



Свящ. Роман Бартницкий

СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

история возникновения и толкование

Свящ. РОМАН БАРТНИЦКИЙ

СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

история возникновения
и толкование

Культурный центр
«Духовная Библиотека»
Москва, 2009

Данные об оригинале:

ks. Roman Bartnicki

Ewangelie synoptyczne: Geneza i interpretacja. — wydanie trzecie uzupełnione.

Warszawa: Wydawnictwo Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2003.

(ISBN 83 — 7072 — 276 — 8)

NIHIL OBSTAT

Sac. Sergius Timashov

Vicarius generalis

Moscoviae, 31.03.2009

IMPRIMATUR

+ Paulus Pezzi

Archiepiscopus Moscoviensis Matris Dei

Moscoviae, 07.04.2009

Бартницкий Р., свящ. Синоптические Евангелия: История возникновения и толкование. — пер. с польск. под общей ред. свящ. З. Заборовского. — М.: Духовная библиотека, 2009. — 464 с.

В книге прослеживается история исследований, посвященных Евангелиям от Матфея, Марка и Луки, начиная с их анализа раннехристианскими писателями и заканчивая документом Папской библейской комиссии «Толкование Библии в Церкви», а также новейшими методами и способами изучения Библии. Издание дополнено разделом, посвященным последним исследованиям исторической личности Иисуса.

В изучении Нового Завета так называемая проблематика исторического Иисуса, наряду с исследованиями источника Q, в настоящее время вызывает больше всего споров. Автор предлагает читателю подробную и полную информацию по этому вопросу.

Вы всегда найдете эту книгу
в книжном магазине «Primus versus»:

Москва, ул. Покровка д. 27, стр. 1

тел.: (495) 223-58-20, primusversus@mail.ru

Центр распространения:

Культурный Центр «Духовная Библиотека»

тел. (495) 638-51-83

e-mail: biblio@dbiblio.org

© 2009, русский перевод и редакция
свящ. Зигмунт Заборовский

© 2009, макет и русское издание
Культурный центр «Духовная Библиотека»

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Вот уже несколько лет, как тираж второго издания полностью распродан. К нынешнему, третьему, изданию я добавил девятнадцатую главу: «Третий этап поисков исторического Иисуса (*third quest*)».

Дискуссия об историческом облике Иисуса вновь вспыхнула в восьмидесятые и девяностые годы XX века. Именно ей посвящено большинство книг и статей о синоптических Евангелиях. В связи с этим мне показалось необходимым дополнить мой труд исследованием данной проблематики. Кроме того, библиография большинства глав расширена за счет опубликованных в последние годы новых работ. При этом информация, содержащаяся во втором издании, ни в коей мере не утратила своей актуальности.

Я надеюсь, что эта книга по-прежнему будет полезна каждому, кто стремится познакомиться со сложной проблематикой изучения синоптических Евангелий, и тем самым поможет лучше понять и сам евангельский текст, позволив нам познать запечатленного на его страницах Иисуса истории и Христа веры.

Варшава, 21 сентября 2003 г.

Автор

ВВЕДЕНИЕ

«Из всех Писаний, даже Нового Завета, справедливо выделяются Евангелия, поскольку они представляют собою главное свидетельство о жизни и учении воплотившегося Слова, нашего Спасителя» (DV 18).

Вот сколь велико богословское значение Евангелий. Именно они — главное свидетельство жизни и учения Иисуса Христа, именно им принадлежит главное место в Библии. Кроме того, это одно из наиболее известных литературных произведений. Множество шедевров мировой художественной культуры вдохновлено Евангелиями, и они же повлияли на жизнь миллиардов людей.

Не знать Евангелий нельзя, особенно, если вы живете в среде, испытавшей и испытывающей на себе влияние христианства. Однако это знание может быть различным. Когда мы имеем дело с трудом, столь важным для всей культуры, для богословия и для жизни каждого отдельного человека, уже недостаточно лишь знать его содержание. Евангелия были написаны в другую историческую эпоху, людьми другого менталитета. Это человеческое произведение, однако его создание было окружено особым Божиим попечительством, которое мы называем вдохновением от Святого Духа. Это требует от нас особого толкования Евангелий. Необходимо понимать, что они собой представляют, и как надлежит их комментировать. Необходимы введения в них.

Предлагаемая вашему вниманию книга — это введение в синоптические Евангелия, то есть в Евангелия от святых Матфея, Марка и Луки. Сразу поясним, что прилагательное «синоптический» восходит к греческому слову *synopsis*, означающему целостный взгляд: ведь тексты трех первых Евангелий столь схожи, что при сопоставлении и параллельном их чтении мы не находим между ними существенных различий. Близость содержания и истории создания трех первых Евангелий стали причиной их совместного рассмотрения исследователями. Евангелие от Иоанна отличается от них и по своей истории, и по проблематике, и по содержанию, поэтому нуждается в отдельном разговоре.

В своей работе мы не стали приводить общую информацию, которая обычно содержится во введениях в Евангелие. Так, вы не найдете здесь, например, отдельных введений в каждое из Евангелий. Мы стремились

скорее дать обзор научных исследований, посвященных синоптическим Евангелиям, особенно — работ, посвященных истории их создания и их толкованию. При этом мы начали с анализа свидетельств ранней Церкви и описания того, как изменялись взгляды на происхождение в истории вплоть до конца XIX века. Говоря о синоптических Евангелиях, нельзя обойти молчанием и синоптическую проблему: к ее рассмотрению мы обращаемся дважды, сначала описывая способы ее решения, предлагавшиеся в XVIII и XIX веках, а затем — современные гипотезы. Наибольшее влияние на библеистику XX века оказала *Formgeschichte* — школа истории форм. Значительная часть нашего исследования призвана как раз познакомить читателя с этим направлением и теми исследованиями, которые стали реакцией на чересчур радикальные утверждения главных приверженцев этой школы. Последние десятилетия стали временем поиска новых исследовательских методов и построения новых интерпретационных систем. Мы знакомим вас с наиболее известными из них. Наше Введение в Евангелия — первый в польской библеистике труд такого рода, и мы надеемся, что оно окажется полезно тем, кто стремится ближе познакомиться с описанной нами проблематикой.

Варшава, в праздник св. Матфея, апостола и евангелиста,
21 сентября 1992 г.

Свящ. Роман Бартницкий

ПРЕДАНИЕ ЦЕРКВИ О ВОЗНИКНОВЕНИИ СИНОПТИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЙ

Сами Евангелия не называют имен своих авторов. До середины XVIII в. не подвергалось сомнению сообщение предания о том, что они были написаны Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном¹. Главной причиной скепсиса, выражаемого начиная с этого времени, стало то обстоятельство, что почти вплоть до середины II в. мы не находим в традиции никаких упоминаний об именах евангелистов, хотя сами Евангелия довольно часто цитируются в сочинениях христианских авторов этого времени. Для того, чтобы понять причины этого молчания, начнем с внимательного изучения² древнейших свидетельств о Евангелиях, начиная с Пролога Евангелия от Луки. Анализ более поздних и более четких свидетельств позволит нам понять, что же думала о происхождении трех первых Евангелий ранняя Церковь.

¹ По опубликованным в XX в. введениям в Новый Завет можно проследить, как изменялось отношение к святоотеческим свидетельствам. Гельмут Меркель (H. Merkel, *Die Überlieferungen der Alten Kirche über das Verhältnis der Evangelien* в: *The Interrelations of the Gospels* (BETL 95). / red. D. L. Dungan, Leuven, 1990, 566) объясняет уменьшение интереса к ним двумя причинами: трудностью согласования этих свидетельств с общепринятой теорией двух источников и признанием многих текстов не заслуживающими доверия легендами. Именно этим объясняется, в частности, совет Кюммеля не учитывать сообщение Папия при исследовании вопроса о зависимости между синоптическими текстами, несмотря на древность этого свидетельства (ср. W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1983²¹, 29).

² С тех пор, как верность теории двух источников была поставлена под сомнение, мы наблюдаем возрождение интереса к свидетельствам древней Церкви. Они помогают нам по-новому взглянуть на синоптическую проблему. Первая попытка остановить тенденцию отрицания Предания была предпринята Дж. Чепменом (Dom J. Chapman, *Matthew, Marc and Luke*, ed. by J. M. T. Barton, London, 1937) и его учеником и другом К. Батлером (Dom B. C. Butler, *The originality of St. Matthew*, Cambridge, 1951). Уильям Фармер, принадлежащий к методистской церкви молодой профессор Далласского Университета, соединил сделанные ими

1. Пролог Евангелия от Луки

Лишь в третьем из синоптических Евангелий (Лк) мы находим хоть какую-то информацию об истории его создания. Она заключена в написанном по эллинистическим канонам Прологе (Лк 1,1-4):

1. Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, 2. как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, 3. то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, 4. чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен.

Отметим следующие факты:

а) Автор не сообщает своего имени. Он позиционирует себя как не бывшего ни очевидцем Иисусова служения, ни одним из первых проповедников: в двух принадлежащих Луке книгах к этой категории относятся в первую очередь двенадцать апостолов (ср. Деян 1, 21 сл.), бывшие «служителями Слова» и несшие миру Благоую Весть (ср. Деян 1,8).

б) Многие до этого времени уже составили свои повествования (*diegesis*). Это значит, что, работая над Евангелием и Деяниями Апостолов, Лука мог использовать некие источники — вне зависимости от того, идет ли речь о законченных трудах или разрозненных «отрывках».

с) Авторы этих трудов не следует отождествлять с «очевидцами» и «служителями Слова».

д) Луке известно то, что «передали» авторам «повествований» «очевидцы и служители Слова». Логично задать вопрос о том, опирался ли

выводы с более ранними теориями Грисбаха (J. J. Griesbach) и Оуэна (H. Owen): W.R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, London, 1964. Наиболее значимые труды, посвященные анализу святоотеческих сообщений, это G. Kennedy, *Classical and Christian Source Criticis*, в: *The Relationships Among the Gospels. An Interdisciplinary Dialogue*, red. W. O. Walker, San Antonio, 1978, 125-155, особенно с. 147-152; W.R. Farmer, *The Patristic Evidence Reexamined: A Response to George Kennedy* в: *New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond*, red. W.R. Farmer, Macon, 1983, 3-15; G.G. Gamba, *A Further Reexamination of Evidence from the Early Tradition*, в: *New Synoptic Studies*, 17-35; D. Peabody *Augustine and the Augustinian Hypothesis: A Reexamination of Augustine's Thought in "De consensu evangelistarum"*, в: *New Synopstic Studies*, 37-64; B. Orchard, *The Historical Tradition*, в: B.Orchard, H. Riley, *The Order of the Synoptics: Why Three Synoptic Gospels?*, Macon, Georgia, 1987, 111-226; H. Merkel, op.cit., 566-590.

и сам Лука на устную традицию, однако он ничего об этом не говорит. Употребленное во втором стихе местоимение «нам» может означать и то, что автор лично слышал рассказ «бывших очевидцами и служителями Слова», и то, что он опирался лишь на письменные сообщения «многих» (1 стих).

е) Лука критично оценивает существующие повествования и стремится к тому, чтобы его труд оказался лучше (3-4 стихи).

2. Древнейшие сообщения о евангелистах

Прежде всего обратимся к свидетельству Иустина Мученика (ок. 100-165 гг. от Р.Х.). Несмотря на то, что Папий жил раньше (ок. 60-139 гг.), его сообщение дошло до нас лишь в пересказе Евсевия Кесарийского (ок. 260-339 гг.), который не только фрагментарен, но, по всей видимости, и тенденциозен³. Важность свидетельства Иустина заставляет нас напомнить читателю основные факты его биографии.

Иустин родился около 100 г. в языческой семье греческого происхождения, жившей в Палестине, в городе Флавии Неаполе (современный Наблус, на месте библейского Сихема). В юности он изучал философию, уделяя особенное внимание стоицизму и пифагореизму. Примерно в 130 году в Ефесе, где, по преданию, примерно за 30 лет до этого скончался апостол Иоанн, Иустин обращается в христианство. Примечательно, что пребывание Иустина в Ефесе приходится на последние годы жизни Папия, бывшего епископом в соседствующем с Ефесом городе Иераполь. После 138 г. Иустин переезжает в Рим, где основывает собственную школу. Здесь же около 165 г. он был казнен⁴.

Да нас дошли (в рукописи, датируемой 1364 г.) две обращенных к язычникам Апологии и Разговор с Трифоном Иудеем. Эти сочинения были написаны для защиты христианства от гонений со стороны как иудеев, так и римских властей, что позволяет нам считать приведенные в них сведения истинными: ведь любая ошибка или ложь, несомненно, были бы замечены оппонентами, многие из которых, в частности, Маркион, также жили в Риме.

В 33 главе Первой Апологии Иустин цитирует фрагмент Евангелий от Матфея и от Луки, повествующий о рождении Иисуса. Он не называет евангелистов по имени, описывая их как «тех, которые описали

³ Ср. B. Orchard, *op.cit.*, 124.

⁴ Ср. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tium. P. Pachciarek, Warszawa, 1990, 128.

все, касающееся Спасителя нашего Иисуса Христа». В главе 66 (3) он вновь обращается к «сказаниям (*аротпётонеимата*), которые называются Евангелиями» и написаны апостолами⁵.

Иустин несколько раз употребляет слово «Евангелие» (как в единственном, так и во множественном числе), называя им евангельские писания (*Apol.* 1, 66,3; *Dial.* 10,2; 100,1 и др.). В 98-106 главах Разговора с Трифоном Иудеем он неоднократно цитирует Четвероевангелие, называя его «памятными записями, которые составлены апостолами и их последователями».

Иустин знал как Евангелия от Матфея и от Луки, так и Евангелие от Марка (в «Разговоре...» 106, 8-11 он упоминает о «памятных записях Петра», апеллируя к тексту Марка 3,16-17), однако он никогда не говорит о них как о творениях Матфея, Луки или Марка. Для него важно лишь то, что это «памятные записи» апостолов.

Примерно в это же время (ок. 150 г.) Маркион, проповедуя свое христианско-гностическое учение, составляет собственный канон Священного Писания, из которого исключает весь Ветхий Завет, а из новозаветных книг принимает лишь одно Евангелие (по-видимому, от св. Луки, но без рассказа о детстве Иисуса) и десять посланий Павла (без Послания к Евреям и Соборных Посланий). Тертуллиан (*Adv. Marc.* 4,2) говорит, что *Marcion evangelio suo nullum adscribit autorem*, — Маркион свое евангелие не приписал ничьему авторству.

Хотя изначально Евангелия передавались без упоминания имен их авторов, это не означает, что ранним христианам было неизвестно, кем они написаны. Правильнее предположить, что указывать имя автора не было необходимости ввиду его общеизвестности в регионе, где распространялось то или иное Евангелие. Для понимания сути книги имя ее автора и вовсе не имело никакого значения: ведь это была не весть того или иного евангелиста, а «Евангелие Иисуса Христа» (Мк 1,1). Кроме того, изначально в обиходе различных христианских общин использовалось лишь одно из Евангелий, благодаря чему необходимость различать их отсутствовала⁶.

Евангелисты не сообщали своих имен, однако для ранней Церкви важно было то, что все четыре Евангелия считались подлинными

⁵ Ср. Н. Merkel, *op.cit.*, 572.

⁶ Рус. пер.: «как рассказывается в памятных записях, переименовал одного из апостолов Петром» (св. Иустин. Творения. М., 1995 (репринт М., 1892). С. 304). Греческий текст допускает оба толкования. — прим. ред.

⁶ W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1985, 32.

памятными записями, то есть записанными рассказами учеников, слушавших Иисуса и бывших свидетелями Его дел.

В. Шмитхальс полагает, что названия апокрифических Евангелий, таких как Евреев, Назореев, Евионитов, Египтян, указывающие на адресатов текста или регион его распространения, отражают более ранний способ различения Евангелий, нежели сообщение имен их авторов⁷.

Формирование канона, включающего в себя несколько Евангелий, породило необходимость их различения. Первым перечисляет все четыре канонических Евангелия с именами их авторов Иринея Лионский около 200 г. от Р.Х. Примерно тогда же эти четыре Евангелия называют каноническими Тертуллиан (*Adv. Marc.* 4,2,5) и Климент Александрийский (*Strom.* 3,13,93) — писатели, жившие в весьма большом удалении друг от друга. Скорее всего, имена авторов были присоединены к тексту Евангелий во время формирования канона, то есть во второй половине II в. и непосредственно (Мф, Ин) или косвенно (Мк, Лк) указывали на апостольское происхождение Евангелий. При этом было использовано более раннее предание, в частности, свидетельство Папия. Различение же Евангелий по географическому критерию стало неактуальным.

Различение проведено таким образом, что все четыре повествования имеют общий заголовок *euangelion*, расширенный указанием имен авторов: одно Евангелие в изложении Матфея, Марка, Луки и Иоанна.

3. Свидетельство Папия

Папий, ученик Иоанна и товарищ Поликарпа (Иринея, Наг. 5,33,4), был епископом Иераполя в первой половине II в. (по свидетельству Евсевия, HE 3,36,2; 2,15,2). Его перу принадлежат пять книг изъяснений Господних изречений, *Logiōn kyriakōn exēgēseis* (Евсевий, HE 3,39,1; лат. название *Explanatio sermonum domini*, по сообщению Иеронима — *De vir. ill.* 18)⁸, датировка которых колеблется от 90-го⁹ до 160-го г. от Р.Х.¹⁰

⁷ Там же.

⁸ Фрагменты Папия были собраны и Ульрихом Кертнером (U.H.J. Körtner, *Papias von Hierapolis: Ein Beitrag zur geschichte des frühen Christentums*, Göttingen, 1983).

⁹ E. Gutwenger, *Papias — eine chronologische Studie*, ZKTh 69 (1947), 385-416.

¹⁰ Гарнак (A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, т. 2/1, Leipzig,

До нас дошли лишь небольшие фрагменты этого сочинения, поэтому трудно сказать что-либо определенное о его облике. По всей видимости, Папий развивал собственные богословские рассуждения хилиастического характера, с очень реалистической эсхатологией (Ириней, *Haer.* 5,33,4). Евсевий отозвался о нем крайне сдержанно из-за увлечения Папия устными миллениаристскими преданиями. О значимости для него устной традиции свидетельствуют его слова: «Я понимал, что книги не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос» (*ῥῶνῃ*).

В предисловии к своим книгам Папий сообщает, что его «изъяснения» основаны на сведениях, которые он получил от людей, слышавших «старцев» (*presbyteroi*), которые, в свою очередь, общались с учениками Господними. Таким образом, мы имеем дело с цепочкой предания: ученики Господни — старцы — люди, заслуживающие доверия Папия — Папий.

Сохраненные для нас Евсеем сведения о Марке и Матфее Папий получил от старца, слушавшего апостолов (HE 3,39,15). В посвященном Марку тексте следует вычленить цитату из «старца» (первая фраза) и комментарий Папия. Вот этот текст:

«Вот что говорил пресвитер: “Марк был *hermēneutēs* Петра, он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку (*ou mentoi taxei*)», ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства (*pros tas chreias*), и не собирался слова Господни (*tōn kyriakōn logiōn*) располагать в порядке (*syntaxin*). Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно”»¹¹.

По свидетельству пресвитера, Евангелие от Марка возникло на основе проповеди Петра. Марк назван сотрудником Петра (использованное в приведенном фрагменте слово *hermēneutēs* чаще всего понимается как ‘переводчик’), который точно записал слова и деяния Господни, о которых рассказывал Петр, хоть и сделал это не в их хронологическом порядке.

1897² (перепечатка без изменений в 1958 г.), 356–358), датировал их периодом между 140 и 160 гг., Крафт (H. Kraft, *Kirchenväterlexikon*, München, 1966, 407) между 130 и 160 гг., Альтанер и Стуйбер (op.cit.) — примерно 130 г., Меркель (op.cit., 568) считает наиболее вероятной датой написания примерно 110 г.

¹¹ PG 20, 300; РОК 3, 143. (рус. пер.: Евсевий Памфил. Церковная История. — М., 1993. — С. 119. — прим. пер.)

Комментарий Папия призван защитить Марка, которого, по всей видимости, упрекали в том, что его повествование непоследовательно или содержит недостоверные сведения. Его труд рассказывает о «сказанном и содеянном Господом» — и эта фраза полностью соответствует содержанию самого труда Марка, где слова Иисуса перемежаются с описанием Его деяний. Неупорядоченность книги Марка вызвана стилем проповеди Петра (*epoieito tas didaskalias*). Речь идет о его устном поучении, не полностью воспроизведенном Марком (Марк записал некоторые из этих поучений — *enia*; те, которые слышал)¹².

Когда Папий оправдывает Марка за то, что тот не записал сказанное Господом «по порядку», то это отсутствие порядка он видит, сравнивая его с Матфеем. Йозеф Кюрцингер предположил, что слова *taxis* и *syntaxis* нужно понимать не как порядок, структуру, а как риторическую форму (*ou taxei* — не в изяшной, литературной форме). В этом случае мерой, которой мерилось Евангелие от Марка, оказывается «еврейский стиль изложения» Матфея¹³.

Необходимо остановиться на вопросе о том, какова же была функция Марка в роли *hermēneutēs*. В греческом языке это слово может означать как толкователя (комментатора), так и переводчика — как устного, так и письменного¹⁴. В тексте Папия это понятие истолковывается по-разному. Наиболее распространено мнение, что оно означает «переводчик». Меркель полагает, что это общепринятое толкование подтверждается высказыванием Папия о Матфее, где *hermēneuein* означает перевод еврейского (арамейского) Евангелия от Матфея на греческий¹⁵. Гнилка говорит, что комментаторы понимают этот термин как указание или на переводческое служение Марка, переводившего на греческий язык сказанное Петром по-арамейски, или на составление им

¹² Cp. P. Grelot, *L'Origine dei Vangeli: Controversia con J. Carmignac*, Città del Vaticano, 1989, 73.

¹³ J. Kürzinger, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäus-Evangeliums*, BZ 4 (1960), 19-38; он же, *Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums*, BZ 21 (1977), 245-264; J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die vangeliën des Neuen Testaments*, Regensburg, 1983, 14. Гипотеза Кюрцингера подверглась критике следующими авторами: B. de Solages, *Le témoignage de Papias*, BLE 71 (1970), 11, прим. 24; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, т. 1 (HThNT 2/1), Freiburg, 1976, 5, прим. 5; M. Hengel, *Probleme des Markusevangeliums*, в: *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), red. P. Stuhlmacher, Tübingen, 1983, 244, прим. 54; U. H. J. Körtner, op.cit., 158, 203, 208.

¹⁴ W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, 1975⁵, 613; P. Grelot, op.cit., 73.

¹⁵ H. Merkel, op.cit., 569, прим. 16.

Евангелия, в котором Марк передал его проповеди¹⁶. В более общем смысле, как посредника, понимал это служение Марка еще Зан¹⁷, а в наше время Кюрцингер¹⁸. Подобным образом интерпретирует это слово Орчард, полагающий, что оно означает летописца или посредника, точно записывающего сказанное Петром¹⁹.

Из того, что Евсевий цитирует сначала высказывание Папия о Марке, а уж потом — о Матфее, не следует, что именно в этой последовательности они выступали и в исходном тексте. Причиной такого порядка является, скорее, взаимосвязь между этими сообщениями: отсутствию порядка (*syntaxis*) у Марка противопоставляется упорядоченность текста Матфея²⁰. Пр процитируем второе свидетельство:

«Матфей записал (*synetaxato* — упорядочил) беседы Иисуса по-еврейски (*hebraidi dialectō*), переводил (или толковал — *hērmēneusen*) их кто как мог».

Примечательно, что в этом тексте не говорится, как в рассказе о Марке, о сказанном и содеянном Господом, но лишь о беседах (*ta logia*). Это обстоятельство стало причиной того, что свидетельство Папия относят, как правило, не к Евангелию от Матфея в его нынешней форме, а к собранию речений Господних. Эта гипотеза впервые была высказана Шлейермахером²¹. Слово *logion* употреблено в данном тексте в его наиболее общем значении: ‘высказывание’, ‘речение’, ‘фраза’, ‘беседа’, ‘слово Господне’. В Новом Завете понятие *ta logia* встречается четырежды, и всегда — в значении ‘высказывания, слова Господа’.

¹⁶ J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, т. 1 (EKK 2,1), Zürich, 1978, 33.

¹⁷ Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I*, Leipzig, 1888/89, 878-880.

¹⁸ Kürzinger J. *Papias von Hierapolis...*, 16.

¹⁹ Орчард считает, что в тексте Папия слово *hermēneutēs* употреблено в своем основном значении, указывая на того, кто просто без изменений передает или записывает то, что ему было сказано, и не означая интерпретатора. Он предлагает переводить это слово на английский как *recorder* — летописец — или как *agent* — посредник, представитель. Наиболее распространенный перевод *interpreter* — толкователь, переводчик, верно в той мере, в которой мы подразумеваем под этим словом того, кто *records* — записывает, не дополняя никакими глоссами. Однако наиболее точным переводом Орчард считает простое *recorder* — летописец, писарь. В. Orchard, *op.cit.*, 189, 263 и далее; В. Orchard, *Response to H. Merkel*, в: *The Interrelations of the Gospels*, 596.

²⁰ Cp. P. Grelot, *op.cit.*, 74.

²¹ F. Schleiermacher, *Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien*, ThStKr 5 (1832), 736-768. Это мнение разделяет и Шмитхальс: W. Schmithals, *Evangelien Synoptische*, TRE, т. 10, Berlin, 1982, 574.

Грело полагает, что Папия особенно интересовали «слова» или «беседы» Господни, поскольку он комментировал их. Он был рад найти их «упорядоченными» в источнике, отличающемся от Евангелия от Марка. Это позволяет предположить, что труд Матфея, о котором говорит Папий, представлял собой собрание бесед Господних²². Если данная гипотеза справедлива, то речь идет о не дошедшем до нас сочинении. Предметом обсуждения является вопрос о том, относятся ли к нему слова Луки (1,1) о «повествованиях» или оно послужило источником и для других авторов.

Тем не менее, возможно и иное толкование. «Беседы», упомянутые в высказывании Папия о Матфее, как и в заголовке папиева сочинения и его словах о Марке (*ta hypo tou kyriou ē lechthenta ē prachthenta*) следует понимать более широко — как свидетельство или передача предания о Иисусе. В этом случае Папий имеет в виду полное Евангелие, то есть Евангелие от Матфея²³.

Необычайно важно также замечание Папия о том, что Матфей написал свою книгу по-еврейски. Принимая во внимание стилистику того времени и то обстоятельство, что в Палестине тогда говорили на арамейском языке, мы можем заключить, что первоначальный текст Евангелия от Матфея был написан по-арамейски²⁴. Кюрцингер предположил, что Папий охарактеризовал словом *dialectos* литературный,

²² P. Grelot, op.cit., 74. Ранее термин *logia* толковали подобным образом Лагранж (M.J. Lagrange, *Evangile selon S. Luc* (EnchB), Paris, 1921², LXXXI.) и Вагане (Vaganay L. *Matthieu*, DBS 5, 940 сл).

²³ Ср. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliumss*, Tübingen, 1919, 1966⁵, 234 и далее, прим. 2; J. Donovan, *The Logia in Ancient and Recent Literature*, Cambridge, 1924, passim; J. Munck, *Presbyters and Disciples of the Lord in Papias*, HTR (1959), 223–243; P. Feine, J. Behm, W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin, 1965¹³, 71; R. Gryson, *A propos du témoignage de Papias sur Matthieu*, EthL 41 (1965), 530–547; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, в: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań, 1996, 165; U. H. J. Körtner, op.cit., 154–156; J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis...*, 24 и далее; H. Merkel, op. cit., 571; B. Orchard, *The Order...*, 191.

²⁴ Карминьяк (J. Carmignac, *La naissance des Évangiles Synoptiques*, Paris, 1984), опираясь на фактсоздания в Кумране в I в. от Р.Х. текстов на иврите, утверждает, что выражение Папия *hebraidi dialectō* позволяет предположить написание исходного текста Евангелия от Матфея на древне-еврейском языке. Грело (P. Grelot, op.cit., 74–76) поддерживает уже ставшее традиционным мнение о том, что Матфей писал на разговорном языке своей эпохе, то есть на арамейском, собирая устное учение и, по всей видимости, уже записанные на этом языке фрагменты. Грело напоминает, что в Деян 6,1 иудеи разделяются на *hellenistai* и *hebraioi* — говорящих по-гречески и «евреев». В Евангелии от Иоанна прилагательное

стилистический облик текста (Матфей записал беседы «в еврейском стиле»)²⁵. Если эта гипотеза верна, то речь идет о написанном по-гречески труде Матфея, а последнее замечание Папия (*hermēneusen d' autā hōs ēn dynatos hekastos*) относится не к «переводам», а к «толкованиям» (именно так полагает Кюрцингер, относящий местоимение «всякий» к обоим упомянутым Папием священнописателям) или к различным письменным редакциям бесед, принадлежащим перу Марка и Матфея. Выражение «как мог» в этом случае должно было бы указывать на отсутствие общепринятой традиции и, возможно, свидетельствовать о

hebraisti всегда употреблено по отношению к словам на арамейском (5 раз), а в Откровении — дважды по отношению к словам на иврите. Словом *hekeldamah*, наверняка арамейским, названо жителями Иерусалима определенное место *te idia dialectō autōn* — на отечественном их наречии (Деян 1, 19). Жители Иерусалима, конечно, были евреями, а говорили по-арамейски. Иврит и арамейский объединялись в одну группу как принадлежащие к общей категории «негреческого». Ср. также W. Bauer, *op.cit.*, 422.

²⁵ Современная полемика о значении выражения *hebraidi dialectō* была инициирована Кюрцингером сначала статьей *Das Papiaszeugnis*, а позднее — цитировавшейся нами книгой *Papias von Hierapolis*. Кюрцингер уточняет, что в I в. слово *dialectos* могло означать как «язык», так и «стиль». Таким образом, *hebraidi dialectō*, в зависимости от контекста, может переводиться и как «на еврейском языке», и как «в еврейском стиле». Кюрцингер показал, что в интересующем нас случае контекст свидетельствует о том, что пресвитер объяснял некоторые затруднения, вызванные стилем и/или содержанием Евангелия от Марка, поскольку оно не имело ни еврейской стилистики Матфея, но литературной формы греческой биографии (как Лк), а было результатом совместного труда Петра и Марка.

Когда Ириной спустя семьдесят лет (ок. 180 г.) писал свой труд, споры о Евангелии от Марка были уже почти забыты, однако Ириной, прочитавший пять книг Папия, запомнил эту фразу и перефразировал ее: «Матфей дал евреям Евангелие, написанное на их родном языке» (греческий текст дошел до нас через Евсевия — HE 5,8,2).

Таким образом, Ириной положил начало дальнейшему заблуждению, хотя сам он, возможно, правильно понимал, что имел в виду Папий. Ведь, хотя «на их родном языке» и могло с тем же успехом означать «в привычном для них стиле», будучи вырвано из контекста, вне связи с Евангелием от Марка, означало «на их языке». Вскоре сочинение Ирины было переведено на латынь и распространилось по римской империи. Ориген, спустя шестьдесят лет составляя комментарий на Евангелие от Матфея, еще более четко выразил идею об «их родном языке», употребив выражение «еврейскими буквами». Этому постепенному смещению акцента способствовало то обстоятельство, что Евангелие от Матфея было написано для людей, говоривших между собой по-арамейски, и этот же язык был родным для Иисуса.

необходимости переписывать книги Папия, которые, таким образом, оказывались трудом, существующим параллельно с апостольским писанием Матфея. Если Кюрцингер прав, то Папий, по всей видимости, считал, что его книга, в отличие от лишенного литературных достоинств труда Марка и написанного в еврейской стилистике сочинения Матфея, должна быть признана соответствующей правилам эллинистической риторики²⁶.

Неоднозначность текста Папия оставляет открытым вопрос о том, было ли ему известно Евангелие от Матфея или некое собрание речений Господних.

4. Другие Отцы

Ириней (ок. 200 г.) в *Adversus Haereses* 3,1,1 (греческий текст сохрнен для нас Евсевием — HE 5,8,2) говорит так:

«(...) Матфей дал евреям Евангелие, написанное на их родном языке, как раз в то время, когда Петр и Павел проповедовали в Риме и основывали Церковь.

После их смерти Марк, ученик и переводчик (*interpretes* можно понимать также как ‘посредник’, ‘толкователь’) Петра, передал нам записанную им проповедь Петра.

Лука, спутник Павла, поместил в книге Евангелие, им проповеданное».

Сообщения о Матфее и Марке, относящиеся, несомненно, к каноническим Евангелиям, по сути оказываются повторением или развитием того, что уже известно нам от Папия. Поскольку Марк написал свое греческое Евангелие, опираясь на то, что он запомнил из проповедей Петра, напрашивалась мысль о том, что еврейское Евангелие от

Кюрцингер утверждает, что Ириней правильно понимал мысль Папия, и лишь Ориген был введен в заблуждение двусмысленностью фразы, решив, что Ириней имел в виду «на их родном языке» (ср. *Papias von Hierapolis*., 35-40).

Наконец, Евсевий, писавший спустя еще семьдесят лет в Кесарии Палестинской (там, где окончил свою жизнь Ориген), укрепил это заблуждение своими словами: «Матфей первоначально проповедовал евреям; собравшись же и к другим народам, вручил им свое Евангелие, написанное на родном языке». Так легенда о арамейском Евангелии от Матфея получила свое подтверждение. Ср. B. Orchard, *The Order*..., 198 и далее.

²⁶ Ср. W. Schmithals, op. cit., 37.

Матфея возникло раньше. Выводом, сделанным из свидетельства Папия, является также и утверждение о том, что Марк написал свой труд после гибели Петра в Риме, куда Марк сопровождал его в качестве переводчика²⁷.

Сообщение Иринея о Евангелии от Луки – самое древнее из известных нам свидетельств о нем. Действительно, полемизирующие с Маркионом писатели обычно утверждают, что тот включил в свой канон именно Евангелие от Луки (ок. 150 г.). Однако это не столь уж очевидно, поскольку Маркион не сообщил имени автора своего Евангелия, а Тертуллиан пишет: *Lucam videtur (!) Marcion elegisse*, – «Представляется, что Маркион выбрал Луку».

Однако Ириной мало что сообщает нам о Евангелии от Луки. То, что Лука был спутником Павла, известно нам по Кол 4,14; Флм 24; 2 Тим 4,11. А из Лк 1,1 можно заключить, что Евангелие от Луки возникло позже, чем Евангелия от Матфея и Марка. Это свидетельствует о том, в распоряжении Иринея не было дополнительных источников информации.

Примечательно, что Ириной перечисляет Евангелия в той последовательности, в какой они расположены в каноне (Мф, Мк, Лк), и с этого момента эта последовательность становится общепринятой.

Свидетельства других Отцов Церкви не сообщают нам ничего нового: как правило, они представляют собой выводы, сделанные на основе самих Евангелий. Можно проследить стремление связать Марка и Луку с апостолами Петром и Павлом соответственно²⁸.

Одним из самых авторитетных следует признать свидетельство Климента Александрийского (ок. 150–215 г.), считающегося первым христианским ученым. Он знал греческую философию и классическую литературу и стремился показать, что христианство является их увенчанием. «Он показал, что вера и философия, Евангелие и мирская наука не враждуют, а пронизывают друг друга (...). Его богословский труд имеет эпохальное значение, и можно без преувеличения утверждать, что именно он стал создателем спекулятивного богословия»²⁹.

До нас дошел небольшой фрагмент латинского перевода сочинения Климента *Adumbrationes in epistolas canonicas* (перевод был сделал в

²⁷ Он же, 38. Зависимость Иринея от Папия подтверждает также Меркель (H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin* (WUNT 13), Tübingen, 1971, 53, прим. 36; он же, *Die Überlieferungen...*, 573.

²⁸ Ср. W. Schmithals, op. cit., 39.

²⁹ J. Quasten, *Patrology*, т. 2, Utrecht, 1953, 6 и далее.

начале III в.). Комментируя текст I Петр 5,13 («Приветствует вас избранная, подобно вам, церковь в Вавилоне и Марк, сын мой»), Климент сообщает нам новые сведения, проливающие свет на обстоятельства возникновения Евангелия от Марка:

«Марк, сопровождавший Петра, когда тот открыто проповедовал Евангелие в Риме перед некоторыми из офицеров кесаря, и много свидетельствовал о Христе, по их просьбе — дабы иметь им записанным то, что было возведено в Петровом учении, — записал Евангелие, которое именуется Евангелием от Марка; равно как Лука считается тем, кто записал Деяния Апостолов и перевел Послание Павла к Евреям»³⁰.

Сообщение Климента согласуется с тем, что нам уже известно от Иустина и Ириней, и в то же время проясняет слова Ириней: «Марк, ученик и переводчик Петра». Климент свидетельствует о том, что Евангелие от Марка было плодом совместного труда Петра и Марка; Марк здесь предстает перед нами как тот, кто записывает свидетельство Петра³¹.

³⁰ Ср. PG 9, 730 и далее, а также GCS 17,206.

³¹ Орчард придает очень большое значение словам Климента *Palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente*, — «открыто в Риме перед некоторыми из всадников кесаря много свидетельствовал». Орчард утверждает, что текст Климента сообщает нам: 1. что Петр проповедовал Евангелие *palam*, то есть выступал публично; 2. что Петр «давал много свидетельств о Христе», то есть, как очевидец, сообщал о словах и деяниях Христовых; 3. что его слушали в том числе офицеры императорской гвардии (всадники). Логично поставить вопрос о том, входили ли они в Преторию?

Понять, что скрывается за выражением «офицеры кесаря» (*coram Caesareanis equitibus*), могут помочь тексты Павла — Флп 1,13: «узы мои о Христе сделались известными всей претории» и Флп 4,22: «Приветствуют вас все святые, а наипаче из кесарева дома».

Претория была административным органом римской империи и центром подготовки военачальников. В преторианских когортах состояло около пятисот специально отобранных в регулярной армии солдат. После пяти лет службы в качестве *miles*, воин мог перейти в *militia equestris*, став *equites*, а после десяти лет этой службы мог претендовать на должность сотника (ср. *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 22/2 (1954) — kol. 1607, “Praetoriae cohortes”). Таким образом, слова Климента — *equites* — относятся к офицерам, служащим в Претории в среднем ранге.

Люди «из кесарева дома», упоминаемые в Флп 4,22, — это те, кто служит кесарю, свободные и рабы. Послание к Филиппийцам свидетельствует о том, что христианство очень рано (римское заточение Павла датируется периодом между 60 и 63 гг.) обрело приверженцев среди высших служащих императорской

Подобный смысл имеют и слова Климента Александрийского (в сочинении *Hypotyposesis*), сохраненные для нас Евсевием Кесарийским (HE 6,14,5-7):

«Первыми написаны Евангелия, где есть родословные. Евангелие от Марка возникло при таких обстоятельствах: Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие — а их было много — убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего всё, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его»³².

В переданном нам Евсевием свидетельстве Климента важно утверждение о том, что первыми были написаны Евангелия, содержащие родословия. Сторонники так называемой гипотезы двух Евангелий (W.R. Farmer, B. Orchard) делают из этого утверждения вывод о том, что порядок возникновения Евангелий был таков: Мф, Лк, Мк³³.

администрации. Слова Климента, таким образом, подтверждают, что некоторая часть этих влиятельных лиц приходила слушать Петра. B. Orchard, *The Order...*, 131-133. Ср. также W.R. Farmer, *The Patristic Evidence Reexamined*, 6-9.

³² Греческий текст см. в B. Orchard, *The Order...*, 165.

³³ W.R. Farmer, *The Patristic Evidence Reexamined...*; он же. *The Two-Gospel Hypothesis: The Statement of the Hypothesis*, в: *The Interrelations of the Gospel*, 130-133; 163-168; 229-274.

Меркель (H. Merkel *Die Überlieferungen...*, 578-580) полемизирует с Фармером, утверждая, что необычная последовательность Мф — Лк — Мк восходит не к более древнему преданию, а к Клименту Александрийскому. Меркель полагает, что замечание о Евангелии от Марка относится к иной традиции, нежели сообщения об остальных Евангелиях. Присоединяя его, Климент завершает им свое сообщение, однако это никак не связано с хронологией. Для подтверждения своей точки зрения (и опровержения позиции Фармера), Меркель приводит три аргумента:

1. Основная идея данного текста Климента — это противопоставление более ранних Евангелий Евангелию от Иоанна. Более ранние Евангелия описывают лишь внешний порядок Благой Вести (*ta sōmatika*), а Иоанн — ее суть (*pneumatikon*). На то, что более ранние заинтересованы лишь внешним обликом Спасителя, указывает то, что они приводят родословия; в Евангелии от Иоанна родословия нет и уже это свидетельствует о его стремлении показать божественную природу Спасителя. Поскольку наличие или отсутствие родословия так важно для евангельской христологии, возник вопрос о том, нельзя ли тогда считать Евангелие от Марка духовным. Более подробная информация об этом Евангелии должна была пояснить, почему оно относится к Евангелиям с родословиями, однако перечисляется оно после них.

Уже здесь следует отметить, что подобным образом роль Марка понимает и Евсевий Кесарийский (НЕ 2,15,2), который, тем не менее, заканчивает свое сообщение словами:

«Как рассказывают, апостол, узнав по откровению Духа то, что свершилось, возрадовался людскому рвению и разрешил читать это Евангелие в Церквах»³⁴.

Из других свидетельств упомянем первым Тертуллиана (ок. 155-220 гг.). Он первый свидетель веры африканской Церкви в подлинность Евангелия. Тертуллиан был современником Климента Александрийского. В своем сочинении *Adversus Marcionem* (4,5,3 и далее), датированным 207-212 гг., он пишет:

Евангелие, «которое составил Марк, можно приписать Петру, которому Марк служил переводчиком (...). Ибо следует считать принадлежащим учителю то, что написано учениками».

Ориген (ок. 185-253 гг.) как глава александрийского огласительного училища был преемником Климента Александрийского. В приводимом Евсевием (НЕ 6,25,3-6) его тексте говорится следующее:

«Первое (Евангелие) написано Матфеем, бывшим мытарем, а потом апостолом Христовым, предназначено для христиан из евреев и написано по-еврейски.

Второе, от Марка, написано по наставлениям Петра, назвавшего Марка в Соборном Послании сыном.

Третье Евангелие — от Луки, которое одобряет Павел, написано для христиан из язычников».

2. Климент не приводит ни биографий авторов «Евангелий с родословиями», ни обстоятельств их создания. Также отсутствуют биографические сведения об Иоанне. Таким образом, подробности о Марке выпадают из этого ряда.

3. Фрагмент о Марке плохо вписывается в контекст также с точки зрения стилистики.

Контраргументы против позиции Меркеля можно найти в том же сборнике в статье Орчарда (B. Orchard, *Response to H. Merkel...*, 603.) Орчард соглашается с тем, что в тексте Климента три синоптических автора противопоставлены Иоанну, однако подчеркивает, что основная тема задана самым началом: это вопрос о *taxis* — порядке, или последовательности Евангелий. Текст подчеркивает необычное начало Евангелия от Марка, также и в сравнении его с двумя Евангелиями, приводящими родословия.

³⁴ Тексты писателей древней Церкви и их английские переводы публикует Орчард (B. Orchard, *The Order...*, 111-226). Я опирался также на немецкий перевод в: W. Schmithals, *op. cit.*, 38-43.

Ориген выступает сторонником последовательности, приведенной Иринеем: Мф — Мк — Лк, отчетливо указывая на ее хронологический характер. Меркель утверждает, что к середине III в. в греческой Церкви утвердилась традиция, считающая, что Евангелия создавались в следующей последовательности: Матфей — Марк — Лука, и опираются на непосредственные или опосредованные свидетельства очевидцев³⁵.

Мураториев канон (конец II в.) — сведения о Евангелии от Матфея утрачены полностью, о Евангелии от Марка — почти полностью. Сохранилось сообщение о Евангелии от Луки:

«Третья книга Евангелия — та, что от Луки. Лука, известный врач, после Вознесения Христова, когда Павел взял его с собой как одного из ревнителей закона, написал его от своего имени, в соответствии с [общей] верой. Однако сам он не видел Господа во плоти; и поэтому, поскольку он имел возможность удостовериться в происшедшем, он начинает свое повествование с рождения Иоанна».

Свидетельство Евсевия (ок. 260-340 гг.), епископа Кесарии Палестинской, необычайно ценно для нас тем, что он в своей книге собрал все доступные в те времена свидетельства, в том числе те, что впоследствии были утрачены. Его принято считать величайшим ученым своего времени, а между тем это время, когда Церковь, обретя политическую свободу, развивалась очень активно. В распоряжении Евсевия было самое полное собрание документов древней христианской литературы: ведь в Кесарии, где он провел большую часть своей жизни, Евсевию досталось литературное наследство его учителя и друга мученика Памфила, а тот в свою очередь, унаследовал библиотеку Оригена (последние 20 лет своей жизни Ориген провел в Кесарии), превратив ее в обширное собрание ранней церковной литературы. Таким образом, Евсевий был наследником предания александрийской Церкви.

В 303-325 гг. Евсевий написал 10 книг Церковной Истории, проследив ее от момента зарождения Церкви до своего времени. Это первое сочинение такого рода. Сам Евсевий говорит, что стремился описать в первую очередь следующие события: а) преемство епископов от апостолов до своего времени (HE 1, 1, 1); б) жизнь тех пастырей и евангелистов, которые, будучи первыми преемниками апостолов, сохранили в своих писаниях учение апостолов (HE 3, 37, 4); в) сведения о «бесспорных», «оспариваемых» и «подложных» книгах Нового Завета.

³⁵ Н. Merkel, *op.cit.*, 581.

Евсевий собрал и в хронологической последовательности поместил в своей истории все свидетельства древних авторов, которые он считал надежными. Его собственное мнение о происхождении и сходстве между Евангелиями следует искать среди этих сообщений, разбросанных по первым семи книгам³⁶. Вот собственное мнение Евсевия (НЕ 3,24,5-8):

«Матфей первоначально проповедовал евреям; собравшись же и к другим народам, вручил им свое Евангелие, написанное на родном языке. Отзываемый от них, он оставил им взамен себя свое Писание.

Потом и Марк, и Лука дали людям свои Евангелия (...)».

Иероним (ок. 342-420 гг.), *Commentarius in Matthaeum, Praefatio*:

«Первым из всех был Матфей, сборщик податей по прозванию Левий, написавший Евангелие на еврейском языке, может быть, ради тех, главным образом, которые из числа иудеев уверовали во Христа и уже не хотели служить сени Закона, место которой заступила истина Евангелия.

Вторым был Марк, толкователь (*interpret*) апостола Петра и первый епископ Александрийской Церкви; он сам хотя и не видал Господа Спасителя, но из того, что слышал в проповеди Учителя своего, изложил события, заботясь более об их правильной передаче, чем об изложении их по порядку.

Третьим является Лука, врач, по народности сириец из Антиохии, — что известно по Евангелию, — он в то же время был учеником апостола Павла. Он составил свою книгу в Ахайе и Беотии, передавая наиболее известное и описывая, как он сам заявляет во вступлении, более слышанное от других, чем виденное самолично».

Следует отметить также дошедший до нас во многих латинских рукописях Пролог к Евангелию от Луки³⁷, датируемый III или IV вв., который сообщает нам следующее:

«Лука был родом из Антиохии Сирийской. По профессии врач, он был учеником и апостолом, а впоследствии спутником Павла вплоть

³⁶ Ср. В. Orchard, *The Order...*, 157-199, особенно 157-159.

³⁷ О нем пишет Генхен (Е. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Krex KNT), Göttingen, 1968¹⁵, 8-10). Ср. также J. Regul, *Die Antimarcionistischen Evangelienprologe*, Freiburg, 1969.

до его мученической кончины. Он служил Павлу без колебаний, был неженат и бездетен, умер исполненный Святого Духа в Беотии, будучи 84 лет от роду. Когда уже были Евангелия, а именно — в Палестине было написано Евангелие от Матфея, а в Италии — от Марка, по велению Духа Святого написал в Ахайе все это Евангелие. Во введении он поясняет, что уже ранее были написаны другие, и что нужно было дать обращенным из язычества подробный рассказ о пути спасения, дабы не соблазнились они иудейскими баснями и дабы не отвратили их от истины ложные вымыслы. Посему необходимо было, чтобы мы с самого начала узнали о рождении Иоанна, который в начале Евангелия предстает перед нами как предтеча Господень и имеет часть в распространении благовестия, а также в крещении и Святом Духе. Один из двенадцати пророков (Малахия) предрек такой замысел спасения».

Автор этого Пролога считает Евангелия «местными» писаниями, связанными с определенной территорией. Пролог к Луке, таким образом, как представляется, исходит из того, что Лука знал и использовал Евангелия от Матфея и Марка (мы имеем дело с аутентичным содержанием источников). Он указывает также причину, ради которой было написано Евангелие от Луки³⁸.

5. СООБЩЕНИЕ АВГУСТИНА

С методической точки зрения огромное значение имеет сообщение, впоследствии получившее очень широкий резонанс, датированное примерно 400 г. и помещенное в начале сочинения Августина *О согласии евангелистов* (*De consensu evangelistarum*).

Сначала Августин перечисляет четыре Евангелия, отделяя апостольское Евангелие от Матфея от послеапостольских книг Марка и Луки, а их традиционную последовательность в каноне явственно поддерживает как отражающую время их возникновения (1,2,3). В 1,2,4 (ср. 1,3,5 и далее; 1,4,7) он пишет:

«Из этих четырех только один Матфей, как передает древнее сказание, писал на арамейском языке, а остальные — на греческом. И хотя каждый из них, по-видимому, держался своего способа повествования, однако же все они не желали писать так, как будто ничего

³⁸ Ср. W. Schmithals, op.cit., 41.

не знали о предшественниках, пропуская как неизвестное то, что другие прежде уже записали, но присоединяли к написанному и свой личный труд, насколько каждый в отдельности получил на то откровение. Ибо Матфей постарался изобразить воплощение Господа как царственного потомка и записал многие изречения и деяния Его. Марк, следовавший за ним, оказался как бы его провожатым и сократителем его труда (*Marcus eum subsequutus tamquam pedisequus et breviator eius videtur*), потому что он с одним только Иоанном не сказал ничего общего, сам лично — только очень немного, совместно с одним Лукой — сравнительно много, но больше всего именно с Матфеем, и кроме того он во многом согласен или с кем-либо одним, или со всеми вместе в передаче того или иного, причем часто почти теми же самыми словами (ср. 4,10,11 о Марке: *Matthaeo in pluribus, tamen in nonnullis Lucae magis congruit*). Лука же изобразил преимущественно священническое происхождение и лицо Господа. В самом деле, ведь и к самому Давиду оно подходит, если следовать не царственной линии предков, а через тех, которые не были царями: Лука дошел до Нафана, сына Давидова, который не был царем. Он изображает не так, как Матфей, — который, начиная с царя Соломона, проследил по порядку всех прочих царей, сохраняя таинственное число в их ряду, о чем мы будем говорить ниже»³⁹.

По-видимому, Августин сам пришел к мысли о том, что Марк сокращал Евангелие от Матфея (*breviator*), поскольку этим утверждением он вступает в противоречие с преданием о том, что Марк записал свидетельства Петра. Впоследствии очень многие писатели разделили эту точку зрения.

Наблюдения Августина за литературными связями Евангелий от Матфея и от Марка справедливы и могут быть признаны «научными». Средние века донесли их до Нового времени, не обогатив собственной рефлексией; они же стали отправной точкой для современных гипотез об использовании евангелистами более ранних Евангелий (*Benutzungshypothesen*)⁴⁰.

³⁹ Пибоди (D. Peabody, *Augustine and the Augustinian Hypothesis...*, passim) тщательно проанализировал обычно опускаемый фрагмент сочинения *De consensu evangelistarum* (4,10,11), который, как представляется, свидетельствует о том, что в конце своего труда Августин все-таки высказывается в пользу последовательности Мф — Лк — Мк.

⁴⁰ Ср. W. Schmithals, *op.cit.*, 42.

РЕЗЮМЕ

1. Евангелисты писали свои книги анонимно. Лишь Лука в Прологе что-то говорит о происхождении воспроизводимых им сведений: он взял их из уже существующих повествований, составленных на основе устных рассказов очевидцев и служителей слова.

2. В ранней Церкви все четыре Евангелия считались записью воспоминаний учеников, слушавших Иисуса и бывших свидетелями Его деяний. Изначально имена авторов считались неважными, поскольку текст воспринимался не как весть писателей-евангелистов, а как «Евангелие Иисуса Христа» (Мк 1,1).

3. Древнейшие сведения о Марке и Матфее сообщает Папий (первая половина II в.); они дошли до нас в труде Евсевия (начало III в.), однако свидетельство Папия интерпретируется исследователями по-разному.

4. По сообщению Папия, Марк, сопровождавший Петра, точно записал поучения последнего. Неупорядоченность повествования о словах и деяниях Господних объясняется тем, что содержание проповедей Петра определялось обстоятельствами. Роль Марка описывается термином *hermēneutēs*, обычно понимаемым как «переводчик» (переводивший устно или письменно). По мнению Орчарда, речь идет о писце, верно записывающим слова Петра.

Таким образом, Папий четко указывает на зависимость Марка от петровой проповеди. И, несмотря на то, что некоторые ученые подвергают сомнению ценность этого свидетельства, упрекая Папия в стремлении подкрепить в апологетических целях труд Марка авторитетом апостола, сделав Петра его поручителем⁴¹, необходимо принять замечание Кудасевича о том, что апологетический характер свидетельства никак не опровергает его подлинность. Апологетический аргумент не может опираться на фикцию и должен иметь под собой фактическую основу. Это позволяет нам, опираясь на Папия, признать факт зависимости Марка от Петра, хотя масштаб и характер этой зависимости и мог быть преувеличен Папием⁴².

⁴¹ Cp. O. Cullman, *Zarys historii ksiąg Nowego Testamentu*, tłum. W. Kowalska, Warszawa, 1968, 31.

⁴² J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Zabki, 1999², 159

5. Неупорядоченности повествования Марка о сказанном и содеянном Господом Папий противопоставляет связность текста Матфея. Однако понимание краткого сообщения Папия о Матфея сталкивается с целым рядом проблем.

Не вполне понятно, на каком языке Матфей написал свою книгу. Словосочетание *hebraidi dialectō* может описывать как арамейский язык, на котором тогда говорили в Палестине, так и иврит. Кюрцингер приводит убедительные аргументы в пользу понимания его в значении «в еврейской стилистике»: в этом случае Папий говорит о греческом сочинении Матфея.

Затруднение вызывает и понимание слова *logia* (беседы). С учетом его значения в Новом Завете можно предположить, что Папий имеет в виду не дошедшее до нас собрание речений Господних. Однако, возможно, он говорит о полном Евангелии от Матфея в его нынешней форме.

6. Ученые считают, что более поздние свидетельства Отцов Церкви восходят к сообщению Папия и потому не имеют большой ценности⁴³. Однако следует обратить внимание на то, что эти тексты написаны в совершенно различных регионах — Малой Азии, Египте, Палестине, Европе. Это позволяет считать, что они выражают мнение всей Церкви II и III вв. Церковное Предание в целом повторяет свидетельство Папия, дополняя его рядом подробностей.

7. При перечислении всех четырех Евангелий Евангелие от Матфея всегда упоминается на первом месте. Это позволяет нам утверждать, что предание Церкви считает его написанным первым, принадлежащим самому апостолу и возникшим в Палестине. Сообщение о том, что первоначально оно было написано по-арамейски, может быть результатом неправильного прочтения текста Папия Иринеем, которое затем было воспроизведено Оригеном и принято Евсевием Кесарийским.

8. Автором третьего Евангелия, по сообщениям Предания, был Лука, спутник Павла, врач.

9. Климент Александрийский сообщает, что Петр проповедовал членам Претории, то есть людям, занимавшим высокие посты в императорской администрации. По просьбе слушателей Петра Марк записал его поучения. По утверждению Климента, к этому моменту уже были

⁴³ Напр. P. Feine, J. Behm, W. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin, 1965¹³, 53.

написаны Евангелия от Матфея и от Луки (а значит, Евангелие от Марка возникло последним).

Однако существует параллельная традиция (Ириней, Мураториев канон, Ориген и большинство свидетельств), утверждающая, что первым было написано Евангелие от Матфея — во время служения Петра и Павла в Риме, — затем Евангелие от Марка, а уже позднее — Евангелие от Луки.

10. Августин заключил, что Марк сокращенно пересказывал Матфея. Он ничего не говорит о зависимости Марка от Петра.

11. Отцы Церкви были убеждены, что Евангелия прямо или косвенно опираются на свидетельства очевидцев. Вопрос о литературной зависимости между Евангелиями в древней Церкви поднимался крайне редко.

II

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ВОЗЗРЕНИЙ НА ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ТОЛКОВАНИЕ ЕВАНГЕЛИЙ ОТ АНТИЧНОСТИ ДО НАЧАЛА XX ВЕКА

Тесная связь евангельских писаний со Христом издавна сделала их объектом глубокого почитания, почти равного почитанию Евхаристии. Во II в. св. Иустин говорит, что каждое воскресенье все верные — как в городах, так и в деревне, — собравшись в одном месте, читали во время литургического собрания «памятные записи апостолов», после чего следовали увещание предстоятеля собрания и евхаристическая трапеза.

О том же говорит и Конституция II Ватиканского Собора *Dei Verbum* (VI, 21): «Церковь всегда чтит Божественное Писание, как и Само Тело Господне, никогда не переставая, в особенности на Божественной Литургии, питаться хлебом жизни от трапезы как Слова Божия, так и Тела Христова, и преподавать его верующим». И об этом же свидетельствует многочисленность дошедших до нас древних пергаментных и папирусных списков Евангелий.

В то же время уже в древности возникали вопросы о происхождении Евангелий, их природе, историчности и о принципах их толкования. Как таковое научное исследование Евангелий началось лишь во второй половине XIX в., однако верующему экзегету следует учитывать также и богатую традицию более ранних толкований. К. Леон-Дюфур, автор введения в синоптические Евангелия, в знаменитой книге, подготовленной французскими библеистами, пишет, что более ранние толкования Евангелий — в отличие от более поздних историко-критических исследований — описывают догматическое учение, которого придерживались как глубоко верующие люди, так и рационалисты эпохи Просвещения¹.

¹ При написании II главы мы опирались прежде всего следующие работы: X. Léon-Dufour, *Les Évangiles Synoptiques*, в: *Introduction à la Bible*, red. A. Robert, A. Feuillet, т. 2, Tournai, 1959³, 144-334; P. Rossano, *Da Gesù ai Vangeli*, в: *Introduzione alla*

1. Святоотеческая эпоха и Средние Века

Восемнадцать веков подряд Церковь спокойно и без особых потрясений черпала из сокровищницы евангельских текстов. Ее усилия были направлены прежде всего на то, чтобы открыть и явить миру суть и могущество наполняющего их слова Божия, она стремилась как можно яснее показать облик Христа Спасителя. Комментарии Оригена, св. Кирилла Александрийского, св. Иеронима или св. Августина по-прежнему свежи и актуальны, все еще заслуживают внимания и средневековые комментарии св. Фомы, Мальдоната и аббата Кальмэ.

а) Первые сомнения

Проблемы, которые поглощают нас сегодня, в ранней Церкви были лишь намечены схематично. Вопрос о подлинности текстов поднимался еще Оригеном, Лукианом и Иеронимом. Рано были отмечены также различия между евангельскими повествованиями. От Епифания (*Haer.* 51) мы узнаем, что некая группа христиан (до 200 г.?) воспротивилась включению Евангелия от Иоанна в канон не только потому, что его использовали для подтверждения своих еретических воззрений монтанисты и гностики, но и потому, что, сравнивая его с повествованиями трех первых Евангелий, они отметили расхождения — например, в сообщении о продолжительности общественного служения Иисуса. Из этого был сделан вывод о том, что четвертое Евангелие не заслуживает доверия.

Еще больше вопросов вызывали различия между тремя первыми Евангелиями, затрагивающие как хронологическую последовательность повествования, так и изложение фактов о событиях или форму того или иного речения. Эти различия особенно акцентировались языческими писателями, полемизировавшими с христианством.

По всей видимости, на них указывал еще языческий философ Цельс, известный нам по полемическому сочинению Оригена (*Contra Celsum*), поскольку он говорил, что христиане для защиты своих писаний от нападок «после первой записи впоследствии трижды, четырежды и многократно извратили и изменили Евангелия» (*Cels.* II, 27). По свидетельству Оригена (*Cels.* V, 56), Цельс указывал, к примеру, на то,

что по одним описаниям у пустого гроба побывали два апостола (ср. Лк 24,4 и Ин 20,12), а по другим — лишь один (ср. Мк 16,5 и Мф 28,2).

Неоплатоник Порфирий в дошедших до нас фрагментах своего сочинения *Против христиан* (перед 300 г.), опираясь на разночтения, утверждал, что «евангелисты сочинили, а не передали рассказы о деяниях Иисуса» (Фрагмент 15). Порфирий был популярным чтением, однако после победы христианства его писания стали уничтожаться. К сочинениям Порфирия восходит позиция Иерокла (310 г.) и императора Юлиана Отступника (ум. 363 г.), который, в частности, указывал на различие родословий Иисуса (Мф 1,1 слл; Лк 3,23 слл.) и описаний пасхальных событий.

б) Попытки гармонизации Евангелий

Упреки языческих авторов, как и внимательное чтение Евангелий, побуждали христиан сформулировать свое мнение. Нам неизвестны мотивы, заставившие Татиана первым составить гармонию Четвероевангелия на сирийском (или греческом?) языке во второй половине II в. — так называемый *Диатессарон*, который несколько веков был в употреблении сирийской Церкви. *Диатессарон* — это одно последовательное изложение событий, описанных в Евангелиях. В дальнейшем у Татиана появилось много последователей, и до сих пор время от времени предпринимаются попытки свести четыре Евангелия к одному.

Отцы Церкви старались согласовать евангельские тексты друг с другом. К примеру, Ориген, комментируя Ин 2,12 слл. упорядочивает хронологию путешествия Иисуса в Капернаум, а в слове на Лк 3,23 слл. согласовывает родословия Иисуса. Св. Иероним старался согласовать различные описания пасхальных событий (Ер. 120, PL 22).

Полемика древней Церкви о согласовании достигает кульминационной точки в сочинении св. Августина *О согласии евангелистов*, написанном в 400 г. Поводом к его написанию стали нападки «некоторых людей», по всей видимости, манихеев, полагавших, что в Евангелиях *multa sunt et inter se et sibi contraria* (Августин, *Contra Faustum* 32,16). Труд Августина свидетельствует о его огромной эрудиции, которую он применял на практике в своем пастырском служении. Как и более ранние Отцы, гармонизировавшие Евангелия, Августин убежден, что Евангелия ни в чем не противоречат друг другу.

Способы согласования различались. Мы лишь изредка можем наблюдать прообразы исторического мышления, прежде всего — у Феодора Мопсуэстийского (ум. 428 г.), самого яркого представителя антиохийской экзегетической школы, который, в частности, утверждал, что

евангелисты не всегда стремились соблюдать историческую последовательность событий, и что причиной различий могли быть слабость памяти или ошибки переписчиков. Подобные соображения высказывает и Августин. Чаше всего параллельные тексты объединялись: поскольку никто из евангелистов не описывает всех событий и не дает полного описания того или иного события, отсутствующие в одном повествовании детали восполнялись за счет другого рассказа или логики, и в большинстве случаев считали, что этим проблема решена.

В ситуации серьезных различий между текстами объяснялось, что речь идет об исключительно мнимом противоречии, или пояснялось, что это не параллельные повествования, а рассказы о различных событиях и словах. Так, к примеру, Лука описывает исцеление одного слепорожденного на пути Иисуса в Иерихон (Лк 18,35-44), Марк — исцеление одного при выходе из Иерихона (Мк 10,46-52), а Матфей исцеление двух слепорожденных в одном месте (Мф 20,29-34). Это объяснялось тем, что, когда Иисус исцелил близ Иерихона одного слепца, еще двое также попросили Его об исцелении; каждый из евангелистов привел в качестве примера одно из этих исцелений. Различия в воспроизведении слов Иисуса легко объяснялись тем, что евангелисты не приводят их дословно, а лишь передают смысл. В случае, когда речения отличаются также и по смыслу, это мотивировалось тем, что мы имеем дело с двумя разными высказываниями. Два варианта Молитвы Господней в Мф 6,9-13 и Лк 11,2-4 комментировались как две различных молитвы, которые Иисус оставил Своим ученикам в разное время. Также и помазание главы Иисуса (Мк 14,3-9; Мф 26,6-13) и Его ног (Лк 7,36-50; Ин 12,18) одни комментаторы считали двумя (или тремя и даже четырьмя) событиями, в то время как другие согласовывали эти повествования, считая их рассказом об одном событии и поясняя, что один евангелист описал лишь помазание главы, а другой — лишь ног, из чего можно было заключить, что женщина помазала сначала голову Иисуса, а потом и ноги. Нес ли Иисус крест самостоятельно (Ин 19,17), или Ему помогал Симон Кириинеянин (Мк 15,21; Мф 27,32; Лк 23,26)? Ответ сводился к тому, что сначала Иисус нес крест Сам, а затем Ему помогал Симон. И почему, собственно, сотник из Капернаума не мог сначала послать к Иисусу своих слуг (Лк 7,1-10), а потом отправиться и лично (Мф 8,5-13)?

Некоторые комментаторы, прежде всего — Ориген и Амвросий, прибегали также к аллегорическому и символическому толкованию: предполагалось, что трудный для согласования текст не был задуман евангелистом как сообщение о реальном факте, а является лишь повествовательной формой, в которой скрыта иная, более глубокая духовная истина.

Особенно много трудностей вызывали два родословия Иисуса: Мф 1,1-17 и Лк 3,23-38. можно было объяснить их «символически», сказав, что оба они представляют собой богословские построения, призванные указать на двойную миссию Иисуса — на Его священническое и царское происхождение, и поэтому воспринимать их как часть биографии — это заблуждение. Такое объяснение звучит уже очень современно и не очень благочестиво, однако оно высказывалось и Августином, а первым его предложил еще современник Оригена Юлий Африкан (Евсевий HE 1,7). Более авторитетным считалось объяснение, утверждающее, что различие в именах, приводимых обоими родословиями, связано с тем, что одно из них ведется от отца по плоти, а другое — от того, кто считается отцом по закону левирата (Втор 25,5-10). Еще одна группа комментаторов полагала, что одно родословие перечисляет предков Иосифа, а другое — Марии.

Авторитет св. Августина и умеренность, в сравнении с другими, его согласования привели к тому, что Средние века приняли именно его толкование. Из писателей этого времени стоит упомянуть прежде всего уже пронизанное духом Возрождения сочинение французского богослова Жерсона (ум. 1429 г.) *Monotessaron seu unum ex quattor evangeliiis*. Расхождения в повествованиях евангелистов он объяснял тем, что они излагали события с различных точек зрения.

Следует подчеркнуть, что торжество христианства сопровождалось и торжеством Иисуса Христа, а стало быть, и Евангелия, в литургии, школе и жизни. Святоотеческая эпоха и средневековые стали временем всеобщего уважения к Евангелию; возражения языческих авторов², иудаизма³, средневекового рационализма Абеяра и псевдомистических извращений следует признать маргинальными. Отцы Церкви не игнорировали проблемы, возникающие при чтении Евангелий, и по-своему старались разрешить их, однако им даже в голову не приходили те объяснения, которые кажутся нам элементарными: в частности, они еще ничего не знали об источниках и филологических исследованиях.

² Христиане защищались необычайно решительно. Против четырех книг Цельса Ориген написал восемь книг *Contra Celsum*. Порфирию ответили Мефодий Олимпийский, Евсевий Кесарийский и Аполлинарий Лаодикийский. Упреки Иерокла были отвергнуты Лактанцием и Евсевием Кесарийским.

³ Враждебное отношение иудеев к христианству почувствовал еще Иустин (Разговор с Трифоном Иудеем, ок. 155 г.). Свою классическую форму возражения иудаизма приобрели в Талмуде и в Толедот Иешу (VIII-IX вв.).

2. РЕФОРМАЦИЯ

Протестантская реформация также сохранила уважение христианства к Евангелию и не ставила под сомнение его историко-религиозную ценность. Однако вследствие принятия тезиса *sola scriptura* и отвержения церковного Предания и Учительства экзегеза начала опираться на свободный поиск, продолжая тем не менее служить протестантской догматике. Подчеркивая авторитет Священного Писания, протестантская экзегеза начала также акцентировать значение богодухновенности, принимая даже теорию о вербальном диктате, то есть о том, что текст дословно диктовал священнописателям Святой Дух (это мнение разделяли также католические богословы посттридентской эпохи, особенно доминиканцы), что отрицательно повлияло на экзегезу, приведя ее к крайнему конкордизму и отрыву от истории.

а) Позиция основоположников Реформации

В эпоху Возрождения интерес к наследию античных авторов привел к возникновению сомнений в подлинности и авторитете Священного Писания. Упреки были адресованы также основоположникам Реформации, однако Лютер их игнорировал. Из новозаветных писаний он выше всего ценил Павла и Иоанна, а разногласия между евангелистами не были для него существенны. Лютер замечает:

«Поскольку Иоанн мало пишет о деяниях Христовых, но много о Его учении, а три остальных евангелиста подробно повествуют о Его делах, но передают мало слов Евангелие от Иоанна есть единственное, истинное, главное Евангелие, оно превосходит три остальных и высоко превозносится над ними. Также и Послания святого Павла и Петра намного значимее трех Евангелий — от Матфея, от Марка и от Луки» (из предисловия Лютера к НЗ от 1522 г.).

В 1537 г., комментируя Ин 1-2 и отвечая на вопрос о том, когда Иисус очистил Храм, Лютер высказывает свою позицию по вопросу о согласовании Евангелий в целом:

«есть вопросы, и они остаются, на которые я не хочу отвечать (...), но если мы правильно понимаем Писание и истины нашей веры о том, что Иисус, Сын Божий, умер и страдал за нас, то не так уж и важно, что мы не можем ответить на все вопросы (...). Все евангелисты согласны в том, что Христос умер за грехи наши, но не со-

блюдают последовательности описания Его деяний и чудес, ибо часто рассказывают раньше о чем-то, что произошло позднее».

Первые протестантские комментарии на Евангелия оценивают синоптические Евангелия выше, чем Лютер. Мартин Буцер, страсбургский протестант, в 1527 г. опубликовал двухтомный комментарий к первым трем Евангелиям в согласованном их варианте. Он опирался прежде всего на Евангелие от Матфея, поскольку считал его самым полным, а его автор, будучи очевидцем, должен был лучше других помнить последовательность событий. Схожие и аналогичные повествования Мк и Лк он рассматривал вместе с текстами Матфея.

На труд Буцера равнялся Кальвин, в 1555 г. выпустивший в Женеве *Commentarius in harmonium ex tribus evangeliiis Matthaei, Marci et Lucae*. Кальвин распределил содержание трех Евангелий на 222 секции таким образом, что каждое событие, описанное дважды или трижды, было рассмотрено в комментарии лишь единожды. Кальвин также придает большее значение «апостольскому» Евангелию от Матфея, с текстом которого он согласовывает параллельные места Марка и Луки.

б) Ортодоксальный протестантизм

Андреас Осиандр уже не был столь спокоен, как основоположники протестантизма. Именно ему принадлежит труд, введший в исследования Евангелий заимствованное из музыки понятие «гармония» (согласование). Это сочинение было издано в Базеле в 1537 г. (в 1541 г. во Франкфурте по-немецки) и называлось:

Harmoniae evangelicae libri quattuor Graece et Latine, in quibus evangelica historia ex quattuor Evangelistis in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum: omnia vero litteris et notis ita distincta sunt, ut quid cuiusque evangelistae proprium, quid cum aliis et quibus commune sit, primo aspectu deprehendere queas.

