20%.

Получать издательский каталог, информацию о новых книгах, специальных предложениях и других событиях в издательстве ББИ

Участвовать в лотереях и конкурсах.

Обязательства членов клуба

Быть подписчиком журнала «Страницы: богословие, культура, образование».

Приобретать в год не менее четырех изданий ББИ.

Анкету, подписную квитанцию, а также дополнительную информацию о порядке вступления в Книжный клуб ББИ вы можете получить на нашем сайте **www.standrews.ru** или написав нам по почте.

КНИГА – ПОЧТОЙ

Любую книгу ББИ можно заказать и оплатить по почте. Книги отправляются наложенным платежом по территории России.

Жители Украины могут заказать и приобрести полный ассортимент изданий ББИ в центре «Христианская книга» **www.kniga.org.ua** или у наших торговых партнеров.

По вопросам приобретения книг жителями ближнего и дальнего зарубежья обращаться по **e-mail: sales@standrews.ru**

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН

На сайте ББИ **www.standrews.ru** работает интернет-магазин.

Члены Книжного клуба, авторизируясь под своим паролем, могут заказывать книги сразу по клубным ценам.

На сайте вы можете ознакомиться с подробными аннотациями на книги, посмотреть содержания, прочитать рецензии и отзывы о книгах, скачать главы некоторых книг, сделать заказ.

ББИ приглашает к сотрудничеству (в том числе и для удаленной работы) профессиональных переводчиков с английского, немецкого и итальянского языков, редакторов, дизайнеров, верстальщиков.

По вопросам сотрудничества обращаться в редакцию:
publish@standrews.ru

Тел./факс: (495) 670-22-00,
670-76-44

ББИ, ул. Иерусалимская, д. 3,
Москва, 109316

Проезд до ст. метро
«Пролетарская»

Время работы офиса: 9–18,

перерыв с 13–14,

выходные – сб., вс.



Наши издания вы можете приобрести в магазинах:

В Москве:

«БОГОСЛОВСКАЯ КНИГА»

Магазин ББИ (всегда представлен полный ассортимент)

Ул. Иерусалимская, д.3
(м. «Пролетарская»)

Тел. (495) 670-22-00,
670-76-44

E-mail: sales@standrews.ru;
www.standrews.ru

«ФАЛАНСТЕР»

Малый Гнездниковский переулок, 12/27 (м. «Тверская»)

Тел. (495) 504-47-95

«ГАЛЕРЕЯ КНИГИ «НИНА»

Ул. Бахрушина, д. 28,

Тел. (495) 959-21-03,
959-20-94

«ГНОЗИС»

Зубовский проезд, д.2, стр.1

Тел. (495) 246-05-48

«ПАОЛИНЕ»

Ул. Большая Никитская, д.26
(м. «Охотный Ряд»)

Тел. (495) 291-65-15

«PRIMUS VERSUS»

Ул. Покровка, 27
(м. «Китай-город»)

Тел. (495) 223 5820

«ФИЛАДЕЛЬФИЯ»

Волгоградский пр-т, д.17, стр.1
(м. «Волгоградский проспект»)

Тел. (495) 676-4983

«СИРИН»

Ул. Автозаводская, д.19, кор.1
(м. «Автозаводская»)

Тел. (495) 677-22-28

«У КЕНТАВРА»

Ул. Чаянова, 15 (м. «Новослободская»)

Тел. (499) 973-43-01

«РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО»

Ул. Валовая, д.8, стр. 1
(м. «Павелецкая»)

Тел. (495) 940-55-90

«МОСКВА»

Ул. Тверская, д.8 (м. «Тверская», «Пушкинская», «Чеховская»)

Тел. (495) 629-64-83, 797-87-17

«БИБЛИО-ГЛОБУС»

Ул. Мясницкая, д.6/3, стр.5
(м. «Лубянка»)

Тел. (495) 781-1900, 624-4680

«МОСКОВСКИЙ ДОМ КНИГИ» на Арбате

Ул. Новый Арбат, д.8
(м. «Арбатская»)

Тел. (495) 789-35-91

В Санкт-Петербурге:

«СЛОВО»

Ул. Малая Конюшенная, д.9
(м. «Гостиный двор»)

Тел. (812) 571-20-75

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА»

Ул. Лебедева, д.31
(м. «Площадь Ленина»)

Тел. (812) 542-70-05

«АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА»

Набережная р. Фонтанки, д.15

(здание Русской христианской гуманитарной академии)

Тел. (812) 310-50-36

«АКМЭ»