Осиандр первым составил согласование греческого текста оригинала. Он уже последовательно придерживается учения о «вербальном диктате», согласно которому евангелисты не написали ни одного слова и даже буквы без вдохновения Святого Духа и точного соответствия исторической истине. Это заставляет его утверждать, что первое впечатление о том, что в Евангелии существуют противоречия *tam in rebus quam in ordine rerum*, ошибочно. Гармонизация Евангелий с одной стороны должна сохранить все евангельские слова, а с другой не может добавить ни единого слова от себя. В результате Осиандру

пришлось значительно расширить евангельскую историю, в которой, согласно его изданию, оказалось три очищения храма, два укрощения бури, четыре исцеления слепых близ Иерихона и т.д. Осиандр критикует своих предшественников — в частности, Августина и Жерсона — которые недостаточно почитали Четвероевангелие и допустили *confusio evangeliorum*.

В период после Реформации и Тридентского Собора Осиандр приобрел много сторонников. В то же время многие, особенно католики, оставались на позициях древней Церкви и утверждали, что евангелисты не всегда стремились описывать реальность в соответствии с исторической хронологией. Католическим аналогом труда Осиандра стала *Concordia evangelica*, опубликованная в 1549 г. в Лувене Корнелием Янсенем.

3. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

а) Философские посылки рационалистической экзегезы

Гуманизм пробудил интерес к античности и классическим языкам, к которым, как известно, относят латынь, древне-греческий и иврит. В эпоху Возрождения возникла и стала развиваться критика текста и литературная критика — сначала по отношению к классическим авторам, а впоследствии и к Библии. Было обращено внимание также на труды античных философов, также критически настроенных по отношению к религии.

Предтечей и отцом новой экзегезы стал еврейский философ Барух Спиноза (1632-1677), поставивший перед собой цель «нового исследования Библии в полной свободе духа»⁴, то есть опираясь исключительно на человеческий разум, исключив сверхъестественные объяснения. Другим центром нового отношения к Библии стал возникший в Англии деизм, решительно отвергавший возможность откровения и чудес и абсолютизировавший законы природы.

Философские установки, отвергающие сверхъестественное, в Германии появляются в сочинениях Иммануила Канта, согласно которому вера — это «постулат практического разума»: она связана с нравственностью, но безразлична к исторической объективности и не является объектом рассмотрения чистого разума.

⁴ Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam, 1670, IV,18.

Согласившись с кантовским отделением религии от разума и от истории, Шлейермахер (F. D. E. Schleiermacher, 1768-1834) и Ритшль (A. Ritschl, 1822-1889) отождествляют религию с мистикой и с эмоциями. Разуму и истории неинтересна религия, рождающаяся в сердце, без каких-либо рациональных аргументов и исторического объективизма. Христос веры не укоренен в Христе истории: даже если критика уничтожает Евангелие и Христос истории уменьшается в размерах до минимума, Его религиозное значение остается неизменным. Так философия Нового времени подготовила базу, на которой критик мог действовать по своему усмотрению, придерживаясь протестантского принципа свободного поиска и избегая упреков в ниспровержении религии.

б) Возникновение историко-критического метода

Новую эпоху толкования Библии открыл французский монах-ораторианин Ришар Симон (1638-1712). Публикация его труда *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689 г.) стала переломным событием в истории экзегезы, хоть это и было понято не сразу. Он стал предтечей историко-критического метода толкования Священного Писания, который начиная с XVIII века получил право гражданства на протестантских факультетах и в Евангелических церквях.

В чем состоит суть историко-критического исследования Священного Писания? Оно исходит из того, что Библия, точнее, ее книги, должны восприниматься в первую очередь как исторические документы прошлого, а не как слово Божие, обращенное к современному человеку. Это значит, что библейские писания должны исследоваться теми же методами, что и другие документы того времени, например, творения Платона и Сенеки. Их значение для современности должно проявиться благодаря толкованию независимым разумом. Это толкование исходит из посылок, принятых философией конкретной эпохи, особенно — из ее понимания истории. Оба элемента, то есть исторический анализ и его философское толкование, должны донести до человека нашего времени содержание Нового Завета, затемненное церковным преданием.

Кратко программу этого метода можно сформулировать в форме девиза: анализ текста общепринятыми научными историческими методами и его философское толкование для современности как богословская задача.

Популяризация рационалистических идей позволяет понять неуверенность и первоначальную сдержанность Учительства Церкви по

отношению к новым исследовательским методам; целых десять трудов Симона были включены в церковный индекс, а он сам был исключен из ордена.

В Германии первым представителем этого метода нужно считать Иоанна Саломона Землера (1725-1791); в XIX в. метод был усовершенствован и классически применен Фердинандом Бауром, а в начале XX в. его окончательно доработал Трельч (Troeltsch), назвавший это направление исследований «чисто историческим» — *rein historisch*. Гоппельт в своем труде *Theologie des Neuen Testaments* (2 т. — Göttingen, 1975-1976) утверждает, что историко-критическими являются в настоящее время все библейские исследования, и, говоря о самых старых богословских исследованиях, не использует этот термин, а употребляет определение Трельча «чисто исторические», чтобы отличить их от более поздних «историко-позитивных» и «историко-спасительных».

Католики, за исключением столь ярких экзегетов как Шанц (P. Schanz, 1841-1905), Кнабенбауэр (J. Knabenbauer, 1839-1911) и, прежде всего, Лагранж (M. J. Lagrange, 1855-1938), не принимали активного участия в разработке нового подхода к Библии. Между тем историко-критический метод спустя некоторое время получил повсеместное распространение среди протестантских экзегетов. Позднее его приняли и католические библеисты, с наибольшим же недоверием его воспринимают православные ученые.

с) 1750-1850: Реймарус, Паулюс, Штраус, Баур

Это эпоха критицизма, ее облик определяется такими мыслителями как Реймарус (H.S. Reimarus, 1694-1768: выделял в Евангелиях исторический и апостольский субстраты. Исторический Иисус был еврейским бунтарем, попытка которого основать земное мессианское царство потерпела неудачу; апостольский Иисус, воскресший и грядущий в конце времен, был «открытием» учеников, которые таким образом пытались скрыть, что тело было украдено из гроба), Паулюс (H.G. Paulus, 1761-1851: естественное объяснение описанных в Евангелии фактов, отрицание чудес Иисуса), Штраус D. F. Strauss, 1808-1878: мифологическая теория), Баур (F.C. Baur, 1792-1860): создатель новой тюбингенской школы, применивший к истории возникновения христианства теорию Гегеля о тезисе, антитезисе и синтезе. Тезис воплощала партия Петра, настроенная местнически и иудействующая; антитезис — партия Павла, вселенская и противящаяся иудействующим течениям; синтез католической Церкви — это компромисс между этими двумя противоположными тенденциями. Эту же схему Баур

применил к новозаветным писаниям. Евангелия были датированы им более поздним периодом (130–170 гг.). по мнению Баура, четыре Евангелия возникли в следующей последовательности: Матфей, Лука, Марк, Иоанн. Матфей сохранил иудейский колорит; у Луки прослеживается влияние павлианства; Марк и Иоанн, как более нейтральные, должны быть признаны и более поздними.

d) С середины XIX до первых десятилетий XX вв.

Период с середины XIX до первых десятилетий XX вв. в протестантской экзегезе продолжает характеризоваться атмосферой субъективности и философской имманентности. Исследователи этого периода делятся на школы и течения, что стало следствием развития историко-религиоведческих наук и углубления философско-критического метода. У этих школ и в наши дни есть свои сторонники и эпигоны, зачастую ведущие между собой жесткую полемику. Даже провести их точную классификацию нелегко, хотя теоретически можно выделить несколько направлений. Этих направлений придерживаются некаатолические ученые (хотя Ренан и Луази изначально были католиками).

da) *Историко-критическая школа либерального протестантизма*

В этой школе тон задает Гарнак (А. Harnack, 1851–1930) автор крупных работ, посвященных истории и критике Нового Завета. Он подверг сомнению датировку Евангелий, утверждая, что Лука написал свой труд в 60 г., Марк — десятью годами раньше, а Матфей — после 70 г. В знаменитом исследовании *Das Wesen des Christentums* (1900 г.) он высказал мысль о том, что суть евангельской вести — в идее отцовства Божия; эта весть была сугубо этической, но под влиянием эллинистической философской мысли она приобрела экклезиолого-догматико-таинственное направление. Сужение роли Иисуса до функций нравственного наставника (в кантовском смысле), отрицание чудес и всех сверхъестественных фактов, влияние эллинистической мысли на евангельское послание, более поздняя догматико-церковная трансформация — вот основные тезисы, общие для представителей этой школы, к которой принадлежат Вайцзехер (К. Н. Weizsäcker, ум. 1899), Хольцманн (Н. J. Holtzmann, ум. 1910), Юлихер (А. Jülicher, ум. 1938 г.). В новейшее время той же точки зрения придерживался Шнайдер (С. Schneider, в своей работе 1954 г. он утверждает, что суть Иисусовой вести заключена в притче о блудном сыне и в идее любви Отца, более открывающейся грешнику, нежели праведнику).

Негативно оценивая эту школу, следует тем не менее признать заслуги ее представителей в области исторических исследований. Подчеркивание значимости этического послания и новизны христианского учения не утратило важности и по сей день.

db) *Радикальное крыло*

Радикальное крыло протестантской историко-критической школы образовали исследователи, для которых Иисус Христос или не существовал вовсе, или, если и существовал, то Его реальная роль для истории совершенно ничтожна. В повествованиях о Его деяниях и учении галлюцинации перемешаны с месопотамскими и малоазийскими мифами. Такой точки зрения придерживались сначала Штраус (D.F. Strauss) и Бауэр (B. Bauer, ум. 1882), а вслед за ними Э. Ренан (ум. 1892), Дреус (A. Drews, ум. 1935), Кушу (P.L. Couchoud, ум. 1924) и другие.

dc) *Школа истории религии*

Изучение различных религий, особенно — в сравнительно-исторической форме, отразилось также на исследованиях Евангелий. Школа истории религии (*Religionsgeschichte*), исходя из того, что христианство возникло в результате эволюции религий эллинистического востока, подвергала анализу эллинистические и малоазийские сюжеты, чтобы найти аналогии, зависимости и параллели с Новым Заветом. Были изучены митраизм, герметизм, платонизм, мистерии, гностицизм, мандейство, ессейство. Основные представители школы: Вайс (J. Weiss, ум. 1914), Буссе (W. Bousset, ум. 1920), Гункель (H. Gunkel, ум. 1932), Райценштайн (R. Reitzenstein, ум. 1932). Заслугой школы является внимание к контактам христианства с другими религиями и акцентуация сакраментальной природы Церкви, однако школа совершила также непростительные методические ошибки. А между тем найти и показать основание новой религии и Евангелия в Ветхом Завете и иудейской литературе было так просто!⁵

⁵ Эта тенденция господствует в монументальных трудах, таких как H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1921¹, 1954–1961² и *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, т. 1–10, Stuttgart, 1933–1979.

dd) Эсхатологическая школа

На рубеже XIX и XX вв. вновь сделалась популярна теория Реймаруса, согласно которой Иисус разделял взгляды Своих современников на мессианство. Представители эсхатологической школы верили, что, опираясь на апокрифо-апокалиптическую литературу, они смогут доказать, что Иисус, как и современные Ему иудеи, ожидал скорого наступления конца света и установления славного царства Божия. Они полагали, что Иисус проповедовал близкий конец света и призывал к покаянию, предлагая слушателям также временный нравственный кодекс, предназначенный для людей, живущих в ожидании последнего дня. После того, как эсхатологические иллюзии рассеялись, ученики подменили их синкретичным иерархическим, таинственным и догматическим христианством. Такого мнения придерживались Вайс (J. Weiss), Луази (A. Loisy), Швайцер (A. Schweitzer), Гинебер (Ch. Guignebert) и другие.

Позитивным вкладом эсхатологической школы стало привлечение внимания к связи Иисуса и Нового Завета с пророческими и апокалиптическими ветхозаветными течениями, а также к эсхатологическому измерению Царствия Божия.

На вопрос о происхождении Евангелий значительная часть не-католических экзегетов, находившихся под влиянием философских течений того времени и исходивших из отрицания сверхъестественного, дали уклончивый и неясный ответ. Однако эти теории потерпели крах; об этом свидетельствует появление все новых школ и систем, которые, видя тупиковость более ранних гипотез, стремятся предложить вместо них новые.

4. Исторический позитивизм

Несмотря на сказанное нами в предыдущей главе, было бы упрощением полагать, что заблуждения и скепсис стали уделом всех не-католических экзегетов. Многие из них не поддались влиянию рационализма. Другие, благодаря серьезным научным исследованиям, в более поздние годы изменяли свои чрезмерно радикальные взгляды. Мы еще не рассказали о направлении более или менее ортодоксальной экзегезы, способствовавшем реконструкции облика первых

веков христианства и лучшему пониманию истории возникновения Евангелий⁶.

а) От сугубо филологических изысканий к изучению среды

За время критического изучения Евангелий сделалась очевидной необходимость литературного анализа. Недостаточно рассматривать Евангелия лишь с догматической позиции (независимо от того, делается ли это с точки зрения веры или исходя из философских установок, отрицающих сверхъестественное): нужно учитывать его форму, литературный жанр.

В следующей главе мы увидим, как тщательный анализ литературной формы, известный еще в XVIII, но сделавшийся популярным в XIX в., привел к созданию теории двух источников синоптический Евангелий, которая станет своего рода догмой, подвергавшейся в течение столетия тем или иным корректировкам. С определенными поправками эта теория была принята также и многими католиками.

Тем не менее, к 1919-1920 гг. это направление литературной критики исчерпало свои возможности. Стало ясно, что сравнительного анализа документов и поиска их источников недостаточно; необходимо также, воспользовавшись современным социологическим аппаратом, реконструировать историю формирования Евангелий до момента их письменной фиксации. Целью этих исследований стало восстановление личности Самого Иисуса посредством анализа предания ранней общины. Этому новому методу, *Formgeschichte*, мы также посвятим отдельную главу. Однако уже здесь необходимо указать на то, что именно он позволил определить литературный жанр тех или иных фрагментов и отметил зависимость каждого текста от среды, в которой он появился.

⁶ Здесь стоит упомянуть ряд имен: так называемая кембриджская тройка — J.B. Lightfoot, B.F. Westcott, F.A. Hort, а также A. Sanday, W.M. Ramsey, A. Plummer, J.H. Bernard, E.C. Hoskyns, C.H. Dodd в Англии; Th. Zahn, A. Deissmann, F. Büchsel, E. Stauffer, W. Michaelis, P. Althaus, K. Barth, J. Jeremias, O. Cullmann — в Германии и Швейцарии. Примерно в духе этого течения написаны следующие серии новозаветных комментариев: *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Leipzig; *Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen; *Interpreter's Bible*, New York. Основного направления этого течения придерживаются также сотрудники *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Ср. E. Lerle, *Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese*, Frankfurt a.M., 1951.

б) Исследования среды

Уже в конце XIX в. была по достоинству оценена важность исследований среды, в которой формировались Евангелия. Появилось множество исследований, посвященных, к примеру, иудейской среде. Особенно важно назвать здесь таких исследователей иудаизма как Шюрер, Лагранж или Бонсирван⁷. Необычайно ценен комментарий к Евангелию, подготовленный на основе раввинистических текстов Штраком и Биллербеком⁸. Очень большое значение имеют исследования арамейской основы Нового Завета, проведенные Далманом, Берни и Блэком⁹. Изучение других религий помогают открыть сходства и оригинальность христианства. Труды Фестюжье об отношениях между эллинизмом и христианством¹⁰, Райценштайна о восточных религиях¹¹ или Прюмма о религиозном окружении ранних христиан¹² сообщают нам по-прежнему актуальные сведения, хоть и нуждаются в постоянных дополнениях и переработках. Несколько позже, с 1933 г., начнет выходить ценный «Богословский Словарь Нового Завета» (ред. G. Kittel и G. Friedrich), позволяющий рассматривать новозаветные понятия и идеи не только в контексте Ветхого Завета, но и учитывая эллинистическое и иудейское окружение.

Все эти труды уже вполне соответствуют современным требованиям к научности и опираются на историко-критический метод. Однако их авторы смотрели на христианство без предубеждения и не

⁷ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, т. 1-3, Leipzig, 1901-1911: этот труд и поныне остается необычайно важным источником информации; M.J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, т. 1-2, Paris, 1934-1935; его же статья *Judaïsme*, DBS, т. 4, kol. 1143-1295, Paris, 1948; он же, *Sur les ruines du temple*, Paris, 1928.

⁸ H.L. Strack, P. Billerbeck, op.cit.

⁹ G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898; он же, *Jesus-Jeschuah*, Leipzig, 1922; C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Oxford, 1925; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1954².

¹⁰ A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932; A.J. Festugière, P. Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, *Le milieu spirituel*, Paris, 1935.

¹¹ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen in ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, (1910), 1927³= 1982.

¹² K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum des altchristlichen Umwelt*, Rom, 1954.

подпали под влияние отвергающих сверхъестественность философских течений, благодаря чему их исследования способствовали лучшему пониманию процесса формирования Евангелий.

5. Католическая экзегеза

Необходимо сказать хотя бы несколько слов о католической экзегезе, развивавшейся параллельно с рационалистическими течениями. Начиная со второй половины XVII в. на протяжении всего XVIII и особенно XIX в. в католической экзегезе можно проследить два течения: богословское и религиозно-историческое. Первое предлагало духовную и богословскую экзегезу, стремясь дать текстам в первую очередь аллегорически-мистическое толкование, разработанное в древности александрийской школой (и в первую очередь Оригеном). Второе течение больше внимания уделяло филологическому, литературному и историческому анализу Священного Писания, будучи продолжением антиохийской экзегетической школы. В рамках обоих течений со временем сформировалась научная экзегеза, уделявшая особо пристальное внимание критике текста. Библия начала восприниматься как «собрание книг» и подвергаться критическому анализу.

Методы историко-критической экзегезы, которую иначе можно назвать критическими историко-литературными исследованиями, впервые предложенные Симоном и усвоенные протестантами, долгое время вызывали недоверие а порой и враждебность католиков. Это было вызвано в первую очередь тем, что эти методы использовались рационалистами, которые, исходя из своей философской позиции, приходили к неприемлемым для католиков заключениям. В католическую экзегезу эти методы, преодолевая большое сопротивление, стали проникать лишь с середины XIX в. (уже упоминавшиеся нами Шанц, Лагранж, Кнабенбауэр). Как таковой, историко-критический метод был вполне принят лишь после выхода энциклики Пия XII *Divino afflante Spiritu* (1943 г.).

III

СИНОПТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ОТ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ ДО СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА

Попытки найти объяснение тому, что первые три Евангелия имеют между собой много общего и в то же время сильно различаются, получили название синоптической проблемы¹. Лучше всего сходства и различия между тремя первыми Евангелиями видны, если расположить их тексты в параллельных столбцах; такое расположение (синописис) позволяет проводить тщательное сравнение.

Первые синописисы появились еще в древности. Евсевий Кесарийский (ум. 339) первым применил систему, которая позволяла легко находить в четырех Евангелиях параллельные места. Он разделил Евангелие на фрагменты и пронумеровал их на полях. В Евангелии от Матфея было выделено 335 фрагментов, от Марка сначала 233, а впоследствии, после присоединения заключения – 241 фрагмент, в Евангелии от

¹ С первыми попытками решения синоптической проблемы знакомят введения в Новый Завет. При работе над этой главой были использованы в первую очередь следующие работы: W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1983²¹; A. Wikenhauser, J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, 1973⁶; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin, 1981³; E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1991⁵; W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1985. См. также M. Lâconi (red.), *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli (Logos. Corso di Studi Biblici 5)*, Torino, 1994; E. Mauerhofer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 1, Neuhausen, 1995; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen, 1996²; R. Rubinkiewicz (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań, 1996; J. Czerski, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym* (OBT 12), Opole, 1996; R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York, 1997; S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno, 1999² (рус. пер. С. Гондецкий. *Введение в синоптические Евангелия*. – М., 2004 – прим. пер.); D. Marguerat (red.), *Introduction au Nouveau Testament*, Fribourg, 2000; A. Paciorek, *Ewangelie synoptyczne*, 1, *Wprowadzenie ogólne* (Academica 55), Tarnów, 2001.

Луки — 342; а от Иоанна — 232 фрагмента. Под номером каждого фрагмента Евсевий указал номер таблицы («канона», в которой были приведены параллельные фрагменты из остальных Евангелий. В рукописях эти таблицы (в общей сложности 10) обычно предваряют текст Четвероевангелия:

Канон I	in quo quattuor	Мф/Мк/Лк/Ин
Канон II	in quo tres	Мф/Мк/Лк
Канон III	in quo tres	Мф/Лк/Ин
Канон IV	in quo tres	Мф/Мк/Ин
Канон V	in quo duo	Мф/Лк
Канон VI	quo duo	Мф/Мк
Канон VII	in quo duo	Мф/Ин
Канон VIII	in quo duo	Мк/Лк
Канон IX	in quo duo	Лк/Ин
Канон X	in quo Matthaeus	proprie
	in quo Marcus	proprie
	in quo Lucas	proprie
	in quo Johannes	proprie

Для сочетаний Мк/Лк/Ин и Мк/Ин Евсевий не нашел ни одного подходящего фрагмента.

В критических изданиях Нового Завета и по сей день помещаются каноны (таблицы) Евсевия, а на полях указываются номера выделенных им фрагментов и отсылки к канонам.

Научный интерес к синоптической проблеме возник лишь в эпоху Просвещения. Мы же предлагаем вам сначала более подробно познакомиться с тем, что же представляет собой синоптический факт, а затем — с первыми попытками решения этой проблемы.

1. Синоптический факт

Первым делом рассмотрим поподробнее сходства и различия между синоптическими Евангелиями (оставив в стороне Евангелие от Иоанна).

а) Сходства

Общность прослеживается уже в самой композиции Евангелий: в каждом из них общественное служение Иисуса начинается после

принятого от Иоанна крещения, затем следуют рассказы о чудесах и проповеди в Галилее, затем — о путешествии в Иерусалим, а в конце — описание распятия и воскресения Иисуса. По синоптическим Евангелиям складывается впечатление, будто общественное служение Иисуса продолжалось около года. В Евангелии от Иоанна события разворачиваются то в Галилее, то в Иерусалиме попеременно, и представляется, что они происходили в течение примерно трех лет.

Многokrатно совпадает также и последовательность фрагментов. Так, к примеру, во всех трех Евангелиях после исцеления расслабленного описывается призвание мытаря, трапеза в его доме и беседа о постах (Мк 2,1-22 = Мф 9,1-17 = Лк 5,17-39). Далее Марк и Лука помещают повествование о двух спорах в субботу (Мк 2,23-3,6 = Лк 6,1-11), которые у Матфея мы находим лишь в 12,1-14.

Значительное сходство можно наблюдать и между отдельными фрагментами, некоторые фразы которых совершенно тождественны. Все синоптические авторы одинаково воспроизводят слова, обращенные Иисусом к расслабленному: «...чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи», — а следующая фраза не окончена, как бы надстроена: «говорит (Лк — «сказал») расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой» (Мк 2, 10-11 и пар.). Просьба Иосифа Аримафейского выдать ему тело Иисуса трижды описывается одними и теми же словами: «просил тела Иисусова» (Мк 15,43 = Мф 27,58 = Лк 23,52). Одинаково сформулированы в трех Евангелиях и слова Иисуса о том, что желающий спасти душу свою потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Иисуса (и Евангелия), тот спасет ее (Мк 8,35 = Мф 16,25 = Лк 9,24). Сходство прослеживается также и во фрагментах, присутствующих лишь в двух Евангелиях и отсутствующих в третьем, — например, в проповеди Иоанна Крестителя (Мф 3,7b-10.12 и Лк 3,7b-9.17).

Наконец, поразительно, что ветхозаветные цитаты во всех трех Евангелиях очень часто приводятся совершенно одинаково даже тогда, когда в древнееврейском тексте Ветхого Завета или в Септуагинте они звучат иначе. Так, в Мк 1,3 = Мф 3,2 = Лк 3,4 мы читаем: «прямыми сделайте стези Ему (те. Господу = Иисусу)», в то время как в Ис 40, 3 согласно Септуагинте написано: «прямыми сделайте стези Богу нашему».

Мы можем привести множество подобных примеров. Они позволяют с уверенностью утверждать, что сходство между Евангелиями неслучайно, что его нельзя объяснить лишь тем, что все евангелисты описывают одни и те же события и потому использовали одни и те же слова. Следует согласиться скорее с тем, что мы имеем дело с родственными друг другу текстами. Однако для того, чтобы понять природу этого

родства, необходимо учитывать, что, помимо сходств, между тремя Евангелиями существуют также и многочисленные различия.

б) Различия

Различия затрагивают даже композицию Евангелий. Евангелия от Матфея и от Луки, в отличие от Евангелия от Марка, начинают повествование с рассказа о детстве Иисуса, однако и эти рассказы различаются между собой. Евангелие от Матфея начинается с родословия, разделенного на три части, в каждой из которых перечислено по 14 имен от Авраама до Иисуса (Мф 1,1-17). У Луки родословие помещено несколько далее; от Иосифа он перечисляет 77 имен до Адама (Лк 3,23-38). В Евангелии от Марка нет теста, параллельного Нагорной Проповеди (Мф 5-7), а в Евангелии от Луки такой текст значительно короче (Лк 6,20-49). Многие очень красноречивые притчи Иисуса (например, о милосердном самарянине, о блудном сыне, о неверном управителе, о богаче и Лазаре) мы находим лишь в Евангелии от Луки, без параллельных мест у Матфея и Марка. Все три евангелиста описывают обретение пустого гроба (Мк 16,1-8 = Мф 28,1-10 = Лк 24,1-11); затем Матфей рассказывает о явлении Воскресшего в Галилее (Мф 28,16-20), а в Евангелии от Луки Иисус является близ Иерусалима или в самом городе (Лк 24,13-53).

Мы можем отметить также значительные различия в последовательности фрагментов. Так, к примеру, Марк и Матфей описывают проповедь и отвержение Иисуса в родном Ему Назарете лишь в Мк 6,1-6 = Мф 13,53-58, в то время как Лука приводит Его первую проповедь в Назарете в самом начале общественного служения (Лк 4,16-30). Марк сообщает о призвании первых учеников лишь несколькими словами (Мк 1,16-20 = Мф 4,18-22), а Лука описывает это событие гораздо подробнее, связывая его с чудесным уловом рыбы (5,1-11). Если в Евангелии от Марка рассказывается сначала о большой толпе людей вокруг Иисуса и многочисленных исцелениях, и лишь потом — о призвании Двенадцати (Мк 3,7-12.13-19), то в Евангелии от Луки последовательность событий обратна (Лк 6,12-16: призвание Двенадцати; 6,17-19: скопище народа и исцеления), а в Евангелии от Матфея в этом месте мы вовсе не находим параллельных текстов (однако они помещены далее, в Мф 12,15-21 и 10,1-4). Многие слова Иисуса, которые в Евангелии от Матфея входят в Нагорную Проповедь (Мф 5-7), в Евангелии от Марка не приводятся вовсе, а в Евангелии от Луки раскиданы по главам 6-16 (ср. напр. «Отче наш» в Мф 6,9-13 и Лк 11,2-4).

Параллельные тексты также зачастую сильно различаются между собой. В притче о пире в Мф 22,1-14 и Лк 14,15-24 использован общий литературный материал, однако в Евангелии от Луки ничего не говорится о поводе для вечера, а в Евангелии от Матфея рассказывается о брачном пире, устроенном царем для своего сына. В повествовании о богатом юноше, где он обращается к Иисусу словами «Учитель благий», Иисус в ответ спрашивает его «что ты называешь Меня добрым?» у Марка (10,18) и у Луки (18,19) и «что ты спрашиваешь меня о добром?» у Матфея (19,17)*. Несмотря на то, что описания Страстей схожи во всех трех Евангелиях, имеются между ними и различия, например, они по-разному приводят последние слова Иисуса. Согласно Мк 15,34 (= Мф 27,46) Он молится словами 22 Псалма: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?». Лука опускает эту цитату, приводя вместо нее три других фразы Иисуса с Креста (Лк 23, 34.43.46).

Таким образом, мы должны констатировать наличие между тремя синоптическими Евангелиями как значительного сходства, так и серьезных различий.

2. Попытки решения синоптической проблемы в восемнадцатом веке

Необходимость понять, как связаны между собой Евангелия, была осознана лишь в эпоху Просвещения, когда интерес историков обратился также к фигуре Иисуса. До этого времени достаточным казалось объяснение Августина, что Марк сократил Евангелие от Матфея, которое считалось самым важным и самым древним из Евангелий. В Средние Века и в эпоху Реформации предпринимались попытки согласовать свидетельства трех евангелистов. Ортодоксальные протестантские экзегеты прилагали огромные усилия к тому, чтобы минимизировать всяческие различия между ними. Однако в век Просвещения этого было уже недостаточно. В течение шестидесяти лет были предложены и развиты четыре гипотезы, призванные разрешить синоптическую проблему. Прежде, чем перейти к рассмотрению каждой из них в отдельности, перечислим эти гипотезы в порядке их выдвижения: гипотеза исходного Евангелия, гипотеза устного предания, гипотеза фрагментов или малых рассказов и гипотеза взаимовлияния.

* Цит. по: *Радостная весть: Новый Завет в переводе с древнегреческого.* / Пер. В.Н. Кузнецовой. М: РБО, 2001. — прим. ред.

а) Гипотеза исходного Евангелия (*Urevangeliumshypothese*)

Эта гипотеза была выдвинута Лессингом². Родство трех Евангелий он объяснял тем, что все они восходят к одному утраченному арамейскому Евангелию, а именно — к упоминаемому св. Иеронимом Евангелию назореев. Различия между каноническими Евангелиями возникли вследствие различных переводов этого исходного Евангелия. Эта гипотеза была развита Эйхгорном³, который утверждал, что канонические Евангелия произошли не непосредственно от исходного Евангелия, а от других восходящих к нему евангелий, отчасти же зависящих от других источников.

Эта теория основывалась лишь на допущениях и не поддавалась верификации текстами, поэтому она не была принята, однако вновь возродилась в наше время.

б) Гипотеза устного предания (*Traditionshypothese*)

Полемизируя с предыдущей гипотезой сначала Гердер⁴, а затем более подробно Гизелер⁵ предположили, что евангелисты независимо друг от друга опирались на устное предание. Представлялось, что это предание было очень четко оформлено: благодаря постоянному повторению одних и тех же слов и повествований о событиях в устной проповеди оно обрело жесткую форму и было затем переведено с арамейского языка на греческий в двух изводах: иудео- и языко-христианском. Именно на эти изводы и опирались синоптические авторы.

Несомненно, что в эпоху, предшествовавшую письменной фиксации Евангелий, огромную роль в их формировании играло устное предание. Однако многие экзегеты обращали внимание на то, что сложную проблему сходств и различий между Евангелиями невозможно решить, не признав литературных связей между ними (а значит, и зависимости от письменных источников). В наши дни исследователи

² G.E. Lessing, *Theses aus der Kirchengeschichte*, 1776; он же, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet*, 1778.

³ J.G. Eichhorn, *Über die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1794; он же, *Einleitung in das Neue Testament*, т. 1, Leipzig, 1804, 344–351.

⁴ J.G. Herder, *Von Gottes Sohn, der Welt Haeiland. Nach Johannes Evangelium. Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung*, 1797; изд. B. Suphan, Berlin, 1880.

⁵ J.C.L. Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig, 1818.

вновь стали придавать огромное значение роли устного предания в процессе формирования Евангелий.

с) Гипотеза фрагментов или малых рассказов
(*Fragmenten- oder Diegesenhypothese*)

Автором этой гипотезы принято считать Шлейермахера⁶, однако Вайсвайлер⁷ доказал несправедливость этого утверждения. Шлейермахер предположил, что в распоряжении Луки не было ни исходного Евангелия, ни других источников, которые описывали бы всю жизнь Иисуса, но много небольших письменных памятников, возникших не вследствие биографического интереса, а как результат практической необходимости. Лука же был лишь собирателем (*Sammler*) и систематизатором (*Ordner*). Теория Шлейермахера не получила широкого распространения; его невольным продолжателем оказался лишь Нокс⁸ в 1953 г.

Эта гипотеза справедливо указывает на редакторскую деятельность евангелистов, однако она не способна объяснить сходство не только между параллельными фрагментами, но и в композиции Евангелий.

d) Гипотеза взаимовлияния (*Benutzungshypothese*)

Эта гипотеза, собственно, самая древняя из перечисленных, поскольку ее сторонником можно считать еще св. Августина, однако свое научное оформление она получила позже перечисленных выше. Данная теория объясняет синоптический факт литературной зависимостью между Евангелиями: написанные ранее Евангелия были источником евангелистов, писавших позже. Сторонники этой гипотезы по-разному реконструируют порядок возникновения Евангелий и предлагают различные объяснения расхождениям в передаче фактов синоптическими авторами. Назовем два из многочисленных ее вариантов. Гризбах⁹ предположил, что Марку были известны Евангелия от Матфея и от Луки, на основе которых он составил более краткое повествование. Предложенная Гризбахом последовательность возникновения Евангелий —

⁶ Имеется в виду работа F.D.E. Schleiermacher, *Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch*, Erster Teil, Berlin, 1817.

⁷ H. Weisweiler, *Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament*, Diss., Bonn, 1972.

⁸ W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, т. 1, 2, Cambridge, 1953, 1957.

⁹ J.J. Griesbach, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstrator*, Jena, 1789.

Мф-Лк-Мк была принята Бауром и тюбингенской школой. Эта гипотеза и поныне имеет своих сторонников.

В свою очередь, Штор¹⁰ стал предтечей гипотезы о старшинстве Евангелия от Марка. Он обосновывал свое убеждение, указывая на то, что более пространный текст как правило является и более поздним, нежели краткий; невозможно назвать причин, по которым Марку потребовалось бы сокращать Евангелия от Матфея и от Луки; Матфей и Лука независимо друг от друга переняли у Марка композицию книги.

Убедительные аргументы в пользу первенства Евангелия от Марка привел Лахман¹¹, показавший, что Матфей и Лука сохраняют одинаковый порядок фрагментов лишь тогда, когда они параллельны Марку, что позволяет утверждать, что Марк служил их источником. Вскоре после Лахмана это утверждение независимо друг от друга подкрепили новыми аргументами Вильке¹² и Вейсе¹³.

¹⁰ G. Storr, *Dissertatio hermeneutica de Parabolis Christi*, Tübingen, 1779; он же, *Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, 1786; он же, *De fontibus Evangeliorum Matthaei et Lucae*, в: *Commentationes theologicae*, ed. by Velthusen, Kuinoel, Rupert, т. 3, Tübingen, 1794.

По этой теории, Петр, по основании христианской общины в Антиохии, позаботился о том, чтобы те, кто не был очевидцем истории Иисуса, получили письменное Евангелие, и поручил эту миссию Иоанну Марку (который, вопреки утверждению Предания, написал его не в Риме). Антиохиец Лука, писавший свое Евангелие во время заточения Павла в Риме, использовал «Евангелие Петра» и расширил его за счет многочисленных свидетельств, которые узнал в Палестине из устной проповеди. Вскоре после этого написал свое арамейское Евангелие Матфей, опиравшийся на текст Марка, но не соблюдавший его хронологии. Поводом к написанию стала просьба палестинских христиан, которые хотели, как и антиохийцы, иметь записанное Евангелие. Матфей использовал «сведения Марка», однако, будучи очевидцем описываемых событий, дополнил более древнее повествование новыми деталями. Лука, возможно, знал арамейское Евангелие от Матфея, однако не использовал его. Сходства языка между греческим Евангелием от Матфея и Евангелием от Луки объясняются скорее тем, что переводчики Евангелия от Матфея на греческий язык использовали также Евангелия от Марка и от Луки. Общий для Матфея и Луки материал, который, тем не менее, отсутствует у Марка, был заимствован ими, независимо друг от друга, из их собственных источников (*Sondergut*).

¹¹ C. Lachmann, *De ordine narrationum in evangelis synopticis*, ThStKr 8 (1835), 570-590.

¹² Chr. G. Wilke, *Der Urevangelist oder eine exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei Evangelien*, Dresden-Leipzig, 1838.

¹³ Chr. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch betrachtet*, 2 тома, Leipzig, 1838.

Однако констатация непосредственной зависимости не позволяет вполне удовлетворительно объяснить взаимоотношения между синоптическими текстами. Так, между Евангелиями от Матфея и от Луки существуют сходства также и в тех частях, источником для которых не служило Евангелие от Марка. Еще Лахман допускал, а Вейсе утверждал, что Матфей и Лука использовали также собрание речений Иисуса. Так обозначились черты так называемой теории двух источников, которая впоследствии получила наибольшее распространение и до сих пор считается справедливой большинством экзегетов, особенно немецких.

3. Теория двух источников

а) Исходный облик теории

Основные аргументы в пользу теории двух источников были приведены Хольцманом¹⁴ (а также Вайцзахером и Вайсом), а в классической форме ее сформулировал Вернле¹⁵. Кратко изложить ее можно в форме следующих основополагающих тезисов:

— Евангелие от Марка является самым древним и послужило источником для Матфея и Луки;

— Кроме того, Матфей и Лука использовали еще один источник, который был утрачен, но поддается реконструкции. В нем содержались прежде всего слова и поучения Иисуса, поэтому оно названо Источником Слов (*Spruchquelle*) или коротко Q (от *Quelle* — источник);

— Помимо этого, в Евангелии от Матфея содержится незначительное, а в Евангелии от Луки ощутимо большее количество собственного материала (*Sondergut* — S).

б) Обоснование утверждения, что Евангелие от Марка является самым древним и послужило источником для Евангелий от Матфея и от Луки

В пользу этой гипотезы свидетельствуют следующие факты. Во-первых, общая композиция Евангелий указывает на то, что Евангелие от Марка служило образцом для двух других синоптических авторов. В описаниях детства Иисуса Матфей и Лука различаются между

¹⁴ H.J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien, Ihr Ursprung und geschichtlicher Character*, Leipzig, 1863.

¹⁵ P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Freiburg, 1899.

собой, однако затем повествования обоих сходятся в описании проповеди Иоанна Крестителя, то есть как раз там, где начинается Евангелие от Марка. То же самое можно сказать и о заключении Евангелий: вплоть до Мк 16,8 свидетельства Матфея и Луки тождественны, а начиная с этого момента их повествования о пасхальных событиях расходятся. Это позволяет нам утверждать, что Евангелие от Марка служило источником для обоих других синоптических авторов.

Этот вывод подтверждается и последовательностью отдельных фрагментов. В Мк 2,1-22 фрагменты помещены в той же последовательности, что и в Мф 9,1-17 и Лк 5,17-39. Далее у Матфея события описываются в собственном порядке (9,18-11,30). Лк 6,1-11 параллелен с Мк 2,23-3,6; а в Евангелии от Матфея параллельный материал помещен лишь в 12,1-14. до 6,19 Лука придерживается той же последовательности изложения, что и Марк, однако нарушает ее начиная с 6,20. материал так называемой Проповеди на ровном месте (Лк 6,20-49) уже ранее изложен Матфеем в Нагорной Проповеди (Мф 5-7). Таким образом, Матфей зачастую не соблюдает последовательность событий, представленную у Марка, но Лука следует за последним. В дальнейшем Лука нарушает последовательность Марка, зато Матфей соблюдает ее. Однако мы нигде не находим примеров того, чтобы Матфей и Лука описывали события в одинаковой последовательности, которая при этом отличалась бы от последовательности Марка. Таким образом, можно заключить, что Евангелие от Марка наиболее древнее и служило источником для остальных синоптических авторов.

Перейдем к следующему аргументу. Практически весь материал Евангелия от Марка включен и в Евангелие от Матфея. Из 666 стихов Евангелия от Марка в Евангелие от Матфея попало более 600. Из-за того, что Матфей постоянно сокращает характерный для Марка пространственный стиль изложения, напрашивается вывод, что с небольшими исключениями он перенял практически весь материал Марка. При этом Евангелие от Луки повторяет за Марком лишь 350 стихов. Многие фрагменты Марка имеют параллельные тексты у Луки, но они уложены иначе (например, проповедь Иисуса в Назарете, Мк 6,1-6 и Лк 4,16-30). В Евангелии от Луки отсутствует целый фрагмент Мк 6,45-8,26. С одной стороны, Лука опускает двойную передачу (Мк и Мф), с другой — более часто использует отличную от Марка традицию. В Евангелиях от Матфея и Луки нет параллелей лишь к следующим текстам Марка: 4,26-29; 7,31-37; 8,22-26 и отдельным стихам: 1,1; 3,20-21; 7,3-4; 12,33-34; 14,51-52; 15,44-45. Все это позволяет нам сделать вывод о том, что Матфей и Лука использовали и переработали материал Марка.

О том же свидетельствует и сравнение содержания трех синоптических Евангелий. Так, к примеру, исповедание Петра в изложении Марка звучит так: «Ты Христос», — у Матфея 16,16: «Ты — Христос, Сын Бога живого», а у Луки: «за Христа Божия». Можно предположить, что более краткая фраза Марка была расширена или пояснена Матфеем.

Язык и стиль также могут свидетельствовать о первенстве Марка. Его стиль прост, а фразы соединены как правило союзом *kai*. Он не использует сложных конструкций, в его Евангелии царствует простонародный *praesens historicum*. Матфей часто заменяет марково *legei* (говорит) на *eipen* (сказал), а в Евангелии от Луки *praesens historicum* практически не употребляется¹⁶.

с) Обоснование тезиса о существовании письменного источника Q

Помимо общего материала, заимствованного из Евангелия от Марка, Матфей и Лука имеют еще около 200 общих стихов, отсутствующих в Евангелии от Марка. Это почти исключительно речения Иисуса. Предполагается, что они заимствованы из источника Q, содержавшего логию (слова) Иисуса. В Евангелии от Матфея мы находим их прежде всего в пяти беседах: главы 5-7; 10; 13; 18; 23-25; в Евангелии от Луки в первую очередь в 3,7-4,13; 6,20-7,35; 9,51-13,35. Эти совпадения трудно объяснить, предположив, что Матфей зависит от Луки или Лука от Матфея (хотя вторая версия по-прежнему имеет своих сторонников), поскольку эти фрагменты помещены ими в совершенно разных местах, а различия в их форме не позволяют считать их результатом редакторской работы Матфея над текстом Луки или наоборот. В то же время

¹⁶ Аргументы в пользу большей древности Марка по сравнению с остальными Евангелиями приводят, в частности, J. Schmid, *Markus und der aramäische Matthäus*, в: *Synoptische Studien. Fest. A. Wikenhauser*. — München, 1953, 148; F. Neirynck, *The Gospel of Matthew and Literary Criticism. A Critical Analysis of A. Gaboury's Hypothesis*, в: *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie* (BETL 29), red. M. Didier, Gembloux, 1972, 37-69; он же, *Minor Agreements Matthew-Luke in the Transfiguration Story*, в: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Fest. J. Schmid*, Freiburg, 1973, 253-266; он же, *Urmarkus redivivus? Examen critique de l'hypothèse des insertions matthéennes dans Marc*, в: *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETL 34), red. M. Sabbe, Leuven, 1974, 103-145; он же, *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark*, Leuven, 1974; R.H. Stein, *The Synoptic Problem. An Introduction*, Grand Rapids, 1987.

гипотеза о том, что Матфей и Лука независимо друг от друга использовали общий источник, убедительнее всего объясняет существующее положение вещей.

Эту гипотезу подкрепляет и тот факт, что порой Матфей и Лука дважды приводят одно и то же высказывание — один раз как часть заимствованного у Марка более обширного фрагмента, а второй — в совершенно ином контексте¹⁷; такие повторы свидетельствуют о том, что в распоряжении Матфея и Луки был еще один источник помимо Евангелия от Марка. По содержанию (слова и притчи Иисуса) этот источник называли *Logienquelle* — источник речений Господних — и с конца XIX в. стали обозначать знаком Q¹⁸.

¹⁷ Ср. Мк 4,25/Мф 13,12/Лк 8,18 с Мф 25,29/Лк 19,26; Мк 8,38/Мф 16,27/Лк 9,26 с Мф 10,32-33/Лк 12,8-9 или Мк 8,34-35/16,24-25/Лк 9,23-24 с Мф 10,38-39/Лк 14,27; 17,33 и др. Этим повторам в синоптических Евангелиях посвящено целое исследование R. Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), Bonn, 1980.

¹⁸ В последние годы источнику Q посвящены, в частности, следующие работы: D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen, 1969; J. Fitzmyer, *The Priority of Mark and "Q" Source in Luke*, в: *Jesus and Man's Hope*, red. D. Hadidian, т. 1, Pittsburgh, 1970, 131-170; M. Devisch, *Le document Q, source de Matthieu: Problematique actuelle*, в: *L'Évangile selon Matthieu*, red. M. Didier, op. cit., 71-97; P. Hoffmann, *Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle*, в: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, red. J. Schreiner, Würzburg, 1969, 134-152; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NF 81), Münster, 1972²; S. Schulz, *Q — Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, 1972; U. Luz, *Die wiederentdeckte Logienquelle*, EvTh 33(1973), 527-533; L. Sabourin, *The Theology of Q*, BTB 3 (1973), 283-292; R.A. Edwards, *A Concordance to Q* (Sour BS 7), Missoula, 1975; он же, *A Theology of Q. Eschatology, Prophecy and Wisdom*, Philadelphia, 1976; P. Vassiliadis, *The Q-Document Hypothesis: A Critical Examination of Today's Literary Problems Concerning the Q-Document*, Athens, 1977; A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen, 1977; он же, *Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle*, Neukirchen, 1979; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka* (PNT 3,2), Poznań, 1977, 365-378; он же, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław, 1997⁵, 330-345; K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa, 1983; I. Havener, *Q: The Sayings of Jesus* (Good News Studies 19), Wilmington, 1987; J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia, 1987; 2000²; Kloppenborg (Kloppenborg) опубликовал несколько монографий, посвященных источнику Q: *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Sonoma, 1988; *The Shape of Q. Signal Essays on the Sayings Gospel*, Minneapolis, 1994; *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge, 1995; *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, 2000 и множество статей. В последние два десятилетия источник Q был в центре интенсивных исследований. Мы приведем лишь наиболее значительные

Общий для Матфея и Луки материал, заимствованный не у Марка, это, прежде всего проповедь Иоанна Крестителя, искушение Иисуса, большая проповедь Иисуса (Нагорная Проповедь или Проповедь на ровном месте), текст о сотнике из Капернаума, слова об Иоанне Крестителе, поучение при отправлении учеников на проповедь, Отче наш, слова об учениках, притчи о горчичном зерне, закваске и званых на пир, эсхатологические предостережения, притчи о данных талантах. Таким образом, в начале мы находим предание об Иоанне Крестителе, в конце — о Последнем Суде. Рассказ о Страстях не входил в собрание слов Иисуса, ибо в описаниях Страстей от Матфея и от Луки не наблюдается никаких общих черт там, где они отступают от традиции Марка.

Материал, содержащийся в Q, изначально передавался на арамейском языке, родном и для Самого Иисуса, однако вскоре он был переведен на греческий. Невозможно допустить, что Матфей и Лука независимо друг от друга перевели материал источника Q: слишком велико сходство их греческих текстов. Таким образом, мы приходим к

из опубликованных за это время работ: F. Neirynck, *Q — Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek* (SNTA 13), Leuven, 1988; A. D. Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q*, Sonoma, 1992; D.R. Catchpole, *The Quest for Q*, Edinburgh, 1993; B. L. Mack, *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, 1993; J.M. Robinson, *Die Logienquelle: Weisheit oder Prophetie? Anfragen an Migaku Sato, Q and Prophetie*, EvTh 53 (1993), 367-389; он же (red.), *Documenta Q*, Leuven, 1996 — это первый из нескольких запланированных томов, в которых опубликованы реконструкции Q, предложенные в последние два века; L.E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge, 1994; H.T. Fledermann, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts* (BETL 122), Louvain, 1995; P. Hoffmann, *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien* (NTA NF 28), Münster, 1995; P. Neirynck, *Q — Synopsis: The Double Tradition Passages in Greek*, Leuven, 1995; C.M. Tuckett, *Studies on Q*, Edinburgh, 1995; он же, *Q and the History of Early Christianity*, Peabody, 1996; D.C. Allison, *The Jesus Tradition in Q*, Harrisburg, 1997; A. Kirk, *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony and Wisdom Redaction in Q* (NTSup 91), Leiden, 1998; W. Rakocy, *Kolejność, liczba i kształt „Biada” w Q. Próba rekonstrukcji na bazie Mt 23 i Łk 11*, RT 47(2000), z. 1, 115-152; A. Paciorek, *Q. Ewangelia Galilejska*, Lublin, 2001 (подробная библиография); W.E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis, 2001; M. Hüneburg, *Jesus als Wundertäter in der Logienquelle* (ABG 4), Leipzig, 2001; A. Lindemann (red.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven, 2001. Критическое издание Q: J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas. With English, German and French Translations of Q and Thomas*, Leuven, 2000.

заключению, что оба они использовали уже переведенный ранее источник Q. С другой стороны, между общими для них текстами существуют и серьезные различия, которые трудно объяснить редакторской деятельностью евангелистов или влиянием устной традиции. Это заставляет экзегетов считать, что существовало несколько греческих версий (рецензий) Q.

Поскольку в Евангелии от Матфея речения Иисуса объединены в большие поучения, следует предположить, что последовательность логий, характерная для Q, точнее сохранена Евангелием от Луки, зато Евангелие от Матфея лучше сохранило первоначальный семитский облик этих речений, которые Лука эллинизировал.

С источником Q можно сравнить собрания изречений знаменитых раввинов или фраз из традиции книг Премудрости. Можно видеть параллель к нему и в написанном несколько позже христианско-гностическом Евангелии от Фомы, которое все составлено из изречений Иисуса¹⁹. Собрание Иисусовых логий было составлено в контексте богословского понимания Его служения, которое ничего не говорило о Страстях, а в Иисусе видело Учителя и Сына Человеческого, Который в последние времена явится как Судия²⁰.

d) Собственный материал евангелистов (*Sondergut*)

Собственный материал Матфея и Луки — это те фрагменты, которых нет в Евангелии от Марка и которые помещены лишь в одном из этих Евангелий, не повторяясь во втором. Их происхождение неясно. Часть логий, содержащихся в собственном материале, может восходить к источнику Q. Такое предположение напрашивается в тех случаях, когда эти речения помещены в контекст, заимствованный из Q, а их отсутствие у второго евангелиста можно объяснить пропуском, но это, конечно, лишь гипотеза. Невозможно также убедительно доказать,

¹⁹ Ср. J. M. Robinson, *LOGOI SOPHON — Zur Gattung der Spruchquelle Q*, в: *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, red. H. Köster, J. M. Robinson, Tübingen, 1971, 70-106. Польский перевод Евангелия от Фомы: A. Dembska, W. Myszor, *Ewangelia Tomasza*, в: *Apokryfy Nowego Testamentu*, т. 1, *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieysk, Lublin, 1980, 123-133, Kraków, 2003², 180-202. (Рус. пер. в: *Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии.* / Пер. М.К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989).

²⁰ Ср. H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Göttersloh, 1978⁴, 215-245. О том же говорит D. Lührmann, op.cit.; P. Hoffmann, op.cit.; S. Schulz, op.cit.

был ли собственный материал заимствован Матфеем и Лукой из устной традиции или письменных источников. Англосаксонские исследователи склонны отдавать предпочтение письменным источникам: так, к примеру, Стритер полагал, что в распоряжении Матфея был собственный источник М, а у Луки — источник L²¹. Его теория четырех источников была поддержана многими англоязычными экзегетами. Немецкие исследователи, в свою очередь, склоняются к версии о том, что собственные традиции заимствованы евангелистами из устного предания. Некоторые собственные фрагменты написаны самими евангелистами. При поиске ответа на этот вопрос каждый из фрагментов необходимо рассматривать в отдельности.

е) Спорные вопросы

Наличие у евангелистов собственного материала свидетельствует о том, что теория двух источников не позволяет ответить на все вопросы, связанные с синоптической проблемой. Не все ясно и с двумя основными источниками — Евангелием от Марка и источником Q.

еа) *Пользовались ли Матфей и Лука Евангелием от Марка в том виде, в каком мы знаем его сейчас?*

Некоторые исследователи полагают, что источником для Матфея и Луки служила более краткая версия Евангелия от Марка, то есть некий “Urmarkus”. Это предположение выдвигается не только потому, что в Евангелии от Марка мы находим собственный материал (*Sondergut*), не имеющий параллелей в Евангелиях от Матфея и от Луки, а значит, возможно, присоединенный позднее, но и прежде всего потому, что у Матфея и Луки есть заимствованные из Марковой традиции фрагменты, где их чтения солидарны против чтения Марка (так называемые *minor agreements*).

Так, к примеру, в Мк 6,14 Ирод Антипа назван царем, а Матфей и Лука именуют его тетрархом.

Другие ученые не согласны с первыми, отмечая, в частности, то обстоятельство, что Ирод Антипа не был царем, а следовательно, Матфей и Лука справедливо поправляют Евангелие от Марка. Порой совпадения между Мф и Лк, противостоящие Мк, могут указывать на то, что текст Матфея, который использовался Церковью чаще всего, мог повлиять

²¹ B.H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins*, London, 1924; 1956⁹.

на облик текста от Луки. Если же говорить о собственном материале Марка, то чаще всего принято считать, что эти немногочисленные фрагменты были независимо друг от друга опущены Матфеем и Лукой: в Мк 4,26-29 приводится еще одна притча о посеве, а в Мк 7,31-37 и 8,22-26 описываются чудеса, подобные тем, о которых уже рассказывалось ранее, так что их легко можно было опустить. Фрагмент Мк 6,45-8,26 мог быть сознательно пропущен Лукой, чтобы избежать повторов и выражений, описывающих специфические иудейские обычаи. Таким образом, многие экзегеты не видят никакой необходимости предполагать, что Матфей и Лука использовали Евангелие от Марка, значительно отличающееся от своего современного облика. Они полагают, что разумнее придерживаться высказанного ранее предположения о том, что Евангелие от Марка является самым древним из трех синоптических Евангелий, и именно оно послужило источником для Матфея и Луки.

eb) *Проблемы реконструкции источника Q*

Многое неясно и с источником Q. Как в отношении Евангелия от Марка предполагалось, что существовала и более ранняя его версия (*Urmarkus*), так и при реконструкции Q предпринимались попытки выделить этапы некие его редакции, однако результаты этих исследований еще более ненадежны. Путем критического сравнения источников не удалось восстановить облик возможных рецензий или выделить более древние и более новые редакционные слои. Такие попытки предпринимались Буссманом²², но в настоящее время большинство исследователей считает подобные исследования бесперспективными, хотя, к примеру, Шульц²³ выделяет в Q два слоя: керигма древнейших палестино-сирийских общин и керигма более молодых сирийских общин. Вильхауэр подтверждает, что в Q можно выделить более старый и более новый субстраты, однако отрицает возможность реконструкции литературного облика этих слоев из-за отсутствия каких-либо четких критериев, позволяющих это сделать²⁴.

Высказываются сомнения также и в том, что Q вообще существовал как письменный источник. Еремиас отметил следующие факты: 1. различия в формулировках, к примеру, заповедей блаженства или

²² W. Bussmann, *Synoptische Studien*, Halle, т. 1, 1925; т. 2, 1929; т. 3, 1931; он же, *Hat es nie eine schriftliche Logienquelle gegeben?*, ZNW 31 (1932), 23 и далее.

²³ S. Schulz, *op.cit.*, *passim*.

²⁴ Ph. Vielhauer, *op.cit.*, 275.

«Отче наш» столь серьезны, что трудно предположить столь значительное изменение евангелистами письменного источника; 2. в некоторых местах Евангелий от Матфея и от Луки логики приводятся в совершенно различной последовательности. Так, к примеру, тексту Лк 13,22-30 у Матфея соответствуют следующие фрагменты: 7,13-14; 25,10-12; 7,22-23; 8,11-12; 19,30 (20,16). Нагорная Проповедь (Мф 5-7) в Евангелии от Луки, помимо Проповеди на ровном месте, имеет еще целый ряд параллельных мест. Что это может значить для источника Q?²⁵ Можно привести и другие примеры подобных сложностей.

Эти наблюдения заставляют исследователей крайне осторожно подходить к попыткам реконструкции источника Q и допускать возможность того, что, с одной стороны, каждый из Евангелистов мог что-то опустить при его использовании, а с другой — что Матфей и Лука могли опираться на два различных источника, содержащих логики. Однако нельзя согласиться и с тем, что Q существовал лишь в форме устного жестко оформленного предания. В пользу того, что это был письменный источник, свидетельствуют следующие аргументы: 1. несмотря на определенные различия, Евангелия от Матфея и от Луки в целом придерживаются одного и того же порядка логий, начинающихся с проповеди Иоанна Крестителя и заканчивающихся поучениями Иисуса о последних временах; 2. только постулирование существования письменного источника Q позволяет достаточно убедительно объяснить повтор одного повествования дважды (*Doppelüberlieferung*). Матфей и Лука заимствовали некоторые логики один раз — из Евангелия от Марка и второй — из Q: например, логику о сохранении и утрате жизни один раз мы находим в Мк 8,35 = Мф 16,25 = Лк 9,24, а второй в Мф 10,39 = Лк 17,33; фраза о том, что имеющему приложится, а у неимущего отнимется, один раз приведена в Мк 4,25 = Мф 13,12 = Лк 8,18, а второй в Мф 25,29 = Лк 19,26. Подобное дублирование можно понять, лишь допустив, что Матфей и Лука использовали два письменных источника — Евангелие от Марка и Q: некоторые логики содержались в них обоих и потому дважды попали в Евангелия от Матфея и от Луки.

Таким образом, несмотря на то, что мы очень мало можем сказать об источнике Q, многие экзегеты считают несомненным и второй тезис теории двух источников о том, что, помимо Евангелия от Марка, Матфей и Лука независимо друг от друга использовали еще один источник, который практически полностью состоял из речений Иисуса.

²⁵ J. Jeremias, *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q*, ZNW 29 (1930), 147-149; он же, *Abba*, Göttingen, 1966, 90-92.

ес) Проблема соотношения между Мк и Q

Неясна также связь между Евангелием от Марка и Q. Вопрос об этом ставится в связи с тем, что Марк и Q имеют некоторое количество общих текстов. Об этом свидетельствуют тексты, которые приводятся одинаково Матфеем и Лукой и которые при этом отличаются от передачи Марка, что позволяет предположить их заимствование не у Марка, а из источника Q. Это следующие тексты: проповедь Иоанна Крестителя — Мк 1,7-8; искушение в пустыне — 1,12-13; полемика о Вельзевуле — 3,22-30; притча о горчичном зерне — 4,30-32; поучение при отправке учеников на проповедь — 6,7-11; обличение книжников — 12,38-40 и некоторые другие тексты (4,21-25; 8,38; 9,42-50). Возникает вопрос: имеем ли мы дело с литературной зависимостью, и, если да, то зависит ли Марк от Q или наоборот? Или, возможно, Марк и Q независимо друг от друга использовали общую устную традицию? Были проанализированы уже все возможные варианты. Наиболее правдоподобной кажется большинству ученых гипотеза о том, что Марк и Q независимо друг от друга опирались на одну и ту же устную традицию.

Не подлежит сомнению, что собрание речений (то есть, Q), старше Евангелия от Марка. Это можно заключить на основе двух фактов: 1. послания Павла свидетельствуют о том, что не позднее начала пятидесятых годов уже существовало собрание «слов Господних» (письменное или устное), которым он пользовался (1 Фес 4,15 слл.; 1 Кор 7,10 слл.; 9,14; 11,23 слл.; ср. 7,12.25); 2. Марк пользуется богатой традицией, именуемой «учением» Иисуса, из которой он берет лишь избранные фрагменты; к ним несомненно относятся как минимум два текста, параллельных Q, которые Марк вводит формулой: «в учении Своем говорил им» (*kai elegen autois en tē didachē autou* — 4,2.30 слл.; 12,38 слл.). Возможно, что Марк заимствовал из традиции, которую он называет «учением» Иисуса, и другие тексты, параллельные Q или источнику, бывшему предтечей Q (на основе которого Q был впоследствии составлен). Мы не знаем, было ли это «учение» зафиксировано в письменной форме.

Таким образом, можно предположить, что Q возник раньше, нежели Евангелие от Марка. Нельзя исключать и вероятности того, что Марк также использовал Q, причем уже в письменной его форме.

ж) Несовершенство теории двух источников как предпосылка к возникновению *Formgeschichte*

Вильхауэр констатирует, что на теории двух источников литературная критика синоптических Евангелий исчерпала свои возможности.

Попытки выделения большего количества источников оказались, по его мнению, бесплодны²⁶. В основе всех исследований в области литературной критики, включая теорию двух источников, лежало стремление приблизиться к историческому Иисусу, Его жизни и учению, поскольку предполагается, что, чем ближе по времени тот или иной документ к описываемым событиям, тем большего доверия он заслуживает.

Однако это утверждение было опровергнуто уже на базе теории двух источников Келером, Фреде и Велльхаузенем. В 1892 г. Келер выдвинул гипотезу, подвергающую сомнению саму возможность реконструкции истории Иисуса²⁷. Фреде и Велльхаузен усомнились в справедливости господствовавшего в то время убеждения, что Евангелие от Марка, будучи самым древним из Евангелий, сообщает нам (относительно) верную картину служения Иисуса, а источник Q (относительно) верно описывает Его учение. Оба этих ученых одновременно положили основание новому методу — *Formgeschichtliche Methode*.

Фреде²⁸ утверждал, что Евангелие от Марка имеет не биографический, а богословский характер и представляет нам христологию, заимствованную из богословия общины (теория «мессианской тайны»). Поскольку евангелист собирал, перерабатывал и излагал материалы традиции в соответствии с основной своей мыслью, написанный им образ Иисуса отражает христологию общины. Велльхаузен²⁹ приходит к тем же самым выводам: «Марк не пишет *de vita et moribus Jesu*, он не стремится дать общее или вообще внятное представление о Его Личности... Он стремится показать, что Иисус есть Христос». Велльхаузен развил и доработал литературные тезисы Фреде, утверждая, что во всех трех синоптических Евангелиях следует отделять материал традиции (как древней, так и более молодой) от редакционной деятельности евангелистов. Материал традиции состоял преимущественно из отдельных небольших фрагментов; евангелисты многое изменили в нем и лишь они сами объединили его в единое целое. Велльхаузен доказывал, что Q также содержал в себе разнородные элементы и был зависим от богословия общины. Выделим два наиболее важных тезиса Фреде и Велльхаузена: 1. Евангелия и их источники отражают веру

²⁶ Ph. Vielhauer, op.cit., 278.

²⁷ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig, 1892; München, 1961³.

²⁸ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901.

²⁹ J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903; он же, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904; он же, *Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1904; он же, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Leipzig, 1905.

первой общины; 2. они состоят из независимых друг от друга фрагментов предания, соединенных в единое целое лишь в процессе редакционной деятельности евангелистов. Это ставит перед наукой две задачи: 1. выделить отдельные элементы традиции (например, повествование, притча, речение) не путем поиска новых источников, а отделяя редакцию от предания; 2. изучая историю и веру ранней общины понять условия, в которых формировалась, передавалась и редактировалась восходящая к Иисусу традиция. Это — основные элементы программы нового метода — *Formgeschichte*.

Так к концу XIX в. осознание несовершенств критико-литературных исследований, включая теорию двух источников, стали толчком к новым усилиям, которые в начале XX в. привели к появлению нового метода исследования библейских текстов — *Formgeschichte*.

г) Католики и теория двух источников

Декрет Папской Библиейской Комиссии от 26.06.1912 г. (ср. EnchB, 404) утверждал, что теория двух источников противоречит утверждению Предания. Однако здесь необходимо отметить, что постановления Папской Библиейской Комиссии не лишают католического экзегета свободы исследования³⁰ и что данный декрет имел в виду определенный облик теории, который, как представлялось, противоречит утверждению Предания. Попытки согласовать два этих элемента, предпринимавшиеся многими католическими экзегетами, не вступали в противоречие с Декретом. Они стремились полнее учитывать мнение Предания. Обычно «логи» отождествлялись с арамейским Евангелием от Матфея, которое считалось более древним, нежели Евангелие от Марка.

Разработанная протестантскими экзегетами теория двух источников со временем приобрела много сторонников также среди католических экзегетов, из которых необходимо назвать следующих: H.J. Vogels, M. Meinertz, A. Wikenhauser, J. Schmid, J. Levie, L. Moraldi, K.H. Schelke, H. Schürmann, R. Schnackenburg; в Польше эту теорию приняли, прежде всего, J. Kudasiewicz (*Wstęp do Nowego Testamentu*. — Poznań, 1969; 1962), H. Langkammer (*Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*. — Wrocław, 1979; 19975), K. Romaniuk (*Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*. — Poznań, 1966; *Co to jest źródło Q?* — Warszawa, 1983), A. Paciorek (*Q: Ewangelia Galilejska*. — Lublin, 2001).

³⁰ J. Dupont, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum*, RB 62 (1955), 419. Ср. также J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, в: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań, 1986, 218.

IV

FORMGESCHICHTE ИЛИ МЕТОД ИСТОРИИ ФОРМ

В начале второго десятилетия XX в. возникает новый метод исследования Евангелий и новое направление этих исследований, начало которому положили протестантские экзегеты: *Formgeschichte* или, полнее, *Formgeschichtliche Methode*. Это направление изучает историю (*Geschichte*) литературных форм, бывших объектом устной передачи перед кодификацией Евангелий. Мы знаем, что момент смерти Иисуса и запись Евангелий разделены некоторым промежутком времени, и в этот период содержание Евангелия передавалось устно. Новая школа поставила перед собой задачу описать устный период функционирования традиции и реконструировать историю содержания Евангелий с момента оформления этой традиции до ее письменной фиксации в синоптических Евангелиях. *Formgeschichte* определила облик всей библеистики XX в., поэтому несомненно заслуживает более подробного рассмотрения.

1. Создатели и название

Бульман считает, что непосредственными предтечами *Formgeschichte* были Хайнрици (G. Heinrici, 1844-1915) и Вайс (J. Weiss, 1863-1914). Основателем ее принято считать Гункеля¹, ученики которого и стали непосредственными авторами *Formgeschichte*: Шмидт (K.L. Schmidt), Дибелиус (M. Dibelius) и Бульман (R. Bultmann). Однако, если Гункель говорил о литературных «жанрах», то его ученики искали в Евангелиях литературные «формы».

¹ Гункель применил этот метод прежде всего в своих комментариях: Н. Gunkel, *Das Buch Genesis*, Göttingen, 1886, 1925²; Н. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926; Н. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933. Ср. также его *Die israelitische Literatur*, "Deutsche Literaturzeitung" 27 (1906), 1797-1800; 1861-1866.

Само название нового метода и направления исследований восходит к названию монографии, опубликованной в 1919 г. Мартином Дибелиусом: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, то есть «История евангельских форм»². Главные работы создателей нового метода появились практически одновременно. В 1919 Кард Людвиг Шмидт опубликовал *Der Rahmen der Geschichte Jesu*³. В 1921 г. выходит исследование Рудольфа Бультмана *Die Geschichte der synoptischen Tradition*⁴ и менее объемный труд Альбертца *Die synoptische Streitgespräche*⁵. Помимо этих основных трудов новой школы нужно упомянуть еще два: G. Bertram *Die Leidensgeschichte und der Christuskult*⁶ (1922) и K.L. Schmidt *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*⁷ (1923).

Слово *Formgeschichte* — это один из тех немецких терминов, которые плохо поддаются переводу на другие языки. И, хотя в европейских языках есть соответствия этому понятию (англ. *Form Criticism*; фр. *l'histoire de la formation de l'Évangile* или *l'histoire des formes littéraires*; ит. *storia delle forme*), во избежание недоразумений исследователи используют или немецкий термин, или два определения сразу — по-немецки и на родном языке. Та же ситуация наблюдается и в польской литературе, использующей два понятия: *metoda historii form* и *historia form literackich*; иногда этот метод называется также *kierunek historyczno-morfologiczny* или *morfokrytyka*, а его сторонники — морфокритиками⁸. Однако для ясности во всех случаях обычно добавляется также термин *Formgeschichte*.

2. РАЗВИТИЕ ТЕОРИИ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ТЕЗИСЫ

Со времен общественного служения Иисуса до письменной фиксации Его слов и деяний в Евангелиях прошло несколько десятилетий. Все это время Его слова и рассказы о Его делах передавались устно.

² M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919, 1966⁵.

³ K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literaturkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin, 1919.

⁴ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921; Tübingen, 1970⁸.

⁵ M. Albertz, *Die synoptische Streitgespräche: Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin, 1921.

⁶ G. Bertram, *Die Leidensgeschichte und der Christuskult: Eine formgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen, 1922.

⁷ K.L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte (Eucherion — Festschr. H. Gunkel)*, Berlin, 1923, т. 2, 50–134.

⁸ Первым эти определения ввел ks. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa,

Тексты Посланий Павла свидетельствуют о том, что слова Иисуса использовались в паренезах, т.е. поучениях, из которых христиане черпали советы, как поступать. Так, к примеру, в Кор 7,10 Павел пишет: «А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем». Поскольку существовало речение Христа о нерасторжимости брака, оно было для христиан безусловным законом (ср. также аргументацию, апеллирующую к словам Господним в 1 Кор 9,14; 1 Кор 11,23-25; 1 Фес 4,15-18).

В начале XX в. был поставлен вопрос об облике и способах передачи устной традиции, существовавшей до появления синоптических источников, то есть Евангелия от Марка и источника Q, а также о законах, которым эта передача подчинялась.

Следует подчеркнуть, что новая школа стремилась выйти из тупика, в котором оказалась литературная критика, пытаясь реконструировать исходные документы, на которые опирались евангелисты. Создатели *Formgeschichte* практически одновременно независимо друг от друга старались изучить период устной передачи Евангелия. Их интересовали годы, в которые материал традиции возник и развивался, или просто приобрел сначала устные, а потом и письменные литературные формы, впоследствии вошедшие в синоптические Евангелия. Они пытались открыть и изучить первоначальный облик традиции, формировавшейся и передававшейся в течение нескольких десятилетий, отделяя его исходные формы от более поздних трансформаций. В основе нового метода лежал ряд аксиоматических положений. Перечислим их.

Предполагалось, что Евангелия не принадлежат перу одного автора, а представляют собой собрание (*Sammelwerk*) малых литературных фрагментов, существовавших ранее и объединенных компилятором в Евангелие без внимания к хронологии, географии или логике повествования. Чтобы реконструировать исходный материал традиции, необходимо снять с него внешний покров евангельского повествования и исследовать отдельные составные части, подвергнув анализу их литературную форму.

Считалось, что отдельные литературные фрагменты возникли не как плод труда одного человека, но в результате деятельности исходной анонимной христианской общины, которая в этих кратких произведениях исповедовала и возвещала свою веру в Спасителя. В них мы имеем дело не с историческим Иисусом, а с содержанием веры в

1961³, т. 1, 64 и далее. (В русском языке чаще всего используются понятия «критика форм» и «история форм» — прим. ред.).

Него, исповедовавшейся первыми христианами, зависящей от условий современной ей жизни общиной, подверженной влиянию окружающей культуры и выражающей свои мысли в формах народной литературы своего времени.

Каждая литературная единица возникла в определенной обстановке (*Sitz im Leben*) и была связана с какой-либо общинной функцией. Однако различные авторы расходятся между собой при описании этой обстановки и функций.

3. Бультман и Дибелиус о задачах метода истории форм

Задачи нового метода в деле исследования Евангелий были сформулированы Бультманом следующим образом:

«1. Определить литературный жанр Евангелий как единого целого и указать их место в истории литературы. 2. Описать историю переработанного в Евангелиях материала традиции, начиная с его долитературных истоков и заканчивая литературным оформлением, исходя из того, что материал традиции первоначально состоял из отдельных фрагментов, историю создания которых и следует восстановить путем исследования их формы» (RGG², 2, 418).

Первая задача, то есть ответ на вопрос о литературном жанре Евангелий и их месте в истории литературы, была решена за счет утверждения, что Евангелия являются уникальным литературным произведением и не имеют аналогов ни в ветхозаветно-иудаистической, ни в греческой литературе того времени, а также ни предшественников, ни последователей. Они принадлежат не к «большой», а к так называемой «малой» литературе (*Kleinliteratur*), не использующей выразительные средства, характеризующие произведения, имеющие большую литературную ценность, и рассчитаны на читателей из простонародья, которым «большая» литература недоступна (Dibelius. *Formgeschichte*, 1).

Вторая из названных Бультманом задач предполагает комплексную программу строго морфокритических исследований. Они должны осуществляться в следующем порядке:

1. отделение традиции от редакции;
2. анализ долитературных форм отдельных фрагментов;
3. исследование истории возникновения отдельных жанров;
4. описание истории материала традиции начиная с момента ее возникновения и вплоть до включения в книги Евангелий.

То, как эта программа реализовывалась на практике, мы покажем на примере Бульмана, Дибелиуса и Шмидта, опираясь при этом на работы Вильгауэра⁹.

Ad 1. Отделение традиции от редакции, начатое Велльхаузенем и последовательно проведенное Шмидтом, дало два результата. «Рамки» истории Иисуса, то есть хронологический и географический контекст служения Иисуса, оказались плодом труда евангелистов. Было также выдвинуто утверждение о том, что заключенный в этих рамках материал традиции состоит из независимых замкнутых единиц, которые Шмидт называл «перикопами», а остальные ученые — «малыми фрагментами». По мнению Шмидта, древнейшая передача имела форму передачи перикоп, то есть отдельных сцен и слов; они передавались в общине вне хронологических и топографических рамок (*Rahmen*, V). Отделение традиции от редакции позволяет утверждать, что: 1. для материала традиции «рамки» не важны; 2. Евангелия содержат *Sammelgut* — собранный материал, восходящий к общине.

Из последнего утверждения следует, что Евангелия не являются авторскими произведениями. Евангелисты принципиально отличаются от античных писателей: они полностью зависели от сформировавшегося ранее материала. Их личный вклад в литературный и богословский облик их книг ограничивался редакторской работой: евангелисты выбирали и собирали, упорядочивали, объединяли и заключали в рамки передаваемые тексты, лишь незначительно их перерабатывая.

Ad 2. Как выглядели «малые литературные фрагменты», собранные евангелистами? Ответ на этот вопрос искался в анализе их литературной формы и условий возникновения. Морфокритики пришли к заключению, что этот анонимно передававшийся материал традиции является еще менее авторским, чем все Евангелия в целом. Он также, в еще большей степени, относится к «малой литературе» и был облечен в относительно небольшое количество устоявшихся форм (жанров) в соответствии с законами фольклорной традиции.

Бульман, Дибелиус и Шмидт подчеркивали, что определение жанра — это не только эстетическая задача, поскольку от него в значительной степени зависит установление происхождения данного жанра. Именно жанр помогает реконструировать *Sitz im Leben* малых литературных фрагментов, то есть историко-социальную среду, в которой сформировался этот фрагмент.

⁹ Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin, 1975, 280-310.

Ad 3. Для того, чтобы как следует изучить условия, в которых возник тот или иной жанр, необходимо дополнить выводы о *Sitz im Leben*, сделанные на основе анализа литературного жанра, дальнейшим исследованием среды. «*Formgeschichte* имеет смысл, лишь если мы убеждены в том, что литературная форма фрагментов свидетельствует об их происхождении... Проводимые при помощи этого метода исследования осознанно антииндивидуалистичны и социологичны»¹⁰. Шмидт назвал их евангельской палеонтологией¹¹. Между двумя этими исследовательскими задачами (установление *Sitz im Leben* на основе жанра и изучение раннего христианства) существует взаимная зависимость: на основе литературных форм необходимо делать выводы о жизни общины, а анализ жизни общины должен прояснить формы¹².

В этом Бультман и Дибелиус были единомышленны, различались же они своим методологическим подходом. Бультман начинал с анализа отдельных литературных фрагментов, а Дибелиус — с реконструкции воззрений и нужд общины, то есть *Sitz im Leben*. При этом оба считали, что их методы: аналитический у Бультмана и конструктивный у Дибелиуса, не противоречат, а дополняют друг друга. Приведем краткую характеристику обоих методов:

а) Бультман анализировал отдельные фрагменты различных жанров, стремясь реконструировать их изначальный облик и установить происхождение. Он изучал законы, по которым подвергались изменению малые литературные фрагменты при их переносе из Евангелия от Марка или источника Q в Евангелия от Матфея и от Луки или в «апокрифические писания». Параллели для форм традиции, как и процессу ее передачи, Бультман искал в ветхозаветной, иудаистической и греческой литературах, а порой также в фольклоре. Он отличал палестинское христианство от эллинистического (с выделением также до-Павлового и не-Павлового), видел различия в рамках палестинского христианства, одно из течений которого было тесно связано с эллинистической религиозностью (Бультман уже учитывал ранние синкретические течения в палестинском иудаизме и считался с их влиянием на палестинское иудеохристианство). В аналитическом методе Бультмана, в особенности — при исследовании *Sitz im Leben* огромную роль играло сравнительное религиоведение.

¹⁰ M. Dibelius, ThR I (1929), 188.

¹¹ K.L. Schmidt, RGG², II, 638.

¹² R. Bultmann, op.cit., 5; о том же M. Dibelius, *Formgeschichte...*, 7 и далее; он же, ThR I (1929), 210 и далее.

б) По мнению Дибелиуса, аналитический метод не позволяет полностью объяснить историю возникновения и развития долитературной традиции. Он отметил, что служение Иисуса и его письменное описание в древнейшем из Евангелий (Мк) произошли на памяти одного поколения, а между тем Евангелия не говорят о том, что опираются на свидетельства очевидцев. Кроме того, для понимания процесса возникновения евангельского материала необходимо учитывать еще два обстоятельства: социальное и культурное положение первых христиан и их эсхатологические ожидания. Дибелиус утверждает, что ученики и первое поколение христиан, знавших Иисуса, были неграмотны и уровень их образования не позволял им придать своим воспоминаниям о Иисусе форму связной биографии. Они ожидали, что пришествие Иисуса и конец мира наступят еще при их жизни, а в этой ситуации не было смысла описывать последние события в форме книги. Оба эти обстоятельства очень заостряют проблему передачи евангельской традиции.

Используя конструктивный метод, Дибелиус предложил решение этой проблемы в форме знаменитой «теории проповеди» (*Predigttheorie*). Он предположил, что именно проповедь была основной функцией ранней общины и представляла собой *Sitz im Leben* первых фрагментов евангельской традиции¹³. Свидетельство этому он видел в Прологе Евангелия от Луки (Лк 1, 1-4): передача традиции, на основе которой составили свои книги евангелисты, совершалась «бывшими с самого начала очевидцами и служителями слова» (Лк 1,2). «Служители слова» по мнению Дибелиуса — это миссионеры, проповедники и учителя, которые, стремясь приобрести мир, возвещали ему Иисуса Христа. «Миссионерство было поводом, а проповедь средством распространения того, что ученики Иисуса сохранили как воспоминание»¹⁴.

Дибелиус реконструирует сначала эту исходную проповедь, а затем, на ее основе, *Sitz im Leben* различных жанров. Реконструкцию проповеди он основывает с одной стороны на проповедях из Деяний Апостолов (2; 3; 10; 13), имеющих общие черты (керигма — воспоминание смерти и воскресения Иисуса и некоторых событий Его жизни — свидетельство Священного Писания — призыв к покаянию), а с другой стороны — на сообщении 1 Кор 15,1 слл., указывающем на смерть и воскресение Иисуса как на источник спасения. Дибелиус полагал, что фиксированная форма проповедей из Деяний Апостолов

¹³ M. Dibelius, ThR 1 (1929), 191.

¹⁴ M. Dibelius, *Formgeschichte...*, 11 и далее.

очень древняя и восходит к самому раннему периоду. В то же время содержание этих речей могло использоваться в различных формах христианской проповеди: в миссионерских поучениях, во время литургии и для наставления новообращенных. Таким образом, понятие «проповедь» в работах Дибелиуса нельзя понимать слишком узко, оно включает в себя и миссионерское благовестие, и литургическую проповедь, и катехезу. Далее Дибелиус ставит вопрос о том, какие элементы синоптической традиции восходят к так понимаемой проповеди, и выделяет три таких элемента: 1. описания страстей и пасхальных событий; 2. краткие повествования, кульминацией которых является имеющее общий характер высказывание Иисуса, призванное иллюстрировать упомянутые в Деян 2,22; 10,38 деяния Иисуса — их Дибелиус назвал парадигмами (назидательные примеры); 3. «галахические» слова Иисуса (паренеза). В применении к остальному материалу синоптических Евангелий Дибелиус пытался ответить на вопрос о том, «связана ли, и в какой степени, их передача с исходной проповедью»¹⁵.

Эта теория проповеди была принята многими учеными, однако столкнулась и с острой критикой. Отмечалось, что такое понимание проповеди крайне расплывчато и что до самого конца II в. мы не имеем свидетельств использования истории Иисуса в проповедях, поскольку до нас не дошло ни одной проповеди того времени. Вилькенс показывает, что на основе Деяний Апостолов и 1 Кор 15,3 слл. невозможно реконструировать образцовую проповедь, восходящей к ранней общине, поскольку с одной стороны на этих проповедях лежит яркая печать «композиции Луки», а с другой трактовка в них смерти Иисуса не тождественная формулам веры. Он полагает, что «керигма» проповедей из Деяний Апостолов — обобщение жизни Иисуса — не была отправной точкой для синоптической традиции о Иисусе, но напротив, опиралась на нее, причем в уже известной по Евангелиям форме¹⁶.

Это серьезные упреки. Однако, как настойчиво подчеркивает Вильхауэр, они не опровергают основного тезиса о том, что «проповедь», то есть разнообразные формы поучения, сыграла определяющую роль в возникновении, формировании и передаче Иисусовой традиции. Об этом свидетельствует Пролог от Луки, который сообщает нам заслуживающую доверия информацию об обстоятельствах возникновения и

¹⁵ Там же, 34.

¹⁶ U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (WMANT 5), Neukirchen, 1961, 1963².

законах, определяющих эту передачу. Однако, согласно утверждению Бульмана, наряду с проповедью необходимо учитывать также апологику и полемику, создание общины и внутрицерковную дисциплину, а также труд, подобный труду книжников. Вильхауэр считает аналитический метод Бульмана более продуктивным, по крайней мере — при нынешнем уровне наших знаний о раннем христианстве. Тем не менее, при анализе литературных форм оба исследователя демонстрируют очень большое единодушие: различия сводятся к разным названиям, даваемым одним и тем же жанрам, а иногда — определению их функций, их *Sitz im Leben*¹⁷.

Ad 4. Последняя задача *Formgeschichte* — описать историю материала традиции «вплоть до ее литературного оформления в различных Евангелиях» — касается не только отдельных материалов, но и книг Евангелия в целом, то есть также и «рамки». Она состоит в исследовании средств и богословских мотиваций редакторской деятельности и на определении *Sitz im Leben* отдельных Евангелий. Этому вопросу Бульман посвятил третью часть своего труда (с. 347-400); а Дибелиус указал на различный облик описаний страстей в Евангелиях от Марка, Матфея и Луки, а также описал богословскую концепцию Евангелия от Марка.

4. ФОРМЫ И ЖАНРЫ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ, ВЫДЕЛЕННЫЕ БУЛЬМАНОМ И ДИБЕЛИУСОМ

Создатели *Formgeschichte* выделили в Евангелиях малые литературные фрагменты и стремились реконструировать их первоначальную форму, принимая во внимание среду и обстановку, в которой они возникли и подверглись фиксации. Рассматривались последовательные изменения этих фрагментов (расширения, умолчания, аккомодации) от их исходной формы и вплоть до обретения окончательного облика в Евангелиях, а также изучались внутренние и внешние факторы, повлиявшие на процесс этой эволюции.

Прежде всего Дибелиус и Бульман отделили передачу слов Иисуса от Его деяний. Бульман разделил всю евангельскую традицию о Иисусе на две части: передача слов Иисуса и передача повествовательного материала. Кратко охарактеризуем основные выделенные создателями *Formgeschichte* литературные формы.

¹⁷ Ph. Vielhauer, op.cit., 288 и далее.

а) Передача слов Иисуса

Для определения передачи слов Иисуса Дибелиус использует термин «паренеза» (*Pardnese*). Павловы Послания свидетельствуют о том, что изначально проповедь Иисуса передавалась в паренетических целях, то есть для поучения верных. Дибелиус не анализировал все сохраненные традицией изречения Иисуса, но выбрал из них «слова премудрости» (*Weisheitsworte*), метафоры (*Bildworte*), притчи (*Gleichnisse*), пророческие воззвания (*prophetische Rufe*), краткие и развернутые заповеди (*kurzes Gebot, ausgeführtes Gebot*).

Бульман, в свою очередь, исследовал весь корпус слов Иисуса, подвергнув его более тщательному анализу и разделив на две группы: апофтегмы и сентенции Господни.

Апофтегмы — это краткие повествования, обрамляющие слова Иисуса, являющиеся их кульминацией. Бульман разделил их на polemические (*Streitgespräche* — напр., Мк 2,15-17), поучения (*Schulgespräche* — напр., Мк 10,17-22) и биографические апофтегмы (напр., Мк 6,1-6).

Сентенции Господни (*Herrenworte*) — это речи Иисуса, которые, в отличие от апофтегм, передавались как самостоятельные единицы, вне повествования. Их Бульман разделил на пять групп:

— логики, то есть высказывания, имеющие характер паренезы, в духе литературы премудрости (напр., Мф 6,19-34; 12,34);

— пророческие и апокалиптические афоризмы, которыми Иисус призывал к покаянию, предрекал верующим Царствие Божие, а нежелающим уверовать — кару (напр., Заповеди Блаженств — Мф 5,3-12; 5,33-37; 6,2-18; Мк 7,15). Бульман считал, что подлинные слова Иисуса принадлежат преимущественно именно к этой группе;

— законы и дисциплинарные правила для общества (напр., Мф 18,15-22; Лк 13,24) — они сформировались под влиянием нужд общины;

— высказывания о себе (*Ich-Worte*, напр., Мк 2,17; Мф 10,34 слл.; 11,25-30; 18,20) — в них основную роль играет личность Иисуса и они в значительной степени выражают веру общины;

— притчи — в них можно отделить добавленное общиной от более древнего слоя, например — Мк 4,3-9 и пар., отделенное от 4,13-20 и пар.

С учетом разнообразия евангельских текстов выделенное Бульманом большее количество жанров кажется точнее, чем классификация Дибелиуса, отнесшего весь материал, содержащий речи Иисуса, к паренезам.

b) Передача повествовательного материала

Дибелиус отнес повествовательный материал Евангелий к следующим жанрам: парадигмы, рассказы, легенды, мифы.

Парадигмы — это краткие назидательные повествования, в центре которых находится высказывание или поступок Иисуса, а кульминацией является речение Иисуса или реакция толпы (напр. Мк 2,23 и пар. — рассказ о нарушении субботы, где акцент стоит на словах Иисуса в 27 стихе; Мк 2,1-12; 12,13-17). В них не содержится никаких биографических сведений, а использовались они для назидания или как иллюстрации к проповедям.

Новеллы — это более развернутые повествования, красочные, содержащие детали, описывающие место или персонажей. Так, к примеру, в цикле повествований о чудесах в Мк 4,35-5,43 и пар. каждый раз подробно описывается болезнь, чем подчеркивается трудность исцеления. Заключает повествование каждый раз общее удивление толпы, отмечающей небывалость происходящего. Эти рассказы использовались прежде всего при миссионерской проповеди простонародью для того, чтобы подчеркнуть могущество Иисуса как чудотворца. К этим рассказам относятся прежде всего описания чудес (напр. Мк 1,40-45; 4,35-41; 5,1-20; 6,35-44; 7,32-37; 9,14-29).

Лозе указывает на то, что Дибелиус был прав, отметив различия между краткими сообщениями, такими как Мк 2,23-28, и подробным повествованием, таким как Мк 5,1-43, однако выражает сомнение в правильности этой классификации жанров. Понятие «парадигма» заимствовано из античной риторики, а новелла — это назидательное повествование, и такая классификация не принимает в расчет содержание соответствующих фрагментов. Более справедливой кажется классификация Бультмана, по которой парадигмам Дибелиуса соответствуют полемике и поучения, а новеллы, в соответствии с их содержанием, выделены как повествования о чудесах¹⁸.

Остальные жанры повествовательного материала были выделены Дибелиусом на основе их содержания, однако не поддаются строгому разграничению. Это легенды и мифы.

Легенды — это жанр, выделенный на основе его формы, но по причине содержащихся в повествовании мотивов; он описывает благочестивую историю. Описываемые в легендах случаи из жизни Христа или

¹⁸ E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1983⁴, 68.

учеников имеют этиологическую функцию, то есть служат для объяснения и легитимации существующих обычаев или литургических практик. Понятие «легенды» было заимствовано Дибелиусом из средневековой терминологии, когда в дни празднования святых в монастырях читались (*legendae erant*) благочестивые истории о жизни и смерти святых исповедников. Таким образом, по мнению Дибелиуса, легенды — это благочестивые повествования о святом муже, дела и житие которого вызывают всеобщий интерес. Наряду с биографическим интересом они отражают и интерес этиологический: эти повествования призваны мотивировать значения праздника. Это заставляет Дибелиуса выделять этиологические культовые легенды и биографические легенды, отмечая тем не менее, что нельзя забывать и об этиологической функции последних, поскольку они призваны оправдать почитание святого в целом.

К этиологическим легендам Дибелиус отнес повествования о Тайной Вечере, Страстях и Воскресении Иисуса. Он утверждает, что описание страстей стремится представить позорное осуждение и предание Иисуса на смерть таким образом, чтобы у читателя или слушателя сложилось впечатление, будто в этом проявилась воля Божия; повествование стремится доказать, что христиане имеют право праздновать страсти¹⁹.

В описаниях страстей невозможно выделить малых фрагментов, поскольку они, будучи исключением для Евангелий, образуют единое целое, поэтому Дибелиус относит их к легендам, однако посвящает этим повествованиям отдельную главу (с. 178-218). К биографическим легендам Дибелиус отнес перикопы о двенадцатилетнем Иисусе во храме (Лк 2,41-50), о чудесном улове рыбы (Лк 5,1-11), о помазании Иисуса раскаявшейся грешницей (Лк 7,36-50).

Мифами Дибелиус называет повествования, приписывающие Иисусу божественные черты. Он считает, что эти тексты сформировались под влиянием христологии Павла. В синоптических Евангелиях им было обнаружено три таких текста: описание крещения (от Мк), искушения и преображения.

Бультман, в свою очередь, делит весь повествовательный материал на описания чудес (среди которых он выделил исцеления и чудеса, свидетельствующие о власти над природой), исторические рассказы и легенды.

Ни у Дибелиуса, ни у Бультмана не было сложностей с выделением и классификацией отдельных литературных фрагментов, труднее

¹⁹ М. Dibelius, *Formgeschichte*..., 102.

оказалось описать экзистенциальную ситуацию, в которой они возникли, и еще более трудно — описать историю создания и трансформации отдельных фрагментов под влиянием обстоятельств и развития веры. Ими были отмечены изменения, происшедшие в Евангелиях от Матфея и Луки в сравнении с Марком. Проводя аналогию с трансформациями в фольклоре, они предположили, что сложной форме предшествовала простая. Эти исследования привлекли внимание ученых ко все большей интеграции христианства в мир. Основатели *Formgeschichte* подчеркивали, что композиция и стилистика повествований, использованные в них слова и понятия заимствованы из культуры того времени. Они отмечали раввинистические влияния, в особенности же — влияние эллинистических повествований и фольклора.

5. ИСТОРИЧЕСКАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ФОРМ В ПОНИМАНИИ СОЗДАТЕЛЕЙ *FORMGESCHICHTE*

По мнению создателей *Formgeschichte* различные евангельские формы имеют различную историческую ценность.

Дибелиус полагал, что парадигмы, по причине своей краткости, возможно, сохранили свой первоначальный облик. В целом они передают подлинные воспоминания очевидцев, однако могут содержать и интерпретации. Уже первые проповедники-свидетели, рассказывая о событиях, толковали и дополняли их. Так, к примеру, в Мк 3,34-35 к словам Иисуса: «Вот мать Моя и братья Мои», — была присоединена интерпретация: «Кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать», — проповедник выводит из конкретной ситуации общую норму.

Интерпретируя традицию, христианские проповедники порой подправляли ее. Возьмем, например, слова Иисуса о том, что не могут поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених (Мк 2,19). У иудеев это считалось недопустимым. Однако христиане постятся. В этой ситуации проповедник, чтобы мотивировать практику, противоречащую словам Иисуса, приписывает Ему фразу: «Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни».

В этой ситуации возникает вопрос: как же выделить подлинные слова Иисуса? В ответ на него Дибелиус предлагает очистить текст от чужеродных изменений, освободить его от наслоений, привнесенных устными сказителями и евангелистами, придавшими им окончательную форму. Однако и это ядро в процессе передачи было подвержено влиянию миссионерских потребностей. Не существует критерия,

который позволил бы с уверенностью отделить действительно сказанные Иисусом слова (*ipsissima verba*) от тех, которые были приписаны Ему общиной.

Историческая достоверность новелл значительно меньше, нежели у парадигм. По сути, они не имеют исторической ценности, однако этот вопрос необходимо исследовать в применении к каждому тексту в отдельности.

Такое сомнение Дибелиуса стало следствием его убежденности в том, что новеллы представляют собой литературную форму, возникшую позже, нежели парадигма: они восходят не к первым проповедникам, бывшим очевидцами жизни Иисуса, но к более поздним анонимным повествователям. Это открывает простор для их собственных фантазий и таким образом снижает вероятность их подлинности. Элемент чудесности был внесен в них под влиянием иудаистической и, в еще большей степени, эллинистической среды — рассказы о чудесах и исцелениях восходят к языческим аретологиям. Так, примеру, рассказ о Гадаринском бесноватом (Мк 5, 1-20) — это история иудейского экзорциста, который впоследствии был отождествлен с Иисусом. Описание чуда в Канне Галилейской имеет языческое происхождение, и первоначально его героем был бог виноделия Дионис.

Историческая достоверность легенд еще ниже. Паренеза может включать в себя фразы и притчи, действительно сказанные Иисусом: в этом случае, роль общины сводится к их трансформации, однако четкого критерия подлинности мы не имеем. Катехизаторы, передававшие традицию, использовали нравственное учение иудаизма; заимствованные из него максимы и заповеди были сначала объединены с восходящими к Иисусу, а затем приписаны Ему. Логии в значительной степени стали иллюстрациями к личности Иисуса, изображавшегося как Мессия и Сын Божий. Эти трансформации произошли еще до возникновения первого Евангелия.

Бультман высказался значительно радикальнее и скептичней, чем Дибелиус, приписав творчеству общины весь или почти весь евангельский материал.

Бультман полагает, что как в полемических, так и в назидательных апофтегмах центральная логия может быть подлинной, но и они также были подвержены творческому воздействию общины. Необходимо, подвергнув тексты анализу, в каждом случае отделить редакционные наслоения, а редакционным наслоением следует признать все, что избыточно для понимания логики. Так, к примеру, Лк 13, 10-17 — это полемическая апофтегма, призванная оправдать отказ от соблюдения субботы. К оригинальной логии «лицемер! не отвязывает ли каждый

из вас вола своего или осла от яслей в субботу?» (стих 15) для оживления полемики между иудеями и христианами была добавлена сцена со скорченной женщиной.

Обобщая позицию Бульмана, можно сказать, что ни одно предписание о постах или субботе не исходило от Иисуса. Все они являются плодом творчества первых иерусалимских христиан и возникли как результат полемики с иудаизмом, а для повышения их авторитета были приписаны Иисусу.

В биографических апофтегмах сюжетное обрамление высказывания Иисуса является — как минимум, зачастую — чистой фикцией. К примеру, фраза «Сделаю вас ловцами человеков» подсказала сюжет, в котором Петр и Андрей в момент их призвания Иисуса ловили рыбу. Порой возможно историческому событию придается более высокий, божественный, смысл путем присоединения к повествованию о нем высказывания Иисуса. Так случилось, к примеру, с изгнанием торгующих из храма (Мк 11, 15-18 с логией в стихе 17).

По мнению Бульмана некоторые из «слов Господних» заимствованы из раввинистической литературы премудрости или — точнее говоря — из общей устной традиции, к которой восходит как евангельская, так и раввинистическая литературы; другие заимствованы из народных поговорок (светского характера); третьи (апокалиптические) — из иудаизма; четвертые являются плодом творчества христианской общины. Их *Sitz im Leben* — это нужды общины, которая ощущала необходимость упорядочивания и была вынуждена защищаться от нападков. Спонтанно наряду с логиями Иисусу приписывалось создание и собственной внутренней организации общины — именно так возникли регламентирующие высказывания, имеющие характер законодательных установлений.

«Высказывания о себе» обязаны своим возникновением концепции величия «Кириоса». Притчи, собственно, могут быть подлинными, однако община до неузнаваемости изменила их смысл и первоначальный контекст. Притчи свидетельствуют об Иисусе как о талантливом народном поэте.

В рассказах о чудесах мало исторических элементов. Иисус умел исцелять жестом и некими таинственными словами (талифа куми, еффафа). По сути, повествования о чудесах — это описания исцелений, построенные по образцу светских текстов; они ориентируются прежде всего на сочинения Филострата «Жизнь Аполлония Тианского».

По Бульману, легенды вводили миф о Христе; они отсылали к утверждению Павла, что Иисус — это воплощенный Сын Божий, умерший для спасения людей и воскресший.

Можно поставить вопрос о том, как было аргументировано отрицание (в целом) исторической достоверности евангельского предания? Создатели *Formgeschichte* утверждали, прежде всего, что ранние христиане не пытались создавать историю. Не были они и литераторами, чтобы писать биографию Иисуса. Они ожидали близкой парусии и не стремились оставить записи для потомков. Им было важнее назидать и обращать, и они интерпретировали факты в этих целях.

Кроме того, создатели *Formgeschichte* утверждали, что имеется аналогия между Евангелиями и иудаистической и эллинистической литературами того времени. В раввинистической традиции были известны апофтегмы, то есть малые повествования, вводившие какое-либо высказывание. Известны эллинистические повествования об исцелениях. В обоих случаях мы имеем дело с несомненной литературной фикцией, что с необходимостью требует предполагать ее также и для евангельских повествований. Наконец, создатели метода истории форм полагали, что творцом евангельской традиции является община (социологический постулат)²⁰.

Такова была в общих чертах позиция двух главных представителей *Formgeschichte*. Впоследствии Бультман, выдвинув постулат о демифологизации, еще жестче отверг историческую достоверность Нового Завета и особенно Евангелий.

Он полагал, что трансцендентный Бог не принимает участия в происходящих в мире событиях. Таким образом, каждое сообщение о вмешательстве Бога в человеческий мир — это мифология. Новый Завет весь написан на мифологическом языке. Божественное и не от мира сего описано в нем как человеческое и принадлежащее к этому миру, вечное как временное. Картина мира, как и образ и концепция человека на страницах Нового Завета имеют мифологический характер: человек не властен распоряжаться собой, Бог и сатана могут управлять им, влиять на его мысли. Истины о Боге и мире в Новом Завете выражены в соответствии с ментальностью того времени, поэтому должны быть отвергнуты современным человеком. В такой концепции мифа основные сообщения о жизни Иисуса имеют мифологический характер. Это приводит Бультмана к заключению, что такие темы как предсуществование Сына Божия, Его бессеменное зачатие и рождение, имена, отражающие Его достоинство и миссию — такие, как «Сын Божий», «Мессия», «Сын Человеческий», «Господь» — были плодом

²⁰ Cp. S. Zedda, *I Vangeli e la critica oggi. Dal Christo della fede al Gesù della storia*, т. 1, I Vangeli, Treviso, 1969⁴, 17-21.

творчества общины, и восходят к иудейской апокалиптике и гностическому мифу о спасении²¹.

6. Краткий обзор основных положений *FORMGESCHICHTE*

Тезисы школы истории форм можно в целом свести к четырем главным утверждениям.

1. Евангелия — это сборники, составленные из более мелких литературных фрагментов, которые могут быть классифицированы и названы различными способами. На долитературном этапе, то есть перед кодификацией Евангелий, они передавались как самостоятельные единицы. Эти фрагменты принадлежат к различным литературным жанрам.

2. На возникновение малых литературных фрагментов влияли культурные, политические, социальные, экономические и религиозные условия того времени, а также нужды среды. Комплекс этих факторов определен термином *Sitz im Leben*. Утверждается, что евангельские малые фрагменты сформировались в ранней христианской общине, а не в той среде, к которой принадлежал Иисус.

3. Выдвинут так называемый социологический тезис, утверждающий, что община, сообщество, является творцом в полном смысле этого слова, а евангелисты или редакторы Евангелий не могут считаться их истинными авторами, так как были лишь компиляторами, собравшими малые литературные фрагменты, обязанные своим возникновением общине.

4. Отрицалась историческая достоверность Евангелий, которые были сочтены памятниками, свидетельствующими о вере и жизни ранней Церкви, а не об исторических событиях. На их основе мы можем очень мало сказать о жизни и личности Иисуса, поскольку между историческим Иисусом из Назарета и Христом, в Которого верила церковная община, нет прямого преемства.

²¹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, в: *Kerygma und Mythos I*, ed. by H. W. Bartsch, Hamburg, 1951², 10-48; ср. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne, w: Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań, 1969, 61 и далее; vel red. R. Rubinkiewicz, Poznań, 1996², 46.

РЕЦЕПЦИЯ *FORMGESCHICHTE*

В 1957 г. вышло в свет третье издание основного труда Бульмана, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*¹, а год спустя — дополненное издание, подготовленное Бульманом и Вильхауэром.

В 1959 г. увидело свет третье издание исследования Дибелиуса, название которого и дало имя всему методу и школе. Оно было дополнено статьей Ибера, описывающей наиболее важные исследования в области *Formgeschichte*². С момента, когда во втором издании автор придал своей теории окончательную форму, до выхода ее третьего издания прошло 25 лет. Эти события подводят определенную черту под целой эпохой, когда в среде протестантских богословов *Formgeschichte* был признан и используем практически повсеместно. Можно говорить о четверти века ее господства. Католические экзегеты сначала отрицательно восприняли этот метод. На протяжении следующих двадцати пяти лет отовсюду, со стороны различных течений и школ, в адрес *Formgeschichte* звучали возражения и критика.

¹ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957³ (первое издание — 1921 г.).

² M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangelism*, Tübingen 1959, доп.: Iber G., *Zur Formgeschichte der Evangelien*. ThR 24 (1957-1958) 283-338. из обширной литературы, посвященной этому методу, следует особо отметить следующие работы: O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, RHPR 5 (1925) 459-477; 564-579; M. Goguel, *Une nouvelle école de critique évangélique*, La "Form- und Traditionsgeschichtliche Schule". RHR 44 (1926) 114-160; L. Cerfaux, "L'histoire de la tradition synoptique" d'après Rudolf Bultmann, RHE 28 (1932) 213-265; E. Florit, *La „storia delle forme“ nei vangeli in rapporto alla dottrina cattolica*, Bb 14 (1933) 212-248; E. Florit, *Il metodo della „storia delle forme“ e sua applicazione al racconto della Passione*, Roma 1935; M. Braun, *Formgeschichte (Ecoie de la)*, в: DBS 3, 312-317; St. E. Donlon, *The Form-Critics, the Gospels and St. Paul*, CBQ 6 (1944) 159-179; 306-325; P. Benoit, *Réflexions sur la „Formgeschichtliche Methode“*. RB 53 (1946) 481-512; X. Léon-Dufour, "Formgeschichte et Redaktionsgeschichte" des évangiles synoptiques, RSR 46 (1958) 237-269; R. Schnackenburg, *Formgeschichtliche Methode* в: LThK 4, 211-213; R. Schnackenburg, *Zur Formgeschichtlichen Methode in der Evange-*

В начале этой главы мы изложим факты, свидетельствующие о признании и практическом использовании метода истории форм, а затем рассмотрим критику тех или иных аспектов *Formgeschichte* со стороны различных течений и школ.

Необходимо уже сейчас отметить, что исследователи старались преодолеть исторический скепсис *Formgeschichte*, ища критерии подлинности слов Иисуса и показывая, что евангельская традиция изначально была «охраняемой» традицией. Этим важным вопросам мы посвятим еще две главы.

1. ЧЕТВЕРТЬ ВЕКА ПРИЗНАНИЯ И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ *FORMGESCHICHTE*

Вилькенс, говоря о новом издании труда Дибелиуса, написал, что нет — во всяком случае, в Германии — и не может быть посвященного Евангелиям экзегетического исследования, которое бы так или иначе не опиралось на работы Дибелиуса и Бульмана. *Formgeschichte* была признана повсеместно, как в XIX в. были признаны литературно-критический метод и теория двух источников³. О степени ее влияния свидетельствуют следующие факты:

а) многочисленные издания сочинений основателей *Formgeschichte*;

В 1971 г. Книга Дибелиуса вышла в шестом издании. Труд Бульмана *Die Geschichte der synoptischen Tradition* в 1979 г. был напечатан уже в девятый раз*. Работа Шмидта в 1969 г. также была издана повторно.

б) переводы на иностранные языки;

Об авторитете сочинений основателей *Formgeschichte* свидетельствуют также их переводы на иностранные языки. На английский язык труд Дибелиуса перевел Ли еще в 1934 г., а Вульф — в 1972 г⁴. Книга Бульмана вышла по-английски лишь в 1963 г., однако уже в 1968 г.

lienforschung, ZKTh 85 (1963) 16-32; F. Mussner, *Formgeschichte*, в: *Enciclopedia de la Biblia* 3, Barcelona 1963, 607-609; K. Romaniuk, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań 1966, 34-37; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, в: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz. Poznań 1969, 53-75; E.V. McKnight, *What is Form Criticism* (Guides to Biblical Scholarship... New Testament Series), Philadelphia 196, 1975⁵.

³ Wilckens U., ThLZ 86 (1961) 272 и далее.

* В 1995 г. вышло 10-е издание. — прим. ред.

⁴ В переводе В. Lee: *From Tradition to Gospel*, New York 1934; пер. Woolf B.L.: Cambridge 1972.

появилось второе издание этого перевода⁵. Французский перевод был опубликован в 1973 г.⁶ На итальянском было подготовлено сокращенное издание труда Бульмана⁷.

с) признание в введениях в методiku;

Еще ярче о степени влиятельности *Formgeschichte* свидетельствует включение рассматриваемой ею проблематики в многочисленные методические введения в экзегетические исследования, вышедшие после 1960 г.

В 1964 г. исследователь Ветхого Завета Кох опубликовал работу *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*. Хотя она посвящена в первую очередь Ветхому Завету, уже в первом издании слышится эхо также новозаветных форм и проблематики, еще более громкое в последующих изданиях⁸. В третьем издании 1973 г. из подзаголовка было исключено слово «новые» — ведь метод был используем уже повсеместно.

Поскольку Концельман и Линдеман относятся к школе Бульмана, неудивительно, что их методический учебник рассказывает о *Formgeschichte*⁹. То же самое можно сказать о «Введении в новозаветную экзегезу», написанном Штрекером и Шнелле¹⁰.

Даже более консервативный экзегет Ролоф, описывая методологию библеистического исследования, знакомит также с *Formgeschichte*. То же самое мы видим и в учебнике Хаакера¹¹.

На английском языке введение в *Formgeschichte* было написано Мак Найтом¹². Описан этот метод и в посвященном методологии труде, подготовленном консервативно настроенными англиканскими экзегетами¹³.

⁵ Пер. J. Marsh: *Hystory of the Synoptic Tradition*, New York 1963; Oxford 1968².

⁶ Пер. A. Malet: Paris, 1973.

⁷ P.A. di Marco, Bologna 1969.

⁸ K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn 1964; 1966²; 1973³; 1981⁴. Англ. пер. (S. Cupitt): *The Grows of the Biblical Tradition, The Formcritical Method*, London/New York 1968

⁹ Conzelmann H. — Lindemann A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (UTB 1252), Tübingen 1975; 2000¹³.

¹⁰ G. Strecker - U. Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (UTB 1253), Göttingen 1983: § 6. *Formgeschichte*, s. 67-93.].

¹¹ J. Roloff, *Neues Testament*, Neukirchen-Vluyn 1977:1. § 2. *Formgeschichte*, s. 14-31; K. Haacker, *Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden*, Wuppertal 1981: § 5. Formkritik, s. 48-63.

¹² E.V. McKnight, *What is Form Criticism* (Guides to Biblical Scholarship... New Testament Series), Philadelphia 1969.

¹³ J. Howard Marshall (red.), *New Testament Interpretation. Essays in Principles and*

Для католической экзегезы показательна «Методология» Циммермана. Все ее издания подробно знакомят читателя с методом истории форм. Она вызвала живой отклик также и за пределами Германии, о чем свидетельствуют ее переводы на иностранные языки¹⁴. Место для *Formgeschichte* нашлось, разумеется, и в методологии епископа Эггера, описывающего как историко-критические, так и лингвистические методы¹⁵.

Католический экзегет Лофинк опубликовал популярное введение в метод истории форм, которое было переведено на несколько иностранных языков¹⁶.

Подводя итог новозаветным исследованиям XX в., Кюммель обратился также и к *Formgeschichte*, сказав, в частности, следующее: «Несмотря на возражения (в англосаксонских и католических исследованиях), *Formgeschichtliche Methode* постепенно завоевывал свое место в исследованиях Нового Завета как незаменимое средство, позволяющее прикоснуться к древнейшей евангельской традиции, а опубликованная в 1964 г. Инструкция Папской Библейской Комиссии *De historica evangeliorum veritate* с некоторыми оговорками сообщает: «Ubi casus fert, interpreti investigare licet, quae sana elementa in “methodo historiae formarum” insint, quibus ad pleniorum Evangeliorum intelligentiam rite uti possit»¹⁷.

Methods, Exeter 1977. Это сборник докладов, сделанных на конференции по новозаветным исследованиям в 1973 г. Во второй части: — *The Use of Critical Methods in Interpretation* — опубликована статья St. H. Travis о Form Criticism (с. 143-164).

¹⁴ Zimmermann H., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1967; 1978⁶ (переработанное); 1982⁷ (переработал Kl. Kliesch). Исп. пер. G. Bravo: *Los metodos historico criticos en el g NT*, Madrid 1969; ит. пер. V. Leonardi: *Metodologia del NT. Esposizione del metodo storico critico*, Torino 1971; норв. пер. D. Mysen: *Nytestamentlig Metodlaere. Ein framstilling av den historisk-kritiske metode*, Oslo 1974.

¹⁵ W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg 1987

¹⁶ G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel. Sachbuch zur Formkritik*, Stuttgart 1973; 1982¹¹, исп. пер. J.L. Albizu: *Ahora entiendo la Biblia. Critica de las formas*, Madrid 1977; ит.пер.: *Ora capisco la Bibbia*, Bologna 1977; голл.пер.: *Leren achter de woorden. Literaire vormen in den Bijbel*, Boxtel 1975; польск. пер. B. Widła: *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, Warszawa 1987.

¹⁷ B: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, red. H. Vorgrimler- R. Van der Gucht, t. 2, 279-317, и в: W. G. Kümmel, *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht* (SBS 50), Stuttgart 1970, 37 и далее. Перевод процитированного фрагмента инструкции: «При необходимости экзегету позволительно исследовать,

Здесь необходимо отметить, что очень многие протестантские и католические экзегеты приняли *Formgeschichte* как метод исследования библейских текстов, в то же время отвергнув его исторический скептицизм¹⁸. Этому вопросу мы посвятим следующий раздел.

На польскую почву теория основателей *Formgeschichte* была перенесена светскими религиоведами в еще более радикальной форме. Понятовский, не отрицая ни существования исторического Иисуса, ни Его влияния на развитие христианства, утверждал, что личность и воззрения исторического Иисуса для нас непознаваемы; он еще более усилил социологический тезис, говоря, что «причины возникновения и развития любой идеологии (а значит, и религии) следует искать не в деятельности отдельной личности (даже самой яркой), но в конкретной социально-идеинной ситуации данной эпохи, не в индивидуальном сознании, а в сознании социальных групп, отражающем эту ситуацию»¹⁹. Схожие взгляды выразил в своей книге З. Косидовский²⁰. На ошибки, противоречия и невнимание к новым открытиям в области библеистики в трудах польских религиоведов обратили внимание свящ. Франковский и свящ. Кудасевич²¹.

какие здоровые элементы присутствуют в “методе истории форм”, чтобы мочь использовать их для более полного понимания Евангелия». Польск. пер.: А. Klawka в: J. Kudasiewicz (red.), *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, 105. Положительный вклад *Formgeschichte* описан по: G. Schelbert, *Wo steht die Formgeschichte?*, в: *Methoden der Evangelien Exegese* (ThB 13), Zürich 1986, 12-16.

¹⁸ W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, 272 утверждает, что решительно отмежевались от исторического скептицизма *Formgeschichte* при одновременном принятии его исследовательского метода такие ученые как М. Albertz (1921), L. Köhler (1927), B. S. Taston (1928), J. Ranft (1931, 1934), F. C. Grant (1933, 1957), V. Taylor (1935²), E. Florit (1935), E. B. Redlich (1939), F. Büchsel (1939), E. Schick (1940), L. Cerfaux (1959), J. Schneider (1962), J. J. Weber (1963), M. Hengel (1968, 1983), E. P. Sanders (1969), J. Roloff (1970), G. Dellling (1970), G. B. Caird (1975/76).

¹⁹ Poniatowski E., *Wczesne chrześcijaństwo*, в: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968², 427-481, еро же, *Powstanie I rozwój wczesnego chrześcijaństwa*, в: *Katolicyzm starożytny*, Warszawa 1969, 127-149; еро же, *Jesus Chrystus*, в: *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969, 194-195; еро же, *Pohodzenie chrześcijaństwa*, в: *Problemy religii i laicyzacji*, Warszawa 1970, 40-59; еро же, *Wprowadzenie w Ewangelie*, Warszawa 1971, 21.

²⁰ Kosidowski Z., *Opowieści ewangelistów*, Warszawa 1979. — рус. пер. З. Косидовский. Сказания евангелистов. М., 1977. — прим. ред.

²¹ Hanp. J. Frankowski, *Dlaczego kwestionujemy wartość biblistycznych prac Kosidowskiego?*, “Więź” 17 (1974) nr 5, 3-23; J. Kudasiewicz, *Biblia — Historia — Nauka*, Kraków 1978; еро же, *Ewangelie według Zenona Kosidowskiego*, ZNKUL 23 (1980) nr 3, 73-

2. ОТКАЗ ОТ ИСТОРИЧЕСКОГО СКЕПТИЦИЗМА

Исторический скептицизм, и особенно — позиция Бульмана, с самого начала вызвал неприятие католических экзегетов и протестантских исследователей из Скандинавии. Этот скептицизм стал следствием убежденности в существовании творческой общины, которая и была *Sitz im Leben*, то есть дала начало формам и содержанию передаваемой традиции. Именно этот тезис стал основным объектом критики²². Оппоненты *Formgeschichte* старались соединить традицию с жизнью Самого Иисуса, тем самым подтверждая достоверность этой традиции.

Справедливости ради нужно признать, что исторический скептицизм Бульмана и Дибелиуса подвергался критике даже со стороны сооснователей *Formgeschichte*. Говоря о труде Бульмана при описании и критике метода Шмидт уже в 1922, а Фашер в 1924 г. выразили несогласие с ее скепсисом²³.

Критика позиции Бульмана исходила и от его учеников. Так, в своем знаменитом выступлении на конференции 1953 г. Кеземан сказал, что ранняя христианская община не могла и не хотела ограничиваться послепасхальной верой и отделять исторического Иисуса от Христа веры. Существует преемственность между историческим Иисусом и Христом керигмы, и мы имеем возможность выносить суждения о личности исторического Иисуса и Его проповеди²⁴. Позиция Борнкамма, который также был учеником Бульмана и преемником Дибелиуса на посту профессора в Гейдельберге, кратко сформулировал Риго, сказав, что Борнкамм отвергает позицию тех ученых, которые полностью отрицают историчность Иисуса, и не разделяет их убежденности в том, что мы можем остановиться на Христе веры²⁵.

84; его же, *Od Ewangelii mówionej do pisanej*, AK 74 (1982) 441, 277-292. См. также С. Teklak, *Jezus z Nazaretu w ujęciu marksizmu*, AK 118 (1992) z. 499, 385-405.

²² В. Gerhardtsson, *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977, 66 и далее перечисляет следующих исследователей, решительно высказавшихся против метода истории форм: Р. Benoit, Т. Boman, Н. Burkhard, L. Cerfaux, G. Dellling, E. Ellis, E. Fascher, E. Gutwenger, X. Léon-Dufour, J. Roloff, E. P. Sanders, E. Schick, J. Schneider, H. Schürmann, G. N. Stanton, H. Standingen и V. Taylor.

²³ E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Synoptischen Problems*, Giessen 1924.

²⁴ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, ZThK 51 (1954) 133.

²⁵ Ср. В. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, RB 65 (1958) 490. Речь идет в первую очередь о позиции, выраженной в: G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1971⁹.

Иеремияс в своем исследовании Иисусовых притч констатирует возможность установления связи с историческим Иисусом, говоря, что каждая из притч была произнесена в определенный момент жизни Иисуса, в конкретных обстоятельствах²⁶. По его мнению, истоки христианства следует искать не в керигме и не в пасхальных переживаниях учеников, а в историческом событии, которым стало выступление Иисуса из Назарета и проповеданная им Благая Весть. К историческому Иисусу нас ведут не только источники, но и керигма, опирающаяся на исторический факт²⁷. Иеремияс пишет: «Ибо каждый евангельский стих свидетельствует о том, что источник христианства — не керигма, не пасхальный опыт учеников, не некая идея Христа, но лишь реальный человек — Иисус из Назарета, распятый при Понтии Пилате, а также учение этого Иисуса (...). Евангелие, проповеданное Иисусом, лежит в основе керигмы первой общины. И хотя мы не можем быть уверены в некоторых деталях биографии Иисуса, Его весть тем не менее ясна»²⁸.

Учение Самого Иисуса старался реконструировать Перрин, сформулировавший критерии подлинности слов Иисуса²⁹.

Стараясь решить проблему исторического Иисуса путем экзистенциальной интерпретации, Фухс³⁰, Эбелинг³¹ и Робинсон³² делают отправной точкой своего исследования анализ веры Самого Иисуса. Бультмана, утверждавшего, что Иисус вел Себя как человек, осмелившийся действовать от имени Божия, Фухс упрекает в психологизации концепции веры. «Так называемый Христос веры, — подводит итог Фухс, — это никто иной, как исторический Иисус»³³. Эбелинг, со своей стороны, предлагает приложить керигматическую концепцию Бультмана к историческому Иисусу³⁴. Недостаточно внимания лишь к заключенному

²⁶ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965⁷, 17.

²⁷ См. J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, в: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, wyd. H. Ristow — K. Matthiae, Berlin 1962, 18 и далее.

²⁸ J. Jeremias, *Problem historycznego Jezusa*, tłum. A. Morawska, в: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, 230.

²⁹ Cp. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967.

³⁰ E. Fuchs, *Die Frage nach dem historische Jesus*, ZThK 53 (1956) 210-229.

³¹ G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, ZThK 55 (1958) 64-110; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 203-254.

³² J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich 1960.

³³ E. Fuchs, op.cit. 220.

³⁴ G. Ebeling, *Wort und Glaube*, passim.

в керигме призванию сделать выбор, необходимо следить также за тем, как Бог говорит в Иисусе и посредством Него, и как Бог описывает и понимает Себя в Слове, которое стало человеком — Иисусом — и которое Он проповедовал со властью³⁵. К экзистенциальному направлению экзегезы относится также Робинсон. Он утверждает, что диалектическая напряженность между настоящим и будущим, обусловленная эсхатологическим ожиданием, объединяет исторического Иисуса и керигму. Выраженное в проповеди Иисуса толкование бытия тождественно тому, которое мы находим в керигме. Это значит, что новозаветная христология, соответствующая определенным историко-религиозным условиям, представляет собой особую интерпретацию существования той христологии, которая, посредством проповеди Иоанна Крестителя, стала реальностью в Иисусе³⁶.

Кроме того, многие протестантские экзегеты отметили, что имена, которыми называет Иисуса ранняя община, не являются плодом ее творчества, а восходят к Самому Иисусу, благодаря чему мы узнаем из Евангелия не только о том, что Иисус существовал, но и о конкретных чертах Его личности³⁷.

Католические экзегеты также исследовали проблему историчности Иисуса, отдавая себе отчет в том, что именно Он ключ к нашей вере во Христа (в частности, L. Cerfaux в 1932 г.; E. Florit в 1933 и 1935; S.E. Donlon в 1944; P. Benoit в 1946). В 1957 г. вопрос о том, можем ли мы достичь исторического Иисуса, и если да, то как Он соотносится со Христом веры, поставил Мюснер. Тождественен ли один Другому? В своей статье Мюснер сформулировал критерии, позволяющие достичь исторического Иисуса³⁸. Католические исследователи показали, что, будучи

³⁵ См. Ebeling G., *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann*, Tübingen 1963², 63; ср. Langkammer H., *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 177.

³⁶ Ср. рецензию Мюснера на упомянутую работу Робинсона (F. Mussner в: TThZ (1960) 384.

³⁷ См. Cullmann O., *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel 1958, 15; Riesenfeld H., *Observations on the Question of the Self-Consciousness of Jesus*, SEA 25 (1960) 23-36. Ср. также другие исследования, посвященные христологическим именам Иисуса: Dupont J., *Nom de Jesus*, в: DBS 6, 514-541; Taylor V., *The Names of Jesus*, New York 1953; Hahn E., *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1963; Jay G., *Son of Man, Son of God*, London 1965; Kramer W., *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50), London 1966; Sabourin L., *The Names and Titles of Jesus*, New York 1967; Segalla G., *Christologia del Nuovo Testamento, в: Il problema Cristologico oggi*, Assisi 1973, 13-142; Langkammer H. op.cit., 29-131.

³⁸ Mussner F., *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ 1 (1957) 225-230.

правильно используем, метод истории форм позволяет нам познать слова и деяния исторического Иисуса³⁹.

Очень большой вклад в прояснение этого вопроса внес Шюрман, указавший на допасхальную общину собранных вокруг Иисуса учеников как на мост между допасхальным и послепасхальным периодами. Наличие этой общины во времена земной жизни Иисуса свидетельствует о том, что Ему верили и подражали еще тогда, а кериγμα послепасхальной христианской общины стала продолжением этой позиции⁴⁰. Шюрман отметил, также характерные черты Иисусовых поучений⁴¹. В свою очередь, и Леон-Дюфур, отталкиваясь от известного нам текста Евангелия, реконструирует досиноптическую традицию, чтобы найти в ней Иисуса истории, сущего нашим Господом⁴². Этот вопрос поднимается вновь и вновь, ему посвящены все новые исследования, стремящиеся предложить все более точный ответ⁴³.

3. КРИТИКА *FORMGESCHICHTE* КАК ИСТОРИИ «ФОРМИРОВАНИЯ» ТЕКСТОВ

Formgeschichte стремилась реконструировать историю процесса формирования как отдельных литературных форм, так и Евангелий в целом. При этом проводилось выделение более древних и более новых слоев устной традиции, призванное обнаружить самую раннюю ее форму.

Та же статья перепечатана в: F. Mussner, *Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967, 42-66.

³⁹ Ср. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, в: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, op.cit., 347-370; то же самое в: H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 39-65; R. Schnackenburg, *Zur Formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*, ZKTh 85 (1963) 16-32; A. Vögtle, *Formazione e struttura dei Vangeli*, в: *Discussione sulla Bibbia*, wyd. F. Montagini, Brescia 1966², 99 и далее.

⁴⁰ Ср. Schürmann H., *Die vorösterlichen Anfänge...* passim.

⁴¹ См. Schürmann H., *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*, BZ 2 (1958) 54-84; та же статья в: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen...*, 83-108.

⁴² См. X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.

⁴³ См. напр. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966; S. Zedda, *I Vangeli e la critica oggi. Dal Christo della fede al Gesù della storia*, т.2, *Il Gesù della storia*, Treviso 1970; J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, ит. пер: *Dai Vangeli al Gesù storico*, Roma 1974; H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1975².

Разрабатывались также критерии, позволяющие проводить такое разделение. В частности, предполагалось, что на более позднее происхождение указывают признаки литературной обработки, тенденция к расширению текста, утрата им семитской стилистики. Более близкими к исходной форме, в свою очередь, признавались тексты краткие, «чистые», имеющие семитский колорит. Эти критерии проанализировал в 1969 г. Сандерс, применив их к евангельским и более поздним по отношению к Библии текстам. При этом он показал, что указанные критерии далеко не всегда применимы. Тексты эволюционируют в обоих направлениях: например, как от более кратких к пространным, так и наоборот, от длинных к кратким⁴⁴, что противоречит одному из базовых тезисов *Formgeschichte*.

4. Критика со стороны лингвистики

В пятидесятые и шестидесятые годы XX в. возникло новое направление исследований библейских текстов: *Redaktionsgeschichte*. Сместив интерес от малых литературных фрагментов на общую форму Евангелия, в целом она стала продолжением и дополнением *Formgeschichte*. Новый метод постулировал наличие преемственности между устной традицией и письменными формами, утверждая, что на обоих этапах тексты развивались в соответствии с общим набором правил.

Эти постулаты подверг критике Гюттгеманс. В своем исследовании *Offene Fragen zur Formgeschichte*⁴⁵ он утверждает, что преемственность между *Form*- и *Redaktionsgeschichte* невозможна, поскольку письменная передача принципиально отличается от устной. Предыстория вошедшего в письменный текст материала не дает нам возможности объяснить его форму, поскольку мы имеем дело с объектом *sui generis*. Справедливо и обратное утверждение: устная передача осуществляется по собственным законам, не тождественным тем, по которым функционирует письменный текст. Из этого следует, что разумнее сосредоточить внимание на имеющемся в нашем распоряжении кодифицированным текстом библейских книг, поскольку детальную историю их устной передачи реконструировать невозможно.

⁴⁴ E.P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (MSSNTS 9), Cambridge 1969, 328 и далее.

⁴⁵ E. Güttgemans, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine metodolische Skizze der grundlegenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte* (BevTh 54), München 1970; 1971², 280 и далее.

Таким образом, подвергнув критике *Formgeschichte*, Гюттгеманс выразил еще больший исторический скептицизм, нежели ее основатели. Не удивительно, что он очень резко полемизировал с так называемой скандинавской экзегетической школой и Шюрманом⁴⁶, ставившимися доказать достоверность евангельского повествования.

Гюттгеманс предлагал переосмыслить и конкретизировать понятие *Sitz im Leben*, которое может включать в себя не только социо-культурные, но и языковые факторы, также значимые для классификации литературных жанров⁴⁷. Он настаивал на необходимости учитывать при экзегезе лингвистического аппарата структурализма и семиотики, поскольку предметом их исследования, как и для экзегезы, является текст.

Сам Гюттгеманс считал свою позицию радикальной критикой всей предшествовавшей ему экзегезы. Он отмечал, что она ставит под вопрос все, что прежде считалось несомненным⁴⁸. В 1973-1975 гг. ученый выражал намерение опубликовать новый труд под названием *Theorie des Evangeliums. Studien zur Semiotik der Evangelienerzählung*, который должен был стать «исчерпывающим описанием результатов современных структурных исследований», предлагая «лингвистическую теорию синоптической проблемы, исчерпывающую грамматическую теорию Евангелия, а также полный структурный анализ синоптических книг, который придет на смену *Formgeschichte*»⁴⁹. Некоторые из этих тем были освещены в журнале «Linguistica Biblica»⁵⁰, однако «пространная монография, которая предложит вместо труда Бультмана *Die Geschichte der synoptischen Tradition* генеративно-трансформационное описание состояния текста», так по сей день и не вышла. Не появился и другой обещанный труд — *Generative Poetik*, имеющий подзаголовок *Formgeschichte und Linguistik*, — который должен был с использованием разнообразных новозаветных исследовательских методик представить генеративную поэтику как до мелочей обоснованную методологически теорию литературы⁵¹.

⁴⁶ Там же, с. 150-153 (полемика с Т. Boman'ом и В. Gerhardsson'ом); 171-173 (полемика с Шюрманом).

⁴⁷ Там же, 174-178.

⁴⁸ Там же, 13 (Предисловие).

⁴⁹ Это намерение было выражено в выходящем под руководством Гюттгеманса журнале *LingBib* 32 (сентябрь 1974) и 34 (май 1975), являющемся также шестым томом издаваемой им же серии *Forum Theologiae Linguisticae*.

⁵⁰ E. Güttgemans, *Narrative Analyse synoptischer Texte*, *LingBib* 25-26 (июль 1973) 50-73.

⁵¹ Анонсировано в *LingBib* 34 (май 1975) как содержание седьмого тома серии *FThL*, запланированного на 1977/78 гг.

Позиция Гюттманса получила большой резонанс во Франции и Америке, положив начало сотрудничеству экзегетов с лингвистами. Лингвистические методы были включены в аппарат библеистических исследований, хоть и, скорее, в качестве дополняющих, а не замещающих прежние методы. В Америке был опубликован перевод *Offene Fragen*⁵².

Немецкие экзегеты, со своей стороны, не придали слишком большого значения нападкам Гюттманса. Тайссен в 1971 г. при новом издании тома, дополняющего труд Бульмана, отверг основной тезис Гюттманса. Он же в своей работе *Urchristliche Wundergeschichten* усовершенствовал определение формы новозаветных повествований о чудесах⁵³. Его социологические исследования стали важным вкладом в определение *Sitz im Leben* Иисусовой традиции⁵⁴.

Незначительный отклик нашла «радикальная атака» Гюттманса и в немецкоязычных учебниках методологии. Лишь Циммерманн признает ценность вклада лингвистики, склоняясь к тому, что она позволяет глубже понять текст в его языковедческих аспектах, а Бергер посвящает ему отдельную главу. В целом же немецкие экзегеты игнорируют труд Гюттманса.

5. «Последовательная критика» со стороны Шмитхальса

В 1980 г. «последовательной критике» практически неожиданно подверг *Formgeschichte* протестантский экзегет Шмитхальс⁵⁵. Он атаковал *Formgeschichte* с трех сторон: с формальной, социологической и истории передачи.

Шмитхальс констатирует несомненность утверждения о том, что синоптическая традиция складывается из характерных «форм». Однако невозможно принять тезис о том, что изначально они были самостоятельными литературными единицами⁵⁶. В Евангелии от Марка рамки повествований как правило тесно связаны с их содержанием.

⁵² Пер. W. G. Doty: *Candid Questions Concerning Gospel Formcriticism*, Pittsburgh 1979.

⁵³ G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh 1974, 319 и далее.

⁵⁴ Мы рассмотрим их в главе, посвященной социологической интерпретации Евангелия.

⁵⁵ W. Schmithals, *Kritik der Formkritik*, ZThK (1980) 149-185; его же *Evangelien, Synioptische*, в: TRE t. 10 (Berlin 1982) 605; его же *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, 298-318.

⁵⁶ W. Schmithals, *Kritik der Formkritik*, ZThK (1980) 155 и далее.

Отчетливо видно, что многие отдельные повествования явственно связаны с более широким их контекстом. Предыстория, заканчивающаяся призванием первых учеников, непосредственно переходит в собственно Евангелие; описание Страстей является его продолжением и не имеет литературной завязки. Единообразие повествовательного стиля синоптической традиции не дает оснований предполагать наличия устной традиции. Не предшествовали Евангелию от Марка и никакие отдельные собрания, но единообразный труд, который Шмитхальс называет *Grundschrift* — базовый документ. Вдобавок, Шмитхальс напоминает, что некоторые традиции (новеллы) еще Дибелиус считал изначально литературными (то есть, с самого начала существовавшими в письменной форме) и лишь постулаты морфокритики позволили Бульману втиснуть их в рамки простых форм.

Шмитхальс подверг Бульмана и Дибелиуса критике также и со стороны социологии, демонстрируя, что их тезис о том, что каждый отдельный фрагмент традиции имел собственный *Sitz im Leben*, — это чистое допущение, верифицировать которое невозможно. Кроме того, Шмитхальс напоминает, что и Бульман изначально отказался от попыток установить *Sitz im Leben* для каждого случая, а называемая Дибелиусом «проповедь» как наиболее частое место формирования синоптической традиции не может быть принята в этом качестве, поскольку доказать реальность происхождения анализируемого материала из раннехристианской проповеди невозможно (в этом Шмитхальс ссылается на критику Бульмана — *Tradition...*, 395 — и Гюттманса — *Offene Fragen...*, 190 и далее). Этим объясняется то, что работы сторонников метода истории форм как правило останавливаются на постулировании необходимости найти *Sitz im Leben* и не конкретизируют этот постулат. Кроме того, тезис о том, что *Sitz im Leben* синоптических текстов составляли чтения во время Литургии (Riesenfeld) или внелитургическое поучение (Stendahl), оказывается недоказуемым. Из всей синоптической традиции несомненно только *Sitz im Leben* слов установления Евхаристии (Мк 14,22-24).

С точки зрения истории передачи под сомнение была поставлена устная традиция. По мнению Шмитхальса *Formgeschichte* создала дополнительные трудности для теории двух источников, выдвинув тезис о том, что источником для Матфея и Луки, помимо Марка и источника Q, служила также устная традиция. Несмотря на постулирование того, что Матфей и Лука использовали ее, этот тезис, по мнению Шмитхальса, недоказуем и должен быть отвергнут⁵⁷.

⁵⁷ Там же, 175 и далее.

Таким образом, по мнению Шмитхальса, невозможно доказать существования слоя устной передачи, постулирование которого было главным тезисом *Formgeschichte*; все факты свидетельствуют скорее об обратном⁵⁸. Шмитхальс предложил альтернативное решение, называющее главным творцом синоптической традиции не Марка, а автора Базового Документа (*Grundschrift*), на который Марк опирался при составлении своего Евангелия. Сам Марк был лишь плохим редактором, обработавшим более раннее повествование, бывшее высокохудожественным произведением. Из этой же концепции исходит также комментарий Шмитхальса к Евангелию от Марка и его статья о Евангелиях в *Theologische Realenzyklopädie* (TRE)⁵⁹. Теорию базового документа он еще подробнее развил в своем «Введении в синоптические Евангелия»⁶⁰.

Необходимо признать, что, поставив под сомнение тезис о существовании устной традиции, Шмитхальс потряс самые основы *Formgeschichte*. Однако отрицание устной традиции — это самоубийственное предприятие даже в том случае, если мы согласимся с тем, что проследить ее в нынешних Евангелиях затруднительно. Евангельский материал наверняка изначально передавался в устной форме и подмена ее гипотетическим базовым документом, бывшим источником для Марка, представляется довольно искусственной.

6. ОТВЕРЖЕНИЕ *FORMGESCHICHTE* ФУНДАМЕНТАЛИСТАМИ

В заключение необходимо напомнить о том, что существует также фундаменталистский взгляд на Библию, отвергающий всякую ее историческую критику, в том числе и *Formgeschichte*. Эта позиция выражена, к примеру, в работе Майера (G. Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1975). По мнению фундаменталистов, обязывающей нормой может быть лишь тот текст Библии, которым мы располагаем. «Лишь любопытные пройдохи, которые желают проникнуть, подобно ангелам (1 Петр 1, 12), в тайну совершения и возрастания Божественного Откровения, пытаются постичь это богословское развитие, выдвигая все новые предположения и вновь и вновь ошибаясь»⁶¹.

⁵⁸ Там же, 174. Также и H.W. Teeple (*The Oral Tradition that Never Existed*, JBL 88 (1970) 56–68) выражает мнение о том, что устной традиции не существовало.

⁵⁹ W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*, (ÖTBK 2/1 i 2/2), Gütersloh 1979; TRE t. 10 (Berlin 1982) 570–626.

⁶⁰ W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, 410–421.

⁶¹ ABC team, *Glauben und Denken* 901, Wuppertal 1974; 1975³, 83 и далее.

Однако сторонники такого восприятия Библии признают, что морфокритический подход к проблеме может приносить пользу. Вот что они говорят: «Следует принять два исключения. Первое касается исследований, которые, постигая определенные литературные формы, — например, гимны, молитвы и т.д. — стремятся углубить наши знания о раннем христианстве. Это может быть полезно не только для истории Церкви, но и для экзегезы, в той мере, в какой ей удастся сохранить научную осторожность и дисциплинированность. Второе исключение касается тех случаев, когда исследования форм позволяют глубже понять проблематику того или иного текста, что может оказаться полезно, к примеру, при толковании притч»⁶².

7. Новый облик *FORMGESCHICHTE*

Сам автор, Клаус Бергер, назвал свой труд⁶³ верстовым столбом на пути к максимально полному для современного состояния исследований освещению в первую очередь тех литературных жанров, «которые имеют типичную языко-эллинистическую предысторию и которые — при посредничестве эллинистического иудаизма — были унаследованы ранним христианством»⁶⁴.

Первую часть книги автор посвящает методическим вопросам (дискуссия о теории литературных жанров; общие вопросы, касающиеся *Formgeschichte* языческих и новозаветных античных жанров; проблематика заимствования эллинистической жанровой системы христианством I в.; социологическое определение жанров; литературные критерии определения жанровой принадлежности; распространенные феномены и общие правила исследования жанров). Во второй части описываются литературные жанры, связанные с Новым Заветом, которые распределены в соответствии с классификацией из XIX послания Аполлония Тианского. Первая группа — *Genos symbouleutikon* и родственные ему — включает в себя, в частности, сказки, паренезы, доксографии, семейные хроники (*Haustafel*), правила общинной жизни (*Gemeindeordnungen*), списки добродетелей и пороков, притчи. Вторая

⁶² Там же. Ср. G. Schelbert, Op.cit., 31 и далее.

⁶³ K. Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, в: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, red. H. Temporini — W. Haase, II 25.2, Berlin 1984, 1031-1432; его же, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984.

⁶⁴ Там же, 1034.

группа — *Genos epideiktikon* и близкие — гимн, пролог, энкомий, *genetliakon*, жалоба, приамель, рассказ, описание чуда, ареталогия, отчет о процессе, *exitus illustrium* и *ultima verba*, евангелие, повесть, новелла, путешествие, историческое писание, деяния апостолов. Третья группа — это *Genos dikanikon* и близкие ему, такие как апология, аргументация. В четвертую группу входят *Genos didaktikon* и близкие, такие как диалог, писания откровения, назидательные послания. В пятой группе рассматриваются нелитературные формы и фольклорные жанры: послание, проповедь, молитвы, аккламации и т.д.

Несомненно, труд Бергера стал важнейшим вкладом, сделанным в развитие новозаветной *Formgeschichte* в восьмидесятые годы XX в.; его же более новое издание озаглавлено *Formgeschichte des Neuen Testaments*⁶⁵. Тем не менее, сам автор настаивает, что его *Formgeschichte* не тождественна разрабатывавшейся Бультманом и Дибелиусом. Его интересует не «история формирования» евангельского материала (*Formations-geschichte*), а «критика форм» (*Form-kritik*), то есть различение и выделение различных литературных форм в Новом Завете, то есть синхроническая презентация литературных форм. Сам Бергер говорит, что его *Formgeschichte* впервые пытается дать морфокритическое (*Formgeschichtlich*) определение каждого новозаветного текста и каждого фрагмента текста. Используемые категории в значительной степени были заимствованы из древних классификаций, «во избежание приписывания текстам того, что им чуждо».

В каком-то смысле Бергера можно считать последователем Гюттгеманса. Соглашаясь с утверждением о принципиальном различии между устной передачей и письменными формами, Бергер утверждает, что:

- а) литературный анализ текста не позволяет реконструировать слой устной традиции;
- б) не существует объективных доказательств того, что тот или иной текст изначально передавался в устной форме.

Бергер полагает, что невозможно также ни доказать, ни опровергнуть «подлинность» текста, то есть его связь с допасхальным Иисусом. Тем не менее его позиция радикально отличается от «принципиального скептицизма» Гюттгеманса, Шмитхальса и Бультмана. Бергер, ссылаясь на труды Риснера, приписывает традиции высокую степень достоверности. Однако он считает, что это общее утверждение не тождественно доказательству подлинности каждого конкретного текста (там же).

⁶⁵ K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984.

Основное значение и ценность этой совершенно новой *Formgeschichte des Neuen Testaments* состоит в определении отдельных новозаветных форм и жанров и в привлечении обширного сравнительного материала из античной литературы. Однако определить степень этой ценности позволит лишь исследование, анализирующее эти определения и сравнительный материал, на который автор ссылается⁶⁶.

Несомненно, Бергер представил новую версию *Formgeschichte*, задача которой не проследить в диахронии процесс формирования новозаветного содержания, а дать синхроническое определение литературных жанров и форм. Название осталось неизменным, однако изменились и цель, и задачи. *Formgeschichte* Дибелиуса и Бультмана не устояла перед напором критики и Бергер, воспользовавшись тем же названием, придал ей совершенно новый облик.

Проблематике *Formgeschichte* посвящено также исследование Циммермана⁶⁷. Автор старается, опираясь на текст 1 Кор 12,28 и Деян 13,1 (фрагменты антиохийского правила общинной жизни), а также Мф 28, 8-10 показать, что на самом раннем «определяющем этапе передачи евангельского материала, перед 50-ым годом», традицию передавали *didaskoloi* — учителя, составлявшие что-то вроде иудеохристианского протораввината, и именно к ним восходит евангельский материал. Так была решена сформулированная Концельманном «величайшая загадка древнехристианской литературной традиции», а именно вопрос о том, «где эта традиция была собрана, сепарирована от других материалов, сформирована и ассимилирована»⁶⁸? Это было сделано христианами учителями, которых, разумеется, нельзя отождествлять с классическими раввинами, несмотря на определенное сходство с ними⁶⁹.

8. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА *FORMGESCHICHTE* В КАТОЛИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Рассмотренная выше критика *Formgeschichte* исходила преимущественно от протестантов. Нельзя забывать, что католические экзегеты также высказывались по этому вопросу. Они подвергали критике в первую очередь социологический тезис и исторический скептицизм

⁶⁶ Cp. G. Schelbert, Op. cit., 36 и далее.

⁶⁷ A.F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer* (WUNT 2 Reihe 12), Tübingen 1984.

⁶⁸ H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums* (NTD Erg. R. 5), Göttingen 1978⁴, 40.

⁶⁹ Cp. G. Schelbert, Op. cit., 37.

Formgeschichte, позитивно оценивая при этом литературные тезисы: принципы учета различных жанров и *Sitz im Leben*. В этом разделе мы подробнее рассмотрим тезисы, наиболее часто выдвигаемые католическими библеистами⁷⁰.

а) Возражения против социологического тезиса

Он верен лишь отчасти. Разумеется, община обладает огромной властью. Общинная атмосфера влияет даже на самые самобытные и творческие индивидуумы, навязывая им свои идеи и тенденции.

Тем не менее, община обладает лишь вдохновляющей и побудительной силой, но не творческими способностями. Масса действует под влиянием активных индивидуумов. У интеллектуальных течений и общественных движений всегда есть основоположники — люди, наделенные развитым интеллектом и сильной волей, имеющие творческие способности. Греческая философия возникла не на пустом месте, своему рождению она обязана ионийским философам, а впоследствии Сократу, Платону и Аристотелю. Без Маркса не было бы марксизма. Исторические изменения, политические перевороты совершались под влиянием сильных личностей.

Тем труднее было бы объяснить, как христианское религиозное течение завоевало мир (вопреки постоянным трудностям), если считать, что оно не обязано своим возникновением ни Иисусу, ни Его непосредственным свидетелям, а лишь анонимной общине. Лишь Иисус, уникальность Его личности и Его служение могут объяснить феномен возникновения христианства.

б) Слабость аргументов для отрицания исторической ценности Евангелия

Первые христиане не собирались писать историю в современном значении этого слова. Тем не менее, из того, что Евангелия не являются ни «историческим трудом» в современном понимании этого слова, ни биографией Иисуса, не следует, что они не историчны. Евангелисты не писали истории в летописном жанре, они не стремились описать все подряд, не приложили критически проанализированных документов, не заботились о логической связности изложения фактов,

⁷⁰ Излагается на основе S. Zedda, *I Vangeli e la critica oggi. Dal Christo della fede al Gesù della storia*, t. 1: *I Vangeli*, Treviso 1973⁴, 21-28.