Менделеевская линия, д.5

(здание философского и исторического факультета СПбГУ)

Тел. (812) 325-49-17

В других городах России:

«ЗОЛОТЫЕ СТРАНИЦЫ» (Мурманск)

Пр-т Ленина, д.79

Тел. (8152) 47-60-53

«ГАРМОНИЯ» (Краснодар)

Ул. Красная, д.68

Тел. (8612) 53-31-05

«ПОСОХ» (Новосибирск)

ул. Каменская, д.60

Тел. (923) 248-36-10

На Украине:

www.orthodox-book.com
интернет-магазин «Центр православной книги»

www.kniga.org.ua
Интернет-магазин
«Центр христианской книги»

«ЦЕНТР ПРАВОСЛАВНОЙ КНИГИ» (Киев)

Ул. Шелковичная, 39/1

(в храме святителя Михаила, на территории Центральной городской клинической больницы)

Тел./факс: (044) 255-15-17

ЦЕНТР «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» (Одесса)

Почтовая доставка по Украине

Ул. Екатерининская, д.87/16

Тел. (048) 719-44-72,
725-75-24

E-mail: kniga@kniga.org.ua

«КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Киев)

Ул. Хорива, д.1/2

Тел.: (044) 428-80-74

«ДУХ И ЛИТЕРА» (Киев)

НаУКМА, кор. 5, ком. 209-211,
ул. Волошская, д.8/5

Тел. (044) 425-60-20

E-mail: duh-i-litera@ukr.net

«ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ» (Одесса)

Пр-т Добровольского, д.152-а

Тел. (048) 711-41-60

«НОВЫЙ ГОРОД» (Симферополь)
Ул. Карла Маркса, 6/5
Тел. (0652) 54-67-34

В Беларуси:

Киоск «ЛУЧИ СОФИИ» (Минск)
Пр. Независимости, 66
Фойе Президиума Академии наук РБ.
Тел. (517) 284-14-58

«ДУХОВНАЯ КНИГА» (Минск)
ул. Максима Богдановича, 25
Тел. (517) 293-17-53

В Казахстане:

«КОВЧЕГ» (Алматы)
Ул. Айманова, 224
Тел. (3272) 74-55-49
E-mail: kovcheg.kz@mail.ru

В Германии:

«BILD & MEDIEN Vertiebs CmbH»
(Harsewinkel)
Muensterstrasse 17
Тел. 0049 (0) 5247 - 10259
E-mail: info@bild-medien.com
www.bild-medien.com

В США:

«ABC Book Store»
5111 College Oak Dr., Suite ,
Sacramento, CA 95841
tel/fax 1-916-3321589

Подписано в печать 09.04.2009 г.
Формат 84×108/32.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.-печ. л. 11,76. Тираж 2000 экз.
Заказ № 1344.

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных материалов
в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122

«Эта небольшая книга — большое сокровище для тех, кто хочет увидеть Иисуса таким, каким его видели и помнили ближайшие ученики. Автор успешно переворачивает пресловутый «поиск исторического Иисуса» с головы на ноги, убедительно показывая, что основа формирования ранней традиции Иисуса — это устное предание, воспоминания и рассказы, порожденные воздействием Иисуса и верой в него и распространяемые среди его учеников. Позднее эти воспоминания сформировали литературную синоптическую традицию.

— Алексей Бодров (*Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея*)

«Наконец-то мы получили книгу, доступно написанную известным исследователем Нового Завета, который серьезно относится к устной передаче традиции первыми учениками Иисуса. Автор убедительно раскрывает значение такой передачи, доказывая тем самым надежность евангельского материала. Я рад рекомендовать эту книгу в качестве введения к изучению Иисуса и Евангелий.

— Гордон Фи (*Риджент Колледж*)

«Новый взгляд на Иисуса, о котором говорит Данн, — это пост-традиционный критицизм, утверждающий, что традиция Иисуса сформирована верой. Не существовало исторического Иисуса, которого можно было бы понять вне веры. Эта книга приглашает научное сообщество к размышлению и заявляет о совершенной им эпистемологической ошибке.

— Скот Макнайт (*Университет Норт-Парка*)



Джеймс Д. Г. Данн (*PhD, Кембриджский Университет*) — один из ведущих библеистов современности, почетный профессор богословия в Даремском университете. Он — автор многочисленных работ, среди которых **«Единство и многообразие в Новом Завете»** (русский перевод — издательство ББИ), **«Богословие апостола Павла»** и **«Иисус воспоминаемый»**.

ББИ

БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

ISBN 5-89647-129-7

www.standrews.ru