но они желали рассказать лишь правду и имели критическое чутье, защищавшее их от легковёрности. Если повествование неполно и не цитируется источниками, это еще не означает, что оно ложно.

Исходная проповедь и уложенные на ее основе Евангелия, несомненно, «интерпретируют» факты, руководствуясь при этом катехитическими потребностями и редакционными задачами евангелистов. Катехеза ранней Церкви была направлена не только на удовлетворение любопытства: она стремилась обращать слушателей, рассказывать им о том, что имеет отношение ко спасению. Любое повествование исторического характера всегда так или иначе интерпретирует излагаемые факты. Тем не менее, писать историю с доктринальными целями — это не то же самое, что извращать ее. Убежденность в том, что интерпретация искажает факты, досталось нам в наследство от позитивизма.

Евангелия — это свидетельство веры, а точнее говоря — это свидетельство веры, объектом которой является история, имевшие место события. Они являются также «учением», подтверждают веру, но отражают при этом объективную реальность.

Создатели *Formgeschichte* отметили сходство с раввинистическими и эллинистическими описаниями чудес и со сценами, предваряющими то или иное высказывание и являющимися чистым вымыслом, предположив, что в евангельских повествованиях мы имеем дело с тем же самым явлением. Однако необходимо отметить, что сугубо литературное сходство еще не дает нам права делать подобные выводы. Истинность обусловлена не только формой высказывания, но зависит и от множества других факторов. Раввинистическая традиция действительно содержит в себе множество повествований и описаний сцен, служащих лишь для введения изречения, предлагающего решение какой-либо проблемы, иллюстрации конкретного случая, и уже для рассказчиков этих повествований было очевидно, что они являются литературным вымыслом. Однако различия между раввинистическими и евангельскими речениями столь существенны, что им невозможно приписывать одинаковый уровень достоверности. В Евангелиях сентенции не только не отсылают к казуистическим вопросам или к раввинистической экзегезе, но и, прежде всего, отражают учение, имеющее огромную доктринальную ценность, они восходят не к многочисленным учителям, а к Одному Иисусу. Если раввинистические традиции очень долго передавались устно и были записаны лишь несколько веков спустя после смерти их реальных или мнимых авторов, то Евангелия были кодифицированы всего через тридцать или сорок лет после описываемых в них событиях.

Принципиально отличаются эти повествования и по своему характеру. Сюжеты из раввинистических писаний фантастичны, в то время как евангельские тексты, содержащие высказывания Иисуса, совершенно иные: они очень естественны, показывая Иисуса с учениками, к примеру, на поле, ловящими рыбу или чинящими сети, изображая Иисуса за трапезой. Тем не менее необходимо признать также то, что раввинистические повествования также иногда содержат воспоминания о реальных фактах и не все в них можно считать литературной фикцией.

Евангельские, раввинистические и эллинистические описания чудес схожи по содержанию (больные исцеляются, из бесноватых изгоняются злые духи, мертвые воскресают), стилистике и особенно — по структуре. Обычно такие повествования начинаются с описания болезни или одержимости, затем больной приближается к наделенному даром исцелять человеку, и наконец происходит исцеление при помощи слова или жеста чудотворца (напр., прикосновением руки).

Однако эти сходства, общая композиция и стилистика описаний обусловлены лишь использованием одного и того же литературного жанра. Они отражают стремление авторов описывать события безлично, в соответствии с традицией, «объективно», и использование ими принятых тогда литературных форм. Проповедники и писатели ранней Церкви, чаще всего — неискушенные в риторическом искусстве, использовали избитые, всем известные образцы.

Гораздо более существенны различия. Иудаистические и эллинистические повествования подчеркивали чудесную составляющую, зачастую делая это нарочито до гротеска, а также стремились прославить фигуру чудотворца. В евангельских чудесах Иисуса мы наблюдаем противоположную тенденцию: Иисус избегает броских знаков, вызывающих удивление и признание (Мф 12,38-40; Ин 6,30); порой творит чудеса в уединении (Мк 1,35; Ин 6,15); велит ученикам молчать о Его чудесных знамениях, не совершает чудес для собственной выгоды или для спасения Своей жизни (Мф 26,63). Описываемые в Евангелии чудеса подтверждают мессианство Иисуса и близость эпохи спасения, когда будут побеждены болезни, голод и нищета, а грехи простятся (ср. Ис 35,1-10 и Мф 11,3-5; 12,28; 9,14-17). Иисус чудотворит Своим словом, практически без жестикуляции, физического контакта (исключения: Мк 7,31-37 — исцеление глухого косноязычного; 8,22-26 — исцеление слепого). Даже если предположить, что в языческой и иудейской среде некоторые чудеса можно объяснить верой больного в силу исцеления, то очевидно, что чудеса Иисуса не поддаются

такому же объяснению. Он исцеляет болезни органично и безусловно, требуя веры не только в Свою силу, но и в Свою миссию.

Описания истинных чудес отличаются от ложных не литературной формой, которая одинакова в обоих случаях, а степенью правдоподобности. Описанные в раввинистической и языческой литературе чудеса значительно менее правдоподобны по сравнению с евангельскими. Знамения Иисуса описаны просто, с умеренностью и разумно.

с) Литературный аспект

Католические экзегеты полагают, что метод истории форм необычайно ценен для литературоведческих исследований Евангелия. Он внес и способен и далее вносить позитивный вклад в истолкование Евангелия, может быть полезным инструментом для все более глубокого познания туманного периода устной передачи евангельского материала. Прекрасный результат его применения — это демонстрация того, что стиль библейских авторов значительно менее обусловлен особенностями их личностей, нежели принятыми стереотипными формами, характерными для литературы того времени. Однако при интерпретации Евангелий *Formgeschichte* впала в противоположную крайность, полностью отрицая литературную самобытность евангелистов и приписывая весь творческий потенциал общине. Нет смысла дробить Евангелие на малые литературные атомы. Даже если некоторые эпизоды и высказывания объединены в Евангелиях искусственно, чего не сделал бы с ними современный летописец или историк, в них тем не менее прослеживается и цельный образ всего труда.

Принцип поиска *Sitz im Leben* также может быть полезен для экзегезы. Тем не менее, нельзя забывать, что житейская ситуация христианской общины не создавала, а способствовала воспоминанию и сохранению речений Иисуса, облекая их также в определенную форму, интерпретируя и развивая. Таким образом, этот принцип полезен для экзегезы и может использоваться также авторами, отвергающими социологический тезис, не разделяющими исторического скепсиса и не согласными с литературной атомизацией, введенной создателями метода.

Положительные результаты применения метода истории форм необходимо уметь увидеть и использовать при толковании Евангелий. Это делает большинство современных экзегетов, в том числе католических, руководствуясь при этом не тем соображением, что они сформулированы либеральными критиками, по отношению к которым католик мог бы испытывать комплекс неполноценности, но потому, что они согласуются с фактами и не связаны неразрывно ни с самим

методом, ни с ее чрезмерно резкими утверждениями. *Fas est ab hoste doceri*. Необходимо напомнить также о том, что многие факты были отмечены и признаны еще до или независимо от метода истории форм, который лишь придал этим фактам и теориям более четкую, обоснованную форму.

9. Пути постижения Иисуса истории

Уже можно констатировать, что радикализм основателей *Formgeschichte* был преодолен, и в наше время как католические, так и протестантские исследователи признают существование преемственности между Иисусом истории и Христом веры.

Здесь важно указать на те факты, которые, по мнению экзегетов, указывают на связь между Иисусом истории и Христом веры, на способы постижения исторического Иисуса. Мы постигаем Его различными способами: посредством устной традиции, обнаружения в Евангелиях описания характерной для допасхальной общины ситуации, посредством утверждения о том, что Евангелия отражают конкретику Иисусова служения и благодаря разработке критериев, позволяющих констатировать подлинность слов и деяний Иисуса.

Экзегеты посвятили много сил разработке критериев подлинности. Мы рассмотрим их в отдельной главе. Под влиянием *Formgeschichte* были активизированы исследования устной традиции, которым мы также посвятим отдельную главу. Здесь же мы постараемся ответить на вопрос о том, что указывает на «укорененность» евангельского предания в жизни допасхальной общины учеников и Самого Иисуса.

а) Евангелие как отражение ситуации, характерной для допасхальной общины

аа) Существование допасхальной общины

Все исследователи, в том числе — основатели метода истории форм, соглашаются, что существовала группа учеников Иисуса. Община этих одних и тех же учеников существовала как до, так и после Пасхи, и именно она определяет преемственность между допасхальным периодом и послепасхальной общиной верующих. Несмотря на невозможность в деталях реконструировать жизнь общины, мы обладаем некоторой информацией о ней.

ab) Ситуация внутри общины

Группа объединяется вокруг учителя не спонтанно, этот процесс предполагает доверие к его личности и словам. Об апостолах мы знаем, что Иисус был для них огромным авторитетом. Однако они следовали за Ним не потому, что сразу постигли Его мессианство, а благодаря Его учению: Иисус говорил как власть имеющий (Мк 1,22), как пророк (Лк 7,16); Он учил, что сообразование своей жизни с Его словами подобно строительству дома на камне, а отвержение их ведет к краху (Мф 7, 24-27). Столь глубокое уважение допасхальной общины к словам Иисуса способствовало верному их запоминанию и передаче даже тогда, когда они были не вполне понятны. Это позволяет нам утверждать наличие преемственности между допасхальной и послепасхальной традицией, несмотря на углубление их понимания. Гарантацией этой преемственности является преданность учеников словам и личности Иисуса.

ac) Ситуация вокруг общины

В этом контексте особенно важны два аспекта жизни общины: допасхальная проповедь апостолов и общинные нужды.

В Евангелии от Матфея рассказывается об отправлении апостолов на проповедь еще до пасхальных событий (Мф 10,5 слл.). Эта первая проповедь стала поводом к оформлению традиции слов Иисуса, поскольку Иисус вряд ли отправил апостолов на проповедь, не поручив им четко сформулированной вести, которую надлежало проповедовать. Это позволяет понять, откуда в Евангелии взялись легко запоминающиеся благодаря их ритму и стилистике фразы. Из Евангелий же мы узнаем о том, какие темы должны были развивать ученики во время своей миссии: им надлежало проповедовать близость царствия Божия (Лк 8,1; 9,2; 10,9.11; Мф 10,7) и призывать к покаянию (Мк 6,12), подражая таким образом Самому Иисусу (Мк 1,14 сл.; Мф 4, 17.23; 9,35; 24,14). Послепасхальная же проповедь была сосредоточена на Самом Христе (Деян 8,5; 19,13; 2 Кор 11,4; Флп 1,15; 1 Тим 3,16). Это допасхальное апостольское служение было идеальной средой для формирования традиции, передающей слова Иисуса.

Если говорить о втором аспекте, то есть, о нуждах общины, то необходимо отметить, что — даже абстрагируясь от допасхальной проповеди апостолов — формирование традиции слов Иисуса было возможным. Те, кто последовал за Иисусом, нуждались в правилах которые бы отныне регламентировали их жизнь: «Если кто приходит ко

Мне и не возненавидит отца своего, и матери...» (Лк 14,26), «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Лк 9,60). Суровость жизни, пример которой дал Иисус, не имевший, «где преклонить голову» (Лк 9,58), требовала слов, призывающих к терпению и побуждающих возложивших руку свою на плуг не озираться назад (Лк 9,62).

Другие слова Иисуса, хоть и сохранившие свое значение и после Его воскресения, возникли в ситуации допасхальной общины, на что указывает их содержание. Таковы, к примеру, призывы трудиться, не ожидая воздаяния (Лк 12,23-31) или продать имение (12,33), указания, как вести себя в пути (Лк 10,4-7), слова о скопцах «для Царства Небесного» (Мф 19,11-13), призыв быть в обществе «всем слугою» (Мф 9,35).

Анализируя множество евангельских призывов, Шюрман показывает, что традиция передачи слов Иисуса возникла в допасхальной среде группы Двенадцати, собранной вокруг Иисуса⁷¹. Так, при помощи метода, разработанного создателями *Formgeschichte*, разрушается стена, которой Иисуса истории пытались отгородить от Христа веры, и перед нами раскрывается исторический Иисус.

b) Евангелие как отражение конкретики Иисусова служения

Используя метод истории форм Шюрман, анализируя традицию, достигает ситуации допасхальной общины, обеспечивающей непрерывность традиции, однако не стремится описать конкретную обстановку Иисусова служения.⁷² В свою очередь, такие авторы как Иеремиас и Дюпон стараются, опираясь на тексты Евангелия реконструировать не только положение и характерные черты поведения группы учеников, но и описать конкретные реалии жизни и служения исторического Иисуса. Многие другие исследователи также постигают Иисуса истории именно этим путем⁷³.

ба) Притчи

В своем исследовании, посвященном притчам, Иеремиас показывает, что Иисус обращался к людям из плоти и крови и сообразовывал форму Своей проповеди с особенностями аудитории. Каждое Его

⁷¹ H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge...* passim. Cp. также Caba J., Op.cit., 422-426.

⁷² Cp. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge...*, 352.

⁷³ См. напр. статьи J. Jeremias'a, H. Riesenfeld'a, O. Cullmann'a, N. A. Dahl'a, W. Grundmann'a, опубликованные в цитиrowавшемся сборнике *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*.

слово было произнесено в строго определенных обстоятельствах. Необходимо стараться понять, что Иисус хотел сказать в данной конкретной ситуации, к чему стремился⁷⁴. Опираясь на толкования ранней Церкви, Иеремиас старается реконструировать исходный смысл проповеди, тот, который вкладывал в нее Иисус. Притчи в целом можно рассматривать как отражение конфликта между Иисусом и Его противниками: они отстаивают, оправдывают и проясняют главные идеи Иисусовой вести. Эти основные идеи немногочисленны и в них проявляется исходный смысл притч. В некоторых случаях мы можем четко описать аудиторию и конкретные обстоятельства, в которых они были рассказаны. Притчи о спасении, открытом прежде всего для «нищих», «должников» и «грешников» можно рассматривать как оправдание перед оппонентами⁷⁵. Это притчи о заблудшей овце и потерянной драхме (Лк 15,1-10), о двух должниках (Лк 7,40-43), об имеющем нужду во враче (Мк 2,16 сл.), о фарисее и мытаре (Лк 18,9-14), о двух сыновьях (Мф 21,28-32), о неблагодарности званых на вечерю (Мф 22,1-10; Лк 14,16-24), о блудном сыне (Лк 15,11-32), о рабочих в винограднике (Мф 20,1-15). Притчи о блудном сыне, о заблудшей овце и потерянной драхме (Лк 15,4-32) имеют апологетические черты и защищают Иисуса от нападок фарисеев, упрекающих Его в том, что Он ест с грешниками (Лк 15,1 сл.; ср. Мф 18,1.11-14)⁷⁶. Притчи о горчичном зерне (Мк 4,30-32; Мф 13,31 сл.; Лк 13,18 сл.) и о закваске (Мф 13,33; Лк 13,20 сл.) дают ответ на сомнения, вызванные незначительным успехом проповеди Иисуса⁷⁷. Поводом к рассказу притчи о сеятеле (Мк 4,3-8; Мф 13,3-8; Лк 8,5-8) могла стать также мнимая неэффективность проповеди Иисуса (Мк 6,5 сл.) и сопротивление Ему (Мк 3,6)⁷⁸. Притчи, призывающие к покаянию (о детях на улице — Мф 11,16-19; Лк 7,31-35; об оле, которое есть светильник телу — Мф 6,22 сл.; Лк 11,34-36; о безумном богаче — Лк 12,16-20; о бесплодной смоковнице — Лк 13,6-9; о талантах — Мф 25,14-30; Лк 19,12-27; о необходимости бодрствовать — Мк 13,33-37; Лк 12,35-38; о злых виноградарях — Мк 12,1-12; Мф 21,33-46; Лк 20,9-19) должны пробудить народ, которому грозит гибель, и обращены в первую очередь к вождям этого народа, священникам и книжникам⁷⁹.

⁷⁴ См. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 18.

⁷⁵ Там же, 124 и далее.

⁷⁶ Там же, 132 и далее.

⁷⁷ Там же, 145-149.

⁷⁸ Там же, 149 и далее.

⁷⁹ Там же, 160-169.

Таким образом, по мнению Иеремиаса, можно постичь исходный смысл некоторых притч и примерно определить, в каких обстоятельствах они были произнесены, несмотря на невозможность точно указать время и место их возникновения.

bb) Заповеди Блаженства

Дюпон еще точнее конкретизирует в служении Иисуса место заповедей блаженства⁸⁰. Исследовав литературную форму Нагорной Проповеди, он анализирует ее вест в исходной форме и в редакциях Луки и Матфея. Доктринальное содержание заповедей блаженства, обращенных к нищим, плачущим, алчущим (Мф 5,3.5.6) по своей сути является мессианским и остается в гармонии с обетованиями спасения, которое Исаия обещает нищим и гонимым по пришествии Мессии (Ис 61,1-3; 65,13 сл.). Параллельно с возвещением этих блаженств благовествуется близость царства. Эти первые блаженства соответствуют началу служения Иисуса, проповедовавшего близость царства (Мф 4,17)⁸¹. В свою очередь, блаженство гонимых (Мф 5,10-12) возникло в другом литературном и психологическом контексте и соответствует скорее последнему этапу служения Иисуса⁸².

Пытаясь таким образом реконструировать исходный смысл блаженств, мы приходим к выводу о том, что родную для них обстановку следует искать не в проповеди христианской общины, а в учении Иисуса⁸³. Блаженства, обращенные к нищим, плачущим и жаждущим затрагивают центральную тему проповеди Иисуса о близости царствия Божия. Блаженство гонимых связано с преследованиями, инициированными противниками Иисуса (Мф 23,29-36; Лк 11,47-51), и с обстоятельствами, в которых Он предрекает грядущие гонения учеников (Мф 10,17-20; Мк 13,9)⁸⁴.

Честность и критичность проведенного Дюпоном анализа сообщают ценность его исследованию и сделанному в нем основному выводу

⁸⁰ См. J. Dupont, *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Bruges 1954. Второе издание, полностью переработанное: t. 1, *Les béatitudes. Le problème littéraire: les deux versions du Sermon sur la montagne et des béatitudes*, Bruges 1958; t. 2, *Les béatitudes. La bonne nouvelle*, Paris 1969.

⁸¹ Ср. J. Dupont, *Op. cit.*, Bruges 1954, 177-181.

⁸² Там же, 178.

⁸³ Там же, 179.

⁸⁴ Там же, 132-141.

о возможности постижения исходного смысла заповедей блаженств и определения условий, в которых они были произнесены Иисусом.

РЕЗЮМЕ

Formgeschichte положила начало множеству исследований, разработала новые исследовательские методы, однако породила также и огромное замешательство, беспокойство и неуверенность. Изначально воспринятая протестантами с огромным воодушевлением, она впоследствии была подвергнута критике также и с их стороны. В наше время уже никто не настаивает на исходных постулатах основателей метода истории форм и можно утверждать, что *Formgeschichte* в ее прежнем облике уже стала достоянием истории.

Были отмечены и применены во многих работах достоинства этого метода. В то же время критике были подвергнуты его недостатки, научное сообщество постаралось преодолеть ошибки, недоработки и неточности данного метода. В настоящее время можно сказать, что сомнения экзегетов и богословов XX в., особенно касающиеся историчности Евангелий и возможности постичь Иисуса истории, стали толчком к интенсивному изучению этой проблематики. Их результатом стало появление целого ряда методик, позволяющих утверждать, что Евангелия сохранили для нас подлинные слова и деяния Иисуса, благодаря которым мы можем познать, Кем считал Себя и Кем был Иисус из Назарета. Таким образом, скептицизм радикальных исследователей можно считать преодоленным, а евангельские сообщения воспринимать, как вполне заслуживающие доверия.

VI

REDAKTIONSGESCHICHTE ИЛИ МЕТОД ИСТОРИИ РЕДАКЦИЙ

В конце пятидесятих годов XX в. возникает новый метод и направление библейских исследований, являющиеся реакцией на упущения *Formgeschichte*; он не заменяет, но дополняет последнюю. *Redaktionsgeschichte*, в отличие от своей предшественницы, обязана своим появлением уже не только протестантским, но и католическим экзегетам.

1. Создатели и название

Некоторые историки науки полагают, что предтечей *Redaktionsgeschichte* стал еще один из основателей *Formgeschichte*, Шмидт, обративший внимание на «рамки Евангелия», которые вызывают такой интерес у экзегетов, использующих метод *Redaktionsgeschichte*.

Однако собственно оформление метода происходит значительно позднее, в пятидесятые и шестидесятые годы. Первым на необходимость применения нового метода указал протестантский экзегет Борнхамм в небольшой статье, посвященной рассказу об усмирении бури¹. В 1954 г. выходит объемный труд протестантского экзегета Концельманна о Евангелии от Луки — *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*². Исследование Евангелия от Марка публикует в 1956 г. протестант Марксен, озаглавив его *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*³. В 1959 г. работу о Евангелии от

¹ G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, "Wort und Dienst NF" 1 (1948) 49–54.

² H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen 1954.

³ W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956.

Матфея издает католический библеист из Эрфурта Триллинг. Его монография называется *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*⁴. Это первые работы, написанные с применением нового метода. За ними выходит целый ряд исследований, выполненных по той же методике, авторами которых являются как протестанты, так и католики.

Само название нового метода было впервые введено Марксеном в подзаголовке его книги. Обычно этот метод называется «история редакций». В научной литературе можно встретить также и полное название — *Redaktionsgeschichtliche Methode* — метод истории редакций.

Генхен предложил назвать метод иначе — *Kompositionsgeschichte*⁵, однако это название не прижилось.

2. Происхождение и основные принципы

Школа истории форм не отказывалась от исследований роли евангелистов в формировании Евангелий, ведь она претендовала на то, чтобы проследить всю историю традиции. Эта претензия была естественным следствием выдвинутого школой тезиса, согласно которому Евангелия стали результатом длительного процесса оформления традиции. Однако на практике Дибелиус и Бультман, увлекшись анализом исходных малых литературных фрагментов, уделили мало внимания процессу окончательного редактирования.

Formgeschichte утверждала, что редакторский вклад евангелистов был минимален. Они считались лишь компиляторами, соединившими различные элементы традиции. К счастью, литературная и историческая критика двух последних десятилетий придавали труду евангелистов больше значения. Исследования вклада евангелистов, а также роли общины и среды, в которой они жили и составляли свои Евангелия, стали особенно интенсивно развиваться с начала пятидесятых годов. Все новые работы в этой области позволяют конкретизировать богословские намерения каждого из евангелистов и понять, как они использовали имеющийся в их распоряжении материал. Результатом стало, в частности, уменьшение в сознании библеистов дистанции

⁴ W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Erfurt 1959.

⁵ E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966, 24.

между «богословским» Евангелием от Иоанна и «историческими», то есть синоптическими, Евангелиями. Марк, Лука и Матфей, подобно Иоанну, «выросли» до статуса богословов. Исследователи начали отмечать богословские предрасположенности евангелистов и с большим вниманием относиться к их редакционной деятельности, а также подчеркивать их верность Иисусу. Ранее защищая раннюю Церковь, теперь ученые защищают евангелистов.

3. Источники и предшественники

Redaktionsgeschichte можно определить как течение, задачей которого является описание формы и содержания использованного евангелистами материала, и указание характера и значения его обработки исходного материала⁶.

Этот метод может быть применен к любой книге Нового Завета, однако чаще всего он применяется в исследованиях синоптических Евангелий. Его нельзя назвать совершенно новаторским, поскольку характерные черты Евангелий интересовали исследователей и прежде. Тем не менее, в более ранней экзегезе не проводилось столь четкого различения материалов традиции и плодов редакторской деятельности.

Предпосылки к возникновению *Redaktionsgeschichte* относятся еще к началу XX века и связаны с полемикой о Евангелии от Марка. Либеральная экзегетическая школа, уверенная в возможности познать Иисуса таким, Каким Он был, опиралась на Евангелие от Марка, поскольку считала, что оно точнее придерживается фактов и достовернее с исторической точки зрения. Евангелия от Луки и от Матфея, как представлялось, несут на себе отпечаток богословских концепций, в то время как Евангелие от Марка якобы содержало чистый, неискаженный, текст

Эти взгляды были перечеркнуты исследованием Фреде о мессианской тайне⁷. В нем он показывал, что Евангелие от Марка, как и Евангелия от Матфея и Луки, имеет богословскую концепцию. Фреде полагал, что идея о мессианской тайне Иисуса принадлежит Марку и никак не связана с реальной жизнью Иисуса. Впоследствии этот тезис был опровергнут исследованиями, показавшими, что Иисус сознательно

⁶ Cp. R. Latourelle, *A Gesù attraverso I Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Assisi 1982², 225.

⁷ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

скрывал Свое мессианское достоинство, что было особенно подчеркнуто Марком⁸. Тем не менее, Фреде был прав говоря, что Евангелие от Марка отражает богословское видение его автора и экзегет обязан описать характерные черты богословия Марка.

Несмотря на крайне упрощенное представление Фреде о труде евангелистов и на непонимание им необходимости знать более раннюю историю функционирования традиции для того, чтобы правильно оценить их труд, именно он впервые применил на практике метод истории редакций.

История евангельской традиции находилась в центре внимания *Formgeschichte*, однако она сосредоточилась преимущественно на первом этапе этой истории. Школа истории форм мало интересовалась редакционной деятельностью евангелистов. Дибелиус считал их *Sammler* — собирателями, компиляторами. Бультман, хоть и считал, вслед за Фреде, что Марк был более богословом, нежели Матфей и Лука, тем не менее полагал, что у него не было пространства для маневра, поскольку он был ограничен источниками. По мнению Бультмана, Матфей имел догматические пристрастия в еще меньшей степени, нежели Марк. У Луки же, в его представлении, история теснее связана с выбранной евангелистом тематикой (Дух, милосердие к нищим и тд.), однако эти начинания крайне примитивны. Интерес основателей *Formgeschichte* был сосредоточен на истории евангельской традиции, а не на истории составления Евангелий.

Предтечей *Redaktionsgeschichte* можно считать Лайтфута⁹, показавшего, что во всем Евангелии от Марка можно проследить богословскую интенцию. Тринадцать первых стихов вводят нас в христологию Марка. Лайтфут исследовал также содержание и композицию второго Евангелия, указывая на повсеместное присутствие в них богословской концепции. Он продемонстрировал, что подбор и систематизация материала, как и его объединение, являются результатом редакционной деятельности Марка.

4. Вклад пионеров *REDAKTIONSGESCHICHTE*

После второй мировой войны выходят труды, свидетельствующие об оформлении *Redaktionsgeschichte* в отдельный метод и о начале нового этапа в истории экзегезы.

⁸ G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968.

⁹ R.H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, London 1935.

а) Борнкамм

Гюнтер Борнкамм в 1948 г. посвятил небольшую статью приводимому в Мф 8,23-27) тексту об усмирении бури, сравнивая это повествование с рассказом Мк 4,35-41 и описывая способ, которым Матфей интерпретирует это событие¹⁰. Евангелист вводит его в контекст призывания к апостольской жизни и к вере слову Иисуса; поэтому в рассказе Матфея поучение о вере предшествует описанию действия Иисуса, умиротворяющего бурю. У Марка же чудо предваряет поучение. Редакторское вмешательство Матфея выдает его толкование.

В другой статье, написанной в 1954 г.¹¹, Борнкамм анализирует строение проповедей Иисуса в Евангелии от Матфея и вытекающую из него экклезиологию. Он подчеркивает значимость для христологии Матфея вопроса об отношении Иисуса к Закону и анализирует значение христологических имен, а также показывает связь христологии Матфея с его экклезиологией. Ученики Борнкамма (особенно G. Barth, H. Held, H.E. Tödt, F. Hahn) развивали идеи своего учителя.

б) Концельман

Первый классический труд школы *Redaktionsgeschichte* — это монография Ганса Концельмана, посвященная богословию Луки и опубликованная в 1954 г. — *Die Mitte der Zeit*. По своему значению она может быть поставлена в один ряд с работой Бульмана о синоптической традиции и с исследованием Иеремиаса о притчах. До Концельмана Луку было принято считать первым историком христианства, а отныне он признан уже в качестве богослова.

Концельман исследует редакционную деятельность Луки (апеллируя при этом к Мк и источнику Q), стремясь понять богословские идеи, его вдохновляющие. Ключ к Евангелию от Луки и его концепции истории спасения он видит в Лк 16,16: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется». По мнению Концельмана, Лука делит историю спасения на три эпохи: время Израиля — до Иоанна Крестителя, время Иисуса — или «полнота времен» — вплоть

¹⁰ G. Bornkamm, Op.cit., passim.

¹¹ Первоначально Борнкамм представил этот текст в качестве доклада на съезде немецких богословов в 1954 г. Доклад был назван *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*. Текст опубликован в G. Bornkamm — G. Barth — H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen 1965.

до Его вознесения и, наконец, время Церкви вплоть до второго пришествия. Время Церкви Лука воспринимает не как банальную прелюдию ко второму пришествию, но как огромную историческую ценность. Время Церкви «ширится», и в то же время оно является временем жизни Иисуса. Это двойное «расширение» влияет на позицию Церкви, которая благодаря ему становится временем спасения под водительством Святого Духа. Каждая из трех этих тесно взаимосвязанных эпох имеет собственные черты. Такая богословская перспектива Луки задает тональность всему его Евангелию в его мельчайших деталях.

с) Марксен

Третий представитель *Redaktionsgeschichte* — это Вилли Марксен, в 1956 г. опубликовавший свой труд, посвященный Евангелию от Марка. Это исследование начинается со сравнения двух методов: *Formgeschichte* и *Redaktionsgeschichte*.

Если *Formgeschichte* считала евангелистов компиляторами, *Redaktionsgeschichte* считает их полноценными авторами. Если *Formgeschichte* исследовала прежде всего малые литературные фрагменты и обстановку, в которой они возникли, то в центре внимания *Redaktionsgeschichte* находятся скорее книги и мотивы их написания. Марксен отметил, что *Formgeschichte* не осознавала, что именно Марк был автором литературного жанра «евангелия». *Redaktionsgeschichte* изучает этот созданный Марком новый жанр и его богословие, а также стремится понять, как древнейшее из Евангелий было использовано Матфеем и Лукой. Применение *Redaktionsgeschichte* требует выделения трех *Sitz im Leben* традиции — *Sitz im Leben* Иисуса, ранней Церкви и евангелиста.

Марксен не проводит полного анализа Евангелия от Марка, ограничиваясь рассмотрением четырех вопросов: традиция, связанная с Иоанном Крестителем, географические рамки Марка, понятие «евангелие», 13-я глава. Обратим внимание на первый из них. По мнению Марксена начало второго Евангелия скомпоновано Марком и отражает его богословие. Марк интерпретирует историю Иисуса, начиная с Иоанна Крестителя, значение которого определяется тем, что он был предтечей Иисуса. Одновременно начинается история Иисуса, сущего Христом и Сыном Божиим. Это принципиально важно.

Далее Марксен исследует изменения, сделанные в материале Марка Матфеем и Лукой и обнажающие собственную концепцию каждого из евангелистов. Марксен полагает, что проведенное им исследование позволяет утверждать, что Евангелие от Марка отражает историческую обстановку в Галилее около 66 г.

д) Триллинг

В 1959 г. вышло исследование Триллинга *Das wahre Israel*, посвященное богословию Матфея. В нем автор рассматривает основные темы Евангелия от Матфея и их влияние на композицию книги. Триллинг подробно анализирует текст Мф 28,18-20 и три важных проблемы: кризис Израиля, истинный Израиль, Закон истинного Израиля. Характерной иллюстрацией применяемого им метода является анализ повествования о суде над Иисусом (Мф 27,15-26), в котором Триллинг показывает, как оно позволяет Матфею подчеркнуть ответственность иудеев за смерть Иисуса.

Вслед за этими первыми работами вышло множество других исследований, выполненных с применением данного метода. Старшие из них кратко описывает еп. Романюк в своей посвященной обоим методам книге¹².

5. REDAKTIONSGESCHICHTE ОБ ОСНОВНЫХ ЭЛЕМЕНТАХ РЕДАКТОРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕВАНГЕЛИСТОВ

Redaktionsgeschichte исследует уникальный облик каждого из Евангелий: богословский вклад его автора, систематизацию отобранного материала, индивидуальную стилистику. Этот метод был одобрен Учительством Церкви. Инструкция Папской Библейской Комиссии *De historica Evangeliorum Veritate* от 1964 г. называет основными элементами редакционного вклада евангелистов проведенный ими отбор материалов традиции, их синтезирование и приспособление к нуждам поместных Церквей.

а) Отбор материала

Евангелисты имели в своем распоряжении более ранние письменные и устные источники. Они произвели отбор их материала, опустив некоторые повествования и слова. Об этом отборе явственно свидетельствуют два заключения Евангелия от Иоанна (Ин 20,30; 21,25). То же самое можно проследить и в Евангелии от Марка, которое, имея

¹² К. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983.

нарративный характер, передает нам лишь две проповеди: притчи (Мк 4) и эсхатологическое поучение (Мк 13). Лука умалчивает о некоторых рассказанных Марком событиях, например, о преумножении хлебов.

б) Синтез

Отобранный евангелистами материал был ими систематизирован в соответствии с их собственной позицией. Характерный пример их редакционного труда — это их отношение к своим основным источникам: Марку и Q. Матфей придал своему Евангелию пятичастную структуру, в которую вписаны повествования и поучения и которая символизирует новое Пятикнижие, дарованное новым Моисеем новому Израилю. Нагорная Проповедь (Мф 5-7) объединяет в себе речения Иисуса, произнесенные им в различных обстоятельствах. Цикл чудес (Мф 8-9) вместе с Нагорной Проповедью представляет собой синтез, показывающий Иисуса как законодателя и чудотворца мессианской эпохи. Этот большой массив «вписан» между двумя обобщениями (Мф 4,23; 9,35), которые подытоживают два аспекта служения Иисуса: словами и деяниями. Лука, со своей стороны, сохраняет традиционную четырехчастную структуру описания общественного служения Иисуса (проповедь Иоанна Крестителя, служение в Галилее, путешествие в Иерусалим, служение в Иерусалиме), однако добавляет к ней два крупных фрагмента, больший из которых (Лк 9,51-18,14), будучи включен в описание пути в Иерусалим, становится более значимым, так как делает Иерусалим средоточием жертвы и победы Иисуса, и показывает, что суть христианской жизни — подражать Иисусу в страдании, чтобы вместе с Ним войти во славу.

с) Приспособление к нуждам Церкви

Евангелисты учитывали различные условия и особенности ситуации своих читателей. Матфей писал для иудеохристиан, а Лука обращался к язычникам. Это накладывает на каждое из Евангелий собственный отпечаток, сообщает им индивидуальный богословский облик.

В Нагорной Проповеди Матфей стремится показать иудеям, что Христос пришел не для того, чтобы низвергнуть Закон, но чтобы «совершить» его. Для этого он приводит шесть примеров, поясняющих, как праведность учеников должна превосходить праведность книжников и фарисеев, строже соблюдавших Закон (Мф 5,20-47). Матфей демонстрирует, что христианское совершенство требует не судить ближнего

(Мф 7,1), но относиться к нему так, как мы хотели бы, чтобы поступали с нами (Мф 7,12). Лука не видит необходимости объяснять христианам из язычников, как Иисус усовершенствовал Закон, но развивает тему любви, которая должна распространяться также и на врагов (Лк 6, 27-36). Он стремится пересказать учение Иисуса более обобщенно, ограничиваясь презентацией основной сути Закона и пророков, то есть любви (Мф 7,12).

Особенно много примеров адаптации к нуждам поместных Церквей в притчах. Так, притча о брачном пире (Лк 14,16-24) становится в Евангелии от Матфея (22,1-14) аллегорией трагической участи израильского народа, призванного к уделу в царстве, но отвергшего это приглашение, убивая пророков и преследуя апостолов. За это его ждут отвержение и кара, а язычники занимают его место.

6. Различные типы редакционной деятельности

В предыдущем разделе мы назвали основные элементы редакторского труда евангелистов. Перейдем к более детальному рассмотрению типов их творческого вклада¹³.

а) Стилистическая правка

Многие вносимые Лукой и Матфеем изменения имеют стилистический характер. Это значит, что было бы неоправданным преувеличением видеть в каждом разночтении богословский смысл. Необходимо рассматривать каждый случай в отдельности. Так, к примеру, употребление Лукой аориста вместо *praesens historicum* (напр., в повествовании об усмирении бури) или подчинительных связей вместо сочинительных имеет сугубо стилистический характер.

б) Конкретизации

Чтобы помочь читателю евангелист порой расширяет текст источника за счет поясняющего слова. Так, к примеру, *tou Theou* в Лк 22, 69 конкретизирует *dynamis* Мк 14,62.

¹³ Излагается по: Н. Zimmermann — К. Kliesch, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historischkritischen Methode*, Stuttgart 1982⁷, 226-234.

с) Умолчания

В других ситуациях евангелист поступает противоположным образом. Так, например, в рассказе об исцелении прокаженного Матфей и Лука опускают фразу Мк 1,43: «И посмотрев на него строго, тотчас отослал его». Возможно, Лука счел, что она резанет слух читателя своей жесткостью, или счел ее поздней интерполяцией.

d) Адаптация метафоры

В метафоре о доме, построенном на скале и на песке, Матфей (7,24-27) описывает дом палестинского типа, в то время как Лука (6,47-49) явно имеет в виду греческую постройку.

е) Изменение местоположения фрагментов

Лука объединяет в одно повествование (Лк 3,1-20) два факта из жизни Иоанна Крестителя, которые у Марка описаны по отдельности, а именно его проповедь (Мк 1,1-8) и арест (Мк 6,17-29).

f) Перестановки внутри фрагментов

В рассказе об искушении Иисуса в пустыне Матфей и Лука разнятся в описании второго и третьего искушений. Второе искушение Евангелия от Матфея, происходящее в иерусалимском храме, становится у Луки третьим и последним. По всей видимости, это объясняется тем, что для Луки Иерусалим имеет огромное значение: именно в нем совершается жертва и победа Иисуса.

g) Стяжение двух элементов наррации в один

В рассказе о воскрешении дочери Иаира Матфей не сообщает о вмешательстве слуг Иаира, появляющихся, чтобы сообщить о смерти девочки (Мк 5,35). Сам Иаир приходит к Иисусу сказать, что его дочь умерла (Мф 9,18). Матфей производит редукцию: в Евангелии от Марка сначала сам Иаир приходит к Иисусу и говорит, что дочь при смерти (Мк 5,23), а затем слуги констатируют, что она уже умерла (Мк 5,23); в Евангелии от Матфея эта печальная новость исходит лишь от Иаира.

h) Присоединение «бродячей» логики

К притче о пире (Лк 14,16-24) Матфей присоединяет логику о госте, который будет наказан за то, что не надел на себя брачных одежд

(Мф 22,11-14). По всей видимости, это отдельное высказывание, существовавшее независимо от данного контекста. В притче о рабочих, нанятых для работы в винограднике, Матфей добавляет стих: «так будут последние первыми и первые последними» (Мф 20,16). Та же логия приводится в Мф 19,30 в контексте беседы с богатым юношей, в Мк 10,31 при обетовании награды за добровольную бедность, в Лк 13,30 в связи со словами о тесных вратах, которыми входят в царствие небесное. Это «бродячая» логия, попадающая в различные контексты потому, что может помогать истолкованию различных ситуаций.

Приведем еще один пример: к притче о фарисее и мытаре Лука добавляет слова: «Всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк 18,14). Та же логия приводится в Лк 14,11 в контексте притчи о выборе мест, и в Мф 23,12 при обличении лицемерия и беззакония книжников и фарисеев.

i) Включение логики из традиции

Между притчей о сеятеле (Мк 4,3-9) и ее объяснением (Мк 4,13-20) Марк помещает логию Иисуса, служащую не только для перехода от притчи к ее истолкованию, но и обнажает богословие Марка о мессианской тайне.

j) Включение повествования, заимствованного из другой традиции

Так, Матфей в описание суда над Иисусом (Мф 27,15-26) включает стих (27,19) о сне жены Пилата, который, по всей видимости, заимствован из другого источника.

k) Сокращение исходного документа

Лука и Матфей зачастую сокращают повествование Марка. Особенно для Матфея характерно при описании чудес ограничиваться порой только краткой передачей сути. Матфей ориентируется на катехизацию в том числе при наррации; первостепенное значение для него имеет учение Господне (ср. Мф 8,28-34 и Мк 5,1-20; Мф 9,1-8 и Мк 2,1-12).

l) Связь двух отдельных перикоп

Если Марк просто помещает фрагменты один за другим, то Лука и Матфей связывают их друг с другом. Эти переходы обычно имеют чисто стилистический характер. Таковы, к примеру, выражения «итак»,

«в то время» у Матфея; «потом» у Луки и Иоанна. Однако порой такие переходы нагружены семантически и представляют собой толкование событий. Так, к примеру, при описании искушения в пустыне Лука прибавляет: «Окончив искушение, Дьявол отошел от Него до времени» (Лк 4,13), тем самым предвосхищая явление сатаны во время Страстей (Лк 22,3; 22,53).

м) Обобщения

Они также служат для связи отдельных фрагментов, однако в то же время синтезируют описание того или иного аспекта Иисусова служения. Принадлежа перу евангелиста, они необычайно важны для понимания его богословия. Например, Мф 4,23 и 9,35 показывают нам Иисуса как пророка и чудотворца мессианской эпохи.

н) Географические указания

Иногда они отражают биографические детали — например, упоминание о Назарете, Кесарии Филипповой, Наина, Эммауса. Однако зачастую они имеют богословский характер. К примеру, местом «Нагорной» проповеди (Мф 5-7) в Евангелии от Луки становится «ровное место» (6,17). Это объясняется тем, что Матфей видит в Иисусе нового Моисея, дающего новый Закон на горе (как некогда Моисей на Синае), а Лука воспринимает гору как обычное место молитвы Иисуса (Лк 6,12; 9,28). Богословское значение Лука приписывает Иерусалиму, который для него становится географическим и мистическим центром истории спасения. Богословский смысл географических привязок отчетливо прослеживается в Евангелиях Детства, в описании искушения в пустыне, повествовании о пути в Иерусалим, который трудно проследить на карте, но легко понять на богословском уровне, а также в первых главах Деяний Апостолов.

о) Отсылки к Ветхому Завету

Евангелисты видят во Христе исполнение Ветхого Завета. Сознание «совершения» особенно сильно у Матфея, пишущего для иудео-христиан, и выражается им в повторяющейся формуле: «А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка» (Мф 1,22; 2,5.15.17; 3,3; 4,14-16; 8,17; 12,7.17; 13,35; 21,4; 27,9).

Зачастую это сознание присутствует в тексте имплицитно, в истолковании или окраске повествования (притча о брачном пире) или

в форме обычной аллюзии. Сам Иисус первым ссылался на Ветхий Завет. Ранняя Церковь и евангелисты делали то же самое.

р) Драматургизация действия

Простое повествование об исцелении дочери хананейки (Мк 7, 25-30) у Матфея превращается в драматическое действо (Мф 15,22-24). То же самое происходит с текстом Марка о происхождении Иисуса от Давида (Мк 12,35), которое у Матфея становится диалогом между Иисусом и фарисеями.

q) Богословское осмысление традиции

Марк придает описанию чуда преумножения хлебов богословское звучание: в Иисусе он видит Мессию, пастыря Своего народа, Который учит и питает народ Свой (Мк 6,34). В рассказе о призвании Левия лишь Лука добавляет «оставив все»: это должно подчеркнуть, что решившийся последовать за Иисусом должен отречься от всего (Лк 5, 28; Мк 2,14). Когда Лука уточняет, что необходимо взять свой крест «на сей день»* (Лк 9,23; Мк 8,34), он старается дать нам понять, что самоотречение — это реальность, пронизывающее все бытие христианина.

г) Добавление логики редакторского и богословского характера

Случается, что евангелист «составляет» текст, имеющий отчетливый богословский характер. Так, к примеру, рассказ о путешествии Иисуса в Иерусалим Лука вводит фразой, представляющей собой его понимание жизни Иисуса: «Когда же приближались дни взятия Его от мира, Он восхотел идти в Иерусалим» (Лк 9,51). Этот путь Иисуса ко святому граду по сути является началом Его двойного прославления: на кресте и во славе.

7. Общепризнанность использования метода истории редакций и его принципы

Метод истории редакций был признан подавляющим большинством как католических, так и протестантских экзегетов. Он был одоб-

* В греч. и лат. текстах и других переводах. — *прим. ред.*

рен также Учителем Церкви, выраженном в его документах: Инструкции Папской Библейской Комиссии от 1964 г. и Конституции II Ватиканского Собора о Божественном Откровении. Было опубликовано огромное количество работ, выполненных с применением данного метода, используемым в современной библеистике чаще любого другого.

В польской библеистике с характерными особенностями индивидуального стиля евангелистов лучше всего знакомят работы свящ. проф. Кудасевича¹⁴. О. проф. Лангкаммер в третьем издании своего труда *Wprowadzenie do Nowego Testamentu* посвятил богословию Евангелий значительно больше внимания, нежели в первом¹⁵. Примером аналитического исследования, выполненного методом истории редакций, которое отделяет материал традиции от редакционного вклада и показывает введенные евангелистом богословские идеи, может служить габилитационная работа автора этой книги¹⁶. В связи с тем, что этот научный метод можно рекомендовать к применению, нам следует познакомиться хотя бы с некоторыми принципами, которые необходимо соблюдать при его использовании.

Обычно прежде всего ставится вопрос о том, что именно хотел сказать евангелист, придавая тексту именно эту форму? Какими источниками он пользовался и как их переработал? Какое богословское содержание было заключено в заимствованном материале и какую роль он играет в тексте, составленном редактором Евангелия? Можно ли считать его сознательно уложенным с целью развить определенную богословскую мысль?

В центре внимания экзегета, применяющего метод истории редакций, находится прежде всего текст в его окончательном варианте: материалы, на которые опирался редактор, и его вклад. По сути, для него менее интересна реконструкция отдельных этапов формирования материала, из которого сформирован текст Евангелия, и выделение того, что восходит к Иисусу, что заимствовано из апостольской проповеди, а что — из тех или иных источников. Сосредотачивая свое

¹⁴ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, в: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 120-297; 1996², 107-273; его же, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 131-292; Zabki 2000², 153-273; его же, *Teologia Ewangelii synoptycznych (Teologia Nowego Testamentu I)*, Lublin 1986, 61-118.

¹⁵ H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979 и 1990³, а также 1997⁵.

¹⁶ R. Bartnicki, *Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9,35-11,1*, Warszawa 1985.

внимание на окончательном облике текста, исследователь признает роль его составителей и их вклад в создание книги. Проблема источников второстепенна лишь постольку, поскольку объектом исследования является в первую очередь их использование редакторами. Однако отмечается, что для понимания различия между почитанием евангелистов за «собирателей» и «компиляторов» и признанием их истинными писателями и авторами Евангелий необходимо знать, какие материалы они имели в своем распоряжении¹⁷. Это придает значимость анализу как материала традиции, так и редакторского труда евангелистов.

Главная цель литературного анализа — отделить заимствованный из традиции материал от элементов, введенных окончательным редактором. Приводимые несколькими Евангелиями тексты необходимо сравнить и проанализировать все параллельные тексты. Элементы, встречающиеся лишь в одном из Евангелий, нужно приписать окончательному редактору или собственной традиции. Элементы, встречающиеся также и в остальных Евангелиях, могут относиться к общей традиции или свидетельствовать о непосредственной зависимости между Евангелиями. В случае, если удастся доказать, что то или иное выражение или грамматическая или синтаксическая конструкция характерны для одного из Евангелий, то это является аргументом в пользу его происхождения от редактора данного Евангелия и зависимости от него остальных Евангелий.

Труднее всего отделить от редакторских интерполяций материал собственной традиции евангелиста, не имеющий аналогов в остальных Евангелиях. Эта задача усложняется за счет возможности присутствия нескольких слоев также в редакторском материале, который может восходить к различным редакторам. Единственным способом выделения материала, принадлежащего окончательному редактору, является поиск характерных для данного евангелиста слов, фраз, грамматических конструкций. Если мы находим таковые в анализируемом тексте, то это значит, что он принадлежит окончательному редактору или был по меньшей мере серьезно им переработан.

¹⁷ Cp. J. Wanke, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13-35* (EThS 31), Leipzig 1973, 19 и далее. Шюрманн отметил, что исследования в области истории редакций требуют усовершенствованной критики источников, объединяющей в себе литературную критику с методом истории форм и обращающей внимание на языковые характеристики евангелистов. См. H. Schürmann, *Protolukanische Spracheigentümlichkeiten?*, в: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 209.

Для того, чтобы в меру возможности различать различные редакционные слои, Фармер предложил три критерия, позволяющих приписать текст окончательному редактору: 1) чем чаще встречается в том или ином Евангелии встречается определенный лингвистический феномен, тем вероятнее, что он привнесен окончательным редактором; 2) чем более этот феномен прослеживается во всем Евангелии — особенно, если мы находим его в разных частях этого Евангелия — тем вероятнее, что он указывает на руку окончательного редактора; 3) если два или более таких феноменов находятся в близком соседстве, это повышает вероятность того, что эти феномены восходят к окончательному редактору. Уолкер добавляет четвертый критерий, позволяющий отделить труд окончательного редактора от более ранних редакторов: критерий функции, которую данный элемент играет в структуре Евангелия. Он полагает, что этот критерий необходимо считать основным, в то время как литературные критерии имеют подтверждающий характер. Если можно показать, что тот или иной фрагмент является ключевым для понимания структуры всего Евангелия, то его можно, по всей видимости, приписать окончательному редактору. Если такой фрагмент содержит к тому же лингвистические феномены, встречающиеся во всем Евангелии и разбросанные по разным его частям, можно быть практически уверенным, что он принадлежит окончательному редактору¹⁸.

Для отождествления материала традиции могут быть полезны принципы, предложенные Иеремиасом. Он считает принадлежащими к более ранней, нежели Лука, или к отличной от Луки традиции, те слова, фразы и синтаксические конструкции, которые отвечают следующим критериям: 1) редко используются самим Лукой; 2) Лука обычно избегает их при воспроизведении материала Марка; 3) они контрастируют с излюбленными оборотами, употребляемыми Лукой в схожем или идентичном по содержанию материалу; 4) имеющие отчетливую семитскую окраску; 5) встречаются только в не восходящем к Марку материалу Евангелия; 6) несут на себе отпечаток «языка Церкви», известного по остальным новозаветным писаниям. Общие для Матфея и Луки элементы Иеремиас обычно приписывает традиции¹⁹.

¹⁸ Фармер (W.R. Farmer) сформулировал приведенные критерии в 1974 г. в неопубликованной работе *A Proposed Methodology for Redaction Criticism of the Gospels*. Цит. по W.O. Walker, *A Method for Identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds*, CBQ 39 (1977) 91.

¹⁹ J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-*

Экзегета, использующего метод истории редакций, интересует также поиск богословских идей, заключенных в материале традиции и в редакционном материале. Чтобы полнее понять идею окончательного редактора, необходимо приять во внимание и одно, и другое. Прежде всего, необходимо ответить на вопрос о доктринальном содержании исходной традиции. Евангелист отобрал именно эти логики не только потому, что им придавала наибольшее значение ранняя Церковь, хранившая и передававшая их, но также и потому, что они соответствовали его собственной концепции. Ведь он мог бы и пропустить их, как поступали с некоторыми высказываниями остальные евангелисты. Необходимо исследовать, как воспринимает редактор Евангелия материал традиции и какую роль этот материал играет в его тексте.

Не менее важен богословский анализ редакторского вклада. Внося определенные изменения, дополнения, по-новому расставляя акценты, евангелист придает тексту собственный облик, позволяющий его считать в полной мере составителем, творцом текста. Если заключенные в анализируемом тексте идеи встречаются нам также в других местах Евангелия, то это тем более свидетельствует об их принадлежности окончательному редактору, и их с уверенностью можно считать отражающими его богословие. Вычлняя богословские идеи, необходимо уточнить значение отдельных понятий, особенно — в ветхозаветной и иудаистической литературе и в Новом Завете.

Многие труды иностранных библеистов, применяющих метод *Redaktionsgeschichte*, свидетельствуют об успешном применении этих критериев на практике.

Markus-Stoff des dritten Evangeliums (KEK Sonderband), Göttingen 1980.8. подобные критерии были предложены ранее в: F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (WUNT 5), Tübingen 1959, 87.

VII

REDAKTIONSGESCHICHTE В ОБОРОНЕ?

В пятидесятых и шестидесятых годах XX в. *Redaktionsgeschichte* занимает лидирующие позиции в немецкой экзегезе и применяется как протестантскими, так и католическими экзегетами. В семидесятые годы этот метод приобретает популярность и среди англо-американских исследователей. Если немецкие ученые в своих изысканиях опирались исключительно на теорию двух источников, то американские библеисты уже не столь зависят от нее и предлагают также иные способы решения синоптической проблемы.

Тем не менее, складывается впечатление, что в семидесятые годы традиционный историко-критический метод (критика источников, метод истории форм и метод истории редакции) оказался в обороне, а по мнению некоторых исследователей и пришел в упадок. В пользу такого мнения свидетельствует как минимум пять факторов¹.

1. ФАКТОРЫ, СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩИЕ О КРИЗИСЕ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИХ МЕТОДОВ

а) Возникновение новых методов и трактовок в библеистических исследованиях

В семидесятые годы возникает и развивается литературный анализ и синхронические трактовки Библии, такие как структурализм и семиотика, риторический анализ, нарративный анализ, *reader-response criticism* (критика, учитывающая ответ читателя) и другие. Новые методы рассматривают текст более интегративно и обращают внимание

¹ Cp. W.R. Telford, *The Pre-Markan Tradition in Recent Research (1980-1990)*, в: *The Four Gospels 1992*. Fest. Frans Neirynck, red. F. van Segbroeck, t. 2, Leuven 1992, 693-723; G.N. Stanton, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Westminster 1993: вторая часть озаглавлена *Redaction Criticism: the End of an Era?*

скорее на целостность текста, чем на приметы его противоречивости. Парадоксальным образом, историко-критический метод, который прежде был обвиняем в том, что он подрывает богословские догмы и идеологии, в настоящее время зачастую воспринимается как традиционная трактовка, старающаяся защитить тезис об историчности текста от нападок тех, кто считает его литературной и религиозной фикцией.

С противоположной стороны критика исходила от представителей уже третьего этапа поисков исторического Иисуса, обвинявшие критику источников, критику форм и критику редакции в чрезмерной атомизации евангельской традиции².

б) Недостатки историко-критических методов

Новые методы и трактовки в библеистике стали вызовом для уже устоявшихся методов. Усиливалась критика трех основных методов новозаветных исследований (критика источников, критика форм, критика редакции). Отмечались существующие между ними противоречия, их ограниченность, значительная спекулятивность диахронических реконструкций и отсутствие единодушия в оценке результатов.

Так, примером подобного отсутствия единомыслия может служить различие в понимании роли Марка как редактора, которое можно наблюдать в различных комментариях (Pesch 1976-77³, Gnilka 1978-79⁴, Schmithals 1979⁵) и в статье Келбера (1979)⁶. Каждый из этих ученых по-своему оценивает роль евангелиста по отношению к домарковой традиции. По мнению Пеша, Марк — это почти нетворческий компилятор, консервативный издатель собранного материала. Гнилка занимает промежуточную позицию, полагая, что Марк был умеренный редактор, собравший предания, существовавшие до него в форме разрозненных фрагментов (и некие домарковы собрания), однако привнес также и собственный творческий вклад в составление Евангелия. По мнению Келбера Марк очень творчески подошел к устной традиции. Шмитхальс, со своей стороны, видит в Марке ультраконсервативного издателя

² См. напр. S. Neil, N.T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford 1988, 379.

³ R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HTKNT 2/1-2), Freiburg 1976-1977.

⁴ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK), t. 1-2, Zürich 1978-1979.

⁵ W. Schmithals, *Des Evangelium nach Markus* (ÖTBK 2/1-2), Gütersloh 1979.

⁶ W.H. Kelber, *Mark and Oral Tradition*, "Semeia" 16 (1979) 7-55; та же статья: *Markus und die mündliche Tradition*, LingBib 45 (1979) 5-58.

пространного исходного текста (*Grundschrift*), написанного некой необычайно творческой личностью. Луц, анализируя это положение дел, в 1980 г. отмечает, что исследования Евангелия от Марка зашли в тупик и породили серьезные сомнения в эффективности дальнейшего использования традиционных историко-критических методов⁷.

Несколько ранее с критикой *Formgeschichte* и *Redaktionsgeschichte* выступил Гюттгеманс в своей работе *Offene Frage* (1970 г.)⁸. Далее их атаквали сторонники литературной критики: R.M. Frye (1979)⁹, F. Kermode (1979)¹⁰ и J.C. Meagher (1979)¹¹.

с) Проблемы определения «домарковой традиции»

Третий фактор, подрывающий доверие к историко-критическим методам, это различное понимание и определение «домарковой традиции». Какой смысл мы вкладываем в слова «традиция» и «домаркова»? Для некоторых изводов критики источников домаркова традиция — это письменный источник (*Grundschrift*, *Ur-Markus*, *Proto-Markus* или даже наше Евангелие от Матфея) или источники, то есть использованные и изданные Марком документы. Классическая *Formgeschichte* понимает домаркову традицию как устные тексты, попавшие в распоряжение Марка в форме самостоятельных или объединенных в группы фрагментов. Для *Redaktionsgeschichte* это более ранний по отношению к Евангелию документ, переработанный Марком. Его можно рассматривать также как комплекс устных и письменных источников, существовавших до Евангелия.

Иначе говоря, традиция — это нечто, что было передано Марку и чего Марк не создавал самостоятельно. Некоторые исследователи

⁷ U. Luz, *Markusforschung in der Sackgasse?*, ThLZ 105 (1980) 641-655.

⁸ E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangelium. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte* (BevTh 54), München 1970, 1971²; англ. пер. W.G. Doty: *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism. A Methodological Sketch of the Fundamental Problems of Form and Redaction Criticism*, (Pittsburgh Theological Monograph Series 26), Pittsburgh 1979.

⁹ R.M. Frye, *Literary Criticism and Gospel Criticism*, "Theology Today" 36 (1979) 207-219.

¹⁰ F. Kermode, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge 1979.

¹¹ J.C. Meagher, *Clumsy Construction in Mark's Gospel. A Critique of Form- and Redaktionsgeschichte* (Toronto Studies in Theology 3), New York 1979.

предпринимали попытки понимать традицию не столько как текст, сколько как социальный и религиозный контекст, повлиявший на формирование текста. В этом случае объектом исследования становится место Марка в богословской истории раннего христианства. Домаркова традиция – это «течение традиции», участником или противником которого был Марк. Важно то, насколько Марк зависит от развивающихся традиций иудаистического, эллинистического, Павлова, гностического или апокалиптического христианства или стремится полемизировать с ними, а также его отношение к основным элементам и влияниям внутри него, таких, к примеру, как Петр, Иерусалимская Церковь, само устное предание, традиция Логий, Q, пророческая традиция и Ветхий Завет. Домаркову традицию можно понимать также как существовавшее до Марка евангелие (обозначаемое строчной «е»).

d) Проблема описания процесса передачи (*Traditionsprozess*)

С проблемой определения домарковой традиции тесно связан вопрос понимания процесса ее передачи (*Traditionsprozess*). Мы не можем с уверенностью говорить о том, какой именно процесс (процессы) привел к появлению Евангелия в его современном облике. Критики упрекают классическую *Formgeschichte* в неясности и неудовлетворительности ее ответа на этот вопрос. Среди ученых отсутствует единомыслие в отношении того, была ли евангельская традиция контролируемой или гибкой. Если принять вторую возможность, то возникают сомнения в корректности постановки вопроса об оригинальной или даже более ранней форме традиции. Неясно также, кем передавалась традиция (апостолами, учениками, учителями, пророками, повествователями, анонимной общиной, народом?), и каким именно способом она передавалась. Дискуссионен и вопрос об отношении устной традиции к тексту. Центральной же проблемой является вопрос о том, был ли процесс, приведший от устной традиции к составлению Евангелия, неизбежен, коллективен и эволюционен, или разнонаправленность устной традиции требует, чтобы мы воспринимали форму Евангелия как результат индивидуального авторского решения, приспособившего для своих целей особый литературный жанр.

e) Остающиеся без ответа вопросы Евангелия от Марка

Пятый фактор, обуславливающий неудовлетворенность историко-критическими методами, это их неспособность решить проблемы, связанные с Евангелием от Марка, особенно – три из них: литературный

жанр, источники и творческий вклад Марка¹². Хотя в восьмидесятых годах указывались определенные направления решения этих проблем, некоторые неясности по-прежнему сохраняются. Надо ли считать Марка собирателем, редактором, писателем или сказителем? Видеть ли в его Евангелии слепок источников, целостное повествование, окно в историю традиции или отражение богословия Марка? Можно ли выделить его источники, отделить традицию от редакции? За какой трактовкой будущее — атомистической или интегративной, можно ли соединить диахронический и синхронический подходы? Вот основные трудности, возникающие при применении метода истории редакции к Евангелию, которое не может анализироваться в сравнении с другими Евангелиями, если принять гипотезу двух источников.

2. СМЕЩЕНИЕ ИНТЕРЕСА В ОБЛАСТЬ ЛИТЕРАТУРНОГО АНАЛИЗА

Ослаблению авторитета историко-критических методов, в том числе — метода истории редакции, в восьмидесятые годы особенно способствовало смещение интереса исследователей в область литературного анализа¹³. Поговорим об этом подробнее.

Необходимо напомнить, что библейские тексты могут рассматриваться в трех аспектах: историческом, структурном и богословском. В синоптических Евангелиях исторический аспект имеет два уровня. Во-первых, текст посвящен прошедшим историческим событиям, а именно — жизни и смерти Иисуса. Во-вторых, сам текст представляет собой исторический феномен и имеет свою историю: Евангелия отражают процесс передачи евангельского материала, а также несут на себе отпечаток времени и общин, в которых они были написаны. Структурный аспект синоптических Евангелий обусловлен присущей Евангелиям особой литературной структурой. Различные части Евангелия находятся между собой в определенных внутритекстовых связях. Богословский аспект Евангелий связан с тем, что они повествуют о Боге и о людях в особом богословском и сотериологическом смысле.

Традиционные историко-критические методы сосредотачивали свое внимание на историческом и богословском аспектах текста.

¹² Cp. W.R. Telford (red.), *The Interpretation of Mark* (Issues in Religion and Theology 7), Philadelphia 1985.

¹³ На это обстоятельство обращает внимание D.B. Howell, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, Sheffield 1990, 13-32.

Евангелия читались ради сообщаемой ими информации — будь то об историческом Иисусе, о богословии евангелиста или исторической ситуации общины, для которой они были написаны. *Formgeschichte* считала своей задачей реконструировать процесс возникновения и истории малых евангельских фрагментов. После выделения исходных независимых фрагментов различные литературные формы приписывались определенным социальным или институциональным функциям христианских общин, передававших эти традиции. Таким образом, в большинстве исследований, написанных с использованием традиционного историко-критического метода, не нашлось места анализу литературных и эстетических характеристик Евангелия как целостного повествования.

Возможно, самый серьезный недостаток историко-критического метода состоит в том, что он проигнорировал повествовательную целостность евангельских текстов. Интерес историко-критического метода к историческому развитию евангельских традиций стал причиной его тенденции к дезинтеграции окончательной формы повествовательного текста. *Formgeschichte* стремилась прорваться за рамки Евангелия к этапу устной передачи традиции, чтобы понять способ передачи малых фрагментов предания об Иисусе.

Redaktionsgeschichte можно считать движением к реинтеграции повествования, однако этот метод также отделяет традицию от редакции. Экзегеты, использующие этот метод, интересуются окончательной формой евангельского богословия, однако предполагается, что оно отчетливей постигается при анализе редакторской деятельности евангелиста. Сосредоточившись на долитературной истории евангельского повествования, экзегеза потеряла из вида смысл самого повествования. Роберт Таннехилл в 1980 г., говоря о Евангелии от Марка, отметил, что сосредоточение внимания на фрагментах традиции, существовавшей до кодификации Евангелия, и на ее редакционных изменениях заставило потерять из виду то обстоятельство, что Евангелие от Марка представляет собой связное повествование, развивающееся в направлении кульминации, где каждый эпизод должен пониматься в контексте своего отношения к истории как единому целому¹⁴.

Традиционные историко-критические методы не позволяли скрупулезно исследовать нарративный аспект Евангелия. Экзегеты, использовавшие эти методы, интересовались историей текста. Они хотели знать, о чем думал автор Евангелия и в каком историческом и

¹⁴ R. Tannehill, *Tension in Synoptic Sayings and Stories*, Int 34 (1980) 148.

культурном контексте формировались Евангелия. Первоочередной задачей такого анализа было определение смысла текста, вложенного в него автором (что хотел сказать автор), и каким образом текст воспринимался его первыми читателями. Главным объектом интереса при таком подходе становился не сам текст, а нечто внешнее по отношению к нему. Строуп охарактеризовал историко-критический подход к библейским текстам так: «Они смотрят за текст на его развитие и формирование, локализацию в истории, богословские намерения автора и на параллели в других религиях или культурных традициях»¹⁵.

Исследователи недооценивали повествовательность библейских текстов. Евангелия читались ради содержащейся в них информации. Евангельское повествование воспринималось как «окно», через которое критик рассматривает исторические события и богословские идеи¹⁶. Читая Евангелия лишь ради сообщаемой ими исторической и богословской информации, мы преуменьшаем богатство самого повествования и недооцениваем форму его передачи. Традиционные историко-критические методы игнорируют способы привлечения внимания читателей к повествованию.

Библеисты, обратившиеся к новым, литературоведческим, методам, полагают, что ценность библейских повествований обусловлена не только сообщаемой ими информацией. Это новое течение библеистических исследований обратило особое внимание не только на отношение отдельных повествовательных элементов ко всему повествованию, но и на влияние, которое оказывало повествование на своих читателей, а также на средства, используемые рассказчиком для достижения желаемого эффекта.

Сторонники нового течения полагают, что текст сообщает нам информацию прежде всего о нарративном мире Евангелия, а не об исторических событиях или богословских идеях. Нарративный мир — это реальность, конструируемая автором Евангелия, который вводит своих читателей в мир «героев, действий, сцен и событий, из которых складывается повествование»¹⁷.

¹⁵ G. Stroup, *The Promise of Narrative Theology*, London 1984, 141.

¹⁶ Образы «окна» и «зеркала» ввел Krieger M., *A Window to Criticism: Shakspeare's Sonnets and modern Poetics*, Princeton 1964, а к библейским текстам применил Culpepper R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Fortress 1984, 3 и далее.

¹⁷ "Characters, actions, settings, and events which constitute the narrative", — M.H. Abrams, *A Glossary of Literary terms*, New York 1981¹⁴.

3. ПЕРВЕНСТВО СИНХРОНИИ ПЕРЕД ДИАХРОНИЕЙ В НОВЕЙШИХ МЕТОДОЛОГИЯХ

В англо-американских исследованиях восьмидесятых годов библеисты единодушно отказались от герменевтического принципа отделения традиции от редакции. Американские экзегеты не видят смысла ставить вопрос о том, как возник текст, если ответить на этот вопрос невозможно. Они сознательно обращаются к литературоведческим методам. Многие немецкие экзегеты также отказались отделять традицию от редакции ради синхронического анализа.

В новейших методологиях синхронический анализ выступает на первый план, оттесняя собой и литературный анализ, понятый как выделение источников, и критику редакции. *Redaktionsgeschichte* — это метод, исследующий модификации разрабатываемой традиции. Редактор производит отбор и объединяет различные предания. Важнее, чем отделить традицию от редакции, становится ответ на вопрос «каким образом упорядочивается материал, какие позиции можно увидеть в расположении и изложении материала, какие функции имеют в нем отдельные фрагменты»¹⁸. По мнению Вильгельма Эггера, *Redaktionsgeschichte* исследует проблему формирования текста и стремится реконструировать процесс редакции и определить роль редактора¹⁹. Однако и Бергер, и Эггер полагают, что критике редакции должен предшествовать синхронический анализ.

Другую позицию занимает Андреас Линдеман. Он не прибегает к лингвистическому анализу текста как к герменевтическому методу. Однако, сознавая проблемы определения традиции, которая имела в распоряжении Марка, Линдеман предлагает следующую стратегию, которая должна позволить описать редакционную концепцию Марка: «Необходимо интересоваться основными богословскими понятиями, структурирующими весь текст лозунгами, критериями, которые объясняют расположение отдельных повествований в определенной последовательности»²⁰. Дитер Люрман ищет богословскую концепцию Евангелия от Марка

¹⁸ K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments* (UTB 685), Heidelberg 1991³, 202-206.

¹⁹ W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historische Methoden*, Freiburg 1987, 183.

²⁰ H. Conzelmann — A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (UTB 52), Tübingen 1991¹⁰, 110 и далее.

«не столько в редакции и традиции (объем и характер которых неясны), сколько в их связи»²¹.

Redaktionsgeschichte, изначально понимавшаяся как метод описания процесса редактирования предания, в настоящее время определяется как метод ответа на вопрос о том, как возник текст Марка (Эггер), или метод объяснения уже существующей композиции²², даже с отказом от разделения традиции и редакции (Люрман).

В настоящее время в экзегетических трудах можно все чаще наблюдать, что традиция не отделяется от редакции, а текст воспринимается как единое целое, составленное автором²³.

4. Необходимость историко-критических методов

Однако смещение интереса в направлении литературоведческих исследований Евангелий не должно вести к отрицанию значения исторических и богословских вопросов, связанных с евангельским повествованием. Необходимо постоянно помнить о взаимозависимости трех аспектов евангельского текста, поскольку они не существуют по отдельности, но образуют единый динамичный процесс коммуникации. Ответственная библейская критика не может быть внеисторична.

Чаще всего приводятся две причины, не позволяющих нам отказаться от историко-критического толкования Евангелий²⁴. Во-первых, коммуникация всегда происходит в определенном контексте; в применении к Евангелию это Палестина I в. Евангелисты, излагая свою историю, упоминают реальных людей, места, обычаи и события. Однако читатели XX в. живут в ином мире. Это значит, что существует культурный и языковой разрыв между нами и Библией, и необходим мост, обеспечивающий связь между нами. Эту роль играет историческая критика, объясняющая исторические обусловленности текста.

²¹ D. Lührmann, *Auslegung des Neuen Testaments*, Zürich 1984, 98.

²² Cp. M. Tuckett, *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, London 1987, 122-126.

²³ Cp. T. Söding, *Glaube bei Markus* (SBB 12), Stuttgart 1985, 14 и далее, 126-129. C. Breytenbach, *Das Markusevangelium als Traditionsgebundene Erzählung? Anfragen an die Markusforschung der achtziger Jahre*, в: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETL 150), red. C. Focant, Leuven 1993, 83 и далее.

²⁴ L.E. Keck, *Will the Historical Method Survive? Some Observations*, в: *Orientation by Disorientation*, 123 и далее; C.M. Tucket, *op.cit.*, 174-187.

Во-вторых, историческая критика остается необходимой для ответственного толкования библейского повествования благодаря тому способу, которым она напоминает читателям об «инаковости» евангельского текста. Историческая критика позволяет сохранить «дистанцию» между читателем и текстом и в то же время помогает услышать его переведенным на язык знакомых ему понятий. Без уважения к историческому аспекту евангельского повествования текст может стать зеркалом, которое отражает лишь то, что уже знает или во что верит его критик. Историческая критика позволяет исключить экзотические толкования.

Наш вывод таков: нет смысла заставлять библеиста выбирать между исторической критикой и литературным анализом, но нужно ставить вопрос о том, что каждый из этих методов может привнести для более полного понимания Евангелия. Повествовательная форма Евангелия делает литературоведческий подход необычайно важным для их толкования. Литературоведческий подход восполняет недостатки традиционной исторической критики. Лучше всего было бы соединять оба метода.

Резюме

В восьмидесятые годы XX в. отмечалась неудовлетворенность несовершенством исторических методов, в том числе историко-критического метода. Высказывались сомнения в возможности отделить источники от редакционной деятельности Марка, идентифицировать письменные источники или реконструировать более раннюю форму выделяемых фрагментов традиции. Исследователи стали обращать большее внимание на единообразие стиля, композиции и богословия Евангелия от Марка и на его литературную целостность. Рос интерес к литературно-исторической среде Евангелия (особенно — к Греко-римскому миру и его литературе) и к нарративному миру Евангелия.

В библеистике стали все чаще применяться литературоведческие методы. Тем не менее, разнообразие литературных трактовок (риторический анализ, композиционный анализ, нарративный анализ, структурализм и др.) и полемика между ними (напр. структурализм *contra* постструктурализм) провоцируют также определенное замешательство и указывают, что полагаться лишь на них невозможно.

Историко-критический метод, особенно — в форме истории редакции, по-прежнему остается необходимым средством исследования библейских текстов. Вызовы современного литературного анализа

заставляют исследователей трансформировать историко-критические методы, но не отказываться от них. Критика этих методов в последние годы показала их ограниченность и призвала открыться новым подходам к исследованию Библии (отдавая себе отчет в том, что и они имеют свои ограничения). «Методологический империализм», то есть абсолютное доминирование традиционных историко-критических методов, возможно, канул в Лету, однако в формирующемся союзе методов и трактовок они по-прежнему будут играть основную роль.

VIII

УЧИТЕЛЬСТВО ЦЕРКВИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ТОЛКОВАНИИ ЕВАНГЕЛИЙ

История показывает, что распространение ошибочных взглядов часто побуждало Церковь давать более подробные разъяснения касательно того или иного положения вероучения. Тезисы, выдвинутые школой истории форм (*Formgeschichte*), послужили толчком к появлению трех документов Учительства Церкви: энциклики Пия XII *Divino afflante Spiritu* (30.09.1943), Инструкции папской Библейской Комиссии *De historica Evangeliorum veritate* («Об историчности Евангелий», 21.04.1964), а также главы в Конституции Второго Ватиканского Собора («О Божественном Откровении») (18.09.1965).

1. DIVINO AFFLANTE SPIRITU О ЛИТЕРАТУРНЫХ ЖАНРАХ

Одним из основных принципов современной библейской герменевтики является требование учитывать литературный жанр библейских текстов. Эта проблема занимала важное место среди постулатов *Formgeschichte*. В применении к Священному Писанию она нашла свое отражение и в энциклике папы Пия XII *Divino afflante Spiritu*. Энциклика призывает католических экзегетов к изучению литературных жанров и утверждает, что это является условием правильного понимания библейского текста. Энциклика говорит: «Он [то есть, католический экзегет] не может пренебрегать этим аспектом своей задачи [то есть, изучением литературных жанров], не повредив католической экзегезе». И далее: «Упомянем лишь, что нередко предпринимаются новые попытки обвинить библейских авторов в том, что они исказили историческую действительность и привели неточные факты, на самом же деле, по всей вероятности, речь идет лишь о литературном жанре, использовавшемся в древности для взаимного общения и принятом в повседневной жизни»^{*}.

^{*} Ср. XB 202 (DS 3830) — прим. ред.

Несомненно, взгляды представителей *Formgeschichte* способствовали тому, что папа официально высказался о ветхозаветных литературных жанрах.

Документы, появившиеся в период Второго Ватиканского Собора, относятся уже напрямую к Евангелиям.

2. Текст Инструкции папской Библейской Комиссии «Об историчности Евангелий»

Документы Учительства Церкви, принятые на Втором Ватиканском Соборе, имеют свою предысторию. На рубеже 60-х — 50-х годов XX века разгорелась так называемая римская полемика о применении новых методов католическими библеистами. Одни, в основном это были профессора Библейского Института, допускали использование католическими библеистами методов, разработанных *Formgeschichte*, однако отвергали ошибочные постулаты этого направления. Оппонентами выступали прежде всего консервативно настроенные профессора Латеранского университета, полностью отвергавшие методы, предложенные *Formgeschichte*. Двум профессорам Библейского Института даже было временно запрещено преподавать в католических учебных заведениях. Тем не менее, в результате победила позиция Библейского Института, нашедшая свое отражение в опубликованных спустя некоторое время официальных документах Церкви.

Первоначальный текст Инструкции был издан в 1962 г. в виде брошюры под названием *L'historicité des Evangiles* при активном участии кардинала Августина Беа и предоставлен отцам Ватиканского Собора на первой его сессии. Через два года расширенный и дополненный текст Инструкции вошел в официальный документ Папской Библейской Комиссии: *De historica Evangeliorum veritate* (Об историчности Евангелий). Позже Инструкция в сокращенном виде была включена в состав Конституции «О Божественном Откровении». В связи с важностью этого документа мы приводим его полностью.

Инструкция Папской Библейской Комиссии об историчности Евангелий

Святая Матерь Церковь, которая есть «столп и утверждение истины»¹, всегда использовала Святое Писание в исполнении своего

¹ 1 Тим 3,15.

высшего служения — нести спасение душам, и потому защищала его от ошибочных толкований. Католический экзегет не должен пасовать перед трудностями и падать духом, когда, возвещая Слово Божие, он сталкивается с критикой Священного Писания. Пусть он усиленно трудится, дабы открыть истинный смысл священных писаний, доверяя не столько своим знаниям, сколько уповая на помощь Божью и на свет, даваемый Церковью.

Мы искренне радуемся, видя, сколь многие верные сыны Церкви, знающие проблематику толкования Библии так хорошо, как это необходимо в наше время, с неослабевающей самоотверженностью занимаются этими важными и кропотливыми исследованиями, отвечая на призывы Верховных Первосвященников и отдавая этому труду все свое сердце. «Старания этих ревностных работников в винограднике Господнем следует оценивать не только по совести и справедливости, но и в духе любви, о чем надлежит помнить всем сынам Церкви»². Ведь даже знаменитые комментаторы, например св. Иероним, не всегда удачно разрешали запутанные вопросы³. Постараемся же во время жарких дискуссий и полемик не забывать о взаимной любви. Но будем также остерегаться подвергать сомнению Божественное Откровение и оберегаемые Богом традиции. Ибо без сохранения единства мысли и соблюдения надлежащих правил невозможно ожидать, что столь большое многообразие исследований даст положительные результаты⁴.

Труд экзегетов сегодня особенно ценен, поскольку умножаются публикации, подвергающие сомнению истинность описываемых в Евангелиях событий и слов. Именно по этой причине папская Библейская Комиссия, исполняя возложенную на нее Верховными Первосвященниками обязанность, посчитала целесообразным изложить и внушить следующее.

[ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ]

1. Католический экзегет, ведомый Церковью, должен использовать все достижения в понимании священного текста, предоставленные в его распоряжение предшествующими толкователями, прежде всего Отцами и Учителями Церкви, и продолжать их труд. Чтобы в

² Энциклика *Divino afflante Spiritu*, EnchB, 564

³ Энциклика *Spiritus Paraclitus*, EnchB, 451.

⁴ Апостольское послание *Vigilantiae*, EnchB, 143.

полноте представить неизменную истину Евангелий и их авторитет, ему необходимо основываться на принципах, не противоречащих разумной и католической герменевтике, и использовать при этом новые способы анализа текста — прежде всего предлагаемые историческим методом. Именно с его помощью изучаются источники, а также определяется их достоверность и важность, дополняют же его критика текста, литературная критика и изучение языков. Экзегету надлежит следовать также указаниям блаженной памяти Пия XII, подчеркивающего необходимость всесторонне изучить выбранный автором стиль письма, определить литературный жанр произведения и проверить, была ли та или иная литературная форма, используемая в отдельных библейских книгах, должным образом интерпретирована. Ему необходимо сознавать, что пренебрежение этими аспектами может нанести ущерб католической экзегезе⁵. В этом фрагменте Пий XII устанавливает общие правила толкования, которые необходимо соблюдать при комментировании как Ветхого, так и Нового Завета, поскольку создававшие библейские тексты богодухновенные авторы мыслили и писали так же, как современные им писатели. Экзегет должен задействовать все доступные ему средства, дабы глубже постичь природу евангельского свидетельства, жизнь первых церквей, а также значение и ценность апостольской традиции.

При необходимости экзегету позволительно использовать некоторые здравые элементы «метода истории форм», чтобы лучше понимать Евангелие. Но, поскольку данный метод нередко основывается на неприемлемых философских и богословских принципах, которые часто ведут к искажениям как самого метода, так и конечных выводов, им необходимо пользоваться с величайшей осторожностью. Отдельные сторонники этого метода, руководствуясь рационалистическими предпосылками, не признают сверхъестественного порядка и свершившегося в Откровении личного вмешательства Бога в судьбы мира, а также возможности и реальности чудес и пророчеств. Другие же исходят из ошибочного понятия «веры», считая, что для нее не важна историческая правда и что доподлинно известные факты не имеют к ней отношения. Третьи заранее отрицают исторический характер и значимость документов Откровения. Четвертые приуменьшают авторитет апостолов как свидетелей Христа, недооценивают их служение и их влияние на общину, преувеличивая при этом творческие способности самой общины. Все это не только противоречит католическому

⁵ Энциклика *Divino afflante Spiritu*, EnchB, 560.

учению, но и не имеет под собой научных оснований и не соответствует принципам исторического метода.

[Три этапа создания Евангелия]

2. Чтобы должным образом продемонстрировать истинность переданного Евангелиями, экзегет должен учитывать три этапа передачи нам вести о жизни и учении Иисуса Христа:

а) Христос Господь избрал себе учеников⁶, которые были с Ним с самого начала⁷, видели, что Он делал, слышали, что Он говорил, и благодаря этому могли достоверно свидетельствовать о Его жизни и учении⁸. Когда Господь устно возвещал свое учение, для доказательств и объяснений Он использовал распространенные в то время приемы, приспособляясь к особенности восприятия своих слушателей. Так Его учение глубоко запечатлевалось в их умах и сохранялось в их памяти. Они постигли, что чудеса и другие события жизни Иисуса Христа происходили, а затем были представлены именно так для того, чтобы пробудить у людей веру во Христа и с верой принимали учение о спасении.

б) Апостолы, свидетельствуя об Иисусе⁹, возвещали, прежде всего, смерть и воскресение Господа. Они точно передавали события Его жизни и Его слова¹⁰, учитывая при этом условия, в которых находились их слушатели¹¹. Когда Иисус Христос воскрес из мертвых и явил Свою божественную сущность¹², данный факт не только не затмил воспоминаний о евангельских событиях, но, напротив, подчеркнул их значимость, ибо в основе веры лежали именно дела и слова Иисуса Христа¹³.

Неверно суждение, что, поскольку апостолы поклонялись Иисусу Христу как Господу и Сыну Божию, Он в результате превратился в «мифический» персонаж, а Его учение было искажено.

Нет причины отрицать, что апостолы повествовали слушателям о реальных словах и деяниях Иисуса Христа с полным разумением, которое они обрели благодаря тому, что стали свидетелями явления

⁶ Мк 3,14; Лк 6,13.

⁷ Лк 1,2; Деян 1,21-22.

⁸ Лк 24,48; Ин 15,27; Деян 1,8; 10,39; 13,37.

⁹ Лк 24,44-48; Деян 2,32; 3,15; 5,30-31.

¹⁰ Деян 10,36-41.

¹¹ Деян 13,16-41; 17,22-31.

¹² Деян 2,36; Ин 20,28.

¹³ Деян 2,22; 10,37-39.

Христа во Славе (после воскресения) и были просвещены¹⁴ светом Духа Истины¹⁵. Подобно тому как Иисус Христос после воскресения «изъяснял им»¹⁶ слова из Ветхого Завета и свои собственные речения¹⁷, они разъясняли слова и дела Христа, сообразуясь с нуждами своих слушателей. «Пребывая в служении слова»¹⁸, они возвещали Евангелие, используя при этом разнообразные формы изложения — именно те, которые соответствовали их целям и особенностям восприятия слушателей. Ведь их обязанностью было¹⁹ возвещать Евангелие «Еллинам и варварам, мудрецам и невеждам»²⁰. Поэтому при толковании следует четко различать те способы, с помощью которых апостолы передавали свои мысли, возвещая Христа; необходимо установить, к какому жанру изначально относился данный текст: была ли это катехеза, повествование, свидетельство, гимн, доксология, молитва или иное произведение той или иной формы, заимствованной из Священного Писания или светской литературы того времени.

в) Это первоначальное учение передавалось устно, а позднее и в письменной форме. «Как уже многие начали составлять»²¹ описание событий, имеющих отношение к Господу Иисусу, священные авторы для блага Церквей записали четыре Евангелия. Они облекли их в литературную форму, которая соответствовала целям каждого из них. Из многочисленных фактов они выбирали лишь самые необходимые, которые или соединяли воедино, или подробно объясняли, сообразуясь с отношениями, существовавшими в ранних общинах. Особенно они заботились о том, чтобы читатели убедились в наличии твердого основания²² подо всем тем, чему их учили. Из всех известий священнописатели выбирали прежде всего те, которые отвечали выбранным ими целям и условиям жизни верующих.

Для того чтобы более полно раскрыть смысл слов и деяний Спасителя, евангелисты передают их, помещая в различные контексты. В связи с этим экзегет должен понять, в чем заключался замысел евангелиста, когда те или иные слова или события он пересказывал определенным

¹⁴ Ин 14,26; 16,13.

¹⁵ Ин 2,22; 12,16; 11,51-52.

¹⁶ Лк 24,27.

¹⁷ Лк 24,44-45; Деян 1,3.

¹⁸ Деян 6,4.

¹⁹ Рим 1,14.

²⁰ I Кор 9,19-23.

²¹ Ср. Лк 1,1.

²² Лк 1,4.

образом и в определенном контексте. Тот факт, что евангелисты не цитируют слова Иисуса Христа дословно²³ и повествуют о Его деяниях в различном порядке²⁴, никоим образом не должен заставить усомниться в истинности их сообщений. Ведь уже Блаженный Августин говорит: «Весьма вероятно, что каждый из евангелистов полагал должным повествовать о событиях в том порядке, в каком Богу было угодно возбуждать их в его памяти; важно лишь одно: никакой из указанных порядков нисколько не уменьшает ни важности, ни истинности евангельской. Но если кто-либо в благочестивом усердии задал бы вопрос: “Почему же Дух Святой, разделяющий свойства каждого как Ему благоугодно²⁵ и потому, без сомнения, руководящий и направляющий мысли святых при составлении имеющих столь высокое значение книг, при собирании того, что они должны писать, дозволил, чтобы один так, а другой иначе расположил свое повествование?” — тот с помощью Божией может это решить»²⁶.

Если экзегет не учтет всего, что имеет отношение к возникновению и редактированию Евангелия, и не ознакомится с действительно полезными результатами новейших исследований, он не выполнит своей задачи. Он не поймет, что богодухновенные авторы намеревались сказать и что на самом деле сказали. Поскольку новейшие исследования доказали, что повествование о жизни Иисуса Христа и Его учение не были просто пересказаны только для сохранения их в памяти, а «были проповеданы», дабы дать Церкви основание веры и нравов, толкователю Евангелий надлежит неутомимо вникать в их текст, чтобы постичь самому и продемонстрировать другим их вечные богословские достоинства. Тем самым он одновременно укажет на важность и необходимость толкования текстов Церковью.

[Задачи ученых-библеистов]

Остается множество существенных проблем в обсуждении и исследовании которых католический экзегет может и должен свободно использовать свой ум и проницательность. Таким образом, каждый

²³ Блаженный Августин, О согласии Евангелистов, II, XII, 28. — PL 34, 1090. — Цит. по: Блаженный Августин. Творения. Т 2: Теологические трактаты. СПб.; Киев: Алетея; УЦИММ-Пресс, 1998. 1 Кор 12, 11

²⁴ Гомилия св. Иоанна Златоуста к Евангелию от Матфея, I; 3. — PG 57, 16. — Цит. по: св. Иоанн Златоуст. Огласительные гомилии. — Тверь: Герменевтика, 2006).

²⁵ 1 Кор 12, 11.

²⁶ Блаженный Августин. О согласии Евангелистов, II, XXI, 51. — PG 34, 1102.

может по мере своих сил помогать делу, несущему пользу всем верующим, способствуя тем самым развитию богословия, дабы путем подготовки решений и накопления аргументации помочь Учительству Церкви в деле защиты и прославления Церкви²⁷. В то же время, да будет он готов проявить послушание Учительству Церкви. Пусть он помнит, что апостолы возвещали Благоую Весть, будучи исполненными Святым Духом, что Евангелия написаны под водительством Святого Духа, Который уберег их авторов от всяческих заблуждений. Ведь мы узнали о свершившемся спасении именно от тех, через кого до нас дошли Евангелия, кто сначала возвещал, а потом по воле Божьей передал их нам в Священном Писании как столп и утверждение нашей веры. Непозволительно и неверно утверждать, что апостолы возвещали Евангелие якобы до того, как хорошо его изучили и постигли, как в ослеплении гордыней полагают некоторые, осмелившиеся поправлять апостолов. Ибо когда после воскресения Иисуса Христа на них ниспослана была свыше сила Святого Духа, они получили совершенное знание и полное разумение веры и отправились во все концы земли, благовествуя «о благах, (дарованных) нам от Бога, и возвещая небесный мир людям, которые и все вместе и каждый порознь имеют Евангелие Божие»²⁸.

[Замечания для преподавателей Священного Писания и проповедников]

3. Мы обращаемся также к тем, кто преподает в семинариях или других подобных учреждениях. Пусть их главной заботой будет то²⁹, как излагать священные писания, учитывая важность предмета и нужды нашего времени. Пусть они преподают библиистику, обращая внимание прежде всего на богословский аспект Священного Писания, дабы священные писания стали для будущих священников чистым и постоянным источником духовной жизни и живительной силой для их проповедей³⁰. А если преподаватель использует методы литературной

²⁷ Энциклика *Divino afflante Spiritu*, EnchB, 565.

²⁸ Св. Ириней Лионский, Против ересей, III, 1, 1. — PL 7, 844. Цит. по: Св. Ириней Лионский. Творения. — М.: «Паломник», «Благовест», 1996. Репринтное воспроизведение издания: Сочинения святого Ириния, епископа Лионского. — СПб, 1900.

²⁹ Апостольское послание *Quoniam in re biblica*, EnchB, 162.

³⁰ Энциклика *Divino afflante Spiritu*, EnchB, 567.

критики, пусть он делает это не ради самой критики, но дабы в ее свете полнее постичь смысл, который священнописатель по воле Божьей вложил в свои слова. Пусть они не останавливаются на полпути, довольствуясь удобными им результатами, но пусть стараются внести что-то новое в дело более полного понимания Откровения, а также способствуют искоренению ошибочных мнений. Преподаватели, следуя изложенным выше рекомендациям, смогут направить слушателей таким образом, чтобы они нашли в Священном Писании то, что «разум возносит к Богу, питает душу и укрепляет духовную жизнь»³¹.

4. Тем же, кто наставляет христианский народ в святой проповеди, необходимо величайшее благоразумие. Пусть, наставляя народ, они помнят совет св. Павла: «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя»³². Пусть они воздержатся от распространения непроверенных и спорных положений. Вместе с тем, новые научно доказанные концепции в случае необходимости следует оглашать, но с осторожностью, учитывая благо слушателей. При изложении Библии, пусть они не добавляют вымышленные, не соответствующие истине истории.

[Замечания для популяризаторов Священного Писания и
для библейских обществ]

Эта добродетель благоразумия прежде всего требуется от тех, кто пишет объяснения писания для верующих. Пусть они усердно призывают верующих черпать из небесного богатства Слова Божьего, дабы подвигнуть их к более совершенной жизни³³. Пусть они считают своей священной обязанностью не допускать ни малейших отклонений отучения и предания Церкви. Разумеется, они могут использовать для своих целей признанные результаты библейской науки, полученные благодаря добросовестным исследованиям нынешних ученых, но пусть избегают излишне смелых утверждений некоторых обновленцев³⁴.

Строго запрещается пускаться в сулящую гибель погоню за новыми открытиями и без мудрого выбора и добросовестного изучения распространять среди верующих известия о якобы найденных решениях в трудных вопросах, своей нерадивостью подрывая веру многих людей.

³¹ Энциклика *Divino afflante Spiritu*, EnchB, 552.

³² 1 Тим 4, 16.

³³ Энциклика *Divino afflante Spiritu*, EnchB, 566.

³⁴ Апостольское послание *Quoniam in re biblica*, EnchB, 175.

Уже давно Библейская Комиссия считала целесообразным напомнить, что книги и статьи в газетах и журналах, в которых обсуждаются относящиеся к религиозной проблематике и религиозному воспитанию библейские вопросы, подпадают под юрисдикцию Ординария³⁵. Ординарии призываются ревностно следить за подобными изданиями.

5. Руководители библейских обществ должны безоговорочно выполнять указания Библейской Комиссии³⁶.

Если следовать всем приведенным рекомендациям, изучение священных книг принесет верующим несомненную пользу. В настоящее время любой может испытать на себе благотворное действие священных писаний, которые, как пишет св. Павел, способны умудрить нас во спасение. Ибо каждое богодухновенное писание способствует поучению, убеждению, наставлению, воспитанию в справедливости, дабы человек стал совершенным и готовым ко всякому доброму делу³⁷.

Настоящую инструкцию святой отец Павел VI утвердил и повелел опубликовать на аудиенции, данной 21 апреля 1964 нижеподписавшемуся консультант-секретарю.

Дано в Риме, 21 апреля 1964 г.
Бенджамин Н. Вамбак, Ord. Praem.

3. Конституция DEI VERBUM о Евангелиях*

18. Общеизвестно, что из всех Писаний, даже Нового Завета, справедливо выделяются Евангелия, поскольку они представляют собою главное свидетельство о жизни и учении воплотившегося Слова, нашего Спасителя.

Церковь всегда и всюду считала и считает, что четыре Евангелия имеют апостольское происхождение. Ибо то, что Апостолы проповедовали по поручению Христа, они сами и их сподвижники впоследствии под вдохновением от Святого Духа передали нам в Писаниях

³⁵ *Instructio ad Ordinarios* 1955 г., EnchB, 626.

³⁶ EnchB, 622-633.

³⁷ 2 Тим 3,15-17.

* Цит. по: Документы II Ватиканского Собора. Москва, 1998. — прим. пер.

как основание веры, то есть Четвероевангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна³⁸.

19. Святая Матерь Церковь твердо и с исключительным постоянством держалась и держится того, что перечисленные четыре Евангелия, историчность которых она безоговорочно удостоверяет, верно передают то, что Иисус, Сын Божий, живя среди людей, действительно совершил и преподавал ради их вечного спасения вплоть до того дня, когда Он был вознесен (ср. Деян 1, 1-2). То, что Господь говорил и делал, Апостолы после Его Вознесения передали своим слушателям с тем более полным разумением, которым они обладали, будучи наставлены славными событиями жизни Христа и научены³⁹ светом Духа Истины⁴⁰. Священнописатели составили четыре Евангелия, частично отбирая из обширного запаса устного или уже письменного предания, частично прибегая к краткому пересказу либо объяснению, обусловленному состоянием церквей, или же сохраняя, наконец, форму провозвестования — но всегда таким образом, чтобы сообщить нам о Христе вещи истинные и подлинные⁴¹. Ибо они, обращаясь и к своей собственной памяти и воспоминаниям, и к свидетельству тех, кто с самого начала был очевидцем и служителем Слова, написали это для того, чтобы мы познали истину тех слов, в которых были наставлены (ср. Лк 1,2-4).

4. Высказывания Церкви об общих герменевтических правилах, сделанные в период II Ватиканского Собора

В Инструкции папской Библейской Комиссии при описании герменевтических принципов в начале утверждается, что «католический экзегет, ведомый Церковью, должен использовать все достижения в понимании священного текста, предоставленные в его распоряжение предшествующими толкователями, прежде всего Отцами и Учителями Церкви». Таким образом, уже во вступлении подчеркивается роль Церкви, «водительству» которой должен подчиниться экзегет, а также значение церковного предания. Комментируя Библию,

³⁸ Ср. св. Ириней Лионский, Против ересей, III: 11,8. — PG 7,885.

³⁹ Ин 2,22; 12,16; ср. 14,26; 16,12-13; 7,39.

⁴⁰ Ин 14,26; 16,13.

⁴¹ Инструкция *Sancta Mater Ecclesia*, папской Библейской Комиссии, AAS 56(1964), с. 715.

католический экзегет должен опираться прежде всего на толкование Отцов Церкви, живших в эпохи, более близкие к библейским временам и лучше понимавших высказывания библейских авторов.

Одновременно Инструкция призывает использовать инструменты толкования, предлагаемые историческим методом. В рамках этого метода изучаются источники, осуществляется критика текста и литературная критика, изучаются языки Библии. Инструкция обязывает экзегетов следовать указаниям Пия XII, который в энциклике *Divino afflante Spiritu* требовал исследовать форму написания, выбранную автором, то есть учитывать литературный жанр произведения. Инструкция распространяет этот принцип толкования и на Новый Завет.

В Конституции *Dei Verbum* в главе III, посвященной богодухновенности Священного Писания и его толкованию, он изменяет эту последовательность: сначала говорится о принципах литературной интерпретации, при этом подчеркивается прежде всего важность литературных жанров.

Толкователь Священного Писания должен понять, что хотели сказать священнописатели, и что Богу было угодно открыть в их словах. Для раскрытия замысла священнописателей чрезвычайно важно определить, к какому литературному жанру относится текст, поскольку в исторических, пророческих, поэтических и других типах повествования истина отражается по-разному. Кроме того, не следует забывать, что библейские авторы принадлежали к определенной культурной среде, иначе говоря, время, обычаи, принятые формы высказываний и повествований не могли не повлиять на их манеру изложения. Хотя в Конституции не используется сам термин *Sitz im Leben*, ясно, что таким образом разрешается использовать этот принцип в исследованиях.

Но «так как Священное Писание надлежит читать и толковать с помощью того же Духа, под воздействием Которого оно было написано, чтобы правильно выяснить смысл священных текстов, нужно не менее усердно обращать внимание на содержание и единство всего Писания, учитывая живое Предание всей Церкви и согласие веры». Речь идет о богословских принципах толкования, то есть, необходимости воспринимать тексты в контексте всей Библии, учитывать предания Церкви, искать смысл библейских текстов в свете веры Церкви.

Конституция указывает также на принципы взаимоотношений экзегетов и Учительства Церкви. Согласно им, экзегеты должны стремиться к более глубокому пониманию и объяснению смысла Священного Писания. Учительство Церкви, в свою очередь, пользуется их трудами. Труд экзегетов носит исследовательский и подготовительный

характер. Опираясь на результаты разысканий экзегетов, Учительство Церкви оглашает доктринальные принципы, которые являются для них обязательными. «Ибо все, что было сказано о способе толкования Писания, подлежит в конечном итоге суждению Церкви, которая исполняет Божественное поручение и служение хранить и толковать слово Божие». Следовательно, католический экзегет имеет право на собственные поиски и исследования, но результаты своей работы он должен соотносить с учением Церкви. В случае, если его толкование будет расходиться с официальным учением Церкви, он должен пересмотреть свои взгляды, проверить ход рассуждений. Поскольку Церкви доверено «служение хранить и толковать слово Божие», она является авторитетным толкователем Священного Писания, и католический экзегет при необходимости должен представить плоды своего труда на суд Учительства Церкви.

5. Оценка Formgeschichte в Инструкции

В Инструкции «Об историчности Евангелий» критически оценивается метод истории форм (*Formgeschichte*). Принято считать Инструкцию свидетельством открытости Церкви этому методу исследования. Действительно, в ней утверждается, что экзегет может использовать проверенные тезисы этой школы. Инструкция рекомендует различать литературные жанры и учитывать *Sitz im Leben*.

О необходимости распознавать литературные жанры в Инструкции сказано следующее: «Поэтому при толковании следует четко различать те способы, с помощью которых апостолы передавали свои мысли, возвещая Христа; необходимо установить, к какому жанру изначально относился данный текст: была ли это катехеза, повествование, свидетельство, гимн, доксология, молитва или иное произведение той или иной формы, заимствованной из Священного Писания или светской литературы того времени».

В Инструкции не используется термин *Sitz im Leben*, но указывается на важность изучения условий, в которых жили Церкви, которым адресовали свои произведения евангелисты. Инструкция говорит об этом так: «Как уже многие начали составлять описание событий, имеющих отношение к Иисусу Христу, богодухновенные авторы для нужд недавно основанных христианских общин записали четыре Евангелия. Они облекли их в литературную форму, которая соответствовала целям каждого из них. Из многочисленных фактов они выбирали лишь самые необходимые, которые или соединяли воедино, или подробно

объясняли, сообразуясь с отношениями, существовавшими в ранних общинах». Эти «отношения» не что иное, как *Sitz im Leben*, постулируемое создателями метода *Formgeschichte*.

Однако Инструкция предупреждает, что необходимо с осторожностью использовать метод истории форм, поскольку он нередко опирается на философские и богословские идеи, с которыми нельзя согласиться, ибо они ведут к ошибочным выводам. В Инструкции перечислены четыре ошибочные идеи:

1. «Отдельные сторонники этого метода, руководствуясь рационалистическими предпосылками, не признают сверхъестественного порядка и свершившегося в Откровении личного вмешательства Бога в судьбы мира, а также возможности и реальности чудес и пророчеств». Здесь идет речь о рационалистическом отрицании сверхъестественного порядка, отрицании вмешательства Бога в судьбы мира, отрицании возможности пророческих чудес.

2. «Другие же исходят из ошибочного понятия “веры”, считая, что для нее не важна историческая правда и что доподлинно известные факты не имеют к ней отношения». В этом случае речь идет о ложном понимании веры. Истоки этой ошибки следует искать в идеях Канта, отделявшего веру от разума. Согласно рационалистическим принципам, для веры не имеет значения историческая правда; веру нельзя примирить с историческими фактами.

3. «Третьи заранее отрицают исторический характер и значимость документов Откровения». В результате этого отрицания последователи *Formgeschichte* пришли к выводу о невозможности постичь Иисуса исторического. Инструкция оспаривает это утверждение, утверждая, что послепасхальная вера учеников не затмила в их памяти то, что произошло во время Его земной жизни. Вот соответствующие слова Инструкции: «Когда Иисус Христос воскрес из мертвых и явил Свою божественную сущность, данный факт не только не затмил воспоминаний о евангельских событиях, но, напротив, подчеркнул их значимость, ибо в основе веры лежали именно дела и слова Иисуса Христа. В корне неверно суждение, что Иисус Христос, который якобы стал объектом поклонения апостолов, видевших в Нем Господа и Сына Божьего, в результате превратился в “мифический” персонаж, а Его учение было искажено».

4. «Четвертые приуменьшают авторитет апостолов как свидетелей Христа, недооценивают их служение и их влияние на общину, преувеличивая при этом творческие способности самой общины». Здесь в Инструкции выражается несогласие с преуменьшением роли апостолов как свидетелей Христа, а также с переоценкой творческих

возможностей ранней христианской общины. Таким образом Церковь отвергает так называемый социологический постулат.

Инструкция подчеркивает, что все эти утверждения не только противоречат католическому учению, но и не имеют под собой научных оснований и не соответствуют принципам исторического метода.

6. ВЫДЕЛЕНИЕ ТРЕХ ПЕРИОДОВ СОЗДАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ

В Инструкции «Об историчности Евангелий» четко выделены три периода передачи вести о жизни и учении Иисуса Христа. Отметим наиболее важные моменты.

А. Первый этап — это земная жизнь Иисуса. Инструкция напоминает, что Иисус Христос избрал себе учеников, которые с самого начала следовали за Ним, были очевидцами Его слов и деяний и потому могли достоверно свидетельствовать о Его жизни и учении. Подчеркивается, что Иисус Христос, проповедуя свое учение, использовал принятые в то время приемы доказательства и объяснения, а также стремился сделать его доступным восприятию слушателей. В результате то, чему Он учил, сохранилось в их памяти.

Б. Второй этап — это устная передача слов и деяний Иисуса. Апостолы «возвещали прежде всего, что Иисус Христос умер на кресте и воскрес. Они передавали сведения о Его жизни и Его словах, учитывая при возвещении условия, в которых находились слушатели». После воскресения Иисуса вера не привела к искажению евангельских событий, ибо была основана на делах Иисуса и Его учении.

Говоря о теории Р. Бульмана, Инструкция настаивает на ложности утверждения о том, что в результате культа, которым ученики окружали Иисуса Христа, Он якобы был превращен в мифическую фигуру, а Его учение было искажено. Это прямая полемика с предложенным Бульманом постулатом демифологизации.

Затем в Инструкции утверждается, что апостолы передавали слова и дела Иисуса в полном разумении. Это значит, что апостольское наставление не заключалось только в механическом повторении слов Иисуса, оно являлось также и толкованием Его учения. Апостолы постигли учение Иисуса благодаря двум событиям: явлению Христа во славе после воскресения (христофания) и просветлению Духом Истины. В свете воскресения Иисуса и сошествия Святого Духа они совершенно уразумели смысл многих неясных прежде слов и деяний Иисуса.

Следующее важное утверждение Инструкции состоит в том, что апостолы, свидетельствуя о словах и делах Иисуса, учитывали нужды

слушателей. Как Иисус Христос после воскресения разъяснял им слова Ветхого Завета и Свои собственные, так и они объясняли слова и дела Христа, сообразуясь с потребностями своих слушателей. А значит, апостолы делали доступным свое учение для понимания слушателей. Они возвещали Евангелие очень разным людям: евреям и язычникам, образованным и безграмотным — и по этой причине использовали различные способы изложения, о чем авторы Инструкции призывают не забывать при толковании текстов Евангелия. В Инструкции упоминаются катехеза, рассказ, свидетельство, гимн, доксология, молитва, но, разумеется, это далеко не полный перечень употребляемых в Писании литературных форм.

В) Третий этап — это запись Евангелия. В Инструкции приводятся слова Св. Луки (Лк 1, 1): «как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях». Тем самым подчеркивается, что до записи Евангелия уже существовали попытки собрать воедино слова и известия о делах Господних.

Евангелисты записали четыре Евангелия для нужд недавно основанных христианских общин. Они придали им соответствующую литературную форму согласно намеченной цели. Указывая на некоторые аспекты редакторской работы евангелистов, авторы Инструкции санкционируют метод *Redaktionsgeschichte*. Евангелисты отбирали лишь часть обширной информации, систематизировали ее, а некоторые факты подробно разъясняли. Их редакторский труд был обусловлен отношениями, существовавшими в ранних христианских общинах. При записи они учитывали условия, в которых жили верующие. Эта часть Инструкции явно имеет в виду *Sitz im Leben* евангелистов, однако сам термин в ней не используется.

Продолжая далее тему редакторского труда авторов Евангелия, Инструкция подчеркивает роль контекста при поиске смысла высказывания, утверждая, что «для того чтобы более полно раскрыть смысл слов и деяний Спасителя, евангелисты передают их, помещая в различные контексты. В связи с этим экзегет должен понять, в чем заключался замысел евангелиста, когда те или иные слова или события он пересказывал определенным образом и в определенном контексте». Евангелисты часто приводят слова и повествуют о деяниях Иисуса Христа в порядке, отличном от первоначального. Измененный порядок никоим образом не влияет на истинность их сообщений. Бывает также, что изречения Господа в Евангелиях не цитируются дословно. Евангелисты иногда передавали их другими словами, сохраняя при этом их смысл. Инструкция напоминает, что это отметил уже Блаженный Августин, указавший, что, совершая подобную редакцию,

евангелисты оставались под опекой Святого Духа, Который направлял их разум во время записи Евангелий.

Инструкция обязывает экзегетов учитывать обстоятельства возникновения и редактирования Евангелия, а также изучать результаты новейших исследований. Если экзегет не будет этого делать, «он не поймет, что священнописатели хотели сказать и что в действительности они сказали».

Конституция *Dei Verbum*, говоря о трех этапах создания Евангелия, опирается на Инструкцию папской Библейской Комиссии, вкратце излагая представленные в ней тезисы.

В первом же предложении 19-го параграфа Конституция подчеркивает историчность Евангелий. Утверждается, что Евангелие верно передает то, что «Иисус, Сын Божий, живя среди людей, действительно творил и о чем Он учил для вечного их спасения, до того дня, когда Он был вознесен (ср. Деян 1,1–2)». Таким образом, первый этап формирования Евангелий — жизнь и деятельность Иисуса, то есть *Sitz im Leben* Иисуса.

О втором этапе говорится следующее: «Апостолы, после Вознесения Его, передали своим слушателям с тем более полным разумением, которому они были научены славными событиями жизни Христовой и наставлены светом Духа Истины». *Sitz im Leben* этого второго периода — это апостольская проповедь. Обратим внимание на то, что апостолы передали — *tradiderunt* — слова и дела Иисуса. Следовательно, апостолы не были открывателями евангельского предания или его авторами, они его передавали. Они делали это с полным разумением благодаря славным событиям жизни Христовой и наставлению Святого Духа.

Третий этап — это редактирование Евангелий. Конституция также указывает на некоторые особенности редакторской работы евангелистов. «Священнописатели составили четыре Евангелия, выбирая из многого, что было передано устно или уже письменно, одно приводя в синтез, другое излагая с учетом состояния церквей, наконец, сохраняя форму провозглашения, с тем чтобы сообщать нам всегда истинное и подлинное об Иисусе». Следовательно, евангелисты выбирали, компоновали, объясняли. Они использовали устное предание и письменные документы. Они учитывали состояние Церквей, для которых были предназначены их писания. Они сохраняли форму повествования, передавая подлинные сведения об Иисусе. Они черпали из недр собственной памяти, но пользовались также свидетельствами тех, «кому от начала довелось быть очевидцами и служителями слова» (Лк 1,2–4). Третий этап — это этап компоновки и записи текста, то есть редакции. Это *Sitz im Leben* евангелиста.

IX. ПОИСК КРИТЕРИЕВ ПОДЛИННОСТИ ИЗРЕЧЕНИЙ ИИСУСА

По мнению авторов метода «истории форм», евангельские изречения Иисуса, или логики, были преимущественно продуктом после-пасхальной христианской общины и поэтому добраться до так называемых *ipsissima verba Jesu*, то есть слов, которые были действительно сказаны Иисусом, необычайно сложно. Данный тезис дал импульс активному изучению содержащихся в Евангелиях изречений Христа с точки зрения их подлинности. Начался поиск критериев, которые позволили бы отличить аутентичные логики Иисуса от менее достоверных изречений. Тем самым исследователи пытались приблизиться к историческому Иисусу.

В начале мы представим исследования данного вопроса в хронологическом порядке. Интенсивные исследования, относящиеся в особенности к шестидесятым и семидесятым годам, уже позволяют сделать общие выводы¹, которые мы обсудим в конце данного раздела.

1. ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПОИСКА КРИТЕРИЕВ ПОДЛИННОСТИ ЛОГИК ИИСУСА

а) Э. Кеземан (E. Käsemann)

Начнем вновь с Э. Кеземана, ученика Р. Бульмана (R. Bultmann). Впоследствии его выступление было признано началом нового этапа поисков исторического Иисуса. Речь идет о докладе, прочитанном 20.10.1953 г. в Юнгенгейме (Jungenheim) и затем опубликованном отдельной статьей². Кеземан первым отверг разделение исторического

¹ Уже существуют синтетические исследования на тему критериев подлинности изречений Иисуса, например, работа Ф. Ламбиази (F. Lambiasi), *L' 'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1978, на которой в значительной мере основывается данный раздел.

² E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, ZThK 51(1954) 125-153.

Иисуса и Иисуса керигмы. Он оспорил скептическую позицию своего учителя (Бульмана) в отношении земного Иисуса, а также подчеркнул значение исторических исследований Иисуса и возможность достижения позитивных результатов, хотя и видел на этом пути определенные трудности. Он принимал единственный критерий историчности слов Иисуса: отсутствие преемственности (другими словами, критерий исключительности). В соответствии с данным критерием, историческому Иисусу принадлежат только те изречения, которые не исходят из иудаистской традиции и которые не могут быть продуктом раннего христианства, то есть абсолютно оригинальные изречения.

b) Н. А. Даль (N. A. Dahl)

Норвежский богослов аргументировал³ верность представленного в Евангелиях портрета Иисуса тем, что вера имеет не только «информационную», но и «сохраняющую» функцию. Схематизируя, выделенные автором критерии можно разделить на лингвистические и объективные.

Он считал, что если в изречениях отчетливо слышится оригинальный семитский язык, то лингвистические критерии с большой долей вероятности указывают на древние традиции, но не позволяют наверняка утверждать, имеем ли мы дело в данном случае с *ipsissima verba Jesu*. Сложнее найти объективные критерии (*objektive Kriterien*) достижения исторического ядра «факта Иисуса». Даль считает, что поиск следует вести по двум взаимодополняющим направлениям. Поиски «по вертикали» (*Querschnitte*) открывают то, что характерно для Иисуса: Его проповедь наступления Царства Божьего, Его отношение к Закону, к различным группам людей. Поиски «по горизонтали» (*Langsrichtung*) нужно вести на линии иудаизм — Иисус — христианство. Даль отмечает: «Когда историк обращается к Иисусу и пытается выяснить мотивы Его поступков, с одной стороны, основываясь на традиции древнего христианства, а с другой, на иудейских источниках, он может получить ясную картину ситуации, в которой действовал Иисус».

Отправной точкой для поиска исторического Христа Даль считал смерть на кресте, в которой ни у кого не может быть сомнений.

³ N.A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, KD 1(1955) 104-132.

с) Ф. Мюсснер (F. Mussner)

Первый католический экзегет, занимающийся критериями в «новую эпоху исследований»⁴. Он развил идеи Даля, особенно подчеркивая аргумент большого авторитета слов Иисуса и экспрессивный, оригинальный характер Его изречений.

d) Б. Риго (B. Rigaux)

Католический экзегет. Он разработал два критерия⁵. Первый — соответствие евангельских описаний иудейско-палестинской среде времен Иисуса в свете исторических, археологических, литературных данных. Речь идет о соответствии хронологии (по крайней мере, общей), жизненной среды (работа, жилище, род занятий...), культурно-лингвистической среды (образ речи и мысли), общественной, экономической, политической, правовой ситуации, религиозной среды (борьба между фарисеями и саддукеями, вопрос ритуальной чистоты и нечистоты, шабат). По мнению Риго, совпадение настолько точно, что возможность более позднего происхождения евангельских текстов исключается.

Второй критерий — отсутствие преемственности между Иисусом и Ветхим Заветом, тогдашним иудаизмом, и ранним христианством. Отсутствие преемственности с Ветхим Заветом проявляется в том, что Иисус, реализуя мессианские ожидания, ставит себя над Моисеем и Законом, считает себя установителем закона, глашатаем новой религии, что видно также в новой эсхатологии, в напряженности между «Уже» и «Еще нет».

Отсутствие преемственности с окружающей средой заметно по враждебности среды, по оппозиции к фарисейству, по различиям с Кумраном (например, в отношении Закона: в Кумране Закон был заменен другим Законом; Евангелие заменяет Закон любовью).

Отсутствие преемственности с ранним христианством определяется по различиям между синоптиками и Павлом или Иоанном.

е) Х. Шюрман (H. Schürmann)

Католический экзегет из Эрфурта, бывшая ГДР. Внес большой вклад в поиск критериев двояким образом.

⁴ F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ 1(1957) 224-252.

⁵ B. Rigaux, *L'historicité de Jésus*, RB 65(1958) 481-522.

Во-первых, его авторству принадлежит статья, посвященная языку Христа⁶. В ней автор пытается показать характерные черты Его речи. Слова Господа свидетельствуют об исключительности сознания Иисуса; они звучат необыкновенно, отлично от других; эти слова торжественны, возвышенны; они представляются важными, достойными внимания; имеют эсхатологическое звучание; они полны силы, категоричны.

Эти характерные особенности не дают гарантии достижения *ipsissima verba*, но позволяют прийти до *ipsissima vox Jesu*.

Во-вторых, заслугой Шюрмана является попытка достичь жизни Христа с помощью метода «истории форм»⁷. Автор задался двумя вопросами: 1) имеется ли преемственность между допасхальной общиной учеников и послепасхальной общиной? 2) возможно ли достичь допасхальной общины с помощью метода истории форм?

До исследований Шюрмана данный метод применялся только при попытках прийти до послепасхальной общины, в соответствии с догматическим тезисом об отсутствии преемственности между двумя общинами. Это, однако, было априорное утверждение. Шюрман полагает, что в действительности между допасхальной и послепасхальной общинами существует прежде всего социологическая преемственность: в период социальной жизни Иисуса объединенная вокруг него группа учеников образовала общину, которая продолжает существовать и после воскресения Иисуса; некоторые слова Иисуса циркулировали уже в кругу первых учеников.

Между допасхальной и послепасхальной общинами существует также преемственность веры: еще до Пасхи в кругу учеников исповедовалась вера в слова Иисуса и Его личность: пасхальное событие не пробудило веру в Иисуса, а укрепило, усовершенствовало и углубило ее.

Шюрман показал, что метод истории форм можно применить к анализу типичной ситуации, в которой находилась допасхальная община. Ее внутренняя ситуация характеризуется глубоким почитанием учениками личности и учения Христа; поэтому ученики шли за Иисусом и точно запомнили многие Его слова.

Внешняя ситуация определяется допасхальной миссионерской деятельностью учеников и их общинной жизнью.

⁶ H. Schürmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*, BZ 2(1958)54-84. Перепечатка в: H. Schürmann, *Traditions-geschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 83-108.

⁷ H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, в: H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 342-370. Перепечатка в: H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 39-65.

Что касается допасхальной деятельности учеников, Иисус сформулировал и передал ученикам логию, чтобы они могли пользоваться ими уже в период первой миссии во время земной жизни Иисуса. Он сформулировал свое послание просто и лаконично, передавая его своим ученикам путем многократного повторения. Допасхальная миссия учеников была поводом для закрепления традиций изречений Иисуса.

Общинная жизнь учеников также способствовала сохранению слов Иисуса. Они образовывали группу, которая заметно отличалась от окружения. Все слова, оправдывающие принадлежность к общности Иисуса (например, Лк 14,26; Мк 8,34; Лк 9,60.62), а также все формулы, регулирующие жизнь общины (например, Мк 9,35), повторялись в кругу учеников и принадлежат Тому, Кто был главой и моделью жизни общины — самому Иисусу.

По мнению Шюрмана, имеются некоторые признаки, позволяющие установить подлинность и допасхальное происхождение логий Иисуса. Это либо стилистические приметы (арамеизмы, локальный палестинский колорит, характерные черты речи Иисуса), либо приметы, которые следуют из истории традиции или просто из самого содержания. Их можно разделить на негативные и позитивные.

Негативными являются факты, которые нельзя объяснить литературной формой, еврейским или христианским сознанием и которые естественным образом можно отнести к Иисусу.

Позитивные признаки — это особенности стиля и содержания, указывающие на выдающую личность, которой мог быть только Иисус.

Работы Шюрмана имеют особое значение на фоне споров, вызванных школой истории форм. Создатели *Formgeschichte* вырыли пропасть между Иисусом и ранней Церковью. Используя метод истории форм, Шюрман попытался достичь Иисуса, обнаруживая, что *Sitz im Leben* некоторых логий — это допасхальная община. Шюрман начинает с минимума, который никто не может оспаривать и который де факто признают даже наиболее радикальные критики (в том числе Бультман). Отправной точкой является утверждение, что Иисус был великим пророком; вокруг Него сформировалась община учеников — возможно ли, чтобы они все забыли? Такого не случилось ни с одним великим учителем — ни с Сократом, ни с Буддой... Между допасхальной и послепасхальной общинами существует не только социологический, но и религиозный мост — вера в одного и того же Господа.

Недостаточно видеть только внешний *Sitz im Leben* (потребности общины в отношении окружения), необходимо также учитывать внутренний *Sitz im Leben* (отношение общины к Христу).

Что касается критериев, Шюрман (который называет их приме-тами) интересовался только критериями подлинности логий, считая, что повествовательный материал подчиняется другим законам. Подчеркивая значение стиля, соответствия окружению, он придавал особое значение несоответствиям, то есть оригинальности. Шюрман заявил, что традиция изречений Иисуса сформировалась еще до Пасхи в общине учеников, объединенных вокруг Иисуса.

f) К. Леон-Дюфур (X. Léon-Dufour)

Католический экзегет. Применил критериологию в практических исследованиях, имеющих целью достижение исторического Иисуса⁸.

g) К.М. Мартини (С.М. Martini)

Был ректором папского Библийского Института в Риме, затем стал кардиналом, архиепископом Милана. Проблему критериев изречений Иисуса впервые представил в библийском учебнике⁹. Предлагает два метода изучения исторической ценности Евангелий:

- изучение процесса создания Евангелий (вслед за Леон-Дюфуром);
- изучение их содержания.

h) Х.К. Мак-Артур (H.K. McArthur)

Первым систематизировал критерии¹⁰. Различает четыре критерия:

1. Критерий многократного свидетельства. Синоптики не являются независимыми источниками, но источники, на которых они основываются, могут считаться относительно независимыми.

2. Критерий учета тенденций развития традиции. В процессе развития традиции появляется, например, тенденция изменения времени или места эпизода, изменения начала или окончания повествования; возникает тенденция добавления имен, исчезновения арамеизмов.

⁸ X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.

⁹ С.М. Martini, *Adumbratur quomodo completa videatur argumentatio pro historicitate Evangeliorum synopticorum*, VD 41(1963)3-10; статья затем была помещена в справочнике // *Messaggio della Saggezza*, t. 4, Torino 1968, 127-145, под названием *La storicità dei vangeli sinottici*.

¹⁰ H.K. McArthur, *A Survey of Recent Gospel Research*, Int 18(1964) 39-55.

Данным критерием следует пользоваться осторожно: данные тенденции отражают обычный процесс, но не позволяют точно определить, развилась ли в конкретном случае традиция согласно данной тенденции.

3. Критерий подтверждения в различных литературных формах. Является разновидностью первого критерия, но применяется к периоду устной передачи традиции, когда материалы циркулировали в Церкви в специфических литературных формах: если какая-то тема или мотив выступают в различных литературных формах (например, «доброта Иисуса» в чудесах, притчах, дискуссиях), они, вероятно, являются более подлинными, чем темы и мотивы, выступающие в одной форме.

4. Критерий, предлагающий исключение всего материала, который может относиться к иудаизму или ранней Церкви.

Данными критериями пользоваться сложно, они слишком радикальны. Большая часть учения Иисуса имеет иудаистский характер — исключив его, мы останемся лишь с небольшой частью оригинального учения.

i) В. Триллинг (W. Trilling)

Католический экзегет из Эрфурта, бывшая ГДР¹¹. Признает, что невозможно определить историчность каждого отдельного факта или изречения Иисуса, но авторы Нового Завета — в целом — заслуживают доверия. Нельзя, например, доказать, что Иисус вылечил согбенную женщину (Лк 13,10-17), но данный факт можно считать достоверным, так как в целом свидетельство Евангелий заслуживает доверия, а они сообщают, что Иисус творил чудеса.

Триллинг различает внешнюю и внутреннюю критику.

Внешняя критика не дает прямых свидетельств, а лишь косвенные — то есть, относящиеся к исторической ситуации, к обществу; они позволяют установить соответствие Евангелиям. Достаточно обратить внимание на имена (Ирод Великий, Ирод Антипа, Понтий Пилат..), религиозные и политические группы (саддукеи, фарисеи, иродиане, zeloty), различие менталитета иудеев и галилеян, подтвержденные историческими источниками.

Внешние косвенные свидетельства не подтверждают отдельных событий жизни Иисуса, но укрепляют доверие к посланию Евангелий.

¹¹ W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966.

Внутренняя критика дает «решающие» внутренние критерии. Автор различает общее и частное применения этих критериев.

Первое касается общего образа Иисуса, который представляет Евангелие: уникальная и неподражаемая личность, ясный и образцовый стиль, характерное поведение (любовь к грешникам, жалость к страждущим, суровое отношение к лицемерам, полная ориентированность на Бога). Этот общий образ не мог быть создан искусственно и заслуживает доверия.

Частное применение: следует учитывать те данные из жизни Иисуса, которые могут быть установлены наверняка, так как их никто не мог выдумать: вместо того, чтобы способствовать вере и распространению Евангелий, они были помехой. В качестве примеров автор приводит следующие события: смерть на кресте (позор для евреев и язычников — 1 Кор 1,23), происхождение из Назарета, крещение в Иордане, кажущаяся неэффективность деятельности Иисуса.

Следует подчеркнуть, что Триллинг трактует Евангелие как целое, в котором можно выделить частности (смерть на кресте, происхождение из Назарета...); а эти частности, несомненно, могут считаться историческими в связи с тем, что их «невозможно выдумать».

Критерии, указанные и применяемые автором, можно свести к:

- соответствию с окружением (внешнее, косвенное свидетельство);
- отсутствию преемственности (оригинальность общего образа

Евангелия, «невозможность обнаружения» некоторых подробностей).

ж) Н. Перрен (N. Perrin)

Выделил три критерия¹²:

1. Критерий непохожести (*Criterion of dissimilarity*): «наиболее архаичная форма изречения может считаться аутентичной, если можно доказать, что она не похожа ни на одно иудаистское высказывание или высказывание ранней Церкви». Это относится к притче, изречениям о Царстве Божьем, Отче наш.

2. Критерий связности (*criterion of coherence*): «материал первоначальных слоев традиции может считаться подлинным, если можно доказать, что он связан, соединен (согласован) с материалом, который уже был оценен как подлинный на основании критерия непохожести».

3. Критерий многократного подтверждения.

¹² N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, 15-53, главным образом, 39-49.

к) Л. Серфо (L. Cerfaux)

Католический экзегет. Занимается критериологией, изучая подлинность логий¹³. Не использует термин «критерии», говорит о негативной норме и трех позитивных правилах.

«Негативная норма» состоит в приписывании Иисусу того, что не может быть приписано общине.

Три позитивных правила:

- соответствие логики окружению Иисуса;
- соответствие логики «поэзии» устного стиля («поэзия» не как искусство рифмовки, но как вдохновенная речь). Исследуя стиль устного повествования, он открывает гениального учителя, который мог противопоставить «зубрежке» раввинских школ учение, вдохновленное Богом;

- соответствие логики оригинальному учению Иисуса, например, соответствие логики учению о Царстве Божьем, о Сыне Человеческом, о Рабе страждущем является лучшим признаком подлинности.

Эти три позитивных правила имеют определенную градацию: о второй Серфо говорит, что оно приближает нас к первой, которая является целью; а третья является решающей.

л) У.О. Уолкер (W.O. Walker)

Различает восемь критериев¹⁴:

1. критерий подтверждения в различных источниках;
2. критерий подтверждения в различных формах;
3. лингвистические критерии (арамейская основа);
4. критерий окружения (социально-культурные условия в Палестине);

5. критерий тенденции развития традиции — данный критерий может свидетельствовать о древности текста, но не обязательно о подлинности традиции;

6. критерий непохожести (*distinctiveness or dissimilarity*) — по мнению Уолкера, наиболее часто используемый, но наиболее негативный: ведет к устранению элементов, остающихся в согласии с ранней Церковью, однако считающихся характерными для Иисуса;

¹³ L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition: Matériom, pour l'histoire évangélique*, Bruges 1968.

¹⁴ W.O. Walker, *The Quest for the Historical Jesus*, AThR 51(1969)38-56.

7. критерий модификации христианами какой-либо традиции из-за ее излишней «строгости». В настоящее время, однако, трудно установить, была ли модифицирована та или иная традиция, и если да, то когда и кем;

8. критерий связи, связности — принимается материал, который уже признан подлинным.

Уолкер пишет, что ни один из данных критериев не является решающим; они имеют доказательную силу, когда несколько из них выступают вместе.

m) Иньяс де ла Потри (I. de la Potterie)

Профессор Библейского института в Риме. Разделяет и развивает теорию критериев¹⁵:

1. критерий многократного подтверждения;

2. критерий отсутствия преемственности;

3. критерий преемственности (с окружением, в особенности с характерным ядром проповеди Христа);

4. критерий общей характеристики слов и действий Иисуса.

В словах Иисуса, в их формальном аспекте (Иньяс де ла Потри следует здесь за Шюрманом) заметно отчетливое самосознание, акцент эсхатологического напряжения, торжественный и возвышенный тон; в содержательном аспекте (автор ссылается на Триллинга) поражает неизменная любовь Иисуса к грешникам, сочувствие страждущим, острая критика лицемерия.

Чудеса Иисуса также имеют свой собственный стиль: бескорыстие, скромность, указание на Царство небесное.

Иньяс де ла Потри приходит к следующему выводу: «Христианское откровение заключено не только в исторической проповеди Иисуса, провозглашенной примерно в 30 г. (Иеремиас) и не только в керигме (Бультман); оно заключается в делах и словах Иисуса Христа, провозглашаемых и интерпретируемых апостольской Церковью и евангелистами под влиянием Духа истины. Поэтому Евангелия являются для нас словом Божиим».

На момент публикации работа Иньяса де ла Потри была наиболее систематизированной, ясной и полной. Автор взвешенно использовал более ранние труды в области критериологии и произвел краткий, но точный синтез.

¹⁵ I. de la Potterie, *Come impostare oggi Uproblema del Gesù storico?*, CC 120(1969) 447-463.

п) С. Дзедда (S. Zedda)

Католический экзегет. Считает, что мы можем изучать евангельский материал в несколько этапов¹⁶:

1. предварительное доверие: Евангелия в целом заслуживают доверия;

2. уверенность относительно общего образа, который образуется стилем Иисуса и Его поведением по отношению к Богу и людям. Нужно исходить из фактов, которые невозможно было придумать, так как они представляли собой помеху для нового учения: смерть на кресте, неэффективность дела Иисуса, галилейское происхождение;

3. отдельные эпизоды и изречения. Их нельзя доказать внешними свидетельствами; их можно принять ввиду доверия, к синоптическим авторам, или с помощью внутренних критериев:

— отсутствие преемственности с иудаизмом и ранним христианством;

— преемственность с ситуацией и посланием Иисуса;

— стиль;

— присутствие в рассказах очень точных подробностей или небогословских деталей;

— элементы архаичного богословия, которые нельзя свести ни к христологии Павла, ни к палестинскому богословию.

о) И. Иеремиас (J. Jeremias)

Прежде чем представить критериологию Иеремиаса, стоит вспомнить о его взглядах на возможность достичь исторического Иисуса. Иеремиас считает, что сами источники не позволяют нам остановиться на керигме, а заставляют дойти до Иисуса¹⁷, что возможно прежде всего благодаря следующим пяти элементам критических исследований:

— литературная критика, доставшаяся нам от XIX в. и осуществляемая сегодня все более тонкими методами, приводит нас через различные источники и течения традиции к долитературной устной стадии;

— метод «истории форм» позволил углубиться еще далее, до первичного материала, из которого были скомпонованы Евангелия;

¹⁶ S. Zedda, *I Vangeli e la critica oggi*, t. 1, *Dal Cristo della fede al Gesù della storia*, Treviso 1963, 1965², 173-177; t. 2, *Il Gesù della storia*, Treviso 1970, 37-44.

¹⁷ J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima verba Jesu*, в: *Synoptische Studien*, München 1953, 86-93; он же, *Das Problem des historischen Jesus*, 1960; польский перевод Anna Morawska: *Problem historycznego Jezusa*, в: *Biblia dzisiaj*, Kraków, 1969, 223-240.

— изучение истории эпохи, раввинистической литературы, позднейшей апокалиптики, кумранских писаний;

— знание родного языка Иисуса; арамейского диалекта Галилеи (Авва, Аминь);

— открытие эсхатологического характера послания Иисуса.

Иеремияс делает вывод, что путем таких критических исследований мы приходим не к «биографии» Иисуса, а к историческому Иисусу.

Ссылаясь на взгляды Бульмана, Иеремияс подчеркивает, что попытки доказать, будто христианство начинается с Пасхи, выглядят так же странно, как предположения, что ислам возник после смерти Магомета, а буддизм — после кончины Будды. Иеремияс решительно утверждает, что началом нашей веры является не послепасхальная керигма, а исторический факт жизни Иисуса. Пророчество Иисуса и керигма неразделимы; первенство следует признать за пророчеством Иисуса, а решающим элементом — его призыв. Поэтому исторический анализ служения Иисуса является «главной задачей новозаветных исследований».

Взгляды Иеремияса на критерии поиска представлены в его работе, посвященной пророчествам Иисуса¹⁸. Центральной проблемой первой части является вопрос, насколько можно доверять традиции изречений Иисуса. Попытки ответа на данный вопрос сталкиваются с двумя известными трудностями: у нас нет документов, написанных рукой Иисуса; в период до редакции Евангелий могли вноситься не только изменения, но и добавления. Чтобы решить проблему подлинности логий, нужно прибегнуть к сравнительному методу, основным инструментом которого является критерий непохожести. Иеремияс разделяет мнение других исследователей о важности данного критерия, но не безоговорочно. Он считает, что критерий полезен для определения подлинности некоторых изречений Иисуса, но при этом нельзя забывать и о преемственности между иудаизмом и Иисусом.

В качестве инструмента коррекции сравнительного метода автор предлагает средство, о котором часто забывают: исследование языка и стиля. Поэтому он исследует:

— арамейскую основу логий Иисуса у синоптиков;

— наиболее часто употребляемые стили изречений Иисуса: *passivum divinum*, антитетический параллелизм; ритм, аллитерация, консонанс (созвучие), параномазия (использование близких по звучанию

¹⁸ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973².

слов с акцентом на их смысловую схожесть, различие или противоположность);

– характерные приметы *ipsissima vox Jesu*: притчи, загадки, «царство Божие», Аминь, Авва.

Наличие одного из этих характерных признаков еще не является доказательством подлинности. Следует различать *ipsissima vox* от *ipsissima verba*: если мы видим любимый стиль изречения Иисуса (*ipsissima vox Jesu*), это не освобождает нас от обязанности каждый раз проверять, имеем ли мы дело с аутентичной логией (*ipsissimum verbum*). Лингвостилистическая аргументация не является достаточной, необходимо также учитывать содержание; однако лингвостилистические исследования обнаруживают такое уважение и верность традиции изречений Иисуса, что закономерным является следующий методологический принцип: в синоптической традиции следует доказывать не подлинность, а не-подлинность изречений Иисуса (то есть изречения Иисуса следует считать подлинными; следует доказывать возможную не-подлинность).

Что касается возможности дойти до исторического Иисуса, тут Иеремиас является большим оптимистом. Своими лингвостилистическими исследованиями Евангелий и работами по углублению знаний о палестинском обществе он внес заметный вклад в критериологию. Кратко характеризуя его взгляды, можно сказать, что он проводит исторический анализ сравнительным методом (критерий непохожести, но в то же время — для корректировки радикальных выводов — критерий похожести).

р) И. Каба (J. Caba)

Католический экзегет. Написал типичный учебник богословия¹⁹, в котором отсутствуют критические оценки. Не является творческой работой и не развивает науку о критериях.

q) Р. Бультман (R. Bultmann)

Этот выдающийся протестантский экзегет и богослов затронул проблему критериев еще в 1921 г. в своем труде *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Там он применил аргумент архаичности (через более

¹⁹ J. Caba, *De los Evangelios al Jesus histórico*, Madrid 1971, итальянский перевод: *Dai Vangeli al Gesù storico*, Roma 1974.

поздние слои Евангелий можно добраться до самого старого слоя) и однозначно предложил критерий отсутствия преемственности (отбросить материал, связанный, с одной стороны, с еврейской моралью и набожностью, а с другой — с типичными приметами раннего христианства). К проблеме соотношения между историческим Иисусом и Иисусом керигмы Бультман возвращался неоднократно. В докладе, опубликованном в 1960 г.²⁰, он выделил две проблемы: исторической преемственности между Иисусом, который пророчествовал, и Иисусом, о котором пророчествовали, а также проблему объективного богословского соотношения между ними.

На первый вопрос он дает простой ответ: ранняя христианская община видит идентичность между Иисусом, который пророчествует, и Иисусом, о котором пророчествуют, то есть между историческим Иисусом и Иисусом возвеличенным.

По второму вопросу Бультман отвечает, что объективной преемственности между Иисусом и керигмой нет. По его мнению, Павел и Иоанн особо не интересовались делами Иисуса (их не волновало «как» и «что»), а лишь Его историческим существованием и распятием. В соответствии со своими принципами критики форм Бультман считал, что мы не можем знать много о жизни Иисуса, поэтому он пришел к выводу, что те, кто сосредотачивает внимание на подробностях жизни Иисуса, не удовлетворяясь просто «фактом» Его историчности, делают это по двум причинам: либо они хотят, чтобы жизнь Иисуса была фундаментом керигматического послания и узаконивала его, либо считают, что керигма о Христе заключена уже *implicite* в жизни и пророчествах Иисуса.

²⁰ Опубликовано в: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1960, z. 3. Интересно сравнить данный текст и работу: *Jesus*, Tübingen 1926. В работе «Иисус» Бультман говорил, что если о проповеди Иисуса мы знаем достаточно много, чтобы составить общее мнение, то о Его личности мы не знаем почти ничего. Безусловно, факты Его истории представлены довольно скупо: рождение во времена цезаря Августа, жизнь во времена Ирода, деятельность в Галилее, смерть во времена Понтия Пилата. Вместе с тем, в своем докладе 1960 г. Бультман признает, что историческими фактами жизни Иисуса следует признать: практику экзорцизмов, нарушение шабата и ритуальных очищений, полемику с еврейским легализмом, солидарность с такими отверженными обществом людьми, как мытари и блудницы, симпатию к женщинам и детям, не такой аскетический образ жизни, как у Иоанна Крестителя, возможно, наличие небольшой группы учеников — мужчин и женщин. См. A. Rizzi, *Cristo verità dell'uomo*, Roma 1972.

Бультман не согласен с первым вариантом, так как считает, что произошла проекция керигмы на жизнь Иисуса, а не доктрины Иисуса на керигму. Он согласен с другой возможностью, то есть с тем, что учение Иисуса *implicite* является керигмой Воскресшего. Однако поскольку считается, что учение Иисуса является полным и само представляет слушателю выбор, оно делает ненужным керигму о Воскресении. Отсюда Бультман делает вывод, что объективного продолжения между историческим Иисусом и Иисусом веры нет, основываться на исторических событиях (в особенности, если они «сверхъестественны»), для того, чтобы сделать достоверной свою веру — значит уничтожать саму сущность веры, которую нельзя проверить с помощью чудес. Бультман остается в русле богословия керигмы.

Бультман считает, что историографическое изучение «жизни Иисуса»:

а) фактически невозможно: Евангелие является керигмой, в нем невозможно выделить ядро событий; реконструировать можно только немногочисленные данные;

б) незаконно: ведь керигма, являясь словом Божиим, оправдана уже этим; нет необходимости никакого «доказательства» — ни исторического, ни научного;

в) необязательно: зачем искать исторического Иисуса, если керигма сообщает о нем то, что существенно?²¹

С помощью Г. Тиссена (G. Theissen) и П. Вильхауера (P. Vielhauer) Бультман начал дискуссию на тему критериев в приложении к труду *Die Geschichte der synoptischen Tradition* издания 1971 года²². Критерии были сведены к двум:

1) *Kontingen*z (отсутствие преемственности). Бультман (или его коллеги) видит сложности в применении этого критерия: как можно говорить об отсутствии преемственности с иудаизмом, если известно, что Иисус перенял также иудаистские традиции? Как говорить об отсутствии преемственности с ранней Церковью, если существовала не одна, а несколько общин (в той или иной степени близких Иисусу)? Несмотря на эти замечания, Бультман считает, что данный критерий можно применять на практике.

²¹ Смотри F. Lambiasi, цитируемая работа, 95-97.

²² R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Ergänzungsheft, bearbeitet von G. Theissen und Ph. Vielhauer), Göttingen 1971.

2) *Konsequenz* (связь, преемственность) — соответствие традиции Иисуса. Точками отсчета называется крест, Иоанн Креститель, позиция Иисуса (например, по отношению к изгоям общества).

Это два основных критерия, из которых следуют все остальные. Если несколько критериев выступает вместе, можно доказывать подлинность.

г) Р.С. Барбур (R.S. Barbour)

Различает формальные и материальные критерии²³:

— формальные относятся к форме, в которой был передан евангельский материал, и к его месту в евангельской традиции;

— материальные относятся к содержанию евангельского материала.

Формальные критерии:

1) Многократное подтверждение — по мнению Барбура, это полезный, но не достаточный критерий: радикальный критик может принять их только тогда, когда они связаны с каким-либо материальным критерием (например, отсутствие преемственности).

2) Арамеизмы и другие признаки, свидетельствующие о происхождении из палестинского иудаизма.

3) Поэтическая форма и параллелизм в логиях Иисуса; данные критерии доказывают лишь палестинское происхождение, поэтому должны быть связаны с другими.

4) Другие формальные критерии, например, использование слов «Авва», «Аминь»; однако, по мнению автора, в этих случаях трудно отличить формальный аспект от материального.

Вывод: сами по себе формальные критерии трудно считать достаточными.

Поэтому Барбур переходит к материальным критериям. Он изучает критерии, предложенные Э. Кеземаном: отсутствие преемственности с иудаизмом (1), с ранней Церковью (2), и предъявляет Кеземану ряд претензий:

— противоречие: с одной стороны, требуется, чтобы высказывание соответствовало палестинской среде, с другой стороны, чтобы оно отличалось. Автор говорит, что на этот упрек можно было бы ответить, проводя различие между формальными характеристиками и материальным содержанием: высказывание можно признать подлинным,

²³ R. S. Barbour, *Traditio-historical Criticism of the Gospels*, London 1972.

если оно содержит формальные характеристики, соответствующие среде (параллелизм, ритм...), а его материальное содержание ей противоречит, но такой ответ автора не устраивает;

- слабое знание ранней Церкви и иудаизма;
- опасность сведения Иисуса к неисторической личности;
- слишком резкое различие «аутентичного» и «неаутентичного» в то время как имеется третья возможность: евангельский материал может исходить от Иисуса, но также содержать дополнения от Церкви.

Подводя итоги, Бультман говорит, что критерию отсутствия преимущественности придается слишком большое значение: он является одним из многих, может быть полезен в отношении отдельных элементов, но должен применяться вместе с другими критериями.

Более оригинальной является вторая часть работы, в которой автор философски развивает критериологическую проблематику. Он исходит из анализа двух философских теорий об истине. Идеалистическая философия считает, что историческая истина заключается не в соответствии историографических утверждений историческим фактам, а в логичности самих утверждений. Слабым пунктом данной теории является сложность выбора между противоположными гипотезами, которые сами по себе логичны.

Реалистическая теория видит историческую истину в соответствии утверждений фактам. Слабым звеном этой теории, свою очередь, является трудность установления достоверного ядра фактов.

По мнению Барбура, обе теории следует объединить. В этой перспективе критерии служат не только средствами добраться до прошлого, от Иисуса веры до исторического Иисуса; они должны быть полезны для более точного описания некоторых аспектов исторического материала в Евангелиях.

По мнению Барбура, обе теории следует объединить. В этой перспективе критерии служат не только средствами добраться до прошлого, от Иисуса веры до исторического Иисуса; они должны быть полезны для более точного описания некоторых аспектов исторического материала в Евангелиях.

s) Э. Схиллебекс (E. Schillebeeckx)

Католический голландский богослов. Значительное место посвятил критериям в работе *Jesus, het verhaal van een levende*²⁴. На страницах 75-96 он пишет о «критериях для критического познания исторического Иисуса». Отстаивает богословское значение таких критериев: «Так как многочисленные западные христологии считают Пасху точкой, с которой начинается расхождение между Иисусом из Назарета и церковной христологией, нужно также пользоваться историческими критериями,

²⁴ E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974. 1976³.

которые позволяют основываться на солидной исторической базе, а не на личных убеждениях богословов. Историческая формулировка проблемы необходима для критического испытания собственной веры; в противном случае вера становится слепой и автократичной.

Схиллебекс представляет следующий «список убедительных позитивных критериев»:

1. Исторически-традиционный критерий: «непослушные» традиции — данный критерий происходит из метода «истории редакций» (*Redaktionsgeschichte*): сообщение данных, которые не соответствуют богословскому стилю евангелиста, доказывает большое уважение к традициям.

Критерий ведет в направлении подлинности относящихся к Иисусу традиций, хотя не доказывает их автоматически.

2. Критически-формальный критерий: принцип двойной невозможности редуцирования — это критерий двойного отсутствия преемственности. В оценке данного критерия Схиллебекс основывается на работах других авторов: он считает, что данный критерий не может использоваться в негативном плане и ведет к Иисусу «в вакууме», однако помогает найти «критически гарантированный минимум», хотя и субъективный. Что касается опасности субъективизма, Схиллебекс приводит пример, который другие авторы считают проявлением явного отсутствия преемственности: Мк 13,32 («О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»). Относительно данного критерия другие авторы считают, что логия должна считаться подлинной (христианская община не могла бы изобресть изречения об игнорировании Иисуса в этой области). На это Схиллебекс отвечает, что такое понимание, основанное на всезнании Иисуса, для многих библейских традиций является странным — разве нельзя допустить, что Церковь пришла к этой логии из-за отодвигаемого конца света, чтобы объяснить христианам: Иисус не ошибся с окончательной датой?

3. Историко-традиционный критерий: принцип «вертикально-го разреза»: это критерий разнообразного подтверждения (в нескольких источниках и в нескольких формах); по мнению автора, является ненадежным в связи с ненадежностью синоптической проблемы; полезен при позитивном использовании образом.

4. Критерий цельности содержания: возможность включения детали в общий образ Иисуса, уже признанный историческим (другие называют его критерием цельности).

5. Критерий отвержения послания и практики Иисуса: автор называет его также критерием «казни», так как отправной точкой считает

смерть Иисуса. Историческими следует считать те элементы поведения и слов Иисуса, которые были причиной его смерти.

Схиллебекс считает эти пять критериев убедительными при условии, что они используются позитивным образом и некоторые выступают одновременно.

Голландский богослов приводит также список «часто используемых, но не убедительных» критериев:

— критерий лингвистического и культурно-географического контекста;

— особый характер притчи: он считает, что «подлинность каждой притчи нужно доказать на основании других критериев прежде, чем в отношении них можно будет использовать собственный критерий»;

— формулы «а я говорю вам», «воистину»: используются в апокалипсических иудейско-эллинистических писаниях, в Новом Завете они используются чаще под влиянием грекоязычных иудео-христиан;

— «Авва»: хотя и является подлинным, но не означает, что автоматически подлинным становится логия, в котором «Авва» употребляется.

Схиллебекс ввел критериологию в систематическое богословие. Последующие синтезы ее очистили и обогатили.

t) Ф. Ламбиази (F. Lambiasi)

Католический экзегет В посвященной критериям подлинности книге²⁵ сначала представляет взгляды на данный вопрос сорока одного автора, а затем делает попытку систематизации. В данной (второй) части он рассматривает следующие критерии:

1. Критерий многократного повторения.

2. Сравнительный метод: отсутствие преемственности с иудаизмом и ранней Церковью и, с другой стороны, преемственность с жизненной средой Иисуса (критерий внешней преемственности), а также преемственность с посланием Иисуса, которое уже было признано подлинным с помощью критерия отсутствия преемственности (критерия внутренней преемственности).

3. Стиль Иисуса. Автор учитывает здесь лингвистический и жизненный стиль.

Лингвистический стиль (Ламбиази признает, что, возможно, здесь лучше было бы использовать термин «литературный стиль») относится к словам Иисуса: подлинными следует считать те, которые

²⁵ F. Lambiasi, op.cit., passim.

соответствуют характерным особенностям языковой среды эпохи Иисуса.

По мнению автора, стиль жизни — это комплекс характерных особенностей языка и поведения Иисуса, которые формируют Его собственный «стиль». Вслед за Шюрманом автор пишет, что в языке Иисуса проявляется исключительная уверенность в себе, торжественность, эсхатологический накал, решительный и категорический тон. Со ссылкой на Триллинга, к характерным чертам поведения Иисуса он относит любовь к грешникам, резкий протест против самооправдания, критику всяческого лицемерия, сочувствие к страдающим.

Ламбази напоминает, что стиль Иисуса, характерный для совершаемых Им чудес, исследовали Ф. Ленцен-Дайс (F. Lentzen-Deis), Иньяс де ла Потри (I. de la Potterie), Р. Латурель (R. Latourelle). Ф. Ленцен-Дайс к стилю совершения Иисусом чудес, в частности, относил: скромность, бескорыстие (Иисус никогда не совершал чудес для собственной пользы), их функцию «откровения» (чудеса как «знаки спасения», всегда связанные с верой).

Латурель еще более четко и полно применил к чудесам критерий стиля. Он учел следующие элементы:

- необходимость вмешательства Иисуса, который не выбирает болезни, не ограничивается лечением легких случаев;

- доброта Иисуса: Он совершает чудеса, чтобы лечить и спасать. Он никогда не совершает чудес, чтобы карать: Он отвергает предложение послать огонь с небес, чтобы сжечь негостеприимное селение (Лк 9,51-56);

- простота совершаемых чудес: Иисус не использует магические заклинания, гипноз или внушение — достаточно слова, простого жеста;

- мгновенность исцеления в большинстве случаев;

- религиозная атмосфера; чудо происходит в атмосфере молитвы, требуются по меньшей мере зачатки веры;

- незаметность: Иисусу не совершает чудеса напоказ, он отвергает попытки поклонения Ему за совершенные чудеса.

Эти характерные черты еще более заметны при их сравнении с древними описаниями чудес в греческой литературе или в апокрифах: стиль чудес Иисуса единственен в своем роде.

На основании сравнения лингвистического и жизненного стилей Ламбази делает следующие заключительные выводы:

1. Лингвистический стиль относится к литературной форме языка Иисуса; здесь применяется критерий внешней преемственности (соответствие языковой ситуации эпохи). Так как данный стиль присущ и другим персонажам времен Иисуса, он может быть аргументом только

в пользу вероятной подлинности. Учитывая, что лингвистические феномены арамейского или семитского характера можно объяснить влиянием древней традиции, лингвистический стиль позволяет сделать вывод лишь о древности логики.

2. Жизненный стиль относится к изречениям и действиям Иисуса, в которых видны следы Его личности и отражены характерные черты Его послания. Здесь применяется критерий внутренней преемственности. Так как в данном случае речь идет о собственном, типичном, личном стиле Иисуса, такой критерий может указывать на определенную подлинность. В то время как лингвистический стиль относится только к изречениям Иисуса, жизненный стиль имеет более широкий охват: он касается всего (изречений и действий), что является выражением характерных особенностей личности Иисуса.

3. Как лингвистический, так и жизненный стили являются производными аргументами критерия преемственности (внешней или внутренней); поэтому они должны использоваться вместе с другими главными критериями (отсутствия преемственности, преемственности...), особенно если речь идет о единичной логии или единичном эпизоде.

В разделе, посвященном «другим критериям» Ламбази рассматривает:

- критерии «общины» (аргументы, почерпнутые из ранней христианской общины, рассматриваемой как община устной традиции);
- критерии, почерпнутые из изучения Евангелий;
- второстепенные аргументы (в связи с тем, что им приписывается меньшее значение: наличие во фрагменте подробностей, не имеющих богословского значения; живость повествования; общее впечатление правдивости изложения);
- внутренняя понятность и необходимое объяснение (сформулирован Латурелем);
- экзистенциальность. Собственный критерий Ламбази. Он задает вопрос: можем ли мы доказать подлинность Евангелий, учитывая их способность преобразовывать историю и придавать значение экзистенции? Если да, то можем ли мы, например, сказать, что Нагорная Проповедь является аутентичной, так как она изменила историю человечества и множества конкретных людей, например, святых?

и) Р. Латурель (R. Latourelle)

В представленных ранее работах авторы прежде всего занимались поисками критериев подлинности логий Иисуса. Католический

богослов Латурель посвятил свои критериологические исследования совершаемым Иисусом чудесам²⁶, поставив вопрос: действительно ли Иисус из Назарета совершал действия, которые католическое богословие называет «чудесами»? Ответ на данный вопрос может быть дан на трех уровнях:

1. на уровне глобальной историчности: собираются приметы, подтверждающие историчность всех рассказов;
2. на уровне строгой критериологии: к рассказам о чудесах применяются строгие критерии;
3. на уровне отдельных перикоп.

Латурель ограничивается первыми уровнями.

Ad 1. Глобальная историчность: факт, что описаниям чудес в Евангелиях отводится значительное место, их тесная связь с учением Иисуса, их публичный характер и т.д. являются признаками, со значительной степенью вероятности указывающими на историчность чудес.

Ad 2. Историческая критериология: автор задает вопрос, возможно ли с помощью точной методологии установить критерии, которые позволят уверенно (речь идет о моральной уверенности, поскольку только она возможна в исторических вопросах) дойти до исторической основы рассказов о чудесах, описанных в Евангелиях. Латурель пользуется точной терминологией, разделяя критерии на внешние и внутренние.

Внешние критерии (соответствие данным истории, археологии, древней литературы; использование Евангелий в литургии и в борьбе против еретиков; убежденность Церковью II в. в историчности Евангелий) дают общую уверенность, которой, однако, недостаточно для доказательства историчности конкретных логий или отдельных событий.

В случае конкретных логий или событий нужно обратиться к внутренним критериям. Данные критерии можно разделить на: первые критерии, или документальные, вторые критерии, или производные, смешанные критерии.

а) первые, или фундаментальные критерии, ценны сами по себе, они позволяют давать достоверные оценки исторической подлинности. Латурель относит к ним: критерий многократного подтверждения, критерий отсутствия преемственности, критерий соответствия не только эпохе, но и окружению Иисуса, а также (и прежде всего) главному посланию Иисуса о наступлении Царства Божьего; критерий обяза-

²⁶ R. Latourelle, *Authenticité historique des miracles de Jesus: Essai de critériologie*, Gr 54 (1973) 225-262.

тельного объяснения, который автор считает самым важным среди фундаментальных.

Критерий необходимого объяснения автор формулирует следующим образом: если относительно группы фактов или данных, требующих объяснений, будет предложено объяснение, гармонично объединяющее данные элементы (которые в противном случае остались бы загадкой), мы можем сделать вывод, что имеем дело с подлинным элементом (факт, жест, позиция, слово Иисуса).

б) второй, производный критерий: характерный стиль изречений и жестов Иисуса. Автор здесь ссылается на предыдущие исследования. Он называет этот критерий «вторым или производным», так как элементы стиля Иисуса могут быть установлены только исходя из фундаментальных критериев.

Смешанные критерии: имеют место тогда, когда какой-то признак историчности связан с одним или несколькими критериями. Например, если «внутренняя понятность» (логия или эпизод, прочно укоренившийся в контексте и логичный по своей внутренней структуре) поддерживается критерием многократного подтверждения, отсутствия преемственности, соответствия, возникает смешанный критерий.

Вторая работа Латуреля²⁷ более систематична; в данном исследовании автор сформулировал, рассмотрел и оценил семь внутренних критериев, которые образуют следующую картину критериологии:

1. критерий многократного подтверждения (здесь он полемизирует с утверждением, что источники Евангелий независимы);

2. критерий отсутствия преемственности;

3. критерий соответствия;

4. критерий необходимого объяснения;

5. в качестве примера производного критерия Латурель предлагает критерий стиля Иисуса, не только литературного, но также жизненного и личностного;

6 и 7. среди смешанных критериев (комбинация литературных признаков историчности с историческими критериями) автор выделяет критерий внутренней понятности и критерий единства свидетельства данных при различности интерпретации.

После изучения значения и ограничений каждого критерия автор предлагает два вывода.

Первый касается широты и качества евангельского материала, признанного подлинным при сохранении критериев подлинности.

²⁷ R. Latourelle, *Critères d'authenticité historique des Évangiles*, Gr 55(1974) 609-637.

Такой материал содержит:

- а) языковая, человеческая, социальная, политическая, экономическая, культурная, юридическая, религиозная среда (Rigaux);
- б) очерк деятельности Иисуса: скромное начало в Галилее, экзальтация народа, рост непонимания, деятельность в Иерусалиме, суд, приговор и смерть (Rigaux);
- в) основные события жизни Иисуса: крещение (I. de la Potterie), искушение и преображение (Dupont), Отче наш (Jeremias, Schurmann, Brown), чудеса (Mussner), агония, смерть и воскресение (Trilling);
- г) дискуссии с учеными-книжниками и фарисеями;
- д) характерное поведение Иисуса: простота и авторитет, абсолютная чистота и сочувствие к грешникам (Шюрман, Иеремиас, Триллинг);
- е) формулы скрытой христологии, зачастую загадочные: знак Ионы, знак святыни, Сын Человеческий;
- ж) логики, которые ставят Иисуса ниже Бога;
- з) отказ от политического мессианства;
- и) претензии, звучащие в антитезах Нагорной проповеди; в использовании термина Авва; в уподоблении Сыну Человеческому пророка Даниила; в декларациях, которые привели Его к смерти;
- к) призвание и первая миссия апостолов: их экзальтация, а затем непонимание; их предательство и уход.

Второй вывод касается отношения историка к Евангелиям. Латурель считает, что последние исследования, начатые в пятидесятых годах, рассеивают предубеждение по отношению к Евангелиям (якобы они не заслуживают доверия); отношение к ним изменилось: теперь историки исходят из того, что они заслуживают доверия.

Работы Латуреля²⁸ отличаются четкими выводами и тщательным анализом. Он ясно сформулировал терминологию, подробно проанализировал отдельные критерии, применил их к описаниям чудес. Среди столь многочисленных исследований критериев его поиски являются наиболее оригинальными и творческими.

в) Более поздние работы

Интерес к данному аспекту исследований Нового Завета не ослаб, о чем свидетельствует довольно значительное число работ, опубликованных на эту тему в течение следующих тридцати лет, в частности:

Fitzmyer J., *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus'*

²⁸ Свои размышления Латурелл затем изложил в *L'accès à Jesus par les Évangiles - histoire et herméneutique*, Paris 1978. См. рецензию в RBL 33(1980)179 и сл.

Sayings in the New Testament, w: *Jesus aux origines de la christologie*, red. J. Dupont (BETL 40), Leuven 1975, 73-102.

W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I. Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Düsseldorf 1981.

R.T. France, *The Authenticity of Jesus' Sayings*, в: *History, Criticism and Faith*, red. C. Brown, Downer's Grove 1976, 101-143.

R.H. Stein, *The "Criteria" for Authenticity*, w: *Gospel Perspectives*, Volume 1. *Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, red. R.T. France-D. Wenham, Sheffield 1980, 225-263.

R.H. Fuller, *The Criterion of Dissimilarity: the Wrong Tool?*, в: *Christological Perspectives: Essays in Honor of Harvey K. McArthur*, red. R.F. Berkley-S. A. Edwards, New York 1982, 42-48.

G. Ghiberti, *Überlegungen zum neueren Stand der Leben-Jesu-Forschung*, Münch. Theol. Zeit. 33(1982) 99-115.

M.E. Boring, *Criteria of Authenticity: The Lucan Beatitudes as a Test Case*, "Forum" 1(1985)4, 3-38. .

V.K. Robbins, *Pragmatic Relations as a Criterion for Authentic Sayings*, "Forum" 1(1985) 3,35-63.

D. Polkow, *Method and Criteria for Historical Jesus Research*, в: SBLSP, red. K.H. Richards, Atlanta 1987, 336-355.

M.E. Boring, *The Historical-Critical Method's "Criteria of Authenticity": The Beatitudes in Q and Thomas as a Test Case*, „Semeia» 44(1988) 9-44.

J.D. Crossan, *Divine Immediacy and Human Immediacy: Towards a New First Principle in Historical Jesus Research*, "Semeia" 44(1988) 121-140.

2. Синтетический подход к критериям подлинности

Представленные выше работы, посвященные критериям подлинности изречений (а также действий) Иисуса, естественно, не исчерпывают всего, что написано на эту тему. В шестидесятые и семидесятые годы к данному вопросу обращались очень часто. Здесь упомянуты наиболее характерные, творческие, значительные работы. Они позволяют ориентироваться в этой активно обсуждаемой проблематике. На их основании можно также сделать определенные синтетические выводы.

а) Культурно-конфессиональная принадлежность исследователей критериев

Исследованиями критериев занимались католические, англиканские, евангелистские экзегеты.

Большой вклад внесли католические библеисты.

Интересные выводы можно сделать на основе культурно-лингвистической принадлежности авторов работ.

Немецкая литература, представленная самыми выдающимися экзегетами (Бультман, Кеземан, Иеремиас, Мюсснер, Шюрман, Триллинг) отличается богатым содержанием с точки зрения богословия (см. исследования, посвященные «начальным» аспектам проблемы: вера-история, значение критических исследований) и методологии (см. лингвистические исследования Иеремиаса, исследования в виде «истории форм» Шюрмана, в виде «истории редакций» Триллинга).

Немецкие работы посвящены главным образом проблематике, обозначенной Бультманом. Они сосредоточены исключительно на логиях и делают несколько значительных акцентов начиная от акцента на всей проблематике в целом (исторический Иисус — Иисус веры), до более частных акцентов, вызванных основным (отсутствие преемственности и преемственность, консервативная и преобразующая роль общины, изначальное доверие и подозрительность в отношении Евангелий).

Обобщая, можно сказать, что немецкоязычная литература более ценна выработанными ею основами критериологии, чем самую критериологией; в данной области попытки выработки единой методологии или проверки критериологии на практике случались редко.

В англоязычной литературе было создано много литературных очерков (Мак-Артур, Перрен, Уолкер, Хукер, Кальверт, Барбур, Мак-Элени), где критериологическая проблематика рассматриваются более непосредственно путем подробного анализа единичных критериев (Уолкер, Мак-Элени) и где предпринимаются смелые попытки первого синтеза (Мак Артур, Перрен).

Англоязычные экзегеты настроены не так радикально, они более свободны в конкретных решениях. Однако их критериологии слегка не хватает хорошей систематизации (она слишком фрагментарна).

Романская (французская, итальянская, испанская) литература не такая разнообразная и активная, как упомянутые выше литературы, в ней меньше оригинальных трудов, зато она может гордиться попытками систематизации — в этом регионе создано много солидных обобщающих трудов, снабженных интересными примерами: Леон-Дюфур (Léon-Dufour), еще более оригинальная работа Серфо (Serfaux), Иньяс де ла Потри и в особенности Латурель (Latourelle)²⁹.

²⁹ См. F. Lambiasi, *op.cit.*, 126 и сл.

Учитывая эти многочисленные исследования и в особенности синтетические работы, можно считать, что произошло согласование основных критериев подлинности. К ним следует отнести:

1. критерий многократного подтверждения;
2. критерий отсутствия преемственности (то есть несоответствия) в отношении иудаизма и ранней Церкви (применяется также название: критерий исключительности);
3. критерий преемственности, то есть соответствия среде, а также учению и деятельности Иисуса;
4. критерий стиля Иисуса.

Они будут представлены в синтетическом виде.

б) Критерий многократного подтверждения

Критерий многократного подтверждения — иными словами, критерий разнообразных традиций и свидетельств. Слова и действия Иисуса, указанные в нескольких синоптических источниках, следует считать подлинными. В пользу подлинности слов и дел Иисуса говорит особенно факт их присутствия в независимых друг от друга традициях: в Евангелии от Марка, в источнике Q, в собственных источниках Матфея и Луки.

Также разнообразие литературных форм, в которых передана одна и та же тема, является гарантией историчности самой темы. Мак-Артур в качестве примера приводит «мотив» любви Бога к грешникам, который подтверждается притчей (блудный сын: Лк 15,11-32), разногласием (Мф 21,28-32: «Мытари и блудницы вперед вас войдут в Царство Божие»), описанием чуда (излечение расслабленного: Мк 2,1-12), описанием призвания (Левия: Мк 2,13-17). Однако присутствия темы в разных литературных формах недостаточно (они могут происходить из одного источника!); если она подтверждается в разных формах, присутствующих в разных источниках, подлинность становится более вероятной³⁰.

Примеры разнообразного подтверждения:

— выражение «Царство Божие» («Царство Небесное») — пять слов традиций (Мк, источник Q, собственные источники Матфея, Луки и Иоанна) подтверждают, что Иисус использовал это выражение (Мк — 13 раз; общие для Матфея и Луки логики — 9 раз; только Матфей — 27 раз; только Лука — 12 раз; Ин — 2 раза)³¹;

³⁰ Н.К. McArthur, цит. статья, 49-50.

³¹ Этот вопрос изучал Иеремиас. Цитирую английский перевод его труда: *New*

— установление Евхаристии подтверждено четырьмя текстами: 1 Кор 11,23-30; Мк 14,22-25; Мф 26,26-29; Лк 22,1-20. По единодушному мнению исследователей³², эти четыре текста происходят из двух независимых традиций: антиохийской (Павел и Лука) и иерусалимской (Марк и Матфей); таким образом, в данном случае на уровне источников мы имеем двойное подтверждение;

— самоопределение Иисуса — «Сын Человеческий» подтверждено разнообразной традицией: Марком (например, 2,10.28; 8, 31.38), источником Q (например, Мф 8,20; Лк 9,58; Мф 11,19), Матфеем (например, 10,23; 13,37.41; 16,28), Лукой (17,22.33), Иоанном (1,51; 3,13; 5,27; 8,28)³³.

с) Критерий отсутствия преемственности (или несоответствия)

Критерий отсутствия преемственности или несоответствия вслед за Латурелем можно сформулировать следующим образом: «Можно считать подлинными евангельские сведения (в частности, слова Иисуса и Его жесты, позицию), которые нельзя свести ни к понятиям, почерпнутым из иудаизма, ни к понятиям ранней Церкви»³⁴.

Перед тем, как приступить к обсуждению данного двойного отсутствия преемственности, вначале стоит отметить «глобальное отсутствие преемственности» самих Евангелий, из-за чего Евангелия в целом представляются оригинальными произведениями на фоне остальной литературы.

Уже сам литературный жанр Евангелий неповторим, уникален. Евангелия нельзя считать «биографией» — учитывая повествователя и слушателей, они являются «свидетельством». Их нельзя назвать и «апологией» — ни учеников (так как в текстах приводятся сведения, которые их унижают и являются мало поучительными — в противоположность тому почитанию, которым ученики окружены в ранней Церкви), ни Иисуса (показанного сдержанно, часто так, что это вызывало беспокойство читателей, которые видели в Нем Сына Божьего). Не являются

Testament Theology, в: *The Proclamation of Jesus*, London 1971, 31. Этот же автор исследовал другие проблемы, в частности, *passivum divinum* (с. 21), *Abba* (с. 62).

³² См., в частности, J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1961³; X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'Institution eucharistique et des discours d'adieu*, в: *Jésus aux origines de la christologie*, Louvain 1975, 141-168, в особенности, 145-146.

³³ См. J. Jeremias, *New Testament Theology*, 259 и сл.

³⁴ R. Latourelle, *Critères...*, 622.

Евангелия и доктринерской спекуляцией, что видно при их сравнении с работами гностиков I века.

Также содержание Евангелий, в глобальной перспективе, является неповторимым. Если этим содержанием является сам Христос, не сложно увидеть оригинальность глобальной личности Иисуса: историческое исследование не может его классифицировать ни в психологических или религиозных категориях, ни в категории истории вообще: «Иисус предстает перед историком как оригинальная и выдающаяся религиозная личность»³⁵,

са) *Отсутствие преемственности с иудаизмом* можно рассматривать с точки зрения формы и содержания.

В формальном плане наиболее заметный вклад в исследования внесли Иеремиас и Серфо.

Иеремиас особое внимание уделял лингвистическим и стилистическим элементам Евангелий. Остановимся на двух из них: *passivum divinum*³⁶ и антитетическом параллелизме³⁷.

Passivum divinum. Мы видим, что в изречениях Иисуса часто вместо имени Бога появляется множественное число (21 раз у Мк, 23 раза в источнике Q, 27 раз — только у Мф, 25 — только у Лк). Между тем, в талмудической литературе данный феномен почти не встречается; в раввинских школах для выражения действия Бога обычно использовалась формула третьего лица множественного числа; в апокалиптике это выражение использовалось часто, но для описания действий Яхве в эсхатологических временах (изречения на тему будущего), в то время как Иисус использует его также для выражения милосердного действия Божьего в настоящее время. Таким образом, частота употребления формулы и форма ее употребления явно указывают на отсутствие преемственности в отношении иудаистской среды.

Антитетический параллелизм. Этот типично семитский способ выражения встречается более ста раз в изречениях Иисуса (Мк: 30, в источнике Q: 34; только Мф: 44; только Лк: 30), но, в отличие от Ветхого Завета, в изречениях Иисуса эмфаза делается почти всегда на их второй части (Мф 5, 43-44: «Вы слышали, что сказано: “люби ближнего своего и ненавидь врага твоего”. А Я говорю вам: любите врагов ваших (...) и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»; кроме того, если в Ветхом Завете и иудаистских писаниях антитетический параллелизм

³⁵ L. Cerfaux, *Gesù alle origini della tradizione: Per una storia di Gesù*, Roma 1970, 62.

³⁶ J. Jeremias, *New Testament Theology*, 9-14.

³⁷ Там же, 14-20.

появляется обычно в апокалипсическом контексте или в контексте мудрости, то Иисус использует его также как орудие атаки, обвинения, лишения уверенности, обещания, самоопределения³⁸.

Что касается содержания, отсутствие преемственности с иудейской религиозностью проявляется в позиции Иисуса в отношении Отца, в отношении Закона, в отношении Царства Божьего.

Бог Иисуса является милосердным Отцом, который любит грешников; Иисус обращается к Нему, называя Его Авва. Иеремияс писал: «Мы сталкиваемся здесь с чем-то совершенно новым, что выходит за рамки иудаизма. Мы видим, кем был исторический Иисус: человеком, который мог обращаться к Богу, используя слово “Авва”, который мытарей и грешников сделал участниками царства, позволяя им повторять это слово: Авва — дорогой Отче»³⁹.

В отношении Закона Иисус ведет себя не так, как фарисеи (забота о внешних делах, мелочность), Он выше Закона: «А Я говорю вам». Иисус исполняет Закон, превосходит его, дает новый Закон. Ни один раввин не осмелился бы противопоставить себя Писанию и Моисею.

Образ царства, представленный Иисусом, также радикально отличается от взглядов простого еврея: в нем соединено величие ожидаемого царства Давидова со смиренной проповедью убогим, апокалипсическое обожание Сына Человеческого со страданиями Слуги Яхве⁴⁰.

сб) Отсутствие преемственности с ранней Церковью проявляется, в частности, в отсутствии преемственности с богословием Павла (которую исследовали различные богословы, в том числе, Леон-Дюфур, Дзедда: хотя Евангелия моложе посланий Павла (по крайней мере, их окончательная редакция), они тем не менее содержат более архаичное богословие (царство Божье, Сын Человеческий), что является признаком верности традиции, которая идет от Иисуса.

Стоит отметить, что католическая критика уже давно делает акцент на том, что содержание Евангелий не могло быть «изобретено» ранним христианством. Подчеркивалась правдивость евангелистов, в апологетике (например, Лагранж большое значение приписывал описанию в Евангелиях унижительных или даже мало поучительных фактов из истории Иисуса и апостолов). Этими аргументами доказывалась литературная подлинность (в точном значении этого термина)

³⁸ См. F. Lambiasi, op.cit., 158.

³⁹ J. Jeremias, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, 31.

⁴⁰ C. M. Martini, *La storicità dei vangeli sinottici*, 143 и сл.

Евангелий и честность авторов, а также снималась проблематика, типичная для «истории форм» и «истории редакций»⁴¹.

В качестве иллюстрации критерия отсутствия преемственности в отношении ранней христианской общины стоит привести два примера: один касается учения Иисуса, второй — его деятельности.

Иисус часто пользовался выражением «Царство Божие» (Мк: 13 раз; Источник «Q»: 9; только Мф: 27; только Лк: 12; Ин: 2). Следует отметить, что данное выражение редко встречается вне Евангелий (10 раз у Павла, 8 в Деян, 1 в Ев, 1 в Иак, 2 в Откр). Кроме того, нужно учесть, что изречения о царстве, исходящие из ранней Церкви, имеют разное звучание: в них можно различить трансформацию терминологии — от эсхатологической до мессианской. В связи с этим можно сделать вывод, что выражение «Царство Божие» не может быть создано общиной, а исходит от Иисуса⁴².

Совершение чудес характерно для деятельности Иисуса. Вслед за Латурелем⁴³ можно сказать, что благодаря критерию отсутствия преемственности с ранней Церковью можно определить историческую оригинальность чудес Иисуса. В ранней Церкви апостолы совершают чудеса, но во имя Иисуса. Петр говорит калеке: «во имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи» (Деян 3,6). Расслабленного из Лидды Петр излечивает словами: «Еней! Исцеляет тебя Иисус Христос; встань с постели твоей» (Деян 9,34). Иисус совершает чудеса совершенно иначе, чем апостолы: он творит чудеса от собственного имени. Он говорит прокаженному: «Хочу, очистись» (Мк 1,41); расслабленному: «Тебе говорю, встань (...)» (Мк 2,11); дочери Иаира «Девница, тебе говорю, встань» (Мк 5,41)⁴⁴.

d) Критерий преемственности (или соответствия)

Критерий преемственности может иметь две области исследований: преемственность в отношении среды Иисуса («внешняя преемственность») и преемственность в отношении того, что уже было признано подлинным благодаря применению критерия отсутствия преемственности («внутренняя преемственность»).

⁴¹ См. F. Lambiasi, *op.cit.*, 160.

⁴² J. Jeremias, *New Testament Theology*, 34 и сл. и 96-108.

⁴³ R. Latourelle, *Authenticité historique des miracles de Jésus*, 244.

⁴⁴ См. F. Lambiasi, *op.cit.*, 161.

да) *Преемственность в отношении мира Палестины*⁴⁵ (то есть среды Иисуса) наблюдается в следующих областях:

— историко-политическая ситуация: среда Палестины начала I в. С персонажами, известными по другим источникам (Цезарь Август, Квирий, Ирод Антипа, Каиафа, Пилат, Ирод Филипп...), верно отражена в синоптических Евангелиях;

— географические сведения, приводимые в Евангелиях, указывают на Палестину: Тивериадское озеро, такие города, как Назарет, Капернаум, Вифлеем под Иерусалимом, Вифания с Масличной горой и т. д., дорога из Иерихона в Иерусалим. Данные Евангелий в целом совпадают с географией Палестины, они также подтверждаются археологическими находками;

— культурная среда: семитский фон, арамейские слова, форма изречений, характерных для Евангелий — как показали исследования Иеремиаса и Серфо — прекрасно соответствуют эпохе Иисуса; одежды, обычаи, жилища, пища, занятия людей, присутствующие на страницах Евангелий, соответствуют образу Палестины времен Иисуса;

— религиозный фон, который можно реконструировать на основании синоптических Евангелий такой же, как в апокрифах или в кумранских текстах: соперничество между фарисеями и саддукеями, споры раввинов, эсхатологические и мессианские ожидания, центральное значение святыни...

Постоянно ставится вопрос, насколько широко можно пользоваться аргументом внешней преемственности? Ответ следует разделить на две части.

Что касается евангельской истории вообще, соответствия между синоптическими Евангелиями и данными из других источников настолько точные, что позволяют отбросить подозрения об искусственной реконструкции, они точно указывают по меньшей мере на среду Иисуса. Но позволяет ли это соответствие прийти через среду к историческому Иисусу? Считается, что одного этого аргумента недостаточно: чтобы иметь уверенность, ему должны сопутствовать другие аргументы.

⁴⁵ Подробные исследования мира Палестины: F.M. Abel, *Geographie de la Palestine*, t. 1-2, Paris 1933-1938; A. J. Festugier - P. Fabre, *Le monde greco-romain au temps de Notre-Seigneur*, t. 1-2, Paris 1936; J. Bonsirven, // *giudaismo palestinese al tempo di Nostro Signore*, Torino 1950; M. Du Buit, *Geographie de la Terre Sainte*, t. 1-2, Paris 1958; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, t. 1-2, Hamburg 1959; E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 1965².

⁴⁶ См. F. Lambiasi, *op.cit.*, 168.

Если речь идет о соответствии отдельного элемента синоптической истории иудаистской среде времен Иисуса, аргумент внешней преемственности может быть полезен для лучшего понимания сведений, но самого его недостаточно для подтверждения подлинности. Он должен считаться признаком правдоподобности подлинности⁴⁶.

db) *Внутреннюю преемственность* Перрен (Perrin) описал следующим образом: «Материал из древних слоев традиции может считаться подлинным, если можно доказать, что он связан с материалом, уже признанным подлинным с помощью критерия отсутствия преемственности⁴⁷. Собственно данный критерий первым применил Бульман, который в своей главной работе *Die Geschichte der synoptischen Tradition* сгруппировал изречения, проверяющие те характерные черты учения Иисуса, которые уже были признаны им подлинными на основании критерия отсутствия преемственности.

Шюрман, а за ним Иньяс де ла Потри, Каба и Латурель (de la Poterie, Caba, Latourelle) указали, что наиболее характерной чертой послания Иисуса является его «эсхатологическая актуальность»⁴⁸, которая заключается в исполнении ветхозаветных заповедей мессианского царства. Таким образом, через притчи или благословения мы приходим к оригинальному посланию Иисуса, который завещал приход царства⁴⁹.

Критерий отсутствия преемственности в соединении с другими критериями позволяет верно реконструировать «характерное» ядро учения и деятельности Иисуса: Его эсхатологическую миссию. После реконструкции такого ядра можно считать подлинным все, что с ним согласуется (внутренняя преемственность). Относительно внешней преемственности внутренняя преемственность является более убедительной, имеет большую ценность⁵⁰.

е) Критерий стиля Иисуса

Можно отметить некоторые характерные черты послания Иисуса, провозглашаемого Его словами и Его поступками. Им уже посвящались

⁴⁷ N. Perrin, op.cit., 43.

⁴⁸ H. Schurmann, *Die Sprache des Christus*, в: он же, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 84.

⁴⁹ Здесь снова нужно сослаться на работы: J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965⁷; J. Dupont, *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Bruges 1954. Имеется второе издание, полностью переработанное: т. 1: *Les beatitudes. Le probleme litteraire: les deux versions du Sermon sur la montagne et des beatitudes*, Bruges 1958; т. 2: *Les béatitudes. La bonne nouvelle*, Paris 1969.

⁵⁰ См. F. Lambiasi, op.cit., 170.

специальные аналитические и синтетические работы⁵¹. Исследователи обратили внимание на следующие особенности речи Иисуса: уникальное самосознание, выраженное в таких формулировках, как «Это я»⁵², «Сын Человеческий»⁵³, в непосредственной молитве Богу как Отцу⁵⁴, в подчеркивании важности своих слов⁵⁵ и своей миссии⁵⁶. Другие черты это: торжественная возвышенность и сакральность изречений⁵⁷, арамеизмы и необыкновенная оригинальность⁵⁸, сила и авторитет в Его решениях и призывах⁵⁹.

⁵¹ В особенности, Н. Schurmann, *Die Sprache des Christus, passim*.

⁵² Данная формула обычно высказывалась Иисусом (Мк 6,50, пар. Мф 14,27; Мк 14,62, пар. Лк 22,70; Лк 24,39; Ин 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8.) или в зависимости от Него (Мк 13,6, пар. Лк 21,8). Случаются немногочисленные исключения (Мф 26,22.25; Ин 9,9). См. Н. Schurmann, там же, 87.

⁵³ Это же определение, за исключением Ин 12,34, всегда присутствует в высказываниях Иисуса (Мк 2,10.28; 8,38; 13,26; 14,62 и в параллельных местах от Матфея и Луки; Мф 8,20; 11,19; 12,32.40; 24,27.37.44, а также параллели от Луки; кроме того, в: Мф 10,23; 13,27.41; Лк 17,30; 18,8). См. Н. Schurmann, там же, 88.

⁵⁴ Молитвы Иисуса, за исключением Мк 15,34 (цитата Псалма), всегда начинаются с обращения к Отцу (Мф 11,25.26, пар. Лк 10,21; Мк 14,36, пар. Мф 26,39; Лк 22,42; 23,34.46; Ин 11,41; 12,27.28; 17,1.5.11.21.24.25). Кроме того, обращение «Авва» можно считать *ipsissima vox Jesu*. См. Н. Schurmann, там же.

⁵⁵ Важность слов Иисуса часто явно подчеркивается (Лк 6,46; Мф 5,2.28.32.34.39; Ин 12,48; 14,24; 15,3.20), кроме того, используется формула *logos tou Theou* (Лк 5,1; 8,21; 11,28). См. Н. Schurmann, там же, 89.

⁵⁶ Сознание своей миссии Иисус выражает в формулировке «я пришел» — *elthon* (Мф 5,17; 9,13; 10,34.35...) и ей подобных. См. Н. Schurmann, там же.

⁵⁷ Выражения «придут — приходят дни» (Мк 2,20 пар. Мф 9,15; Лк 5,35; 17,22; 19,43; 21,6; 23,29) как резонанс выражения ветхозаветных пророков: «истинно говорю вам». См. Н. Schurmann, там же, 90-93.

⁵⁸ Арамеизм *ho Satanas* пять раз встречается у Мк, четыре раза произносится Иисусом (Мк 3,23.26; 4,15; 8,33), и только раз в повествовании (Мк 1,13); Матфей использует его четыре раза, причем всегда в высказываниях Иисуса (Мф 4,10; 12,26 — два раза; 16,23); в Лк из пяти раз четыре раза им пользуется Иисус (Лк 10,18; 11,18; 13,16; 22,31), а один раз использован в рассказе (Лк 22,3). Точно так же только из уст Иисуса звучат выражения: *Simon Bariona* (Мф 16,17), *ho huiois Ioannou* (Ин 1,42), *Simon Ioannou* (Ин 21,15.16.17); также простое имя «Симон» звучит из уст Иисуса (Мк 14,37; Мф 17,25; Лк 22,31). См. Н. Schurmann, там же, 94.

⁵⁹ В сценах призвания слова «Следую за Мною» — *akolouthēi moi* (Мк 2,14; 8,34 и параллели Матфея и Луки, Ин 1,44; 21,19.22). Также приказ: *Hyape, hyapeite* — «следуй, следуйте» звучит из уст Иисуса (13 раз у Мк, 20 раз у Мт, 2 раза у Лк 3 раза в Ин; то же самое с приказаниями: *egeire, egeiresthe* — «встань, встаньте» (шесть раз у Мк, три раза у Мф, четыре раза у Лк, два раза у Ин). См. Н. Schurmann, там же, 105 и сл.

Можно также указать на характерные черты поведения Иисуса: «любовь к грешникам, сочувствие к страдающим и угнетенным, суровость к фарисеям, святое возмущение лицемерием и ложью. Но прежде всего — радикальная обращенность к Богу»⁶⁰.

Особая позиция Иисуса проявляется, в частности, во время совершаемых им чудес. Иисус избегает эффектных жестов, театрально-сти, Он не хочет удовлетворять любопытство. Поэтому Он отвергает просьбы и своих неверующих противников (Мк 8, 11–13; Лк 23, 8–12), и жаждущей сенсаций толпы (Мк 1, 35–38). Он не совершает ни одного чуда для собственной пользы (Лк 23, 35–37). Чудеса совершаются главным образом для того, чтобы показать истинный смысл Его мессианского служения — об этом свидетельствует Его ответ, данный посланникам Иоанна Крестителя (Мф 11, 2–6; Лк 8, 18–23). Чудеса должны были показать реальность царства (Мк 1, 14–15; Мф 4, 17), как сказано в ответе Иисуса обвинителям: «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло вас Царствие Божие» (Лк 11, 20). Чудеса передают приглашение к новой жизни, к обращению и жизни в соответствии с требованиями нового царства. Совершая чудеса, Иисус постоянно напоминает, что после получения послания о царстве необходимо обратиться (Мк 1, 15; Мф 4, 17); Тир и Сидон обратились бы и покались во вретисе и пепле, если бы там совершались такие чудеса, как в Хоразине, Вифсаиде и Капернауме (Мф 11, 21–24; Лк 10, 13–15).

Поэтому чудеса благодаря их связи с провозглашаемым посланием и способу их совершения также помогают нам прийти к историческому Иисусу. Если в каком-то событии видна связь с провозглашаемой Иисусом «эсхатологической актуальностью», это гарантия исторической подлинности, которая ведет нас к Нему⁶¹.

г) Общая оценка значения критериев

В современных исследованиях критериев исходят из принципа, противоположного взглядам Бультмана, принимая, что каждое высказывание Иисуса следует считать подлинным, если не доказано, что это не так. Различаются позитивные и негативные критерии. Считается, что правдоподобие подлинности меньше у изречения, которое

⁶⁰ См. J. Caba в итальянском переводе: *Dai Yangeli al Gesu storico*, пер. D. Spoletini, Roma 1974, 443, который цитирует В. Триллинга (W. Trilling).

⁶¹ См. J. Caba, там же, 445.

повторяет учение ранней Церкви, является отражением взглядов раннего иудаизма, представляет ситуацию, неприемлемую во времена Иисуса, противоречит более «подлинным» изречениям, если его можно вывести из других изречений. В то же время имеется большая вероятность (позитивные критерии) подлинности изречений, в которых обнаруживается арамейское звучание или палестинская топография, чувствуется ритм, аналогичный тому, что выступает в изречениях, наверняка принадлежащих Иисусу, которые подтверждены более чем одним источником, отличаются как от раннего иудаизма, так и от послепасхальной Церкви, соответствуют доктрине Иисуса.

Сегодня уже никто не утверждает, что Евангелии передают изречения Иисуса дословно. Конституция *Dei Verbum* (п. 19) принимает их историческую сущность, но допускает возможность адаптации Его слов к новой ситуации в послепасхальный период. С помощью рассматриваемых критериев не всегда можно дать окончательный ответ на вопрос о подлинности. Если высказывание Иисуса, например, имеет отчетливый семитский колорит, это говорит в пользу его палестинского происхождения, но если бы ранняя община действительно была способна создавать отдельные изречения, приписывая их Иисусу (что не было доказано), это бы свидетельствовало только о том, что их создала иерусалимская община. С другой стороны, греческое звучание обусловлено переводом, который был сделан в эллинской среде. Свидетельство из нескольких источников не может считаться абсолютно решающим. Оно является более правдоподобным, но в то же время, многочисленные рассказы Луки присутствуют только в одном Евангелии и, тем не менее, не считаются менее подлинными, чем те, которые имеют более веские подтверждения.

Принцип, в соответствии с которым правдоподобна подлинность логики, которую нельзя вывести ни из раввинской доктрины, ни из учения ранней Церкви, также не является бесспорным. Если какое-то высказывание отличается от раввинского учения, это свидетельствует о его оригинальности. Однако Иисус мог иногда ссылаться на учение раввинов, поэтому слова, близкие учению раввинов, также могут быть подлинными. Также два идентичных изречения могут иметь разное значение, если они помещены в разные контексты. Если какое-то высказывание обнаруживает схожесть с доктриной послепасхальной общины (речь идет, в частности, о христологических и соте-риологических изречениях), это не значит, что оно возникло в Церкви. Вопреки создателям *Formgeschichte*, была обнаружена связь между историческим Иисусом и Иисусом веры.

П. Грек пишет, что, учитывая относительное значение чисто литературных критериев, более разумно трактовать евангельские изречения Иисуса как аутентичные по своей сути, разве что явно заметна рука редактора, как, например, в некоторых логиях, отредактированных Матфеем или в пояснениях послепасхальной Церкви⁶². Данные объяснения следовало бы трактовать по типу targumных парафразов — нужно помнить, что изречения Иисуса объяснялись, расширялись или сокращались, как это делали авторы targumов с речами Моисея из Пятикнижия. Это комментарии ранней Церкви или редакторские записи евангелистов, сделанные для лучшей адаптации учения Иисуса к нуждам и ожиданиям общины⁶³. Таким образом, в Евангелиях могли оказаться слова, которые Иисус не произносил дословно в такой форме, в которой они представлены сегодня, но не доказано, что Ему приписаны утверждения, мысли или идеи, которые он никогда не высказывал⁶⁴.

Каждый представленный критерий хотя бы частично приближает нас к историческому Иисусу; все вместе и в соединении с другими путями, ведущими к историческому Иисусу (установление типичной ситуации для допасхальной общины, ситуации конкретной деятельности Иисуса, устная традиция), они дают возможность приблизить написанные с верой книги к реальной Личности, которая оживляет эту же веру в ее основе — к Иисусу истории, Который является Христом веры⁶⁵.

⁶² P. Grech - G. Segalla, *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1978, 69 и сл.

⁶³ См. L. Randellini, *La tradizione evangelica*, в: *Introduzione al Nuovo Testamento*, wyd. G. Rinaldi - P. De Benedetti, Brescia 1961, 57-128; S. Zedda, op.cit., т 1, 90-115; A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien*, Stuttgart 1965, 31 и сл.; M. Zerwick, *Das "Neue" in der katholischen Eeegese*, "Der Seelsorger" 57(1967)91 и сл.; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, в: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 94-102.

⁶⁴ См. S. Zedda, op. cit., 96.

⁶⁵ См. J. Caba, *Dai Vangeli al Gesu storico*, 445. Более новую работу, посвященную 25 критериям, представил Д. Полков (D. Polkow), *Method and Criteria for Historical Jesus Research*, в: SBLSP 1987, 336-356. Автор, в частности, обращает внимание на социологические критерии.

Х. ИССЛЕДОВАНИЯ УСТНОЙ СИНОПТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

К основным взглядам создателей метода «истории форм» относился тезис существования устной евангельской традиции. Был поставлен вопрос, насколько традиция носила консервативный характер, передавая слова Иисуса, а насколько творческий, являясь результатом работы общины (*Gemeindebildung*). Как известно, Бультман (Bultmann) и Дибелиус (Dibelius) считали, что почти все Евангелие было создано ранней христианской общиной.

Исторический скептицизм Бультмана и Дибелиуса стал стимулом для интенсивных исследований устной евангельской традиции. Они ведутся до сих пор и заслуживают подробного описания.

1. ТЕОРИЯ РИТМА УСТНОЙ ТРАДИЦИИ

В то же время, когда со своей концепцией выступили создатели метода «истории форм» (*Formgeschichte*), евангельской традицией занимался также французский ученый М. Жусс (M. Jousse)¹. Он разработал теорию ритма устной традиции, доказывая, что на верную передачу слов Иисуса в устной традиции указывает ритм евангельских текстов.

В Евангелиях Жусс нашел ритмические фрагменты, которые являются повторением ритмических изречений Иисуса. Ритм использовался в качестве мнемотехнического средства прежде всего теми народами, которые не имели письменности. Он облегчал понимание даже бóльших по объему текстов. По мнению Жусса, ритм играл важную роль при редактировании Ветхого и Нового Завета. Иисус использовал методы, применявшиеся в Его время для передачи устной литературы. Иоанн и Матфей в точности повторяют слова Иисуса, Марк — слова Петра, а Лука — слова Павла.

¹ М. Jousse, *Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnemo-technique*, Paris 1925; его же, *Les rabbis d'Israël. Le récitatifs rythmiques parallèles*, Paris 1929.

Эту теорию упрекали в том, что ее нельзя отнести ко всем народам и ко всей Библии, потому что в этом случае нельзя было бы говорить о редактировании Евангелия, а только о его декламации². В любом случае, этим способом не были переданы нарративные фрагменты Евангелия, такие как описания чудес, юности и страданий Иисуса, а также евангельские диалоги³. Однако эта теория содержит и положительные элементы: библейский параллелизм не только рассматривается как обычная литературная форма, но обосновывается психологическими наблюдениями, разъясняются некоторые аспекты синоптической проблемы, объясняется существование в Евангелиях фрагментов, относящихся к устной традиции⁴. Примером текста, ритмика которого указывает на устную традицию, является Мф 7,7: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам», а также Мф 5,39-42; 7,8; Мк 4,22. Фрагменты Евангелия, имеющие характерные особенности, указывающие на устную традицию, гарантируют древний характер и оригинальность текста.

2. «Культивируемая» синоптическая традиция

Круги скандинавских протестантских экзегетов, а также католических богословов, критиковали исторический скептицизм, указывая, что синоптическая традиция с самого начала передавалась в фиксированных формах. Это направление можно считать обращением к взглядам Гайслера (J.C.L. Geissler)⁵. Труды о методах и технике устной традиции написали скандинавские исследователи Ризенфельд и Герхардссон.

а) Среда устной традиции

На Международном библейском конгрессе в Оксфорде в 1957 г. профессор из Уппсалы Ризенфельд прочитал доклад о происхождении

² J. Chaine, La théorie du P. Jousse et leurs applications à la Bible, *RAp* 50(1930) 32-50. 172-192.

³ F. Puzo, El ritmo oral en la exégesis evangélica, *EstB* 6(1947)133-186; *еро же*, Ritmo oral en los evangelios, в: *Enciclopedia de la Biblia*, t. 3, Barcelona 1963, 294-297.

⁴ См. J. Caba, *Dai Vangeli al Gesù storico*, Roma 1974, 416.

⁵ См. G. Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, *ThR* 24(1956-57) 283 и сл.; E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München 1970, 35 и сл.

евангельской традиции⁶. Сначала он исключил возможность того, что отправной точкой этой традиции были, согласно *Formgeschichte*, проповеди ранней Церкви (негативный тезис)⁷. Затем он заявил, что начало устной синоптической традиции положил Иисус, когда повелел ученикам учить наизусть то, что нужно было сохранить и после Его смерти (позитивный тезис)⁸. Профессор также доказывал, что слова Иисуса передавала в литургических целях не анонимная община, а группа специально обученных учителей.

Негативный тезис Ризенфельд вывел на основании Деяний Апостолов и посланий Нового Завета. Целью наиболее древней проповеди, адресованной как иудеям (Деян 2,22-36), так и язычникам (Деян 17, 30-31), являлось привлечение их к вере Христовой путем синтезированного изложения Его спасительной миссии. Синтез об Иисусе, вложенный в уста Петра (Деян 10,36-43) является разновидностью «компендиума» евангельской традиции, развивавшейся в проповедовании. Оно ссылается на Иисуса: «И Он повелел нам проповедывать людям и свидетельствовать» — Деян 10,42. Также инструкции, которые давались уже сформированным общинам, содержат ссылки на евангельскую традицию Иисуса (1 Кор 7,10-11; см. Мк 10,1-12) или предполагают, что она известна (Иак 2,5, ср. Мф 5,3; Иак 1,25, см. Ин 13,17; Рим 12,14, см. Мф 5,44).

Положительный тезис о происхождении евангельского предания от самого Иисуса Ризенфельд обосновывает, ссылаясь на среду устной традиции, в которой имели место провозвестие и христианское учение. Она была аналогична среде иудейской традиции. В иудейской традиции, передающей «слова отцов», являющиеся изложением Закона, проработанным в Мишне, считалось, что «святая традиция» происходит не от проповеди или учения общины, а через поколения восходит к явлению Бога на Синае. Нечто подобное было и с евангельской традицией. Существует даже параллель в терминологии: греческим словам *paralambanein* (принимать) и *paradidonai* (передавать) соответствуют древнееврейские слова: *qibbēl* (принимать учение) и *masār* (передавать его ученику). Пользуясь этой терминологией, Павел представляет себя как ученик апостолов, от которых он получил предание, передаваемое им верующим. Главная задача апостолов описывается как «служение слова» (Деян 6,4) и «слово Божие» (Деян 6,2),

⁶ H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, TU 73(1959)43-65.

⁷ Там же, 43-53.

⁸ Там же, 53-65.

которым они не могут пренебречь, являясь «служителями слова» (Лк 1, 2), «очевидцами» событий из жизни Иисуса (Лк 1,2). Иисус описывается в Евангелиях как Учитель, связанный особыми отношениями с «учениками». Некоторые из Его изречений, особенно те, которые приспособлены к передаче и заучиванию на память благодаря параллелизмам и повторам, передавались затем из уст в уста в устном предании. О Молитве Господней прямо сказано, что Иисус научил ей своих учеников (Лк 11,1-4; см. Мф 6,9). Некоторые Его слова сохранились даже в арамейском звучании, например *talitha kouti* (Мк 5,41). Также определенные факты, например крещение, искушение, можно вывести непосредственно из учения Иисуса, Который, осознавая Свое мессианство, учил о нем Своих учеников, подобно тому как в другом случае комментировал умножение хлебов (Мк 8,19-21).

Таким образом, Ризенфельд на основании древнееврейской традиции и следов подобной традиции в Евангелиях, Деяниях Апостолов и в новозаветных посланиях, сделал вывод, что первые слова Евангелия от Марка: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1,1) могут со всей вероятностью указывать, что оно содержит «благую весть, возвещаемую самим Иисусом»⁹. Необходимо признать, что Ризенфельд глубоко обосновал тезис происхождения Евангелия исключительно от Иисуса и Его учения¹⁰.

б) Использование раввинистических методов

Тезис Ризенфельда развил в докторской диссертации один из его учеников, Герхардсон¹¹. Он также считает, что синоптическая традиция передавалась аналогичным образом, как раввинистическая, и являлась «культивируемой» традицией. В своей работе Герхардсон сначала анализирует методы обучения и устной передачи в иудаизме (часть I), а затем показывает, что подобным образом передавалась евангельская традиция в старейших евангельских общинах (часть II). В то время иудаизм двумя путями передавал Тору (Закон): в письменной и устной форме. Передачи записанного Закона способствовало существование трех

⁹ Там же, 64 и сл.

¹⁰ См. рецензию М.Е. Boismard в RB 65(1958)452.

¹¹ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961, 1964². Свои исследования Герхардсон продолжал в работах: *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Lund 1964; *Die Anfänge der Evangelientradition*, 1977; *The Origins of the Gospel Traditions*, London 1979.

институтов: профессиональных писателей, задачей которых было скрупулезное, верное копирование текста; школ (*bêt séfer*), в которых мальчики учились читать и декламировать священный текст; синагог, в которых публично декламировались тексты, что еще прочнее закрепляло их в памяти. Технике передачи устной традиции, которая интерпретировала Закон, обучали в высших школах (*bêt hammidrā?*). Главной задачей было как можно более точное запоминание слов (*ipsissima verba*) учителя. С этой целью они многократно декламировались с использованием различных мнемотехнических приемов, например рефренов, слов-связок, памятных записок (*simānīm*, по-гречески *hypomnēmata*). Подобным образом евангельская традиция передавалась в христианской общине, подтверждения этому Герхардсон находит в палестинских источниках, а также у Луки и Павла. В послеапостольскую эпоху речь идет о традиции Иисуса и традиции о Иисусе, собранной теми, кто записывал *гипомнематы*¹². Подчеркивается существование непрерывной традиции, восходящей к первым ученикам Иисуса. Иериней передает традицию, происходящую от Иоанна¹³ через Поликарпа, Папий — от пресвитеров, которые беседовали с апостолами¹⁴. Лука описывает апостолов, покидавших Иерусалим (Деян 1,8) для «служения слова» (Деян 6,4), а их проповедь называет «словом Божиим» (Деян 6,2). Иногда у Луки «слово» означает нечто, что имеет собственное, почти личностное существование (Деян 6,7; 12,24; 19,20), подобно Торе у евреев. Павел также упоминает о зависимости от традиции (1 Кор 15,3); будучи евреем, он соблюдает традиции отцов (Гал 1,13 и сл.; Флп 3,5 сл.), сопоставляет возвещаемое им Евангелие с Иерусалимом, прежде всего со «столпами Церкви» (Гал 2,3).

Герхардсон считает, что нельзя выводить традицию раннего христианства исключительно из провозвестия Церкви, как это пытался сделать Дибелиус, а необходимо обратиться к Иисусу. Евангельская традиция сосредотачивается на словах и делах Иисуса; учение Иисуса подвергается синтезу и при этом интерпретируется¹⁵.

Вскоре появились возражения, что согласно этой теории традиция ограничивается повторением, в то время как апостолы, освященные

¹² См. св. Юстиниан, *Апология* 1, 66, PG 6, 429 A.

¹³ См. св. Ириней, *Epistula ad Florinum*, PG, 7, 1225—1228.

¹⁴ См. Евсевий Кесарийский, *Церковная история*, 3, 39.

¹⁵ Обширный синтез произведения Герхардсона выполнил Дж.А. Фитцмайер, *Note. Memory and Manuscript. The Origins and Transmission of the Gospel Tradition*, ThS 23(1962) 442-457. См. также рецензию П. Бенуа в RB 70(1963)269-273, а также обсуждение в: J. Caba, *op. cit.*, 419-422.

Святым Духом после пасхальных событий, также интерпретировали слова Иисуса. Использование раввинистических методов передачи тоже нельзя убедительно объяснить ни синоптическую проблему, ни вклад отдельных евангелистов в редактируемые ими произведения¹⁶. Однако привлечение внимания к такому способу передачи евангельской традиции доказывает, что она не передавалась произвольным образом. Это был сборник истинных и объективных воспоминаний, пусть отобранных и интерпретированных, но верно и точно переданных благодаря применению существовавших тогда методов¹⁷.

с) Допасхальные истоки евангельского предания

Исследования скандинавскими учеными устного синоптического предания и раввинистических методов его передачи в значительной мере способствовали преодолению исторического скептицизма создателей метода «истории форм». Эти исследования укрепили доверие к устной евангельской традиции. Однако поднятые исследователями проблемы по-прежнему вызывают интерес и являются предметом изучения.

Большую известность и поддержку, чем тезисы скандинавских ученых, получила работа католического экзегета из Эрфурта Шюрмана (H. Schürmann), посвященная доспасхальному периоду традиции логий, впервые опубликованная в 1960 г.¹⁸ Вопрос морфокритиков о *Sitz im Leben* он последовательно перенес на доспасхальную ситуацию. В своих исследованиях он двигался в том же направлении, что и скандинавские экзегеты. Он доказывал, что Иисус, посылая своих учеников на служение и поручая им возвещать Евангелие, облек Свои слова в устойчивую форму, облегчавшую запоминание. Иисус, таким образом, сознательно сформулировал Свои изречения и передал их ученикам, чтобы они использовали их в проповеди. По крайней мере, о части переданных логий можно с уверенностью утверждать, что их форма и содержание были обусловлены намерением использовать их в обучении

¹⁶ См. J.A.Fitzmyer, op.cit., 455 и сл.

¹⁷ См. рецензию П. Бенуа, RB 70(1963)273.

¹⁸ H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, в: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, red. H. Ristow — K. Matthiae, Berlin 1960, 342-370. Перепечатка: H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 39-65.

учеников¹⁹. Шюрман напоминает, что и прежде обращали внимание на то, что Иисус придал своим словам легко запоминаемую форму²⁰, но сторонники метода «истории форм» отмечали, что первоначально литературные формы выполняли социологическую функцию.

Работа Шюрмана привела к изменению взглядов исследователей Нового Завета, поскольку его тезис о допасхальных началах евангельской традиции получил международную известность и поддержку многих авторов²¹.

¹⁹Die vorösterlichen Anfänge..., 362 или 56.

²⁰ Н. Schürmann (там же прим. 75) цитирует прежде всего работы: C.F. Burney, *The Poetry of our Lord*, Oxford 1925, а также М. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954, но утверждает что, на «постоянную форму» слов Иисуса указывали также: E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, München 1940, 183; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1959³, 19; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 19564, 5; E. Fuchs, *ZThK* 53(1956) 210-229; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (THNT 2), Berlin 1959, 8; R. Schnackenburg, *Jesusforschung und Christusglaube*, "Catholica" 13(1959)28; H. Riesenfeld, op.cit., passim; P. Fiebig, *Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig, б.г., 30.

²¹ В дополнении ко второму изданию своей работы сам Шюрман отмечает, что его тезис положительно оценили: A. Vögtle, в: *LThK*(19602)923; G. Delling, *Geprägte Jesus — Tradition im Urchristentum*, "Communio Viatorum" 1961, 59-71 (прежде всего прим. 14); E. Lohse, *ThLZ* 87(1962)172, прим. 40; E. Jtingel, *Paulus und Jesus* (HermUTH 2), Tübingen 1962, 297-300; S. Schulz, *EvTh* 22(1962)143; J. Schneider, *Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neuesten Forschung*, *ThLZ* 87(1962)401-412 (прежде всего 410 и сл.); M. Zerwick, *VD* 41 (1963)80-83; G. Schreiner, *De historische Jezus en de kerygmatische Christus*, *Bij* 24(1963)241-279; X. Léon-Dufour, *Les evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 296.302-315; нем. перевод: *Die Evangelien und der historische Jesus*, Aschaffenburg 1966, 145-160; его же, *Der Exeget im Dialog mit dem Ereignis Jesus Christus*, *BZ* 10(1966)1-14; U. Wilckens, *ThLZ* 89(1964)917-920; J.J. Vicent, *Did Jesus Teach His Disciples to Learn by Heart?*, в: *StEv* III/2 (TU 88), Berlin 1964, 105-118 (прежде всего 110 и сл.); J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode* (ThA 22), Berlin 1965, 59; A. Bea, *Die Geschichtlichkeit der Evangelien*, Paderborn 1966, 16 и сл. прим. 4; 62 przyp. 41; M. van Hengel — J. Peters, *Dieser Jesus*, *Conc.* 2(1966)824; G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition*, Berlin 1966, 50, E. Gutwenger, *Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht*, *ZKTh* 89(1967)176-190 (прежде всего 183 и сл., 186 и сл.). Кроме того: A.H.J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexegesischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung* (FRLANT 73), Göttingen 1959; E. Larson, *Christus als Vorbild*, Uppsala 1962, 29-47; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (ASNU XXII), Uppsala 1961; его же, *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Lund 1964. Этот список Р. Риснер дополнил фамилиями: A.S. Dunstone, F. Mussner, E. Schick, H. T. Wrege, D. Guthrie, P. Stuhlmacher,

Е. Е. Эллис (Ellis) (1978; 1983), отвергая главные принципы метода «истории форм», допускал, что речения Иисуса были очень рано записаны учениками или «апостольской школой» и пытался показать это на примере Лк 10,25-37 и Мф 21,33-46²².

Раздавались и протесты против обоснования существования «культивируемой» синоптической традиции с помощью раввинистических методов передачи традиции. Делались попытки показать, что синоптический материал не содержит раввинистических методов передачи традиции. Утверждалось, что Иисус не был равви в фарисейском понимании. Указывалось, что, в отличие от синоптической, раввинистическая традиция была интерпретацией Библии. Обращалось внимание на то, что о раввинистических методах обучения и передачи традиции до 70 г. практически ничего не известно; сомнительной выглядит версия о том, что это были исключительно устные, нелитературные приемы²³.

С этими критическими выступлениями полемизируют прежде всего Риснер (R. Riesner) (1981, 1982) и Герхардсон (1983). Риснер доказывает, что Иисус сам облек Свое учение в легко запоминаемые резюме (*sumaria*) и в особую традицию о подражании Ему, а разослав Своих учеников, Сам положил начало процессу передачи синоптической традиции. Однако Риснер не связывает метод Иисуса с раввинистическими методами и считает, что Он использовал популярные в то время способы передачи традиции, характерные для семьи, синагоги и начальной школы в Палестине. В связи с важным значением работы Риснера с ней необходимо ознакомиться подробнее.

H. Vogler, C. L. Mitton, J. Roloff, D. Lührmann, F. Hann, G.N. Stanton, E.E. Ellis, J.H. Marshall, J. Blank, H. Leroy, M. Hengel. Конкретные места в их работах указывает R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2 Reihe, 7), Tübingen 1981, 74 прим. 26.

²² E.E. Ellis. *New Directions in Form Criticism*, в: его же, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays*, Grand Rapids 1978, 237 и сл.

²³ Например E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktions-geschichte* (BEvTh 54), München 1970, 150 и сл.; Ch. Albeck, *Einführung in die Mischna*, 1971; 94 и сл.; G. Bouwman, *Das dritte Evangelium. Einübung in die formgeschichtliche Methode*, Dusseldorf 1968, 98; P.H. Davids, *The Gospel and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson*, в: *Gospel Perspectives I*, red. R.T. France-D. Wenham, Sheffield 1980, 75 и сл.; Ph. Alexander, *Rabbinic Judaism and the New Testament*, ZN W 74(1983)237 и сл.

3. Техники передачи устного предания в иудейском окружении Иисуса

Труд Риснера *Jesus als Lehrer*, впервые опубликованный в 1981 г.²⁴, является переработанной версией его докторской диссертации, представленной в зимний семестр 1980/81 г. на факультете евангельского богословия Тюбингенского университета. Подзаголовок указывает, что работа посвящена происхождению евангельской традиции. В предисловии автор признается, что проблема происхождения текста Евангелия интересовала его с начала обучения богословию, особенно под влиянием семинара, проводившегося в 1970 г. проф. Отто Михелем в Тюбингене. Этот интерес стал более глубоким в результате участия автора в семинаре проф. Биргера Герхардсона в Лунде в 1976 г. В 1988 г. вышло третье издание книги Риснера.

Работа состоит из пяти глав. В первой части автор критически описывает прежние концепции возникновения Евангелий, прежде всего теорию двух источников, а также метод «истории форм». Уже этот раздел заслуживает пристального внимания. Это не просто обзор, но и синтез проблем, решаемых на данном этапе исследований. Автор утверждает, что в связи с желанием передать Свое учение Иисус должен был считаться учителем в тогдашнем значении этого слова. Риснер не просто хочет назвать Иисуса равви или учителем, его интересует «техническая сторона» научения и обучения в допасхальной деятельности Иисуса. В связи с этим Риснер видит две задачи. Во-первых, необходимо точно показать, как происходил процесс образования в ту эпоху. Во-вторых, необходимо выяснить, согласуются ли «личные притязания Иисуса» с евангельским свидетельством о том, что Иисуса часто считали «учителем» и так к Нему обращались. Эти вопросы рассматриваются в II и III главе.

Глава II посвящена современным иудейским институтам и методам обучения. Представлена система обучения дома, в синагоге и в школе. Описываются различные обстоятельства и способы изложения и обучения (литургия, декламация и чтение Священного Писания, обсуждение Священного Писания и его применение, начальная школа, толкования раввина и т. д.). По сравнению с более ранними работами труд содержит взвешенное суждение о «протораввинах» (то есть ранних раввинах). Автор не хочет переносить на более раннее время условия

²⁴ R. Riesner, op.cit.

эпохи раввинов. Способы и приемы обучения во времена Иисуса можно воссоздать лишь приблизительно. Однако если времена, в которые рос и развил свою деятельность Иисус, действительно были относительно мирным периодом, без восстаний и подпольной деятельности (как показывают последние исследования), более верными становятся выводы о школах и технике обучения в тот период. Ценным также является то, что была определена связь между синагогой и «эллинистической» традицией. «Палестинский иудаизм» и «эллинизм» объединяет больше общих элементов, они больше влияли друг на друга, чем считали сторонники метода «истории форм». В работе Риснера эти элементы подробно описаны.

Исчерпывающее обсуждение раввинистических методов и максимально широкое обсуждение связанного с ними литературного материала отличает исследование Риснера от более ранних сравнений метода обучения Иисуса с (как правило, более поздними) мидрашами и Талмудом. Представлено исторически достоверное описание методов обучения во времена Иисуса. По сравнению с предшествующими изложениями «устной традиции» иудаизма во времена Иисуса более точно представлена связь Библии с методом устного обучения и передачи учения, причем на основании тщательно собранных данных, а не предположений.

В главе III показан исключительный авторитет Иисуса как Учителя, Пророка и Мессии. В ней содержится тщательный анализ материалов учения Иисуса, всегда с учетом современных исследований.

Глава IV посвящена публичным проповедям Иисуса, обращению к массам. На основании синоптических материалов и с помощью дополнительных источников, относящихся к Преданию, проанализированы используемые Иисусом методы обучения (например, изложение Священного Писания, использование кратких форм, легких для запоминания, заучивание наизусть, частое применение «*mešalim*», то есть притч). Были изучены выражения, которые использовал Иисус, чтобы привлечь внимание к кратким изложениям и притчам, чтобы побудить своих слушателей к запоминанию текста. Допуская, что традиции, предназначенной для передачи («культивируемая традиция») сознательно придается определенная форма, способствующая запоминанию, автор исследует, насколько о такой специальной форме можно говорить примирительно к синоптической передаче традиции Иисуса. Сначала он обращает внимание на общепринятые средства, способствующие запоминанию (краткость высказываний, образность, символические числа, яркость изречений), поэтические образы (сначала он описывает мнемотехническую функцию поэзии, а затем

параллелизмы и строфы, ритмы, рифмы, хиазмы), а также технику повествования, используемую в народных сказаниях (повторы, антитезы, привлечение внимания).

Глава V посвящена ученикам Иисуса в качестве Его слушателей и распространителям евангельского учения. Ученый пытается выяснить, в том числе и в социологическом аспекте, характер допасхального круга учеников, их образ жизни, участие в формировании традиции, предполагаемые способы обучения, применявшиеся Иисусом по отношению к ученикам. Автор уделяет немало внимания первой миссии учеников, историчность которой он убедительно показал. Он также анализирует «эзотерическое обучение», используемое Иисусом с того момента, когда Он сосредоточил Свое внимание на тесном круге учеников, а также рассматривает не изучавшийся ранее вопрос о том, какую роль в передаче учения Иисуса играли Его сторонники, постоянно проживавшие в различных областях, то есть круг Его сторонников (которые, однако, не следовали за Ним).

Результаты своей работы автор изложил в следующих утверждениях:

1. Проповедуя, Иисус не ссыался на чей-либо авторитет, а претендовал на непосредственное знание воли Божией. Свои слова Он рассматривал как решающее, эсхатологическое откровение, которое нельзя забыть.

2. Как и пророки, в отличие от многочисленных учителей того времени, Иисус часто обращался к народу Израиля, прежде всего к презираемым *am-haarez* (рабам). Широкий охват Его миссии объясняет Его деятельность в качестве странствующего проповедника, которая отличает Его от большинства палестинских и иудейских учителей. Иисус, стремясь к тому, чтобы необразованные, как правило, слушатели запоминали новые и часто повторяющиеся проповеди, излагал главные мысли в коротких, мнемотехнических (облегчающие запоминание) резюме. Эти резюме Он часто выделял, предваряя их словами «аминь», «истинно» или оборотами, призывающими внимательно слушать, давая понять, что это особенно важные слова, которые во время длительного обучения с целью лучшего запоминания Он многократно повторял. Другая особенность Его учительства заключалась в том, что путем многократного повторения Он передавал Своим слушателям подобным образом сформулированные для более легко запоминания *mešalim*, то есть притчи, о которых слушатели должны были впоследствии размышлять самостоятельно. В «формулах» и «притчах» Иисус мог использовать мнемотехнические приемы, которые Ему, а также некоторым из Его слушателей, были известны из родного дома,

из синагоги и школы. Иудейское религиозное воспитание в новозаветный период в значительной мере было основано на заучивании больших объемов материала. Образцом для придания формы словам Иисусу служили прежде всего ветхозаветные пророчества и псалмы, а также современная синагогальная литургия.

3. Как и другие иудейские учителя, Иисус также собрал вокруг Себя группу учеников. Характерно, что по собственной инициативе Он призвал их следовать за Собой и ожидал от них даже готовности принять муки ради Него. Следование учеников за Иисусом лучше всего можно сравнить с призванием ветхозаветных пророков. В отличие от тогдашних протораввинов Иисус требовал от Своих сторонников признать Его «единственным учителем». Однако существуют особенности, общие с другими группами учеников того времени. В беседах учителя с учениками Иисус точнее объяснял Свое учение и старался, чтобы они запомнили «резюме». Наряду с традицией публичного обучения община учеников, ведущая особый образ жизни, имела также собственные обычаи, например, слова о подражании, правила жизни в общине или общую молитву.

4. Иисус посылал в мир Своих учеников, чтобы они помогали Ему выполнить его миссию возвещения Благой Вести. Это особенно способствовало допасхальному формированию традиции. В качестве «посланников» Иисуса ученики передавали Его учение с помощью «резюме», которые благодаря постоянному повторению они хорошо запомнили. Кроме того, Иисус подготовил их к будущему служению с помощью специальных миссионерских наставлений. Когда призыв обратиться отвергло большинство жителей Галилеи и возматала угроза Его жизни, Иисус, как некогда Исайя, ограничился эзотерическим обучением узкого круга Своих учеников. Таким образом, группа Двенадцати фактически стала важнейшим гарантом продолжения традиции допасхального и послепасхального периода, и ранняя Церковь полностью это осознала.

5. Важную роль в формировании допасхальной традиции играли также многочисленные сторонники Иисуса, постоянно проживавшие в одном месте (не следовавшие за Иисусом). Отдаление от Учителя привело к необходимости передачи им устоявшейся традиции. Эти круги допасхальных сторонников, как и отправление учеников на служение, стали стимулом для ранней передачи информации об Иисусе. Поскольку некоторые из этих сторонников Иисуса происходили из высших слоев общества и были не чужды образованию, не исключено, что некоторые традиции Иисуса были записаны уже в допасхальный период.

6. В своей работе об античном образовании Кулпеппер (R.A. Culpepper) описал шесть его характерных признаков: жизнь в общине, оберегание традиций, уважение к основателю, различная степень принадлежности, активность научения и обучения, передача эзотерических знаний²⁵. Поскольку все эти признаки относятся к допасхальному кругу учеников, можно говорить о «школе Иисуса». У Джагер (Jaeger) понимал так называемую «эллинизацию христианской религии ...как перенимание греческой *paideia** через призму христианской религии и ее преобразование в *paideia Christi*»²⁶. Однако следует спросить автора, действительно ли принятие апостольскими отцами и апологетами элементов эллинистической *paideia* было искажением «простого Евангелия». У истоков христианства стоит Учитель, Который использовал не только ветхозаветные, но и эллинистическо-иудейские методы обучения. Важным связующим звеном между допасхальным кругом учеников и более поздним христианским образованием следует признать «школу Иисуса»²⁷.

7. Автор наиболее полного на данный момент исследования устной традиции считает, что мнемотехническая форма и существование преданной, возможно эзотерической группы лиц, передающей традицию, — два наиболее важных элемента процесса передачи, заслуживающей доверия²⁸. Оба эти условия были выполнены уже на допасхальной стадии передачи традиции Иисуса. Эта традиция не обрекалась на зависимость от слепого случая, но сознательно оберегалась в процессе передачи. Проведенный анализ передачи учения Иисуса указывает на заслуживающий доверия процесс передачи. Если обрисованный в этой работе послепасхальный этап процесса передачи точен хотя бы в главных особенностях, то скептицизм классического метода «истории форм» можно считать преодоленным. В этом случае мы также имеем право искать в синоптической традиции информацию о том, Кем был и чего хотел Иисус.

²⁵ R.A. Culpepper, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine — School Hypothesis — based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBLDS 26), Missoula 1975, особенно 250-257.

* Т.е. традиции воспитания — прим. ред.

²⁶ W. Jaeger, *Paideia Christi*, в: H.T. Johann, *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (WdF 378), Darmstadt 1976, 487-502.

²⁷ Р. Риснер ссылается в этом месте на работу: F.F. Bruce, *Men and Movements in the Primitive Church. Studies in Early Non-Pauline Christianity*, Exeter 1979, 120-152.

²⁸ J. Vansina, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, London 1965, 31.

Оптимизм автора разделяют его рецензенты²⁹. Они подчеркивают огромное значение этого труда. Ф. Мюсснер утверждает, что вместе с книгой У.Тюзинга (W. Thüsinga), *Die neutestamentliche Theologien und Jesus Christus*. т. I: *Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Düsseldorf 1981, а также работой П. Г. Мюллера, *Der Traditionsprozess im NT. Kommunikations-analytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens*, Freiburg 1982, работа Риснера представляет собой труд из трех частей, который не может оставить без внимания ни один специалист по Новому Завету. Эта работа выводит на новый уровень исследования и усиливает доверие к синоптическим материалам.

Риснер тщательно и добросовестно собрал множество фактов. Его методические предложения созданы на проверенной основе. В соответствующих фрагментах он применил все используемые в настоящий момент методы исторических исследований. Рецензенты (Mussner, F. Lentzen-Deis) подчеркивают, что, прежде всего, рассуждения о допасхальном круге учеников, их образе жизни и условиях, возможностях и изменений традиции позволяют многое добавить к нашим знаниям в этой области. Многие выводы хорошо обоснованы и выглядят более правдоподобными, нежели различные гипотезы о «странствующих харизматах» или «пророках» ранней Церкви.

Некоторые рецензенты упрекали Риснера в том, что он, решая вопрос о происхождении логий Иисуса, поверхностно и лишь отчасти учитывает противоположные мнения. Особенно это касается пятой главы. На основании языковых, стилистических и формальных особенностей (то есть критериев, описанных в главе I своей работы) он обычно судит об их происхождении из традиции³⁰.

Однако необходимо отметить, что, по справедливому замечанию Мюсснера, Риснера меньше интересовали критерии, определяющие допасхальное или послепасхальное происхождение синоптической передачи, чем *milieu* (среда), в которой рос, жил и действовал Иисус из Назарета. Ленцен-Дайс (Lentzen-Deis) подчеркивает, что Риснер настаивает на подлинности лишь небольшой части описываемых логий, а именно в тех случаях, когда речь идет об учительском авторитете Иисуса. Как правило, он довольствуется возможностью связать обсуждаемые

²⁹ Прежде всего: F. Lentzen-Deis, в: Bb 64 (1983) 289-292; F. Mussner, в: BZ 27 (1983) 276 n.; R. Schnackenburg, в: BZ 29 (1985) 134 n.

³⁰ R. Schnackenburg, в: BZ 29(1985) 134.

изречения Господа с характерным образом жизни Иисуса или с допасхальным кругом учеников.

В. Шмитхальс (Schmithals) не совсем справедливо упрекнул Риснера в том, что тот не учитывает, что античные мнемотехнические техники были основаны на литературных текстах³¹. Риснер подчеркивает роль устной традиции, указывая, что она достоверна, заслуживает доверия, но он не упускает из виду и того, что устная традиция могла поддерживаться записанными текстами. Достаточно напомнить, что в резюме своей работы он учитывает возможность записи определенных традиций Иисуса уже в допасхальный период.

Давая общую оценку работе, Ленцен-Дайс утверждает, что труд Риснера, как и работы из области *Formgeschichte*, опирается на определенные заведомые допущения. Однако вина Риснера не больше, чем авторов, которые придерживаются другого мнения, основываясь на принятых, традиционных принципах. В книге Риснера всегда приводятся аргументы, которые не следуют из эвристической «системы», их легче проверить, они основаны на фактах. Этот труд пересматривает прежние концепции возникновения Евангелия³².

Продолжением работы Риснера можно считать изданный в той же серии труд А. Ф. Циммермана, посвященный ранним христианским учителям, относящимся к числу лиц, передающих традицию³³. Это докторская диссертация, принятая факультетом богословских наук Евангелического университета в Берне в зимнем семестре 1981/82. В основном она посвящена месту и функции учителей в раннем христианстве, но также обращается к более ранним носителям традиции Иисуса, особенно в части, посвященной Евангелию от Матфея. Главный тезис, инспирированный концепцией Герхардсона, но также из-за своей ограниченности с ней расходящейся, звучит так: в раннем христианстве действовали христианско-фарисейские *didaskaloi* — учителя, которые при передаче евангельского материала использовали (прото-)раввинистические методы. Позже из-за их непомерных амбиций от них отказались, поскольку это не соответствовало исключительно христианской установке ранней христианской общины³⁴.

³¹ W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, 272.

³² F. Lentzen-Deis, в: Bb 64(1983) 292.

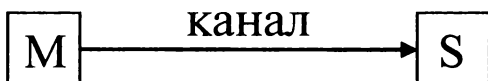
³³ A.F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der "didaskaloi" im frühen Urchristentum* (WUNT 2 reihe 12), Tübingen 1984.

³⁴ Работа Циммермана состоит из четырех частей: I. Значение темы для новозаветных исследований (отсылка к противоречию между классическим методом

4. ОБЩЕНИЕ ИИСУСА С ОКРУЖЕНИЕМ — НАЧАЛО ТРАДИЦИИ ИИСУСА

В обсуждаемых ранее работах исследователей интересовал прежде всего способ передачи традиции, ведущей свое начало от Иисуса, приемы, облегчавшие ее верную передачу (Жоссе, Ризенфельд, Герхардсон, Риснер), указывалось на ее допасхальное происхождение (Шюрманн). Вопрос о том, как появилась традиции Иисуса, поставил в своей докторской диссертации Поль-Жерар Мюллер (Müller). Это работа из области литературно-художественной коммуникации.

Следует напомнить, что теория литературно-художественной коммуникации занимается взаимодействием автора (оратора) и адресатов (слушателей). Графически это можно представить так:



М (адресант — автор, оратор) передает свои знания S (адресатам, слушателям). Средством передачи (то есть «каналом») является речь. М, как *homo loquens*, инициирует речевой процесс. Путем повторения речевых актов и восприятия запускается процесс передачи. Таким образом, также *homo loquens* — Иисус из Назарета — в восприятии свидетелями своих речевых актов и действий инициировал никогда позже не прерывавшийся процесс передачи, функционирование и «механизмы» которого можно изучать в писаниях Нового Завета, прежде всего в Евангелиях. Процесс передачи одновременно является «фильтром»,

«истории форм» и концепцией Ризенфельда и Герхардсона, с. 1-35); II. Учителя раннего христианства в исследованиях начиная с Хэрнака (с. 36-68); III. *Os-suaia* как доказательства существования иерусалимских *дидаскалий* (с. 69-91); IV. Христианские *дидаскалия* по свидетельству Нового Завета (с. 92-214). В четвертой, главной части, важную роль играет проблема *didaskaloi* в 1 Кор 12,28 и сл. в сравнении с Деян 13,1 (с. 92-113); исследуется переход от *дидаскалий*, относящихся к традиции до Матфея, к так называемым *grammateis* общины Матфея (с. 144-193). Рассматриваются также другие свидетельства существования постоянных учителей: Еф 4,11; Иак 3,1, а также «Дидахи» и писания апостольских отцов. Рецензию написал Р. Шнакенбург в BZ 29(1985) 134 и сл.

благодаря которому выделяются те части речевого акта, которые важны для дальнейшей передачи. В Евангелии от Иоанна прямо утверждается, что «написанное» в нем является лишь выбором из того, что можно было бы рассказать об Иисусе из Назарета (Ин 20,30 и сл.; 21,25). По-видимому, критерием выбора было сохранение *ipsissima intentio Jesu*.

Работа Мюллера *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*³⁵ состоит из трех частей: I. Введение в проблематику понятия передачи; II. Коммуникативные стадии новозаветного процесса передачи; III. Значение новозаветного процесса передачи для Церкви.

Часть I носит теоретический характер. В ней рассматриваются следующие вопросы: 1. философско-антропологические основы феномена передачи; 2. социологическое значение процесса передачи; 3. лингвистические импликации процесса передачи; 4. богословское понимание передачи (то есть традиции). В этой части описывается происхождение, передача, восприятие, продолжение, трансформация традиции, а также ее экклезиологический аспект. Уже здесь упоминается истинная цель работы — описание возникновения и дальнейшей передачи традиции Иисуса, причем с выраженной позицией по отношению к более ранним работам, посвященным изучению Нового Завета, написанных сторонниками метода «истории форм». Они больше интересовались легко распознаваемыми «традициями» (анализировались слои традиции и содержание традиций), чем процессом передачи. Мюллер пишет: «Авторы исследований из области *Formgeschichte* и *Redaktionsgeschichte* интересовались не процессом передачи, а результатами этого процесса, то есть хронологической последовательностью компонентов увеличения нарративной плоскости, которые рассматривались статично и сравнивались между собой. Методы *Formgeschichte* и *Redaktionsgeschichte* — если исключить традиционно-историческое мышление (*traditionsgeschichtlich*) — являются литературоведением, а не наукой о литературно-художественной коммуникации, поскольку исследует имманентную структуру текста, а не его возникновение и функционирование. В отличие от *Form-* и *Redaktionsgeschichte*, которые берут текст таким, каким он есть, чтобы исследовать его внутреннее становление, в этом случае необходимо сначала ответить на вопрос о связи этого текста с его социологической *milieu* (средой), об историческом поводе его возникновения. Анализ сосредоточен прежде всего на временной оси диахронии речевого процесса».

³⁵ P.G. Müller, *Der Traditionsprozess im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens*, Freiburg 1982.

В исследованиях, посвященных Иисусу, важную роль играл поиск *ipsissima vox Jesu* (J. Jeremias). В них отличали подлинные изречения Иисуса от слов, приписываемых Иисусу общиной. «Тут появлялась проблема: кто составил изречения Иисуса, которые были сказаны Им другими словами или вообще Ему не принадлежали, и приписал их Иисусу» (Müller, с. 114). При этом эти тексты, не принадлежавшие Иисусу, остаются «в невыясненной связи с упомянутым в тексте их автором, то есть Иисусом из Назарета... Лишь небольшая часть текстов считается подлинными изречениями Иисуса... Большое значение придавали богословию общины, приписывая ей все, что, как считалось, не могло быть сказано земным Иисусом» (с. 115). По мнению Мюллера, методическая ошибка подобной практики заключалась в том, что не ставился вопрос о совокупности генетических обусловленностей, то есть о том, «есть ли связь, и если да, то какая, между допасхальным Иисусом из Назарета и послепасхальными размышлениями о Нем» (с. 115 и сл.). Представители «богословия общины», «односторонне акцентируют проекцию послепасхальной ситуации на Иисуса, не замечая столь же важной проекции учения Иисуса на послепасхальные размышления о Нем... Исследования из области коммуникации, относящиеся к языковой линии между Иисусом и Новым Заветом, должны ставить вопрос о виде и способе сохранения преемственности между изречениями Иисуса и словами общины о Нем, а также о характере присутствия феномена Иисуса в тексте и в процессе передачи традиции Нового Завета. Наблюдается преемственность присутствия феномена Иисуса во всем Новом Завете, и это языковое присутствие должно быть аналитически представлено и обосновано, что можно сделать только с помощью метода коммуникативного анализа» (с. 116 и далее).

Мюллер таким образом сформулировал свою программу: при ее конкретной реализации «необходимо исходить из языковых процессов коммуникации, в которых участвовал Иисус, поскольку только там можно обнаружить генетический источник новозаветного процесса передачи» (с. 119). Следует учитывать и тот факт, что «согласно текстам Евангелия, Иисус не оставил никаких писаний», что «имеет огромное значение как для последующей передачи Его учения, так и для формы новозаветного процесса передачи» (с. 125).

Иисус из Назарета был *homo loquens*, действовавшим в социально дифференцированной среде — этот факт подчеркивается во второй части работы. В начале новозаветного процесса передачи находится *homo loquens* Иисус, а также «диалоговые структуры коммуникации многочисленных языковых процессов между Иисусом и группами, а также Иисусом и отдельными людьми» (с. 131). Необходимо помнить

о том, что Иисус не был только Оратором, но также вел диалог (отношение оратор — слушатели); на Его слова реагировали положительно или отрицательно. Уже до Пасхи появился вопрос: «кто же Сей?» (см. Мк 4,41), на который требовалось дать ответ. Вся эта коммуникативная среда (*Kommunikationsmilieu*), в которой находился Иисус вместе со Своими сторонниками и противниками, является источником традиции Иисуса. Но она не была бы сформирована, если бы не образовался круг Его сторонников (прежде всего «Двенадцать», которых Иисус призвал, «чтобы с Ним были» (Мк 3,14), благодаря положительному интересу которых к Иисусу и Его «речениям» не только была глубже постигнута христологическая тайна Иисуса, но и сознательно сформирована Его традиция, поскольку в памяти остались Его изречения. В то время, когда Иисус все более последовательно сосредотачивал свое внимание на группе приближенных учеников, и, чем острее было предчувствие близящейся смерти, тем сильнее ощущалась необходимость сохранения Его изречений. К этому добавляется «неиудейский» феномен ограничения одним нормативным Учителем — Иисусом (см. Мф 23,8). А этим нормативным Учителем был — по крайней мере для послепасхальной Церкви — наделенный Духом Мессия и Сын Божий. Именно христологические убеждения, связанные с пасхальными событиями, вдохновляли на неискаженную передачу и сохранение традиции Иисуса. Евангелисты даже размышляют об этом процессе передачи: «Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет, в память ее, и о том, что она сделала» (Мк 14,9). Евангелист имеет здесь в виду распространение проповедниками информации о поступке женщины.

Но это распространение относится к процессу передачи. Здесь можно сослаться также на Пролог Луки (Лк 1,1-4), из которого следует, что Лука поставил перед собой цель бережно передать учение Иисуса, «как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова». Таким образом, Лука сознательно включается в процесс передачи.

Необходимо также учесть Эпилог Евангелия от Матфея (Мф 28, 16-20), в котором Воскресший наказывает апостолам крестить все народы, обращать их в учеников и учить их соблюдать «все, что Я повелел вам» — разумеется в то время, когда Иисус пребывал вместе с учениками. Учение Иисуса было доверено апостолам; они же были призваны передать его всем народам. Сам евангелист рассматривает свое Евангелие как традицию Иисуса, которую необходимо передавать. «Слова Иисуса Матфей считает нормой интерпретации всей традиции» (Müller, с. 167).

Какая связь между Иоанном Евангелистом и традицией Иисуса? До сих пор ведутся споры о происхождении и развитии «традиции Иоанна», но исследователи сошлись во мнении, что и в Евангелии от Иоанна выражено явное желание сохранить Предание — он также повествует об Иисусе, но явно стремясь внести в рассказ о Нем нечто новое.

Мюллер подчеркивает, что о традиции как процессе нельзя было бы говорить, если бы передача заключалась исключительно в повторении заученных предложений. Мы имеем дело с процессом передачи в том случае, когда традиция постоянно пересказывается по-новому и актуализируется. Особенно четко это прослеживается в Евангелии от Иоанна. «Преобразование процесса передачи учения Иисуса проходит ... через множество этапов герменевтических размышлений и более глубокого понимания феномена Иисуса, а на этом пути Евангелие является важным этапом» (Müller, с. 275). Автор четвертого Евангелия передает традицию Иисуса типичным для себя способом. Встречающиеся в этом Евангелии «гносеологические» понятия (видеть, слышать, познать, знать, свидетельствовать, вспоминать) выражают отношение Иоанна к традиции Иисуса (с. 274-288). «Иоанн понимает... процесс передачи не как репродукцию прошлого, а как языковое воздействие феномена Иисуса, в котором Иоанн заново пытается выразить “смысл” изречений Иисуса, а также полноту Его Богочеловеческой сущности. Он хочет с помощью языка традиции выразить глубину Иисуса из Назарета и сделать ее пригодной для благовестия» (с. 277). Евангелиста Иоанна относят к верующим, могущим «лицезреть» славу Логоса, Который в Иисусе Христе стал плотью (Ин 1,14; см. 1 Ин 1,1-3). «Визуальный опыт первых свидетелей подтверждает традицию, которую Церковь хранит как апостольское учение (*paradosis*), вновь и вновь по-новому воспринимая Иисуса Христа особенным, свойственным данной эпохе, образом» (с. 278). Кроме того, необходимо помнить, что Церкви помогает Утешитель — Святой Дух, Который: «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (14,26); «Он будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною» (15,26 и сл.). Первые свидетели, сопровождавшие Иисуса, являются носителями традиции («от начала», см. 1 Ин 2,24: «что вы слышали от начала, то и да пребывает в вас; если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце»); их «свидетельству» помогает Утешитель — Святой Дух, Который «наставит их» на всякую истину (Христа) (16, 13). Утешитель оживляет традицию Иисуса, переданную свидетелями и предназначенную для всех времен Церкви. По-видимому, автор четвертого Евангелия понимает свое Евангелие как именно такое,

оживленное Святым Духом свидетельство традиции Иисуса. «Размышления о процессе передачи традиции в высказываниях Иоанна об Утешителе имеет важное значение, поскольку, во-первых, в них явно видна более значимая роль реальности Иисуса по сравнению с плоскостью традиции, а во-вторых, упоминание о “начале” воспринимается как герменевтический принцип новой языковой трактовки, при этом акцентируется признание обязательности традиции в Церкви» (с. 285).

Феномен Иисуса в процессе передачи в ранней Церкви неоднократно подвергался языковой трансформации; об этом свидетельствует не только Евангелие, но все книги Нового Завета. Мюллер прослеживает процесс церковной передачи через весь канон Нового Завета. Это первая попытка подобного рода. Ее важность заключается в том, что с помощью методов современной лингвистики — к ним относится также теория коммуникации — Мюллер показал, каким образом в языковом плане объяснялся «феномен Иисуса» во времена ранней Церкви, начиная с «первого Оратора» — Иисуса. Мюллер не останавливается на поиске критериев доступа к «подлинному» Иисусу, а пытается реконструировать процесс передачи, который, согласно свидетельству Нового Завета, ведет от Иисуса, первого Оратора, через первых свидетелей, к тем, кто последними в ранней Церкви говорили об Иисусе. Это одновременно путь от «иисусологии» к «христологии»³⁶.

5. Устное Предание и записанные Евангелия

В последние годы появились две работы, посвященные сравнению устного предания и записанных Евангелий. Они тем более ценны благодаря тому, что одна из них обращается к небиблейским дисциплинам, используя исследования антропологов, психологов и лингвистов, а оригинальность второй заключается в анализе устного и записанного Евангелия на арамейском языке.

- а) Переход от устного предания к письменному как главный перелом в синоптическом предании

Сравнению устной традиции с записанным Евангелием посвятил свою книгу американский исследователь Вернер Келбер (Werner

³⁶ При описании исследований Мюллера было использовано изложение его работы, написанное Ф. Мюснером в статье: *Rückfrage nach Jesus. Bericht über neue Wege und Methoden*, в: *Methoden der Evangelien-Exegese* (ThB 13) Zürich 1985 165-182.

Н. Kelber), *The Oral and the Written Gospel*³⁷. Это лингвистические размышления о связи между устной традицией и записанным текстом (речь-текст) в синоптической традиции, писаниях Павла и в источнике Q. Новизна точки зрения автора на эту проблему заключается в том, что в исследованиях устной традиции он также применяет небиблейские инструменты, используя труды антропологов, психологов и лингвистов. Келбер находится прежде всего под влиянием Онга*, который в своих исследованиях устного предания пришел к выводу, что «обстоятельства возникновения, композиции и процесса устной передачи настолько отличаются от обстоятельств возникновения писаний, что требуют иной герменевтики» (см. с. 14).

Взяв это мнение за отправную точку своих исследований, Келбер выдвинул гипотезу, которая позволяет совершенно по-новому взглянуть на синоптическую традицию. Он подверг критике как концепцию эволюционного развития Бульмана, так и концепцию пассивной передачи Герхардсона в связи с тем, что они оба не обратили внимания на тот факт, что устное предание подчиняется другим законам, нежели письменная запись. Материалы традиции, доступные Марку — повествования об исцелениях, повествования об изгнании злых духов, дидактические повествования (контroversии) и притчи — представлены Келбером как подчиняющиеся законам устной традиции, хотя редакция Марка влечет за собой необходимость достаточно безжалостных манипуляций при реконструкции их формы в устной традиции. Евангелист Марк, который первым зафиксировал устное предание в письменном виде, представлен как тот, кто оставался вне устной традиции, отличаясь от ее типичных носителей. Павел же, по мнению Келбера, был полностью предан устному возвещению Евангелия, ветхозаветный Закон он рассматривал так, как это было принято в устной традиции, а послания использовал только для того, чтобы укрепить свой авторитет. Келбер считает описание Марком страстей Господних текстом, написанным с некоторой личной и хронологической дистанции к описываемым событиям; это была радикальная альтернатива евангелиста возвещаемому устно Евангелию, представленному источником Q.

Свой главный тезис Келбер выразил в итоговой, заключительной сентенции: «Решительный перелом в синоптической традиции

³⁷ W.H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphia 1983.

* J. Walter Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York, 1982, 1988⁵. — прим. ред.

наступил не в Пасху, как считал Бульман, а в тот момент, когда контроль полностью перешел к письменной форме» (с. 220). Следующие главы, развивающие этот тезис, посвящены доканоническому синоптическому преданию, устному наследию Марка, писанию Марка, устной передаче и писаниям Павла.

Келбер приходит к убеждению, что Евангелие Марка возникло в результате противоборства устной традиции и писания. Оно было составлено великим христианским новатором после разрушения Иерусалима в 70 г. н. э.

Тезис о Евангелии Марка как о решающем моменте перехода в раннем христианстве от устной традиции к письменной позволил Келберу вернуться к не слишком удачной и часто критикуемой теории, утверждающей, будто бы Марк был в оппозиции ученикам, раннехристианским пророкам и родственникам Иисуса. Эти три группы охарактеризованы Келбером как факторы, облегчающие и легализующие устную традицию; они являлись авторитетом, легально установленным Иисусом (ученики), харизматическим авторитетом (пророки) и потомственным авторитетом (семья). Последняя группа включала также Марию, Мать Иисуса, которая идентифицируется с одной из женщин, идущих к пустому гробу, на основании Мк 6,3; 15,40; 16,1. По мнению Келбера, изображение Матери Иисуса, Марии Магдалины и Саломии как тех, кто не оправдал надежд в момент передачи пасхального учения (см. Мк 16,8), было сделано с целью показать их как фактор, который способствовал окончательному и решительному прекращению устной традиции. Эту необычную теорию еще раньше выдвигали Келбер и несколько других экзегетов, теперь же она приобрела новую форму.

Итак, Келбер создал провокационную работу, написанную убедительно, хотя его тезисы нельзя считать доказанными. Он использовал и перенес в библеистику результаты новейших исследований устной традиции. Он выдвинул новые предположения о развитии раннего христианства и показал роль Марка в переходе от устной традиции к тексту. Д. Дж. Харрингтон отметил, что ошибки в его работе вызваны слишком усиленным продвижением правильной идеи. То есть он придавал слишком большое значение противоречиям между устной традицией и записанным текстом, считая их решающим фактором в развитии раннего христианства³⁸.

³⁸ W.H.Kelber, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphia 1983.

б) Устное арамейское Евангелие и записанное Евангелие

Плодом многолетнего изучения арамейских Евангелий является работа Пьера Перье, *Karozoutha. Annonce orale de la Bonne Nouvelle en arameen et Evangiles greco-latins*, опубликованная в 1986 г.³⁹ Работу предваряет очерк на тему устной передачи. Ссылаясь на работы Жюсса⁴⁰, автор утверждает, что устная передача не является особенностью примитивных народов, а совершенно нормальным и эффективным способом общения между людьми.

Обширная работа Перье состоит из двух частей. Первая посвящена устному и записанному арамейскому Евангелию, анализируемому с литературной точки зрения. Автор вначале представил способ пройти через существующий «калькированный» греческий перевод до устного арамейского текста, затем проанализировал характерные особенности записанных арамейских текстов (Пешитта, *Vetus Syriaca*, арамейские тексты со II до V в.), ища также следы более раннего существования текста Пешитты. Кроме того, он старался показать роль первичного арамейского Евангелия в иудеохристианской литургии, помня о том, что литургия является не только местом культивирования устной традиции, местом создания гимнов и песнопений, но и местом точной передачи изречений и жестов Христа. Он описал развитие катехезы в ранней Церкви, а также развитие литургических циклов в арамейской литургии (иудеохристианской).

Вторая часть носит исторический характер: на основании древних писаний, то есть текстов Библии, а также греческих, латинских и восточных авторов, автор воссоздает историю составления и передачи евангельской традиции в мире, говорящем по-арамейски до 399 г. (в представлении иудеев год записи Талмуда в Вавилоне).

Подводя итог своих исследований, Перье отмечает, что было совершенно много ошибок из-за игнорирования того факта, что учение Иисуса первоначально возвещалось устно на арамейском языке.

Благая Весть — продолжает Перье — многократно возвещавшаяся Иисусом устно на арамейском языке и подтвержденная Его деяниями, была очень красивой и хорошо структурированной катехезой.

Благодаря постоянной, прочной структуре катехезы Иисуса, апостолы и женщины из окружения Марии сохранили ее неизменной,

³⁹ P. Perrier, *Karozoutha. Annonce orale de la Bonne Nouvelle en aramen et Evangiles greco-latins*, Paris 1986.

⁴⁰ M. Jousse, *Le style oral, rythmique et mnémotechnique*, Fondation Marcel Jousse, 1981; его же, *Anthropologie du geste*, Gallimard 1974.

чтобы создать из нее хорошо сконструированную катехезу на арамейском языке. Эти катехезы повторялись в литургии ранней Церкви уже между 30 и 37 годами.

В связи с нуждами отдельных общин циклы литургических катехез для иудеохристиан и для христиан, обращенных из язычников, были записаны с целью сохранения между 39 и 55 г. (апостолы покидают Палестину). Из синоптических Евангелий Евангелие от Матфея с самого начала было записано на арамейском языке (*langue vehiculaire* — язык, который использовали в международных контактах люди, для которых он не являлся родным языком), Евангелие от Марка — на арамейском языке Палестины, позже в латинском, а затем греческом переводе; Луки — в двуязычной версии: на арамейском контактном и греческом койне. Евангелие от Иоанна еще не было записано, но передавалось прежде всего устно как углубленная катехеза, но неполные фрагменты были записаны для литургических целей еще до 62 г.

Итак, уже до 70 г. существует почти полный комплект записанных писаний апостолов:

- на арамейском языке; возможно без Евангелия Марка в Эфесе и Антиохии, полный комплект в Риме;

- на греческом и латинском языках; возможно, без Евангелия Матфея в северной Греции, но полный комплект в Риме.

Полные издания на латинском и греческом языках, с местными вариантами переводов, не могли появиться ранее 80 г.; они будут составлены (только в случае Иоанна) в 95 г., но без включения других текстов Нового Завета (послания, Апокалипсис), если только они не были включены в собрание незадолго до 70 г.

Полный арамейский текст Пешиты четырех Евангелий (но без некоторых текстов, например, без текста о блуднице) существовал в Эфесе уже в 68-70 годах, позднее также в Антиохии и на Востоке. Он останется единственным каноническим текстом (но лишь в 95 г. появится окончательный вариант Евангелия от Иоанна) и будет соединен только с посланиями, известными уже до 70 г. чтобы стать Новым Заветом, используемым в восточной литургии на арамейском языке. Арамейский текст будет находиться в распоряжении иудеохристиан, сопровождая их при перемещении в сторону Месопотамии и Вавилона после 67, особенно после 135 г. После этой даты их в Палестине почти не останется; иудеохристиане остались только в деревнях, они совершали литургию и проповедовали в синагогах, которые были переделаны в церкви, им постоянно угрожали преследования со стороны иудеев с националистическими и фарисейскими настроениями. Эти иудеохристиане, оставшись без элиты, будут играть в Палестине

все более скромную роль, при этом будет расти число обращенных из язычников, проживающих в основном в городах. Вскоре они сформируют иерархию, совершающую литургию на греческом языке. Только иудеохристианская диаспора Сирии, а позднее Персидского царства, сохранит арамейское наследие Благой Вести в оригинальной версии Пешитты⁴¹.

6. ДОВЕРИЕ К ИСТОРИЧЕСКОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ СИНОПТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Доверие к исторической достоверности синоптической традиции постулировали авторы докладов, прочитанных на симпозиуме в Тюбингене 13-18 сентября 1982 г. Они были опубликованы в книге *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposion*⁴². Стоит, по крайней мере, кратко ознакомиться с этими работами.

В вводной статье П. Штүльмахер (Stuhlmacher) указывает на то, что синоптические Евангелия, Иоанн и Павел являются продолжением учения Иисуса. Характерно далеко идущее доверие автора к исторической достоверности традиции⁴³. То же самое можно сказать и о статье Е. Е. Эллиса (Ellis). Он требует с доверием относиться к синоптической традиции — в любом случае доказательств требуют пасхальные элементы, а не то, что произошло перед Пасхой. Концепция Герхардсона, по его мнению, является явным прогрессом по отношению к методу «истории форм»⁴⁴. Принять преемственность между Иисусом и Евангелиями требует О. Бетц (Betz), который указывает, что Иисус употреблял глагол *euangelizesthai* (возвещать Евангелие), возвещая Свое учение⁴⁵.

На симпозиуме также выступил Герхардсон, который решительно настаивал на своем тезисе об осознанном взращивании и передаче традиции Иисуса⁴⁶. Герхардсон еще раз развил свою теорию, разъяснив среди прочего, что традиция Иисуса была независимой от других источников⁴⁷, а те, кто передавал традицию, играли важную роль в этом

⁴¹ P. Perrier, op. cit., 629 n.

⁴² *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposion 1982* (WUNT 28), red. P. Stuhlmacher, Tübingen 1983.

⁴³ P. Stuhlmacher, *Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien*, WUNT 28, 1-26.

⁴⁴ E. E. Ellis, *Gospel Criticism. A Perspective on the State of the Art*, WUNT 28, 27-54.

⁴⁵ O. Betz, *Jesu Evangelium vom Gottesreich*, WUNT 28, 55-77.

⁴⁶ B. Gerhardsson, *Der Weg der Evangelientradition*, WUNT 28, 79-102.

⁴⁷ Там же, 78-82.

процессе. По его мнению, принятые сторонниками классического метода «истории форм», так называемые *Gemeindebildungen*, то есть произведения общины, на самом деле были произведением конкретных «передавателей», а не анонимной общины. *Formgeschichte* не показывает правильной связи между формой текста и его *Sitz im Leben*⁴⁸.

Обсуждая доклад Герхардсона, католический экзегет Меркляйн (Merklein) задает вопрос о том, нельзя ли соединить работу Герхардсона с классическим методом «истории форм». Убеденно поддерживая теорию сознательной передачи традиции, он, тем не менее, спрашивает, можно ли считать, что у Иисуса и раннего христианства существовала школа, которую можно было бы сравнить со школой раввинов. Он считает сомнительным, что уже тогда существовало «регулярное изучение изречений Иисуса»; по его утверждению, в любом случае в раннем христианстве еще не было метаязыковой литературы об Иисусе в виде пещер (толкований библейских пророчеств) или дискуссий книжников; книгой, которую исследовало раннее христианство, была Библия (см. Герхардсон, с. 92). Меркляйн утверждает, что Герхардсон справедливо замечает, что в процессе передачи традиции тексты также подвергались изменению, и необходимо рассматривать возможное влияние послепасхальных размышлений, например христологии. По мнению Меркляйна, чтобы осмысленно объединить эти взгляды, следовало бы принять два постулата. С одной стороны, сторонники метода «истории форм» должны окончательно отказаться от концепции творчества анонимной общины, которая не выдерживает критики, и принять факт осознанной передачи традиции (принимая также существование конкретных провозвестников). С другой стороны, христианское формирование традиции следует признать действительно своеобразным процессом, моделью которому совершенно необязательно должны были служить школы раввинов⁴⁹.

Необходимо подчеркнуть научный объективизм Меркляйна, который отмечает также слабые стороны теории Герхардсона. Его корректировка следует за линией исследований Риснера, который требует доверия к евангельской традиции в связи с тем, что она была сформирована и передана в специфических палестинских условиях того времени, хотя Иисус с учениками могли и не являться раввинистической школой.

⁴⁸ Там же, 84.

⁴⁹ H. Merklein, рец. в: BZ 30(1986)129-132.

Также авторы других статей из этого тома подчеркивают, что синоптический материал заслуживает доверия, они приводят весомые аргументы против создания слов Господа христианскими пророками (Хофус) и утверждают, что в раннем христианстве большую роль сыграла экзегетическая интерпретация, чем якобы имевшая место творческая деятельность христианских пророков (P. Stuhlmacher).

Характеризуя весь том, можно отметить, что он отличается скептическим отношением к взглядам сторонников классического метода «истории форм», даже полемикой с их утверждениями, а также оптимистически оценивает историчность новозаветной традиции. Герхардсон снова высказался об евангельской традиции на симпозиуме в Иерусалиме, прошедшем 7–23 апреля 1984 г. и посвященном связям между синоптическими Евангелиями (синоптическая проблема). Свое выступление (по-видимому, в расширенной версии) он опубликовал в виде отдельной небольшой книги, а затем в сборнике, содержащем все доклады, прочитанные на иерусалимском симпозиуме⁵⁰.

Герхардсон утверждает, что эта публикация является продолжением и углублением предыдущих работ на тему евангельской традиции. Феномен традиции он сначала делит на традицию «внутреннюю» и «внешнюю». Внутренняя традиция «живет» в общине. Она поддерживается благодаря внутренней увлеченности, верованиям, убеждениям, взглядам. Раввины говорили, что идеальный хранитель традиции напоминает фонарь, который освещает другие фонари. Но живая часть разума не может быть заперта в одном человеке. Она становится «учением», передаваемым другим людям, распространяется в окружении и воздействует на следующее поколение, если она достаточно сильна. Однако эту «живую» традицию сложно анализировать и описывать. Проще зафиксировать внешние формы, которые принимает внутренняя традиция, поскольку она проявляется как раз в видимых и слышимых внешних формах.

Внешнюю традицию Герхардсон делит на четыре вида: вербальная традиция (*word tradition*), традиция моделей поведения (*behavioural tradition*), институциональная традиция — каждая община организуется и институционализируется — а также материальная традиция (*thing-tradition*), проявлением которой являются особые места, специальная одежда, инструменты и приспособления, необходимые для

⁵⁰ B. Gerhardsson, *The Gospel Tradition* (ConBibNT 15), Lund 1986; то же в: *The Interrelations of the Gospels. A Symposium led by M. E. Boismard - W. R. Farmer - F. Neirynck* (BETL 95), ред. D.L. Dungan, *Leuven* 1990, 497–545.

эффективного функционирования традиции. Эти различные аспекты традиции Герхардсон показывает в иудейской традиции, на которой выросла христианская традиция (иудейскую традицию Герхардсон называет *mother-tradition*), а затем в ранней христианской традиции. Больше всего внимания он посвящает вербальной традиции. Наблюдения за ней он делит на десять частей, которые называет следующим образом:

1. информация из Пролога Луки; 2. устная и письменная традиция;
3. взаимное воздействие устной и письменной традиции; 4. постоянные и меняющиеся элементы; 5. происхождение и характер евангельской традиции; 6. создание текстов: написание, обработка, компиляция;
7. синтез текстового материала; 8. процесс записи; 9. полифонический характер записанных Евангелий; 10. Священное Писание и *a viva vox*.

В работе Герхардсона много места посвящено полемике с книгой Келбера, который, по мнению Герхардсона, делает слишком сильный акцент на контрасте между устной традицией и записанным текстом. Келбер хотел не только показать связь между устным и записанным Евангелием, но также раскрыть «устную психодинамику» (*oral psychodynamics*) и разработать «устную герменевтику», но и в этом аспекте Герхардсон не хочет идти по его стопам.

Скандинавский экзегет настаивает на своей концепции, что вербальная традиция передавалась в легко запоминаемых текстах таким же образом, как передавались подобные иудейские материалы. Герхардсон утверждает, что началом евангельской традиции был момент, когда Иисус «открыл уста и стал учить», привлекая сочувствующих, сторонников и учеников, которые приняли Его учение.

Герхардсон вновь подчеркивает два основных факта:

1. источники указывают на то, что Иисус проповедовал, используя короткие, мастерски сформулированные тексты; 2. значительная часть материалов в синоптической традиции, передающей слова, содержит также собственные тексты. Они передавались как заученные наизусть тексты, таким же образом, как иудейская традиция типа машал.

Герхардсон напоминает, что любая вербальная традиция имеет широкий спектр гибких, заменяемых слов, встречающихся наряду с неизменными элементами. Необходимо понимать, что тексты часто интерпретируются и объясняются, особенно если они облечены в форму загадочных логий или притч, побуждающих к рассуждению.

Если рассуждения Герхардсона о процессе передачи традиции многое объясняют, то менее понятна интерпретация взаимного воздействия устной и письменной традиции, а что касается создания письменного текста, то здесь остались одни вопросы. Конкретный ответ

Герхардсон дает на вопрос, почему были записаны Евангелия. Он утверждает, что Марк хотел предложить нечто большее, чем просто большую книгу заметок, хотя его произведение не было задумано как книга для всеобщего пользования. Евангелие от Матфея уже является книгой в точном значении этого слова, предназначенной для одной из церковных провинций. Текст Луки написан для образованных христиан, но в то же время и для цивилизованных нехристиан. Иоанн написал свое Евангелие для общин своей церковной провинции.

Герхардсон заканчивает свой трактат утверждением, что Иисус и раннее христианство представили собственное, новое, специфическое учение прежде всего в устной форме, но происходило это в культурной среде, где существовала письменность. Это означает, что переход к состоянию, в котором Евангелие становится книгой или книгами, было вполне естественным. Запись Евангелий имела важные последствия. Через сто лет записанные Евангелия получили статус Священного Писания и стали главнейшим источником христианского учения. К наиболее важным реалиям Церкви относятся: Закон и Евангелия, Священное Писание и *viva vox* Евангелия.

РЕЗЮМЕ

Описанные исследования в большей или меньшей степени ссылаются на утверждения гипотезы устного предания (*Traditions-hypothese*) XVIII века. По мнению Шмитхальса, их слабость в том, что они в значительной степени игнорируют дальнейший процесс передачи традиции. На примере Евангелия Матфея и Луки, а в первую очередь всего Иоанна, легко заметить, что и более поздние евангелисты свободно обращались с источниками. Мнение, что традиция больше ценилась на устном этапе, чем в момент ее записи, так же не приемлемо, как и мнение, что в момент записи синоптической традиции правила по ее сохранению в неизменном виде стали менее строгими, по сравнению с более ранним процессом ее передачи. Логика и опыт указывают на обратный процесс: коль скоро авторы Евангелия достаточно вольно обращались со своими источниками, следует предположить еще большую свободу на этапе устной передачи традиции⁵¹.

Представляется, что это замечание во многом справедливо. Однако оно не противоречит представленным ранее мнениям. Приведены,

⁵¹ W. Schmithals, op.cit., 273.

действительно, весомые аргументы в пользу существования «культурируемой» традиции, благодаря которой можно доверять синоптической традиции. Однако это не означает, что в ней не могло произойти никаких изменений. Ведь также в школах раввинов передаваемый материал дополнялся новыми комментариями, которые постепенно увеличивались до момента их записи. Трудно представить, что к традиции, передаваемой в родном доме, не добавляли никаких объяснений. Также было и с традицией Иисуса. К ней относились с величайшим пиетизмом, потому что это были слова Господа. Некоторые формулировки учения Иисуса должны были прочно укорениться в памяти учеников, ведь они слышали их многократно. Во время странствий по Палестине Иисус возвещал свое учение все новым и новым слушателям. Его аудитория постоянно менялась, но не изменялось Его учение. Ученики, сопровождавшие Учителя, имели возможность многократно слышать эти изречения. Передавая впоследствии учение Иисуса, они легко его воспроизводили, тем более, что многие изречения были облечены в форму, облегчающую запоминание. Из уважения к учению Учителя не допускалось внесение изменений, которые искажали бы суть Его изречений. Но ученики возвещали учение Иисуса в различных ситуациях, обращались к разным людям, высказывались на разные темы. В зависимости от обстоятельств, от того, была ли это частная беседа, публичная дискуссия, или речь в синагоге, ученики по-разному составляли свои речи, приводили различные аргументы, ссылались на различные изречения Господа, произнесенные им в различных обстоятельствах. Ученики могли составлять из этих логий Господа «собственные» композиции. Неоднократно нужно было что-то объяснять, отвечать на конкретные вопросы. Сами ученики более полно понимали изречения Иисуса в перспективе Его воскресения. Они передавали учение Иисуса, не искажая его смысл, старались также сохранить форму изречений Учителя, часто приводили их дословно, хотя использовали их в различных комбинациях, неоднократно с комментарием, который мог заключаться в добавлении некоторых разъяснений, иногда заменяли какую-то формулировку более понятным термином. Учение Иисуса передавалось со значительной точностью, хотя и не всегда в дословной формулировке.

XI. СТРУКТУРАЛИЗМ И СЕМИОТИКА

1. Термины «СТРУКТУРАЛИЗМ» И «СЕМИОТИКА»

В тридцатые годы XX в. в лингвистике появились новые течения: различные разновидности структурализма¹. «В наиболее простой форме структурализм утверждает, что природа отдельного компонента в данной ситуации не имеет значения сама по себе, поскольку в действительности она определяется связями со всеми другими элементами, из которых состоит эта ситуация. Иначе говоря, полностью постичь значение некоего предмета или явления невозможно до тех пор, пока оно не включено в структуру, частью которой является»².

Фундаментальные основы современного структурализма заложил «Курс общей лингвистики» швейцарского языковеда Фердинанда де Соссюра (издан после смерти автора в 1915 г.)³. Он утверждал, что язык следует изучать, не только исследуя развитие его отдельных элементов, то есть в диахронии, но и обращая внимания на связи между этими элементами, то есть в синхронии. Так возник анализ, который сосредоточен уже не на отдельных элементах, а на системе существующих между ними отношений, то есть на структуре.

Структурализм тесно связан с проблематикой семиологии (или семиотики). Семиотика — это наука о знаках (греческое слово *semeion* означает «знак»). Люди общаются между собой с помощью различных знаков. Когда мы говорим с другим человеком, рисуем, играем на музыкальном инструменте, мы используем знаки. Изучением этих знаков занимается семиотика (семиология). В определенном смысле ее можно считать метанаукой, поскольку семиотика стремится объять

¹ Разнообразие методов и направлений структурализма хорошо представлено в книге Пиаже *Le Structuralisme*, 1968. См. также: А. Zaborski, *O recepcji metod strukturalnych w bibliстыce*, RBL 26 (1973) 117–130.

² T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka*, tłum. I. Sieradzki, Warszawa 1988, 16.

³ F. de Saussure, *Cours de linguistique generale*, opublikował Ch. Bally A. Sechenay, Paris 1915, 1983. Русский перевод: Курс общей лингвистики (пер. с фр. А.М. Сухотина под ред. Шор Р.И.) Изд. 2-е, стереотип. - 256 с. {Лингвистическое наследие XX века}. М: Едиториал УРСС, 2004.

все науки, относящиеся к языку, живописи, музыке и т.д. Поскольку язык является наиболее совершенным средством общения, семиотика развилась прежде всего именно в этой области.

Точнее говоря, семиотика это «наука о сути, особенностях, функциях и типологических различиях знаков, развивающаяся на границе лингвистики, логики и ряда других научных дисциплин, например, этнологии, психологии, социологии, искусствоведения, литературоведения, использующая некоторые понятия математических наук, прежде всего теории информации. Семиотика в настоящий момент считается одной из наиболее универсальных областей знания, особенно для гуманитарных наук, несмотря на то что ее область, предмет и принципы методологии расплывчаты и трактуются довольно разнообразно»⁴.

Чарльз Моррис⁵, выдающийся американский семиотик, разделил семиотику на три раздела: семантику (изучающую отношения знаков к элементам действительности, которые они обозначают), синтактику (изучающую отношения знаков друг к другу) и прагматику (исследующую отношение знаков к тем, кто ими пользуется).

2. ПРИМЕНЕНИЕ СТРУКТУРАЛЬНО-СЕМИОТИЧЕСКИХ МЕТОДОВ В БИБЛЕИСТИКЕ

Семиотика разработала методы анализа письменного текста. Результаты этих исследований заинтересовали некоторых библеистов. Поскольку Библия дошла до нас в виде письменного текста, они стали задумываться о том, нельзя ли использовать этот новый метод в библейских исследованиях.

Первая важная встреча семиотиков с библеистами состоялась на втором конгрессе «Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible» в Шантильи во Франции, в сентябре 1969 г. Французские библеисты пригласили на свою встречу специалистов других областей, чтобы они познакомили их с новыми методами анализа литературных текстов. Встреча считается началом применения новых методов в библеистике. Отчет с этого конгресса и прочитанные на нем доклады были опубликованы в *Exegese et hermeneutique*, red. X. Leon-Dufour, Paris 1971.

⁴ Por. J. Sławiński, *Semiologia*, в: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1988, 462 (Далее при цитировании этого издания используется сокращение STL).

⁵ Ch. Morris, *Sings, Language and Behaviour*, The Hague 1955.

Эта встреча положила начало систематическим исследованиям способов развития и совершенствования новых методов изучения Библии. Подобные встречи прошли в различных уголках мира⁶. Новый метод признали многие богословские факультеты. В нескольких странах появились специальные исследовательские центры, среди которых следует упомянуть следующие: в Лионе (Франция) – CADIR (Centre pour l'Analyse du Discours Religieux), в Голландии – SEMANET (Semiotische Analyse door Nederlandse Theologen), в Канаде – ASTER (Atelier de semiotique du texte religieux). Во время ежегодных съездов американских библеистов один из семинаров занимается этой методикой.

В бывшей ФРГ новое лингвистическое направление под названием «лингвистика текста» (*Textlinguistik*) появилось в шестидесятые годы и очень скоро пробило себе дорогу в сторону библеистики. С ноября 1970 г. там начал выходить журнал «Linguistica Biblica» (сначала тиражом 350 экземпляров, затем тираж увеличился), основанный, редактировавшийся и распространявшийся первоначально всего одним человеком – Гюттгемансом (E. Güttgemanns). Вскоре вокруг него сложился круг специалистов, главным образом в области языкознания и библеистики, которые начиная с 1972 г. выпускают также книги в издательской серии *Forum Theologiae Lingusticae* (вышло уже более десяти томов)⁷.

Издаются три научных журнала, в которых публикуются исследования, основанные на этих новых методах. Среди них *Semiotique et Bible*, орган CADIR в Лионе, посвященный исключительно семиотическому методу. Два других: *Semeia* (USA) и *Linguistica Biblica* (Германия) публикуют труды и иного рода. Разработаны введения в данную методику исследований⁸.

⁶ Результатом этой встречи в Швейцарии является книга: R. Barthes, F. Bovon, F.J. Leenhardt, R. Martin Achard, J. Starobinski, *Analyse structurale et exegese biblique*, Neuchatel, 1971; пер. На англ.: *Structural Analysis and Biblical Exegesis: Interpretational Essays* (The Pittsburgh Theological Monograph Series 3), Pittsburgh 1974. Результатом съезда в Оттаве в Канаде является труд: *The Biblical Mosaic: Changing perspectives*, red. R. Polzin, E. Rothman (Semeia Studies), Philadelphia 1982.

⁷ Подробнее об этой группе см. в: M. Kaczmarkowski, *Nowa orientacja w biblistyce?*, ZNKUL 18(1975) nr 2, 79-82.

⁸ См.: K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments* (VTB 658), Heidelberg 1977, 19842; Groupe d'Entrevignes, *Analyse semiotique des textes*, Lyon 1979; D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976; D. and E. Patte, *Structural Exegesis from Theory to Practice. Exegesis of Mark 15 and 16*, Philadelphia 1978; W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einfuhrung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg 1987.

Не подлежит сомнению, что семиотика заняла свое место среди разнообразных библейских изысканий. Новые методы одними критикуются и отвергаются, другими горячо отстаиваются; их можно по-разному оценивать, но невозможно их игнорировать. Называются они тоже по-разному. Первоначально применялось встречающееся и по сей день название «структурный анализ», однако в настоящее время оно часто используется для семиотических исследований; в немецком языке закрепилось название лингвистика текста (*Textlinguistik*).

3. Принципиальные различия между историко-критическими и структурно-семиотическими методами

Структурные методы вырабатывались в ответ на генетические методы, в которых исследуются вопросы происхождения книги, ее возникновения, показываются факторы, сделавшие возможным ее создание. Генетические методы являются диахроническими (от греческого *diachronos*), т.е. их интересует историческое развитие языка. Структурный анализ, в свою очередь, является прежде всего синхроническим (от греческого *syn-chronos*), поскольку он рассматривает функциональные или структурные связи между разными элементами языка, проявляющимися в одно и то же время⁹. Синхрония соответствует сосуществованию явлений в определенный момент истории, диахрония соответствует следованию явлений во временной последовательности.

Применительно к библеистике генетическими являются историко-критические методы. В сравнении с ними проще будет понять принципы и сущность структурных методов.

Историко-критический анализ пытается выявить исторический смысл текста: используя литературоведческие и исторические методы, экзегет воссоздает первоначальный смысл текста, т.е. значение, которое он имел в момент своего возникновения. Историко-критическое прочтение Евангелия определяет смысл, который придал традиции редактор Евангелия, интерпретируя его для своего сообщества.

Историко-критический анализ реконструирует генезис текста, восстанавливая также последовательность этапов литературного оформления текста. Текст здесь понимается как окончательный продукт длительного процесса трансформации, преобразования.

⁹ Противопоставление «диахрония-синхрония» предложил отец структурной лингвистики Ф. де Соссюр.

Структурный анализ отходит от такого понимания текста. Структуралисты говорят: нас интересует не история текста, а сам текст такой, каким он написан, и такой, каким мы его читаем. Воздействие какого-либо произведения искусства не слишком зависит от знания обстоятельств его возникновения или черновых вариантов: эти аспекты могут интересовать историка искусства, но не являются условием правильного восприятия произведения. Аналогично текст воздействует на читателя независимо от истории его возникновения.

В библиистике структурный анализ стал реакцией против метода «истории форм». Он выступает против деления текста на малые литературные элементы (критика источников) и приписыванию их различным *Sitz im Leben*. В противовес этому делению, расчленению текста, выделяющему и изолирующему его отдельные элементы, структурный анализ не просто устанавливает их взаимосвязь, но возвращается к тексту как интегральной целостности.

Перед лицом опасности того, что диахронический метод может не замечать текста как целого уже сторонники «истории форм» ввели поправку, обращая внимание на фазу редакции (критика редакции). Из-за гипертрофии литературной критики и атомизации текста (деления его на малые фрагменты) *Redaktionsgeschichte* сосредоточила внимание на конечной форме текста. Но и *Redaktionsgeschichte* апеллирует к дихотомии «традиция — редакция»; порой она выдвигает на первое место редакционный вклад евангелистов, преувеличивая его и низводя полученные евангелистом материалы до роли остатков, пережитка традиции. Кроме того, *Redaktionsgeschichte* тоже подчиняется методологическим принципам диахронии, что как раз и отвергает структурный анализ. Напротив, он постулирует единство текста, принимая его как целое и отбрасывает какую бы то ни было внутреннюю иерархизацию.

При историко-критическом прочтении текст воспринимается как литературный след истории. Экзегет использует текст для реконструкции тех событий (например, слов и деяний Иисуса), эхом которых текст является, которым он обязан своим существованием. В связи с этим ставится вопрос о подлинности именно этой версии событий. Для представителей историко-критического прочтения текст дает доступ к истории.

Анализ же, инспирированный структурной лингвистикой, не выходит за пределы текста (например, в прошлое); для него безразлична любая информация, если она является внешней по отношению к тексту; такой анализ интересуется только самим текстом и внутренними факторами, обуславливающими его смысл. Для структурного анализа

текст не является прозрачным стеклом, через которое можно добаться до исторической действительности; он трактуется как независимая данность, как система, состоящая из элементов, наделенных значением. Ставится уже не вопрос, «что хотел сказать автор?» но вопрос «каким образом данный текст реализует свой смысл?», «какие скрытые факторы определяют его значение?»

Подводя итог сказанному, надо подчеркнуть, что если историко-критический метод обращается к истории, то новый метод исследует только текст. Исторический анализ концентрирует внимание на условиях, в которых текст возник (автор, от кого и от чего он зависел, исторические условия, история возникновения текста). Структурный же анализ устанавливает смысл текста независимо от факторов, внешних по отношению к тексту, устанавливает его исключительно на основании взаимодействия элементов текста. Он отделяет текст от автора и настаивает на автономности текста. События, приведшие к возникновению текста — это дело прошлого, они не имеют большого значения. Автора уже нет в живых. Важен сам текст, и только он является предметом прочтения¹⁰.

Существует много направлений и школ структурализма — общим для них является то, что они формировались в полемике с различными вариантами генетизма в литературоведческих исследованиях. В области библеистики структурные и семиотические исследования также принимали разную форму. Чтобы их в общих чертах представить, надо дать их классификацию по направлениям¹¹.

4. Новые исследования литературной структуры Евангелия

Первое направление исследований интересуется Евангелиями как литературными произведениями и стремится выявить принципы их композиции. Сама проблематика не нова, но применяется новый метод исследований, состоящий в том, что рассматривается, прежде всего, текст как целое; вместо анализа отдельных деталей и перехода к

¹⁰ Различия между историко-критическими и структурными методами представлены вслед за: D. Marguerat, *Strutturale Textlekturen des Evangeliums*, в: *Methoden der Evangelien Exegese* (ThB 13), Zürich 1985, 42-46; W. Vogel, *Reading and Preaching the Bible. A New Semiotic Approach*, Wilmington 1986, 30-41; C. Tuckett, *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, London 1987, 151-163.

¹¹ Деление на направления структурной экзегетики я беру у Д. Маргера (D. Marguerat), используя также в значительной мере данные им характеристики.

целому, сразу ведется поиск системы, это целое составляющей, и уже потом результат применяется к отдельным фрагментам.

Здесь стоит обратить внимание на три работы, посвященные Евангелиям, которые в методическом отношении достаточно существенно отличаются друг от друга: первая основывается на стилистическом анализе, для второй моделью является античная риторика, третья сосредотачивается на исследовании структуры повествования.

а) Ж. Радермакерс (J. Radermakers) – стилистический анализ

Ж. Радермакерс предложил «целостное прочтение» (а не комментарий!) первых трех Евангелий¹². Свой метод он сам определил как «структурно-богословский анализ», исходя из того, что формальная композиция текста имеет богословское значение¹³. Он начинает от системного сопоставления стилистических повторов (обобщения, инклюзии, часто повторяющиеся слова, стереотипы, синонимические или антитетические параллелизмы). По всему тексту Евангелия он выделил связующие слова и как таковые подчеркнул их в переводе. Он выделил также упоминания о передвижении лиц, хронологические и топографические данные. Таким образом, он выявил сеть формальных, чаще всего концентрических структур. Сравнение их с построением других Евангелий позволило определить специфические особенности отдельных Евангелий. Например, в Евангелии от Марка кроме Вступления (1,1-13) и Заключения (16,1-20) Радермакерс выявил шесть разделов; каждый из них замкнут инклюзией, концентрируется вокруг какого-то места, а предшествует ему обобщение¹⁴.

¹² J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 1: Texte, t. 2: *Lecture continue*, Bruxelles 1974; tenze, *La bonne nouvelle de Jesus selon saint Marc*, t. 1-2, Bruxelles 1975; tenze, *Jesus, Parole de la grace selon saint Luc*, t. 1-2, Bruxelles 1981.

¹³ Cp. J. Radermakers, *L'Évangile de Marc. Structure et théologie*, в: *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, red. M. Sabbe (BETL 34), Gembloux 1974, 231. Метод автор представляет в той же работе на с. 231-234. В той же книге П. Мурлон Бернер (P. Mourlon Beernaert) применяет этот метод к фрагменту Евангелия от Марка в статье: *Structure littéraire et lecture théologique de Marc 14,17-72*, там же, с. 241-267. Тем же путем идут исследования: A.L. Descamps i in., *Genèse et structure littéraire d'un texte du Nouveau Testament. Etude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'évangile de Jean* (LeDiv 104), Paris 1981.

¹⁴ Мк 1,14-3,6 (Галилея); 3,7-6,6а (Тивериадское озеро); 6,6б-8,30 (Галилея и Декаполис); 8,31-10,31 (в пути и в доме); 10,32-12,44 (Иерусалим); 14,1-15,47 (Иерусалим). Исключена гл. 13, которую не удастся классифицировать. Cp. J. Radermakers, *L'Évangile de Marc...* 234-239.

Все Евангелие выстроено вокруг стержня 8,27-9,13, заключающего в себе суть домостроительства евангельского текста: в момент призвания Петра под Кесарией Филипповой (8,27-30) ставится вопрос о том, Кем является Иисус, Который в разной форме сообщал о Себе в первом и третьем разделах; в то же время Страсти Сына Человеческого (9,9) становятся вторым лейтмотивом Евангелия, проявляющимся во второй части книги.

Особо следует отметить то пристальное внимание, с которым исследуется текст в работе Радермакера. С другой стороны, можно упрекнуть автора в том, что порой он навязывает тексту некоторую схематичность.

b) Б. Стандер (B. Standaert) – следование образцу эллинистической риторики.

Стандер¹⁵ считает, что для композиции своей книги евангелист Марк искал образцы в эллинистической риторике и драме. Он полагает, что это Евангелие было составлено согласно литературным правилам той эпохи. Эти правила нам известны благодаря принципам риторики, сформулированным Квинтилианом (несколько иной вариант содержит *Поэтика* Аристотеля). В соответствии с этими принципами речь должна делиться на пять частей:

1. Вступление, пролог (*exordium*). Уже этот первый момент должен задать тон речи, установить контакт с адресатом, заявить предмет речи. Вступлению присуща некоторая эмоциональная окрашенность.

2. Начальное *expose* (*narratio* – наррация, повествование). Эта часть должна быть ясной, краткой, живой и интересной, но объективной. Следовало доложить, представить данные. Эта часть является введением в суть дебатов, изложением фактов.

3. Кульминационный пункт речи – аргументация (*argumentatio, confirmatio, probatio*). Следовало представить подтверждающие доказательства. Часто эта центральная часть речи гармонировала со вступлением.

4. *Refutatio* или *reprehensio*, которое по отношению к центральной части было извлечением выводов. В противоположность наррации (часть 2), эта часть была наиболее эмоциональной, обращалась к чувствам. В этой части имели место практические напоминания.

¹⁵ B. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Nijmegen 1984. Это докторская диссертация, которая была защищена в 1978 г. в Наймегенском католическом университете (Нидерланды), а опубликована в 1984 г.

5. Эпилог (*peroratio, conclusio*) — момент завершения речи и прощания. Автор резюмировал то, что хотел сказать адресату, еще раз обращаясь к их воле. Эпилог должен быть кратким и не лишенным эмоций¹⁶.

Стандер утверждает, что Евангелие от Марка даже в мелких деталях построено именно по такой модели.

Структура Евангелия от Марка при делении на пять частей выглядит следующим образом:

1. Пролог (1,1-13), согласно обычаю, указывает на предмет речи (1,1).

2. Наррация (1,14-6,13) излагает деяния и слова Иисуса; действие завязывается. В этой части появились существенные элементы, обрисовались темы, которые позже получают развитие: узнавание Иисуса и повеление следовать за Ним. Проявляется противопоставление, намечается разрыв. Авторы драмы появились на сцене.

3. Аргументация (6,14-10,52), центр драмы, начинается решительным вопросом о том, кто есть Иисус (6,14-16), после которого наступают три фазы. Раздел о хлебе (6,30-8,21) концентрирует внимание на узнавании Иисуса. Второй раздел (8,27-9,13) является центром не только аргументации, но и всего Евангелия. Он имеет концентрическую композицию, акцент делается на антитезы и симметрии. Тайна Иисуса углубляется, и одновременно ученикам объявляется значение их обязанности наследования Иисусу. Третий по порядку раздел — путь (9,30-10,45). Его отличительная особенность — появление таких оборотов как «в пути», «войти в царство Божие». Его открывают и завершают два повествования об исцелениях. Сообщество получает наставления относительно требований, которые ставятся перед учеником, наследующим Христу.

4. Развязка драмы (11,1-15,47), с нарастающим драматическим напряжением (гл. 11-13) и катастрофой (гл. 14-15).

5. Эпилог (16,1-8) замыкает одновременно и речь, и драму¹⁷.

Чтобы подчеркнуть важность структур в композиции Евангелия, Стандер усматривает их также в каждом отдельном фрагменте книги. Он пытается показать соответствие текста риторическим нормам, в некоторых случаях задающих также определенный порядок слов (!).

Говоря о нашем отношении к интересной гипотезе Стандера, следует заметить, что необычайная драматургичность Евангелия от

¹⁶ Там же, с. 27 и далее.

¹⁷ Там же, с. 38-108; особенно с. 41-64. Предложение именно такой структуры Евангелия от Марка принял в своем введении уже Ж.Оно (J. Auneau), *Vangelo di Marco*, в: J. Auneau-F. Bovon-E. Charpentier-M. Gourgues-J. Radermakers, *Vangeli Sinottici e Atti degli apostoli* (Piccola Enciclopedia Biblica 9), Roma 1983, 70-75.

Марка была отмечена уже давно, в связи с чем эта новая попытка выявления композиции Марка производит сильное впечатление. Правила античной риторики и драматической поэтики позволяют лучше понять композицию Марка, объясняют действие структур, в которые вписан рассказ.

Проблема усложняется, когда мы обращаем внимание на отступления от канона литературной композиции. Стандер выдвигает гипотезу, что Евангелие от Марка является текстом, связанным с инициацией, своего рода «христианской агадой», которая должна была читаться полностью во время пасхальной литургии, перед крещением¹⁸. Следует, однако, задаться вопросом, действительно ли можно так тесно связывать друг с другом внутреннюю структуру текста и его применение общиной? Интерес к общепринятым литературным правилам характеризует «прагматический» подход, концентрирующий внимание на роли текста в коммуникации между отправителем и адресатом.

с) П. Жульен де Померол — применение модели анализа В. Проппа

Третье исследование посвящено структурному анализу Евангелия от Матфея¹⁹. В нем автор стремится ответить на вопрос, какая система лежит в основании связи и последовательности повествовательного материала Евангелия.

Жульен де Померол задался вопросом, нельзя ли применить к евангельским повествованиям схему, предложенную Проппом, который, исследуя структуру русских сказок, показал, что постоянными и неизменными ее элементами являются функции героев. Жульен де Померол отметил, что Евангелие от Матфея необычайно удачно вписывается в структуру фольклорного текста.

Предложение этого автора состоит в том, чтобы первое Евангелие читать как сказку, строго применяя схему функций Проппа. Его исследования охватывают три этапа: а) текст Евангелия он разделил вначале на четырнадцать сюжетов, которые — по крайней мере частично —

¹⁸ B. Standaert, цит. произв., с. 496-618.

¹⁹ P. Jullien de Pomerol, *Quand un evangile nous est conte. Analyse morphologique du recit de Matthieu* (Ecritures 3), Bruxelles 1980. Это докторская диссертация третьего цикла (соответствует нашей докторской), представленная в Сорбонне 2 февраля 1979 г. Под названием: *Application de la Morphologie du conte de Vladimir Propp a une recherche semantique sur l'Evangile de Matthieu*. Опубликовано под измененным названием.

имеют структуру народной сказки; б) в каждом сюжете он провел синтагматические (линейные, выступающие одно за другим) сопоставления действий, согласно списку из тридцати одной функции Проппа; в) эпизоды, которые в разных сюжетах выполняют одну и ту же функцию, сопоставил и классифицировал (верификация на оси грамматического парада).

Сам автор обобщил результаты своих исследований в следующих пунктах:

1. схему Проппа можно применить к рассказу Матфея. Она позволяет определить его форму.

2. хотя повествовательная логика рассказа Матфея согласуется с функциями, перечисленными Проппом, его содержание отличается от содержания волшебных сказок.

3. применение схемы Проппа позволяет показать структуру и план Евангелия, которое — по мнению Жульена де Померола — состоит из четырнадцати последовательностей.

Возражения, выдвигаемые против анализа Жульена де Померола, свидетельствуют о том, что модель анализа Проппа нельзя применить ко всем формам рассказов, но в то же время они подтверждают повествовательный характер первого Евангелия²⁰. Евангелие, разумеется, рассказано, но не таким простым способом, как народная сказка!

5. Новый взгляд на литературную форму

Книга Тайссена (G. Theissen)²¹, посвященная описаниям чудес, является примером плодотворного синхронического исследования литературной формы. Она продолжает достижения метода «истории форм» и развивает их, осуществляя сравнительный анализ.

Под влиянием классификации повествовательных функций Проппа Тайссен тоже выделяет в описаниях чудес элементарные, функциональные мотивы. Предметом его исследования является синоптическая традиция и эллинистическая тауматургическая (описывающая чудеса) литература. Он составил список тридцати трех мотивов,

²⁰ Но надо также отметить, что подготовительные труды Жульена де Померола показали, что этот метод анализа не может быть применен к остальным Евангелиям. По крайней мере на нынешнем этапе исследований — оговаривается Е. Пуссе — во «Введении» к книге «Жульена де Померола», с. 10, прим. 2.

²¹ G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), Gutersloh 1974.

которые в зависимости от конструкции рассказа можно разделить на четыре группы:

1. вступление: прибытие чудотворца, появление нуждающегося в помощи или его представителя, а иногда и противников;
2. экспозиция: описание несчастья с подчеркиванием его масштабов, возможно намерение чудотворца отступить, дискуссия;
3. центральный мотив: чудесное действие, включая также подготовку и констатацию чуда;
4. заключение: реакция противников, удивление, аккламация свидетелей²².

Таким образом Тайссен реконструировал клишированную модель описания чуда, распространенную в эллинистическом мире в I в. н.э. Можно предполагать, что она была традиционна не только в литературе, но вообще в культуре того периода. Благодаря этому еще большее значение приобретают все изменения, вносимые в эту модель в каждом описании чуда; такие, как отбор мотивов, их акцептация или представление. Сравнение синоптических описаний чудес с эллинистическими описаниями показывает по крайней мере две специфические особенности Евангелия²³. Во-первых, в греческих рассказах совершенно иную роль играет мотив веры. Он появляется в конце рассказа как следствие чуда и одновременно как призыв читателя к вере в Асклепия или Аполлония из Тианы (недалеко от Тарса). В то же время, в Новом Завете мотив веры появляется еще до появления Иисуса, уже в экспозиции. Больной доверяет Иисусу. Вера является не следствием, а условием чуда.

Вторая особенность чудес Иисуса, замеченная Тайсеном, касается финальной аккламации. Если в трудах Луки по греческому образцу описания чудес часто заканчиваются всеобщим прославлением чудотворца, то в Евангелии от Марка дело обстоит иначе: чудо вызывает непонимание или опасение учеников. Если этот факт сопоставить с редакторскими тенденциями Марка, то окажется, что это служит его христологии креста. Поэтому он вычеркнул аккламацию чудотворца, которая могла быть понята неоднозначно; Сын вполне является лишь на кресте (Мк 15,39).

²² Более детальный образец мотивов в библейских и внебиблейских рассказах о чудесах дает Т. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, 59 n. Он осуществляет деление рассказов о чудесах на: А. Введение, В. Экспозицию, С. Реализацию, D. Констатацию, Е. Реакцию.

²³ G. Theissen, цит. произв., с. 133-143, 154-174.

Работа Тайссена может быть образцом связи диахронии с синхронией: результаты критики редакций были использованы для интерпретации явлений структурной природы.

6. НЕМЕЦКАЯ ЛИНГВИСТИКА ТЕКСТА

Немецкие библеисты, пожалуй, в наибольшей степени верны историко-критическим методам, хотя и среди них случаются исключения. На территории Германии развилась лингвистика текста; инициатором ее применения в библеистике был Э. Гюттгеманс (E. Güttgemanns). Уже в 1972 г. В. Дресслер (W. Dressler), а в 1977 г. К. Бергер (K. Berger) охарактеризовали немецкую лингвистику текста как путь от синтактики текста (отношения между знаками) через семантику текста (отношения между знаками и означиваемыми предметами) к прагматике текста (отношения между знаками и их пользователями: отправителями и адресатами)²⁴. В. Эггер (W. Egger) в своей «Методологии», говоря о прочтении Нового Завета в синхроническом аспекте, представляет последовательно, в чем состоит синтаксический, семантический и прагматический анализ.

Исходным пунктом для синтактики является тезис, что текст является системой знаков. Синтактика концентрирует внимание на поверхности текста, где собраны все лингвистические и композиционные элементы, определяющие структуру текста. Она стремится показать связность текста. Особенно важны проблемы семантики, которая устанавливает семантическое поле библейских терминов. Такого рода проблематика исследуется в некоторых докторских диссертациях²⁵.

Примером прагматической экзегетики является сборник исследований Г. Франкемölле (H. Frankemölle), посвященных Евангелию от Матфея²⁶. Приступая к исследованию, автор в качестве главного тезиса прагматики текста принимает утверждение о том, что тексты воздействуют на слушателей или читателей. По его мнению, такое понимание текста расширяет традиционную форму историко-критической экзегетики в четырех направлениях.

²⁴ W. Dressler, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1972, 12 nn.; K. Berger, цит. произв., с. 11.

²⁵ Например, J. Kitzberger, *Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld oikodome (ep) oiko-domein (Forschung zur Bibel 53)*, Würzburg 1986.

²⁶ H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983, 11.

1. Прагматическое понимание текста предполагает, что автор своим текстом стремится чего-то добиться от адресатов, хочет изменить их поведение. Библейско-прагматическая экзегетика, продолжая историко-критическую экзегетику, изначально является попыткой интерпретации текста Ветхого или Нового Завета как элемента однократной коммуникации в прошлом.

2. Тексты стремятся чего-то добиться как целостные произведения, как композиции (послание, Евангелие). Отсюда вывод: отдельные стихи или перикопы, в соответствии с намерением автора, следует прагматически интерпретировать как элемент целостного произведения (их нельзя анализировать в отрыве от всего произведения).

3. В прагматической модели текста его смысл определяет не только автор, но и адресат. Вопрос: «Что Павел хотел сказать читателям своим посланием?» следует дополнить вопросом: «Как адресаты поняли послание Павла?» «Полную истину» текста можно открыть только после учета восприятия читателями.

4. Развивая историко-критическое направление экзегетики (но с учетом принципов экзистенциальной интерпретации Р. Бульмана и достижений языкознания, учитывающего рецепцию текста), прагматическая экзегетика принимает во внимание то обстоятельство, что задачей текста было и остается воздействие не только на первых слушателей или читателей: он и сегодня воздействует на каждого, кто им занимается. После прочтения текста читатель становится иным, нежели был прежде.

Автором идеи применения в библеистике «генеративной поэтики» является Е. Гюттгеманс (E. Güttgemanns)²⁷. Он развивает теорию порождения (*poiein*) и восприятия текста, объясняет путь возникновения текста «генеративно». «Центральный вопрос генеративной поэтики “рассказа” касается того, каким образом “рассказы” создаются или могут создаваться»²⁸. «Генеративная поэтика» интересуется проблемой, можно ли исследовать логику процесса формирования текста?

²⁷ Основные принципы он сформулировал в: E. Güttgemanns, *Studia linguistica neotestamentica* (BEvTh 60), München 1971, 215-230.

²⁸ E. Güttgemanns, *Einleitende Bemerkungen zur Strukturalen Erzdhlforschung*, Ling-Bib 23-24(1973)5. Е. Славиньски (J. Sławiński, *Poetyka generatywna*, STL 368) так характеризует генеративную поэтику: «Метод анализа произведения, сложившийся на почве современного структурного литературоведения, стремящийся показать, каким образом оно формируется из определенного множества элементов, имеющихся в распоряжении автора, с использованием операций

Логические конструкции Гюттлеманса принимают во внимание логику текста, проявляющуюся в его нарративной конструкции. Но здесь возникает вопрос, может ли логическая организация текста быть познана исключительно по строению нарратива, не следует ли изучить также и более глубокий его уровень, включающий в себя семантику? Такими исследованиями занялась французская семиотика.

7. ФРАНЦУЗСКАЯ СЕМИОТИКА ТЕКСТА

Гюттлеманс в книге, посвященной герменевтике текста, констатировал, что сегодня невозможно заниматься ни литературой, ни Библией, не зная вклада, который внес в их исследование Ролан Барт (Roland Barthes)²⁹. Его статья *Introduction a l'analyse structurale du recit*, опубликованная в 1966 г.³⁰, является программной формулировкой теории структурного прочтения. Барт хотел проанализировать механизм, благодаря которому читатель может интегрировать и классифицировать большое число элементов, образующих текст³¹. Предложения Барта были, однако, вскоре заменены семиотической моделью Греймаса (A. J. Greimas).

Семиотика возникла в недрах школы Греймаса, так называемой «парижской школы». Греймас поставил перед ней задачу «выяснить условия понимания и конструирования смыслов»³². Семиотика текста

преобразования и комбинирования этих элементов. Целью аналитических разысканий является: 1. реконструкция исходного состояния произведения: репертуара элементарных единиц формы и репертуара правил, позволяющих выстраивать из них более или менее развернутые последовательности; 2. воссоздание пути постепенного нарастания произведения: следующих друг за другом актов выбора и соединения элементов, т.е. своего рода имитация процессов принятия решения автором».

²⁹ E. Güttemanns, *Fragmenta semiotico-hermeneutica. Eine Texthermeneutik für den Umgang mit der Hl. Schrift* (FThL 9), Bonn 1983, 13.

³⁰ R. Barthes, *Introduction a l'analyse du recit*, "Communications" 8(1966)1-27; весь этот номер является эпохальным в качестве введения в структурный анализ. Польский перевод: *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, "Pamiętnik Literacki" 59(1968)z. 4, tłum. W. Błońska.

³¹ Р. Барт описывает предлагаемый метод в: *Introduction d l'analyse structurale*, 4-22, а также в: *Exegese et hermeneutique*, red. X. Leon-Dufour, Paris 1971, 117-141. Автор применяет собственный метод в той же статье, а также в: *Analyse structurale et exegese biblique*, Neuchatel 1971, 27-39.

³² A.J. Greimas-J. Courtes, *Semiotique. Dictionnaire raisonne de la theorie du langage*, Paris 1979, 345.

построила операционные модели, чтобы дедуктивно-индуктивным способом применить их к тексту и тем самым верифицировать их.

Выработка модели зависит от выявления стратифицированной семиотической формы текста. Текст понимается как целое, сочетающее два типа структуры. На поверхностном уровне нарративные структуры управляют связями между состояниями и трансформациями (изменениями), относящимися к лицам. На более глубоком, так называемом имманентном уровне, в сети дискурсивных структур отражаются отношения и операции между семантическими значимостями. Анализируя текст, следует учитывать оба уровня. Семиотик должен начинать с анализа нарративных компонентов, и только позже может перейти к реконструкции дискурсивной логики текста³³.

³³ Обоснование семиотической программы А.Ж. Греймас представил в фундаментальных трудах: *Semantique structurale*, Paris 1966, и *Du sens*, Paris 1970. А. Окопнь-Славиньска в STL 486 так описывает глубинную структуру:

«1. Абстрактная конструкция в форме предложения, представленная в синтаксических, синтактико-семантических или семантических категориях, представляющая собой основу реально образованных предложений данного языка. Данная грамматическая форма этих предложений, рассматриваемая в оппозиции к глубинной структуре, называется поверхностной структурой.

Одной и той же глубинной структуре могут соответствовать разные поверхностные структуры, например «закончил читать книгу» = «заканчивал чтение книги». И наоборот, одна поверхностная структура может быть реализацией разных глубинных структур, например, выражение «widzenie ojca» оказывается репрезентацией трех глубинных структур, обозначающих: 1) то, что отец видит, 2) то, что отец видит, 3) то, что отец видим.

По этой причине понятие глубинной структуры оказывается полезным при интерпретации давно известной асимметрии между языковым планом выражения и планом содержания (проявляющейся, например, в существовании синонимов и омонимов), ибо оно позволяет свести к общему основанию различные равнозначные выражения, а также объяснить полисемию одинаковых выражений. Понятие г.с., хотя оно до сих пор не уточнено, играет ключевую и все более заметную роль в теории генеративной грамматики, которая разрабатывает правила вывода поверхностных структур предложений из глубинных структур (...).

2. По образцу глубинной структуры предложения, конструируемой генеративно-трансформативной грамматикой, современная генеративная поэтика стремится выявить и формализовать описание глубинной структуры литературного текста. Глубинную структуру произведения при этом пытаются трактовать (по мнению Т. ван Дейка (T. van Dijk)) либо как своеобразную вытяжку из текста (название, выборка, изложение и т.п.), либо как программу текста в понимании компьютерной программы, предписывающей выполнение различных операций или

Не вдаваясь в демонстрацию сложных семиотических теорий, ограничимся краткой презентацией работ, в которых эти теории применены к библейским текстам.

По библейско-семиотической литературе, особенно из чтения журнала «Semiotique et Bible», видно, что метод Греймаса оказался наиболее эффективен в применении к повествовательным текстам Евангелия, главным образом — к притчам и повествованиям о чудесах³⁴.

Здесь следует упомянуть в особенности коллективный труд, подготовленный группой лионских ученых под руководством Делорма (J. Delorme) *Signes et paraboles*³⁵. Авторы ставят вопрос о функции этих рассказов в их повествовательном контексте и интересно показывают, что те изменения, которые высказывания Иисуса призваны вызвать у Его слушателей, эти рассказы выражают в реалистическом плане (чудеса) или переносят их в план вымысла (притчи).

Семиотики интересовали в особенности два вопроса:

1) Анализ макроцепочек — спровоцированный сомнениями — на основании историко-критических критериев — в ранее установленных границах между фрагментами³⁶. Шаброль (C. Chabrol) и Марен (L. Marin) в описаниях Страстей (1971), Делорм в Евангелии от Марка (1979), Лорентен (R. Laurentin) в Евангелиях Детства от Матфея и Луки, а Гюэре (A. Gueuret) в Евангелии Детства от Луки (1983)³⁷ искали систему, интегрирующую малые литературные элементы в большую повество-

проектирующей выбор лексических единиц, или же как план текста, понимаемый психологически, как целостная предварительная ориентация в отношении направлений и ограничений реализации текста. Возможность приписывания тексту глубинной структуры считается основным условием его связности».

³⁴ Притчи: *Le recit evangelique*, red. C. Chabrol-L. Marin, Paris 1974, 93-161; L. Almeida, *L'operative semantique des recits-paraboles*, Louvain-Paris 1978. Описания чудес: *Les miracles de Jesus*, red. X. Léon-Dufour, Paris 1977, 151-181; J. Delorme, Luc 5, 1-11. *Analyse structurale et histoire de la redaction*, NTS 18(1971-72)331-350.

³⁵ *Signes et paraboles. Semiotique et texte evangelique*, red. J. Delorme, Paris 1977.

³⁶ Первым шагом семиотического анализа является выделение последовательности текста, который будет обрабатываться. Интерес к макроцепочкам является следствием ликвидации историко-традиционных цезур.

³⁷ C. Chabrol-L. Marin, в: *Le recit evangelique*, red. C. Chabrol-L. Marin, цит. произв., 13-90; J. Delorme, *L'integration des petites unites litteraires dans l'Evangile de Marc du point de vue de la semiotique structurale*, NTS 25(1979)469-491; R. Laurentin, *Les Evangelies de l'Enfance du Christ. Verite de Noel au-dela des mythes. Exegese et semiotique, historicite et theologie*, Paris 1982; A. Gueuret, *L'engendrement d'un recit. L'Evangile de l'enfance selon saint Luc* (LeDiv 113), Paris 1983.

вательную единицу; модель, разработанную и проверенную на малой печочке, они переносят на больший повествовательный комплекс.

б) Феномен интертекстуальности имеет место там, где текст посредством цитаты соотносится с другим текстом, или где посредством комментария осуществляется повторное прочтение. Такая отсылка к другому тексту очень интересна для семиотика. Поэтому снова принимались исследования цитат из Ветхого Завета в Евангелиях³⁸.

8. СТРУКТУРНАЯ ЭКЗЕГЕТИКА В АМЕРИКЕ

Поразителен размах американского структурализма. В отличие от Европы, где царит дух сектантства, в Америке структурализм развивается в кругу специалистов разных областей: богословов, лингвистов, этнологов, литературоведов и фольклористов. Отражением этого междисциплинарного сотрудничества является журнал «Semeia». Оно началось от совместных исследований притч, в которых участвовали: Фанк (R.W. Funk), Виа (D.O. Via), Пэтт (D. Patte), Таннехилл (R.C. Tannehill), Кроссан (J.D. Crossan)³⁹. В настоящее время в этом издании мы находим главным образом исследования по прагматике текста, в которых текст рассматривается как звено коммуникации между отправителем и получателем высказывания (т.е. между автором и читателем), а также находим там структурную экзегетику, проделанную в семантическом ключе.

Программа структурной экзегетики, представленная Д. и А. Пэттами (Patte)⁴⁰ отличается от французской семиотики. Из нее взято самое ценное ее достижение — нарративный анализ, но систематизация мифов Леви-Стросом оценивается выше, чем семиотический квадрат Греймаса⁴¹. Пэтт стремится к фундаментальной семантике. Речь идет

³⁸ Ср. J. Delorme, в: *Signes et paraboles*, 195-197, 202 и след.

³⁹ В издающемся с 1974 г. журнале «Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism», см. в особенности номера 1 и 2 (1974), а также *Semiology and Parables. An Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, ред. D. Patte, Pittsburgh 1976.

⁴⁰ В разработках: D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976; D. и A. Patte, *Structural Exegesis from Theory to Practice. Exegesis of Mark 15 and 16*, Philadelphia 1978. Обе публикации были пересмотрены и осовременены во французском издании: D. и A. Patte, *Pour une exegese structurale*, Paris 1978.

⁴¹ Ср. D. Patte, *What is Structural Exegesis*, 35-38; D. и A. Patte, *Pour une exegese structurale*, 78-85. 109-116.

о том, чтобы дойти до «глубинных структур» текста, содержащих систему фундаментальных значимостей, на которые опирается текст.

Примером американской структурной экзегетики может быть комментарий Дэниэля Пэтта к Евангелию от Матфея⁴². В комментарии отдельные литературные элементы Евангелия от Матфея рассматриваются в свете ближайшего и широкого контекста. Взгляды Матфея в отдельных фрагментах приобретают новый смысл, если смотреть на них в связи с великими темами истории и проповеди Иисуса, представленными в этом Евангелии. Небольшие фрагменты Евангелия всегда разъясняются в свете всей книги.

РЕЗЮМЕ

Обзор важнейших направлений и разработок приводит к выводу, что структурно-семиотические методы нашли много приверженцев среди библеистов. С другой стороны, у них по-прежнему много оппонентов, считающих, что эти методы не могут заменить испытанных историко-критических. Впрочем, аналогичная ситуация наблюдается и среди лингвистов и литературоведов. Одни признают за структурализмом первое место среди различных методов, другие считают, что уже наступил закат структурализма и происходит возврат к исследованиям, имеющим исторический характер.

К несомненным достижениям структурализма следует отнести системный подход, а также акцент, сделанный на знаковом характере всех явлений в мире человека. Современная критика структурализма направлена, в первую очередь, против его сосредоточенности на абстрактно понятой языковой системе, при которой не уделяется должного внимания или прямо пренебрегается социальный, исторический или психологический контекст⁴³.

Структурно-семиотические методы в библеистике не могут заменить методов историко-критических. Однако они могут стать их ценным дополнением. Было бы несправедливостью по отношению к структурному языкознанию отказаться от него в экзегетике, обвинив его в «антиисторизме». Его методологический синхронизм не исключает параллельного исторического анализа. Задачей структурного метода

⁴² D. Patte, *The Gospel According to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia 1986.

⁴³ Cp. M. Głowiński, *Postówie*, в: T. Hawkes, цит. произв., 217.

является имманентное описание, он не исследует значение языка по отношению к внешним факторам, которое изучается историко-критическим методом.

Диахроническое формирование библейского текста и его связь с историей требуют того, чтобы Евангелие исследовалось историческим методом. С другой стороны, собственно текст наиболее основательно можно проанализировать структурным методом. Соединение обоих методов может обеспечить наилучшее познание и понимание библейского текста. Такое сочетание двух методов постулирует в своей «Методологии Нового Завета» Вильгельм Эггер (Wilhelm Egger. *Methode lehre zum Neuen Testament*. Freiburg, 1987.), давая практические указания, как следует анализировать библейские тексты. Следовало бы сделать эти методологические указания более известными и применять их в наших библейских изысканиях.

XII. НАРРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ

В восьмидесятые годы в экзегетике все чаще применяется метод, называемый по-английски *narrative criticism*, *narratological criticism* или *narratology*; по-немецки: *narrative Analyse* или *Erzähltextanalyse*; по-французски: *analyse narrative*. В польском языке следовало бы использовать термин *krytyka narracji* или *narracyjna* (критика наррации или нарративная критика), *analiza narracji* или *narracyjna* (анализ наррации или нарративный анализ) или *narratologia* (нарратология)¹. Так же, как и структурные методы, он применяется главным образом к повествовательным текстам Библии, например, к Евангелиям. Структурализм представляет собой более раннее явление, чем нарративный анализ, который, впрочем, некоторым образом вырос из структурализма. Основным импульсом к возникновению структурализма стала работа Фердинанда де Соссюра. Генезис критики наррации более сложный. Больше всего импульсов дал труд французского автора Жерара Женетта (G. Genette) *Discours du recit* (1972), переведенный на английский язык под названием: *Narrative Discourse. An Essay in Method* (1980).

Роберт Скоулз (Scholes) в 1974 г. ввел различие между *high* (высоким) и *low* (низким) структурализмом. *High structuralism* (высокий структурализм), представителем которого является Леви-Строс, сосредотачивает внимание на «глубинных» структурах (статичные логические отношения между элементами), тогда как *Low structuralism* (низкий структурализм), представленный нарратологией Женетта, больше интересуется свойствами «поверхностных» структур. Структурализм был явлением междисциплинарным, тогда как нарратология является плодом деятельности в одной лишь сфере литературной критики. С середины восьмидесятих годов анализ наррации попадает под всё большее влияние теории рецепции², для которой больше всего импульсов

¹ Нарративный анализ представляют, в особенности: A. Powell, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990; M. A. Powell, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, New York 1992; G. Aichele i in., *The Postmodern Bible*, Yale 1995.

² См. S.D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven 1989, 71-107.

дал Вольфганг Изер (Wolfgang Iser)³. Это течение называется *reader response criticism*, по-немецки: *Rezeptionsanalyse* или *Rezeptionskritik*.

1. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ТРУДЫ НАРРАТИВНОЙ КРИТИКИ

Для объяснения сути *low structuralism* Скоулз (R. Scholes) обратился к работе Женетта. Хотя прежде Женетт чаще всего проходил по ведомству литературоведческого структурализма, впоследствии для определения намеченной им линии исследований стали широко пользоваться термином «нарратология».

Работа Женетта⁴ представляет собой сочетание теории с описанием: описание дает повод изложить индуктивную теорию, а теория ведет к дальнейшему описанию. В противоположность более ранним представителям «высокого» структурализма, которые для анализа выбирали более простые литературные материалы (например, миф или народную сказку), Женетт воспользовался текстом Марселя Пруста, *A la recherche du temps perdu* — *В поисках утраченного времени*.

Первый этап работы Женетта состоит в различении трех уровней повествования. Первым является повествование (*recit, narrative*) — т.е. сам текст, на основании которого можно реконструировать, с одной стороны, *историю (histoire, story)* — т.е. содержание (события, которые являются предметом рассказа), а с другой стороны — *наррацию (narration, narrating)*, т.е. акт наррации вместе с его пространственным и временным контекстом. После введение этого различения Женетт устанавливает возможные соотношения между этими тремя уровнями. Время определяет временное отношение между историей и рассказом — хронологическую последовательность событий. Наклонение задает другие, вневременные свойства отношения истории как рассказа — содержанию истории придает некоторую окраску (например, Лк 3,23: «Иисус, начиная Свое служение, был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов»). Залог задает отношение акта наррации, с одной стороны, к истории, а с другой — к адресатам (например, Лк 1,1-4).

³ W. Iser, *Der implizite Leser* (UTB 163), München 1972; англ. пер.: *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore 1974; его же, *Der Akt des Lesens-Theorie dsthetischer Wirkung* (UTB 636), München 1976; англ. пер.: *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore 1978.

⁴ G. Genette, *Discours du recit*, Paris 1972; на англ. яз.: *Narrative Discourse. An Essey in Method*, тium. J.E. Lewin, Ithaca 1980.

Женетт считается создателем нарративной критики, его труд заложил основы этого способа анализа текстов. Для нарратологии очень важен также труд американского теоретика литературы Сеймора Чатмэна (Seymour Chatman) *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (опубликован в 1978 г.)⁵. Принимая во внимание работу Женетта, в также работы Ролана Барта (Roland Barthes), Клода Бремона (Claude Bremond), Цветана Тодорова (Tzvetan Todorow) и других французских нарратологов, Чатмэн поставил перед собой задачу исчерпывающе представить теорию наррации. Он ввел дуалистическое разграничение между *what* (что) наррации (ее содержанием) и *how* (как) наррации (способом, каким это содержание выражено).

Чатмэн констатирует, что наррация содержит два элемента: *story* (история, рассказ) и *discourse* (говорение, разговор, высказывание). *Story* — это содержание наррации (*what* — что, о чем идет речь), *discourse* — это риторические компоненты (*how* — как, каким образом рассказывается). *Story* состоит из таких элементов, как *events* (события), *characters*⁶ (персонажи, герои) и *settings*⁷ (обстоятельства места, времени, социальные условия; обстановка). Связь этих элементов образует то, что мы можем назвать *plot*⁸ (действие, интрига): кто-то, что-то, для

⁵ S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca 1978.

⁶ Characters — это лица (герои), появляющиеся в наррации. Такое определение дает М.Х. Абрамс (М.Н. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, New York 1981, 20).

⁷ М.Н. Abrams, там же, 175, определяет *setting* как место или время, или социальные условия, в которых действует герой (*A "setting" is the place or time or social circumstances in which a characters acts*). Дж. Д. Кингсбери (J.D. Kingsbury, *Matthew as Story*, Philadelphia 1986, 27) констатирует, что в контексте рассказа Матфея (Matthew's story) особое значение имеют определения времени и места.

⁸ S.D. Moore. *цит. раб.*, 14, ссылаясь на Аристотеля, определяет *plot* как ряд событий, связанных между собой отношениями следования во времени и причинности. Он поясняет, что *plot* требует некоторых изменений в положении дел. Обычно *plots* переходят от устойчивого начала через осложнения к другой точке равновесия в конце. Но *plots* — это не только соотношение во времени, но и причинная связь. Согласно Форстеру, предложение «Король умер и королева умерла от переживаний» образует *plot*, предложение же «Король умер и королева умерла» не образует *plot*. Но Мур констатирует, что причинная связь событий может не быть ясно выражена в *plot*, и читатель должен ее восполнить. Читатель будет предполагать, что даже в предложении «Король умер и королева умерла» существует причинная связь, потому что смерть короля имеет какую-то связь со смертью королевы. *Plot* и *character* связаны друг с другом. *Characters* определены в и через *plot*, через то, что они делают и что говорят. *Characters* определены также тем, что рассказчик и другие лица говорят о них.

кого-то в определенное время и в определенном месте. Но рассказы, относящиеся к одним и тем же событиям, лицам и обстоятельствам могут быть рассказаны по-разному, что ведет к возникновению разных рассказов. По этой причине элементы разговора (*discourse*) являются объектом большой заинтересованности со стороны литературной критики: каким образом рассказывается история. *Discourse* включает разнообразные факторы: последовательность, в которой представляются события, количество и качество пояснений со стороны рассказчика, применение художественных средств, таких, как ирония, повтор, символика и т.д. Обратив внимание на эти факторы, критик может определить значение истории в свете способа, каким она рассказана⁹.

Чатмэн осуществил синтез французской нарратологии, представленной Бартом, Женеттом и Тодоровым, и англо-американской литературоведческой теории, исповедуемой такими авторами, как К. Уэйн, Бут, Рональд Крэйн и Нортроп Фрай. Синтез Чатмэна был затем углублен другими авторами, из которых в особенности заслуживает упоминания Шломит Риммон-Кенан (1983)¹⁰.

Нарративный анализ не сразу прижился в экзегетике. В семидесятые годы XX в. в Северной Америке широкое применение в библеистике получил французский структурализм, а на нарративный анализ в тот период не обратили внимания. Восьмидесятые годы XX в. в североамериканской библеистике стали закатом высокого структурализма и расцветом нарративного анализа, который становится наиболее употребительным методом прочтения библейских текстов.

2. КРИТИКА НАРРАЦИИ (ТЕЧЕНИЕ, ВОСХОДЯЩЕЕ К ЧАТМЭНУ)

а) Начала критики наррации

Из новозаветных текстов критика наррации выбрала прежде всего Евангелия. Ее истоки в Америке связаны с семинаром в Обществе библейской литературы (*Society of Biblical Literature*), который в семидесятые годы занимался Евангелием от Марка. Семинаром руководил сначала Норманн Перин, позже Вернер Кельбер. Участниками семинара были Роберт Фаулер, Норман Петерсен, Дэвид Роудс, Роберт Таннехилл и Мэри Энн Тольберт.

⁹ См. M.A. Powell, *The Bible...*, 9.

¹⁰ S. Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, New York 1983.

Первые работы создавались в конце семидесятых годов; авторами были Таннехилл¹¹ и Петерсен¹². Статья Петерсена была первым исследованием текстов Нового Завета, обращающим внимание на точку зрения рассказчика. Петерсен пытается проанализировать его роль в Евангелии от Марка. Он анализирует точку зрения рассказчика в идеологической, фразеологической, пространственно-временной и психологической плоскости. Он обнаруживает, например, что в идеологическом плане в Евангелии от Марка все развивается с одной точки зрения, которую разделяют рассказчик и Иисус. Действительно, в Евангелии от Марка возможны только две идеологические точки зрения: божественная и человеческая. Эти две точки зрения отчетливо противопоставлены в Мк 8,33, когда Иисус обвиняет Петра в том, что он мыслит как человек. Даже демоны и другие противники (например, 1,24; 14,61) являются носителями идеологии рассказчика.

Последующие работы писались под все бóльшим влиянием Чатмэна. В 1980 г. Дэвид Роудс представил труд, озаглавленный *Narrative Criticism and the Gospel of Mark* (опубликован в 1982 г.)¹³, который был обзором литературоведческих работ семидесятых годов, посвященных Евангелию от Марка. Роудс впервые программно использовал понятие *narrative criticism* (хотя Петерсен в 1978 г. и другие авторы уже использовали этот термин, но не настолько определенным образом). Для Роудса он обозначает широкую плоскость исследований, для которых главными элементами являются: *plot* (действие, интрига, фабула), *conflict* (конфликт), *character* (герой, персонаж), *setting* (обстановка, сцена), *narrator*, *point of view* (точка зрения), *standards of judgment* (нормы суждения), *the implied author* (предполагаемый автор), *ideal reader*

¹¹ R.C. Tannehill, *The Gospel of Mark as Narrative Christology*, "Semeia" 16 (1976) 57-95; Его же, *The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role*, JR 57 (1977) 386-405; пер. На немецкий: *Die Jünger im Markusevangelium - die Function einer Erzählfigur*, в: *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung* (SBS 118/119), ред. F. Hahn, Stuttgart 1985, 37-66.

¹² N.R. Petersen, *Point of View in Mark's Narrative*, "Semeia" 12 (1978) 97-121. М.Н. Abrams, цит. раб., 142, определяет точку зрения как «способ, история рассказывается, созданная автором перспектива, в которой читателю представлены персонажи, действия, места и события, благодаря которым рассказ является эпическим произведением». Немцы используют термин *Erzählerperspektive*.

¹³ D. Rhoads, *Narrative Criticism and the Gospel of Mark*, "Journal of the American Academy of Religion" 50 (1982) 411-434.

(идеальный читатель), *style* (стиль) и *rhetorical techniques* (риторические приемы)».

Развитие критики наррации означало для Роудса перенос центра внимания с фрагментов текста на целый текст. Роудс определяет критику наррации следующим образом:

«Критика наррации рассматривает текст как «мир в себе». Другие методы интересуются фрагментом текста, поскольку их целью является введение элементов текста во внешние по отношению к нему контексты; например, насыщение пяти тысяч человек может трактоваться библеистом как историческое событие во времена Иисуса или как рассказ, восходящий к устной традиции ранней Церкви, или как способ выражения богословской истины (...), или как история, выражающая намерения автора, или как наставления для общины Марка. Критика наррации опускает исторические вопросы и смотрит только на замкнутый круг мира истории. (Разумеется, знание истории и культуры I в. очень помогает понять мир истории Марка, но это иной способ использования элементов текста для реконструкции исторических событий.)»¹⁴

В представленной Роудсом концепции текста и задач критики заметно сходство с течением *New Criticism* (новая критика), которое доминировало в англо-американской литературной критике начиная с тридцатых годов вплоть до пятидесятих годов XX в. Отбрасывая «внешние» подходы к литературе: биографический, исторический, социологический, философский, *New Criticism* рассматривал литературное произведение как автономный, внутренне целостный организм.

Основной констатацией течения *New Criticism* был принцип нераздельности формы и содержания. Форма уже не трактуется инструментально, как носитель содержания. Содержание неразрывно связано с формой. Аналогично и Роудс: представив, как традиционная экзегетика может интерпретировать описание Марком насыщения пяти тысяч человек (исторически или богословски), он дает формалистическую интерпретацию этого события — «насыщение пяти тысяч человек представляет собой драматический эпизод в континууме рассказа Марка». В этом континууме каждый элемент занимает свое место: Иисус, Ирод, сотник — герои драмы. Экзорцизмы, исцеления, странствия, суд и распятие — это живые элементы мира истории Марка, каждый из них важен и интегрален.

¹⁴ Там же, 413.

б) Д. Роудс — Д. Майчи, а также А. Калпеппер —
введение в нарративный анализ Евангелия

В 1982 г. вышел труд двух авторов: Дэвида Роудса и Дональда Майчи, озаглавленный *Mark as Story*¹⁵, который может считаться введением в нарративный анализ Евангелия от Марка. Во «Введении» авторы декларируют, что, желая лучше понять историю, рассказанную Марком, они применили методы, выработанные современной литературной критикой, которая анализирует такие формальные черты наррации, как роль рассказчика, точка зрения, стиль, действие, обстановка, герои¹⁶. Хотя первоначально эти методы применяли к современным романам и рассказам, они пригодны и для изучения древних текстов, в том числе и Евангелия.

Здесь стоит упомянуть еще некоторые другие предварительные замечания этих двух авторов. Они устанавливают, что предметом нарративного анализа является окончательный текст. Такого рода исследование формальных черт Евангелия от Марка стремится показать наррацию как единое целое. Через всю историю проходит точка зрения рассказчика. Все действие связано: конфликты находят разрешение, предсказания исполняются. Герои переходят от одной сцены к последующим, выполняя предписанные им роли и задачи. Литературные приемы рассказывания истории, в сочетании с элементами стиля, связывают повествование на многих уровнях: фразы, предложения, эпизода. В ней содержится также картина человеческой обусловленности, греха, веры, Божьих заповедей, этического выбора и возможности преображения человека. Таким образом, целостность Евангелия демонстрируется в необычайной интегральности рассказываемой истории. Хотя мы и мало знаем о происхождении этого Евангелия, литературоведческое изучение его черт убеждает, что автору удалось создать целостное повествование.

Хотя автор Евангелия и пользовался источниками, имеющими корни в исторических событиях, связанных с жизнью Иисуса, окон-

¹⁵ D. Rhoads-D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982.

¹⁶ Д. Роудс и Д. Майчи опираются прежде всего на труд Чатмэна, цит. раб., но ссылаются также на труды: W. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1961; G. Genette, цит. раб., Г. Scholes-Г. Kellogg, *The Naturk of Narrative*, New York 1966; последняя работа посвящена античной наррации. Они констатируют, что среди произведений античной литературной критики следует упомянуть в особенности «Риторику» и «Поэтику» Аристотеля.

чательный текст является литературным произведением, имеющим автономную интегральность. Можно читать и интерпретировать Евангелие от Марка как историю, независимую от реальных людей и событий, о которых оно рассказывает. Автор Евангелия не только собрал разные традиции, упорядочил их, связал друг с другом и обобщил, но еще и рассказал историю, причем драматическую историю, с героями, которых мы видим в разных местах во время их странствий и через события, в которые они вовлечены.

История Марка полноценна сама по себе, не только независимо от соотнесения с историческими событиями, которые она представляет, но также и независимо от других Евангелий, которые тоже являются автономными историями об Иисусе. Поэтому исследуя нарратив, мы не можем ссылаться на другие Евангелия, чтобы «восполнить» неясные фрагменты истории Марка. Следует, скорее, внимательнее читать Евангелия от Марка как самодостаточную историю.

Таким образом, нарратив Марка содержит замкнутый, интегральный, самодостаточный мир. Иисус, Ирод, сотник являются в нем героями. Экзорцизмы, странствия, суд и казнь являются событиями в этом мире повествования; каждый элемент важен и интегрален. Пустыня, Капернаум и Иерусалим являются обстановкой действия, имеющей большое значение в мире истории. В этот мир истории входит читатель. И этот мир истории, представленный в повествовании, является предметом изучения.

Роудс и Майчи констатируют, что многие литературные критики отличают содержание нарратива от рассказываемой истории и формы нарратива, т.е. ее риторики. История относится к тому, «что» рассказывается; основными элементами мира нарратива являются события, герои и обстановка. Риторика относится к тому, «как» история рассказывается, исходя из намерения определенным образом повлиять на читателя. Поэтому мы можем отличать то, «что» рассказывает история, от того, «как» она рассказывает. Разумеется, история и риторика в нарративе неразрывно связаны друг с другом; только для целей анализа можно выделять некоторые черты нарратива. Так что первым шагом анализа Роудса и Майчи становится отделение содержания нарратива, т.е. рассказываемой истории, от формы нарратива, т.е. ее риторики.

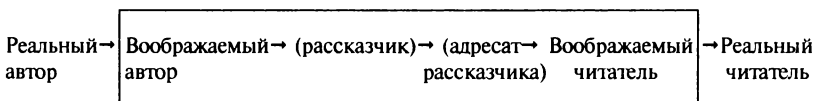
Сначала Роудс и Майчи анализируют риторику, исследуя «как» автор Евангелия от Марка представляет историю, содержащуюся в нарративе. Глядя на роль рассказчика (а рассказчик Евангелия от Марка всеведущ, не ограничен ни временем, ни пространством, имеет доступ к мышлению героев, обращается к читателю «со стороны», говорит с идеологической точки зрения, устанавливает порядок событий),

они показывают точку зрения и нормативы суждения, анализируют стиль, нарративные клише (повторы, двухступенчатые прогрессии, вопросы, обрамления, эпизоды в концентрических клише, эпизоды в трехчленных сериях и другие литературные черты, как, например, загадки, цитаты, пророчества, ирония, обобщения).

В следующих главах исследования представлена история — «что» рассказывается. В третьей главе обсуждается обстановка как динамический контекст истории («дорога»; отдельные места, напоминающие о прошлом Израиля: река, пустыня, озеро, горы; частные и публичные места: Галилея, языческие земли, дорога в Иерусалим; конец странствия: Иерусалим и храм). В четвертой главе внимание обращается на события действия, прежде всего на конфликты Иисуса с демонами, с еврейскими властями и с учениками. В пятой главе представлены герои: Иисус (названия параграфов: характеристика, власть Иисуса, целостность, вера, служение, а не господство над другими, отказ от самого себя и принесение себя в жертву, Иисус перед лицом смерти, значение Его смерти, смерть), власти (подзаголовки: характеристика, слепота противников, власти «господствуют» над народом, противники спасают собственную жизнь), ученики (подзаголовки: характеристика, лояльность, непонимание, неверие и опасения, сопротивление смерти во время странствия, страх в Иерусалиме, осуждение и симпатия), простые люди (подзаголовки: характеристика, вера, самые малые, слуги суть, продолжение учеников, толпы).

На дальнейшее развитие критики наррации большое влияние оказала также работа Алана Калпеппера *Anatomy of the Fourth Gospel*, (1983 г.)¹⁷. Его книга в значительной мере зависима от труда Чатмэна, хотя и по иным причинам, нежели представленная выше *Mark as Story*. Обе книги затрагивают одну и ту же проблему: что должен рассматривать нарративный анализ Евангелия и как эта задача должна быть решена. Решение Роудса и Майчи взяло за образец дуалистическую модель Чатмэна: *story* и *discourse*. Решение Калпеппера в большей степени ориентируется на модель нарративной коммуникации Чатмэна¹⁸:

Текст повествования



¹⁷ Г.А. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Fortress 1984.

¹⁸ S. Chatman, цит. раб., 151.

Диаграмма Чатмэна оказала большое влияние на концепцию текста Евангелия у представителей критики наррации¹⁹. Коммуникация от реального (исторического) автора к реальному читателю идет через лица, помещенные в рамку. От реального, из плоти и крови, автора следует отличать автора воображаемого. Этот термин обозначает образ автора, который представляет себе читатель на основании лишь прочтения текста²⁰. Рассказчик является имманентной фигурой текста как голос, который рассказывает историю. Он может быть, но не обязательно должен, одним из героев истории (Иоанн из Апокалипсиса и «мы» — рассказчик из Деяний Апостолов — вот библейские примеры рассказчиков, участвующих в истории в качестве героев). Адресат рассказчика — это непосредственный адресат рассказчика (например, Феофил в Евангелии от Луки и в Деяниях Апостолов). Воображаемый читатель — это лицо, которое предполагается (или создается) текстом в качестве своего идеального интерпретатора.

с) Другие труды

В восьмидесятые годы создаются и другие труды, остававшиеся под влиянием Чатмэна. Анализ наррации Евангелия от Марка провели Вернер Келбер²¹ и Джек Кингсбери²². В этих исследованиях, а также в статьях меньшего объема анализировались такие аспекты наррации, как действие, точка зрения²³, герои рассказа²⁴. По крайней мере

¹⁹ См. А. Powell, *What is Narrative Criticism?*, 27.

²⁰ М. А. Powell, *The Bible...*, 8, констатирует, что воображаемый автор может быть реконструирован читателем на основании самой наррации. Рассказы неизбежно передают сведения о своих авторах; сумма этих сведений может быть названа *implied story*. Например, тот, кто читает *Pilgrim's Progress* Джона Бьюняна, приходит к выводу, что автор является христианином. Этот вывод может быть сделан без каких бы то ни было сведений о реальном Джоне Бьюняне.

²¹ W. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979.

²² J.D. Kingsbury, *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis 1989.

²³ См. N.R. Petersen, цит. ст.; J. Dewey, *Point of View and the Disciples in Mark*, в: SBLSP 1982, 97-106; C.W. Hedrick, *Narrator and Story in the Gospel of Mark. Hermeneia and Paradosis*, "Perspectives in Religious Studies" 14 (1987) 239-258.

²⁴ См. R.C. Tannehill, *Disciples*, цит. Ст.; H.J. Klauck, *Die erzdhliche Rolle der Jünger im Markusevangelium*, NT 24 (1982) 1-26; также в: его же, *Gemeinde — Amt — Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 137-159; J.D. Kingsbury, *Conflict...*, passim; E.S. Malbon, *Disciples (Crowds) Whoever. Markan Characters and Readers*, NT 28 (1968) 104-130; его же, *Fallible Followers. Women and Men in the Gospel of Mark*, "Semeia" 28 (1983) 29-48; его же, *The Jewish Leaders in the Gospel of Mark*.

две монографии этого течения внесли вклад в углубление познания богословия Евангелия от Марка²⁵.

Предметом интереса были, разумеется, и тексты остальных Евангелий. Действие в Евангелии от Матфея анализировали Р. Эдвардс²⁶, Ф. Матера²⁷, Дж. Кингсбери²⁸, М. А. Пауэлл²⁹. Д. В. Хауэлл, изучая нарративную риторiku первого Евангелия, берет в качестве образца нарративной коммуникации Чатмэна, но обращается также и к опыту В. Изера³⁰. Евангелием от Луки интересовались Р. Дж. Кэррис³¹ и Р. С. Таннехилл³².

3. Анализ восприятия (течение, восходящее к В. Изеру)

С середины восьмидесятых годов критика наррации все больше попадает под влияние эстетики восприятия Вольфганга Изера (Wolfgang Iser)³³. Она получает название: *readers response criticism* (критика отклика читателя, т.е. критика восприятия). Хотя уже раньше Г. Таннехилл сделал первые шаги в этом направлении³⁴, библистом, задавшим направление второму течению исследований литературоведческой ориентации стал Роберт Фуллер (Robert Fowler)³⁵. Наряду с меньшими, зачастую теоретическими работами, посвященными прочтению

A Literary Study of Markan Characterization, JBL 108 (1989) 259-281; W.S. Vorster, *Characterization of Peter in the Gospel of Mark*, Neot 21 (1987) 57-76.

²⁵ J.D. Kingsbury, *The Christology of Marks Gospel*, Philadelphia 1983; C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (MSSNTS 64), Cambridge 1989.

²⁶ R. Edwards, *Matthew's Story of Jesus*, Philadelphia 1985.

²⁷ V. Matera, *The Plot of Matthew's Gospel*, CBQ 49(1987)233-253.

²⁸ J.D. Kingsbury, *Matthew as Story*, Philadelphia 1986, 19882.

²⁹ M.A. Powell, *The Plot and Subplots of Matthew's Gospel*, NTS 38(1992)187-294.

³⁰ D.B. Howell, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, Sheffield 1990, см. s. 17 прим. 2.

³¹ R.J. Karris, *Luke: Artist and Theologian. Luke's Passion Account as Literaturk*, New York 1985.

³² R.C. Tannehill, *The Gospel According to Luke*, Philadelphia 1986.

³³ См. с. 286, прим. 3. Ср. S. D. Moore, цит. раб., 71-107; C. Breytenbach, *Das Markusevangelium als traditionsgebundene Erzählung? Anfragen an die Markus-forschung der achtziger Jahre*, в: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETL 150), ред. C. Focant, Leuven 1993, 77-110.

³⁴ R. Tannehill, *Disciples*, цит. ст.

³⁵ R.M. Fowler, *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (SBLDS 54), Chicago 1981; его же, *Who is "the Reader" of Mark's Gospel*, в: SBLSP 1983, 31-53. Ср. также J.M. Bassler, *The Parable of the Loaves*, JR 66 (1986) 157-172.

Евангелия от Марка³⁶, *reader response criticism* принес первые плоды в виде двух монографий: Р. Фоулера (Г. Fowler)³⁷ и Бас Ван Йерзеля (Bas van Iersel)³⁸. Оба труда концентрируют свое внимание на читателе, которого предполагает текст, не интересуясь историческим читателем³⁹.

В 1989 г. вышла монография *Sowing the Gospel*, автором которой была Мэри Энн Толберт (Mary Ann Tolbert). Работа имеет многообещающий подзаголовок: *Mark's World in Literary – Historical Perspective*⁴⁰. Толберт пытается представить литературный текст Евангелия от Марка в рамках «литературных конвенций его времени» таким образом, чтобы текст мог быть понят так, как, по мнению автора, его должны были понять первоначальные слушатели⁴¹. Чтобы достичь этого, автор пытается реконструировать историко-литературный контекст. Весь рассказ Марка она пытается понять в контексте эллинистической «популярной прозы». Саму идею прочтения Евангелия на фоне бытовавших в то время рассказов следует оценить положительно, но сравнение Евангелия от Марка с современными ему эллинистическими любовными романами следует признать ошибочным⁴².

Мэри Энн Бивис (Mary Ann Beavis) ставит вопрос о слушателях Марка⁴³. Ее книга остается в рамках течения критики композиции, которое считает Евангелие единым произведением с точки зрения богословия и литературоведения, а евангелиста — автором-создателем и богословом. По причине того, что Евангелие от Марка является эллинистическим литературным текстом, автор пытается ввести Евангелие в контекст греко-римской практики чтения, а евангелиста рассматривает сквозь призму греческого обучения в школе. Она изучает

³⁶ Cp. W.S. Vorster, *The Reader in the Text. Narrative Material*, "Semeia" 48(1989) 21-39; B.M.F. van Iersel, *77ie Reader of Mark as Operator of a System of Connotations*, "Semeia" 48(1989)83-114; Г.М. Fowler, *The Rhetoric of Direction in the Gospel of Mark*, "Semeia" 48(1989)115-134.

³⁷ R.M. Fowler, *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Philadelphia 1991

³⁸ M.F. van Iersel, *Marcus*, Boxtel 1986; англ. перев.: *Reading Mark*, Edinburgh 1989; нем перев.: A. Suhl, *Markus, Kommentar*, Düsseldorf 1993.

³⁹ Cp. C. Breytenbach, art. cyt., 80.

⁴⁰ M.A. Tolbert, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary – Historical Perspective*, Minneapolis 1989.

⁴¹ Там же, XII.

⁴² Cp. C. Breytenbach, цит. ст., 81.

⁴³ M.A. Beavis, *Mark's Audience. The Literary and Social Setting of Mark 4,11-12* (JSNT-Sup 33), Sheffield 1989.

литературное и социологическое *milieu*, из которого происходит Евангелие, евангелист и слушатели. Вопрос о литературном аспекте Евангелия ведет к исследованию исторической обусловленности чтения. Вопрос о *social setting* имеет целью выяснить способ использования Евангелия в общине Марка, чтобы таким путем описать «интерпретирующее сообщество» (*the interpretive community*) Евангелия от Марка. В поисках ответа на эти вопросы автор отказывается отделять редакцию от традиции, поскольку эта процедура гипотетична. Независимо от своей предыстории текст трактуется как новое сочинение автора, связанное с другими частями Евангелия.

В рамках ориентированной на читателя экзегетики Евангелий (*reader-oriented gospel exegeses*) в последнее время было написано довольно много трудов. Перечислить все было бы затруднительно. С.Д. Мур (S.D. Moore) относит к этому течению сорок работ⁴⁴, в том числе одиннадцать монографий. По преимуществу они посвящены читателю, каким его предполагает текст (*intratextual reader*). Такое большое число публикаций свидетельствует о большой популярности такого рода экзегетики.

РЕЗЮМЕ

Критика наррации, прочитывая Евангелие как *story* (рассказ, история) и подчеркивая автономию мира, содержащегося в рассказе, созданном евангелистом, принесла плоды в виде многочисленных трудов. Все они подчеркивают единство повествования, созданного евангелистом, и необходимость прочтения его как нарративного целого. Так же, как и структурализм, критика наррации противится делению текста на фрагменты, но изучает поверхностные структуры текста, не вникая в глубинные структуры.

Работы в направлении *narrative criticism* представляют собой альтернативу прежней литературной критике и критике редакции.

⁴⁴ S.D. Moore, цит. раб., 72, прим. 3. Наиболее важные: J. Darr, *Characters and Characterization in Luke-Acts: A Reader-Response Approach*, Nashville 1990; R.M. Fowler, *Let the reader Understand...; Ego же, Loaves and Fishes...*; T. J. Keegan, *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*, Mahwah 1985; B.B. Scott, *The Word of God in Words: Reading and Preaching*, Philadelphia 1985, 45-56, 79-81; J.L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta 1988; A. Stock, *Call to Discipleship: A Literary Study of Mark's Gospel*, Wilmington 1982.

Представители этого направления считают, что исследования традиции, предшествовавшей Марку, невозможно и не имеют никакого значения для понимания рассказа Марка.

Критика наррации является одним из способов литературоведческого исследования текста. Разнородность литературоведческих подходов (риторическая критика, критика композиции, критика наррации, структурализм и т.д.) и напряженность между ними (структурализм против постструктурализма, дискуссия о роли читателя и т.д.) привели к отсутствию согласия в отношении метода и результатов.

Предметом дискуссии является также отношение критики наррации к историко-критическому методу. При охвате текста Евангелия в целом часто не обращают внимания на несогласованность текста, которую выявляет историко-критический метод. Критика наррации часто преувеличивает способности евангелиста как рассказчика. Однако, так же, как и структурализм, она может дополнить историко-критический метод⁴⁵.

⁴⁵ Ср. W. R. Telford, *The Pre-Markan Tradition in Recent Research (1980-1990)*, в: *The Four Gospels*, 1992. Fest. Frans Neirynck, ред. F. Van Segbroeck, t. 2, Leuven 1992, 709-711.

ХІІІ. РИТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В последние три десятилетия все более популярным среди экзегетов становится риторический анализ, называемый также риторической критикой. В английском языке используются термины *rhetorical criticism* или *rhetorical analysis*; во французском: *critique rhetorique* или *analyse rhetorique*; в немецком: *Die rhetorische Analyse*; в итальянском: *analisi retorica*.

1. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ

Развивающейся в последние десятилетия риторической критике предшествовали многочисленные труды прошлых лет. Знакомство с ними облегчает понимание современного явления¹. За небольшими исключениями, прежняя риторическая критика ограничивалась вопросами стиля, фигур речи и мысли. Интересовалась главным образом посланиями Св. Павла, не придавая большого значения Евангелиям и соборным посланиям².

Св. Августин (354-430) был учителем риторики. В своем труде *De Doctrina Christiana* (книга 4) он использует произведения Цицерона *De Inventione* и *Orator*, чтобы описать обязанности оратора и применить их к Библии и предсказаниям в Церкви. Он пользовался риторикой,

¹ Главным источником при написании этой главы была работа: D.W. Watson-A.J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden 1994.

² Историю риторической критики Нового Завета представляют: D.F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104), Atlanta 1988, 1-8; его же, *Rhetorical Criticism*, ISBE 4, 181n.у B.L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (GBSNT), Minneapolis 1990, 9-17?*. Meynet, *Histoire de "l'analyse rhetorique" en exegese biblique*, "Rhetorica" 8 (1990) 291-312; W. Wuellner, *Rhetorical Criticism and its Theory in Culture Critical Perspective: The Narrative Rhetoric of John 11*, в: *Text and Interpretation: New Approaches in the Criticism of the New Testament* (NNTS 15), ред. P. J. Hartin-J. H. Petzer, Leiden 1991; S.M. Pogoloff, *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (SBLDS 134), Atlanta 1992, гл. 2.

анализируя послания Св. Павла, особенно их стиль, и считал, что они отредактированы по классическим образцам. Беда Достопочтенный (ок. 673-735) анализировал фигуры и тропы в обоих Заветах в своем труде *De schematibus et tropis*.

Риторика Павла оказалась в центре внимания деятелей Реформации. Большое влияние на них, особенно на Лютера, оказал труд итальянского гуманиста Лоренцо Валлы (Lorenzo Valla) (ок. 1406-1457), *Collatio Novi Testamenti*^{*}, в котором он сравнивал Вульгату с греческим Новым Заветом, осуществляя риторический анализ. Особенно много сделал в этой области Филипп Меланхтон (Filip Melanchton) (1497-1560). Он написал риторический комментарий к Посланиям к Римлянам и к Галатам, пользуясь классическими принципами и новыми концепциями. Эразм Роттердамский (Desiderius Erasmus, ок. 1469-1536) осуществил риторический анализ 1 и 2 Послания к Коринфянам в труде *Paraphrasis in duas epistolas Pauli ad Corinthios* (Парафраз на два послания Павла к Коринфянам). Жан Кальвин (Jan Kalwin) (1509-1564) отмечает риторические черты (особенно стилистические) в своих комментариях к Новому Завету; он также выполнил риторический анализ Послания к римлянам.

После периода Реформации интерес к риторике начал снижаться. С конца XVIII в. вплоть до начала XX в. центром риторического анализа Нового Завета была Германия. На этой линии традиции важны исследования Карла Людвига Бауэра об использовании техники классической риторики Св. Павлом³. Риторикой Нового Завета, особенно в посланиях Св. Павла, занимались затем: Х.Й. Ройардс (H.J. Royaards)⁴, К.Г. Вильке (C.G. Wilke)⁵, Ф.Б. Бласс (F.B. Blass)⁶, Э. Норден (E. Norden)⁷, К.Ф.Г. Хайнрици (C.F.G. Heinrici)⁸, Э. Кёниг (E. König)⁹.

* «Сопоставление Нового Завета». Рус. пер. в: Валла Лоренцо, *Об истинном и ложном благе. О свободе воли*, М., 1989.

³ K.G. Bauer, *Rhetoricae Paulinae, vel, Quid oratorium sit in oratione Pauli*, t. 1-2, Halae 1782.

⁴ H.J. Royaards, *Disputatio inauguralis De altera Pauli ad Corinthios epistola, et observanda in Ula apostoli indole et oratione*, Trajecti ad Rhenum 1818.

⁵ C.G. Wilke, *Die neutestamentlichen Rhetorik: Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, Dresden 1843.

⁶ F.W. Blass, *Die Rythmen der asianischen und römischen Kunstprosa*, Leipzig 1905.

⁷ E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus in die Zeit der Renaissance*, t. 1-2, Leipzig 1898.

⁸ C.F.G. Heinrici, *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*, Berlin 1887.

⁹ E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur*, Leipzig 1900.

Йоханнес Вайс (Johannes Weiss) (1863-1914) в двух работах¹⁰ показывает, что послания Св. Павла содержат риторические черты потому, что они были написаны для публичного прочтения. Он обращает особое внимание на структуру предложений, стиль и риторические приемы, особенно параллелизмы. Аспирант Вайса, Рудольф Бультман (Rudolf Bultmann), написал диссертацию, озаглавленную *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*¹¹. В посланиях Св. Павла он ищет следы кинико-стоической диатрибы и находит много сходств с популярной философской литературой. Он делает вывод, что поведение Павла напоминает действия уличных проповедников-киников, и утверждает, что послания Св. Павла представляют нижний уровень риторической культуры.

В Англии Джон Джебб (John Jebb) анализировал стиль и структуру Нового Завета, обращая внимание на параллелизмы, синонимы, антитезы¹². Ю.У. Баллинджер (E.W. Bullinger) дал определение и классифицировал большую часть риторических фигур в Ветхом и Новом Завете¹³.

С наступлением XX в. мы наблюдаем, однако, отход от риторики в исследованиях Нового Завета. Что стало тому причиной? Это было время, когда риторику отменили или ограничили в программах школ на Западе, который стал меньше интересоваться греко-римской культурой. К концу XIX в. риторика была урезана и понималась только как стиль или орнамент, то есть в отрыве от содержания. На это повлияло также мнение Адольфа Дейссмана (Adolf Deissmann) и других, согласно которому книги Нового Завета, особенно послания Св. Павла, не имеют «литературного» характера и не имеют связи с литературной греко-римской культурой.

Еще тридцать лет назад в исследованиях Нового Завета риторику обходили молчанием. Исключениями были работа Лунда (N. Lund), посвященная хиазмам¹⁴, ответ на нее Иеремиаса (J. Jeremias)¹⁵, а также

¹⁰ J. Weiss, *Beitrdge zur paulinischen Rhetoric*, в: *Theologische Studien*, Göttingen 1897; 165-247; его же, *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in dem Gegenwart*, Göttingen 1908.

¹¹ R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13), Göttingen 1910, переп. 1984.

¹² J. Jebb, *Sacred Literaturk*, London 1820.

¹³ E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bibie*, London 1898; переп. Grand Rapids 1968.

¹⁴ N. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942; переп. Peabody 1992.

¹⁵ J. Jeremias, *Chiasmus in den Paulusbriefen*, ZNW 49 (1958) 145-156.

исследование Шнайдера (N. Schneider), посвященное антитезам у Павла¹⁶.

Но в три последних десятилетия риторическая критика Нового Завета снова возродилась и переживает расцвет¹⁷. Причины этого повторного интереса к риторике были различны. Одной из них было разочарование *Formgeschichte* и *Redaktionsgeschichte* а также исследования риторики, проводившиеся на базе гуманитарных наук, философии и классической филологии. В особенности заслуживает того, чтобы его отметить, труд двух авторов: Хаима Перельмана (Chaim Perelman) и Ольбрехт-Тытеки (L. Olbrechts-Tyteca), *La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'argumentation*¹⁸, в котором риторика понимается как аргументация и убеждение (а не только стиль), подчеркивается значение риторической ситуации для аргументации и принимается, что любая речь является риторической.

«Оптом риторического анализа» назвали Амоса Вильдера (Amos Wilder)¹⁹. В книге *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric* (1964) он выявляет риторические свойства литературных форм и жанров и показывает, что в них проявляется связь с социально-историческими условиями, в которых они возникли²⁰. Роберт Фанк (Robert Funk) подчеркивает сходство между посланиями и устной коммуникацией. Он констатирует, что послание заменяет произносимое слово и похоже на устную речь. Тщательный риторический анализ позволяет понять

¹⁶ N. Schneider, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese* (HUTh 11), Tübingen 1970.

¹⁷ Современную ситуацию в риторической критике описывают: V.K. Robbins - J.H. Patton, *Rhetoric and Biblical Criticism*, QJS 66 (1980) 327-350; W. Wuellner, *Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?*, CBQ 49 (1987) 448-463; CC. Black, *Rhetorical Questions: The New Testament, Classical Rhetoric, and Current Interpretation*, "Dialog" 29 (1990) 62-70; его же, *Rhetorical Criticism and Biblical Interpretation*, ExpTim 100 (1989) 252-258; его же, *Rhetorical Criticism and the New Testament*, PEGLMBS 8 (1988) 77-92; J. Lambrecht, *Rhetorical Criticism and the New Testament*, Bij 50 (1989) 239-253; J. Botha, *On the "Reimention" of Rhetoric*, "Scriptura" 31 (1989) 14-31; B. Fiore, *Rhetoric and Rhetorical Criticism: NT Rhetoric and Rhetorical Criticism*, ABD 5, 715-719.

¹⁸ C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle Rhétorique: Traité l'argumentation*, Paris 1958; англ. перев. J. Wilkinson-P. Weaver, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, Notre Dame 1969.

¹⁹ V. K. Robbins-J. H. Patton, цит. ст., 328.

²⁰ A. Wilder, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*, New York 1964; второе издание под назв. *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*, Cambridge 1971.

мысль автора²¹. Почти в то же самое время Э.А. Джедж (E.A. Judge) опубликовал статью, в которой ставит вопрос о степени риторического образования Павла и призывает систематически анализировать риторику Нового Завета²².

Переломным моментом в процессе возвращения риторики в исследования Библии можно считать речь, которую в 1968 г. произнес Мюленбург (J. Muilenburg) в качестве председателя *Society of Biblical Literature*²³. Он призывал библеистов выйти за пределы критики форм. Риторическую критику он считал альтернативой критике форм и представил основы ее методологии.

Риторическую критику ввели в исследования Нового Завета в особенности применительно к целым книгам, трактуемым как риторические тексты. Ранее других это сделал Г.Д. Бетц (H.D. Betz) в исследованиях Послания к Галатам. В 1974 г. на конференции *Studiorum Novi Testamenti Societas* он представил доклад, опубликованный затем в виде статьи²⁴. Он доказывал, что послания Св. Павла построены в соответствии с классическими категориями идеи (*invention*), композиции (*arrangement*) и стиля (*style*), и эти категории можно использовать как инструмент интерпретации. Послание к Галатам он считает «апологетическим посланием», использующим юридическую риторику, применявшуюся в судебных процессах. Свои наблюдения он продолжил в комментарии к Посланию к Галатам²⁵, а также в работе, посвященной Второму посланию к Коринфянам²⁶. На основании сравнения с греко-римской риторикой и эпистолографией он идентифицировал главы 8 и 9 этого послания как отдельные послания, которые можно сравнить с административной корреспонденцией периода эллинизма.

Бетц освежил забытый метод интерпретации посланий Св. Павла с использованием греко-римской риторической и эпистолярной теории

²¹ R. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, New York 1966.

²² E.A. Judge, *Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice*, AusBR 16 (1968) 37-50.

²³ Его выступление в качестве президента было опубликовано в виде статьи под назв. *Form Criticism and Beyond*, JBL 88 (1969) 1-18.

²⁴ H.D. Betz, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, NTS 21(1975)353-379.

²⁵ H.D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979; нем. перев. S. Ann, *Der Galaterbrief: Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988.

²⁶ H.D. Betz, *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*, Philadelphia 1985.

и положил начало новому направлению комментирования целых посланий с использованием греко-римской риторики. Следуя его путем, были написаны комментарии к Посланию к Римлянам, Первому посланию к Коринфянам, Посланию к Галатам, Посланию к Филиппийцам, Второму посланию к Фессалоникийцам, Посланию Иуды, Второму посланию Петра²⁷. Опубликованы также сотни статей, в которых анализируются целые книги Нового Завета или их фрагменты²⁸.

Хотя Бетц первым осуществил подробный анализ книги Нового Завета в соответствии с греко-римской риторикой, он не занимался методологией в теоретическом плане. Первую методологию риторической критики Евангелия и посланий Нового Завета разработал Джордж А. Кеннеди (George A. Kennedy) в книге *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*²⁹. Эта методология стала толчком для многочисленных современных трудов. Ниже она будет представлена в кратком изложении.

2. СОВРЕМЕННЫЕ МЕТОДИКИ

Современный риторический анализ текстов Нового Завета использует разные методики. Одни руководствуются исключительно принципами греко-римской риторики, другие применяют современные риторические правила, третьи совмещают античные и современные принципы.

²⁷ M. Bünker, *Briefformular und rhetorische Disposition im 1 Korintherbrief* (GTA 28), Göttingen 1984; R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (FFNT), Philadelphia 1986; D.W. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*; F.W. Hughes, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians* (JSNTSup 30), Sheffield 1989; G.S. Holland, *The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition* (HUTH 24), Tübingen 1988; R.N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990; N. Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNTSup 45), Sheffield 1990; M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Conciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (HUTH 28), Tübingen 1991; L.G. Bloomquist, *The Function of Suffering in Philipians* (JSNTSup 78), Sheffield 1993.

²⁸ Исчерпывающую библиографию можно найти в: D. W. Watson-A. J. Hauser, цит. раб.

²⁹ G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.

а) Методики, опирающиеся на греко-римскую риторику

Риторика Нового Завета имеет как минимум три источника: 1. наследие иудаизма; 2. наследие, косвенно связанное с греко-римской риторикой; 3. греко-римская риторика. К счастью для нас, греко-римская риторика была уже систематизирована и сохранилась не только в письменных источниках (речи, послания и т.д.), но и в учебниках. Знание принципов античной риторики помогает нам определить место Нового Завета в кругу устной и письменной греко-римской культуры и оценить, как это может повлиять на интерпретацию³⁰.

Риторическая критика Нового Завета, использующая греко-римскую риторику, является исследованием исторического характера. Она пользуется дисциплиной, систематизированной и развитой в греко-римские времена, как инструментом для анализа Нового Завета. Одним из предметов ее интереса являются жизненные обстоятельства авторов и читателей, благодаря чему она имеет связь с традиционными историко-критическими методами. Она делает интерпретатора способным вслушаться в текст и дает ответ таким образом, как это делали слушатели в I в.

Такой подход к тексту предполагает, что авторам Нового Завета риторика была знакома как благодаря формальному образованию, так и в силу воздействия эллинистической культуры, в которой риторика играла большую роль. Она присутствовала в античных учебниках риторики, в школьных упражнениях, записываемых речах и посланиях.

Первой методикой, учитывающей эти обстоятельства, была уже упомянутая работа Дж. А. Кеннеди. Она предполагает пять этапов процесса:

1. Определить риторическую единицу: самостоятельную перикопу (например, прощальная речь) или книгу (например, Послание к Римлянам).

2. Определить риторическую ситуацию, т.е. ситуацию, в которой участники, события и обстоятельства создали необходимость ответа.

3. Определить риторическую проблему (основной вопрос), а также вид риторики: идет ли речь о риторике судебной (обвинение или защита), совещательной (убеждение и дискуссия) или эпидейктической (похвала и порицание). Эти риторики применялись в судах, на политическом поприще и в публичных церемониях.

³⁰ Греко-римскую риторику и ее значение для интерпретации Нового Завета описали: G.A. Kennedy, там же, 33-38; D.F. Watson, цит. паб., 8-28; Black, *Rhetorical Criticism and Biblical Interpretation*, цит. паб.; его же, *Rhetorical Questions*, цит. ст.; J. Lambrecht, цит. ст.; B.L. Mack, цит. паб., 25-48; W. Wuellner, цит. ст.

4. Осуществить анализ идеи (*invention*), композиции (*arrangement*) и стиля. Идея — это аргументация посредством пафоса, этоса и логоса (о. Г. Рафиньски разъясняет: «Речь идет о констатации того, основывается ли сила убеждения текста на выделении личности, характера агиографа [пафос], является ли целью агиографа введение адресатов в определенное состояние [этос], или же, наконец, дискурс основывается на логическом, рациональном доказательстве [логос]»³¹). Композиция — это упорядочение разных составных частей, таких, как *exordium* (вступление), *narratio* (изложение фактов), *probatio* (основная часть), *peroratio* (заключение). Стиль состоит в приведении языка в соответствие с задачами идеи и содержит такие моменты, как фигуры речи и мышления.

5. Оценить риторическую эффективность риторической единицы, принимая во внимание идею, композицию и стиль.

Эта методика впервые была применена в полном объеме в работе Уотсона (D. Watson) *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (1988 г.). Она оказалась пригодной для экзегетики в качестве метода, сопутствующего историко-критическим разысканиям, таким, как критика источников и критика редакции.

Этот способ использования риторической критики встретил и возражения:

1. задавали вопрос, в какой мере античная теория риторики влияла на эпистолярную литературу; 2. спрашивали, в какой мере греко-римская риторика влияла на иудаистскую культуру I в. от рождения Христова и можно ли ее использовать для анализа иудаистских текстов, в особенности созданных в Палестине; 3. точно еще не известно, какую роль в раннехристианской риторике играла эллинистическо-иудаистская риторика; 4. греко-римский риторический анализ может недооценивать или не замечать специфические черты раннехристианской риторики; 5. существует опасность упустить из виду изменения, которым подвергается риторика при переходе от устной формы к форме записанной или от одного письменного литературного жанра к другому. Могут ли принципы греко-римской риторики применяться к интерпретации всех литературных жанров, функция которых состоит в том, чтобы убеждать?

Кроме того, существует опасность излишне жесткого соотнесения риторических категорий с библейскими текстами. Блэк (Black) обратил внимание на тенденцию «запихивания» предсказаний или

³¹ G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, RBL 46(1993)144.

посланий в риторические схемы³². Такие предостережения основываются на предположении, что этот вид риторической критики считает, что писавшие Новый Завет составляли свои книги, держа в руках учебники риторики. В действительности этот метод раскрывает риторические приемы, применявшиеся при составлении текстов Нового Завета как осознанно, так и неосознанно.

б) Методики, использующие современную риторику

Многие экзегеты считают, что риторика может применяться к интерпретации всех текстов (также устных и даже иных форм коммуникации), независимо от времени и обстоятельств их возникновения. Нельзя, однако, ограничиваться греко-римской риторикой, следует ее дополнить современной риторической теорией³³. Античная риторическая теория не решает всех герменевтических задач, не отвечает на все теоретические, практические и философские вопросы, связанные с речью.

Эти тексты по природе своей риторичны и могут анализироваться в соответствии с принципами как греко-римской риторики, так и современной. Как античная, так и современная риторическая критика интересуется двумя вопросами: методиками ведения дискуссии и вопросом о том, как эти методики воздействуют на читателя, склоняя его к согласию. Греко-римская риторика интересовалась прежде всего оратором, хотя уже учитывала и реакцию публики. Современная риторическая критика интересуется воздействием риторики на публику, но подчеркивает более широкий социологический контекст коммуникации, который охватывает как оратора, так и слушателей. Она интересуется результатами коммуникации в отношении оратора и слушателей.

Риторическая критика, ориентирующаяся на современную риторику, является синхронным исследованием, выходящим за пределы проблемы исторических исследований, ни в коей мере ими не пренебрегая. Риторическая критика серьезно относится к историческим сведениям, но вместо того, чтобы их описывать, стремится понять интенции текста. Ее главный предмет составляет не реконструкция оригинальных, исторических, реальных читателей или реального

³² C.C. Black, *Rhetorical Criticism and Biblical Interpretation*, art. cyt., 257.

³³ J. Botha, цит. ст., *passim*; L. Thuren, *The Rhetorical Strategy of 1 Peter with Special Regard to Ambiguous Expressions*, Abo 1990, 41-78; W. Wuellner, цит. ст. 171-185; S.M. Pogoloff, цит. раб., 7-35.

автора (мы должны отличать действительного автора от автора, которого мы познаем на основании текста), но сам текст как более или менее независимая единица аргументации. В тексте риторическая критика обращает внимание на аргументацию.

Вильгельм Вюльнер (Wilhelm Wuellner) выделяет четыре черты современной риторической теории и практики: 1. поворот к аргументации и признание аргумента (доказывающего, дискутирующего текста) типом текста, отличающимся от повествования и описания; 2. акцентирование риторической интенции текста; 3. внимание к социологическим, культурным, идеологическим ценностям, содержащимся в аргументации; 4. риторические или стилистические приемы трактуются как цель, а не только как чисто формальный, декоративный элемент³⁴. В риторических анализах экзегеты пользуются «новыми риториками», авторами которых являются Хаим Перельман (Chaim Perelman), Б.Дж. Брандт (B.J. Brandt), Кеннет Бурке (Kenneth Burke) и другие³⁵. Фолькер Зигерт (Folker Siegert), например, пользуется риторикой Перельмана в своем анализе аргументации Послания к Римлянам 9-11³⁶.

Перельман и Ольбрехт-Тытека определяют риторику как аргументацию и убеждение, а не только как стиль и украшение текста. Риторика связывает текст с социологическим контекстом. Связь между риторической и социологической ситуацией будет одной из главных областей риторических исследований в будущем.

Риторический анализ, ориентированный на современную риторику, часто сочетается с литературоведческой критикой, лингвистикой текста, семиотикой, социологическим описанием, стилистикой, *reader-response criticism*, анализом речи и теорией речевых актов – то есть с исследованиями, носящими междисциплинарный характер.

3. Риторическая критика Евангелия

Многие риторические черты Евангелия уже были предметом исследований, в частности – аллитерация, двусмысленность, антитеза, хиазм, диалог, отступление, юмор, подражание, инклюзия, ирония,

³⁴ W. Wuellner, op.cit., 171 слл.

³⁵ C. Perelman-Olbrechts Tyteca, op.cit., W. J. Brandt, *The Rhetoric of Argumentation*, New York 1970; K. Burke, *The Rhetoric of Religion*, Berkeley 1970.

³⁶ F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Rom 9 bis 11* (WUNT 34), Tübingen 1985.

максима, метафора, параллелизм, полемика, пословица³⁷. Целостного описания риторики Евангелия еще нет³⁸.

Методика Кеннеди была применена к некоторым фрагментам Евангелия. Он сам анализирует Нагорную проповедь, Проповедь на равнине и Прощальную речь из четвертого Евангелия³⁹. Кеннеди показал также принципиальные риторические черты всех четырех Евангелий. По его мнению, Матфей пользуется риторикой в самом широком объеме, принимая во внимание идею, композицию, стиль и развитие темы. Он хочет показать, что Иисус был Мессией. Марк использует радикальную, христианскую риторику, которая характеризуется претензиями на абсолютный авторитет и доказательность. Лука воспроизводит речи и диалоги, адаптируя их к лицам и обстоятельствам. Лука напоминает прежде всего классического биографа. Евангелие от Иоанна написано возвышенным стилем, порожденным глубокими мыслями, сильными эмоциями, стилистическими фигурами и системой слов⁴⁰.

После анализа Нагорной проповеди и Проповеди на равнине Кеннеди констатирует, что фоном риторики обоих евангелистов в этих проповедях является восприятие риторики Иисуса, а фоном этого восприятия является сама риторика Иисуса. Последняя, первая в хронологической последовательности, не может быть определена объективно, но можно строить некоторые предположения на тему восприятия риторики Иисуса евангелистами. Они пытались начертить образ Иисуса, в которого верили, и хотели, чтобы поверили и другие⁴¹.

Это привело к возникновению дополнительной проблемы: как отличить друг от друга риторику исторического Иисуса, традицию Иисуса и Евангелия. Мак, например, отдельно анализирует риторику традиции Иисуса (представленную в источнике Q) и риторику Евангелия⁴².

Однако, пользуясь методикой Кеннеди, нельзя изучать Евангелия, трактуя их как отдельные риторические единицы. Это вызвано

³⁷ Библиографию приводят D. F. Watson-A. J. Hauser, цит. раб.

³⁸ На тему риторической критики Евангелия см. D.F. Watson, *Rhetorical Criticism*, DJG 698-701; G.A. Kennedy, цит. раб., гл. 2, 3, 5; B.L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, 49-56, 78-92; B.L. Mack-V.K. Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Polebridge 1989.

³⁹ G.A. Kennedy, цит. раб., гл. 2 и 3.

⁴⁰ G.A. Kennedy, там же, гл. 5. Эта глава была ранее опубликована как статья: *An Introduction to the Rhetoric of the Gospels*, "Rhetorica" 1 (1983) 17-31.

⁴¹ G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation...*, 67.

⁴² B.L. Mack, цит. раб., 49-56, 78-92.

ограничениями античной риторики. Античная риторика применялась только как меньший элемент в больших книгах и касалась описаний и речей. Это наблюдение привлекло внимание ученых к *хрия* и античным способам аргументации.

Хотя методику Кеннеди можно применить к меньшим фрагментам Евангелия, изучение античных хрий пролило больше света на риторику Евангелий⁴³. *Хрия* (греч. *chreia*, мн.ч. *chreiai*) — это краткое высказывание или действие, выраженное связно, персонализированное и считающееся полезным для жизни. Хрии занимали центральное место в устной и письменной коммуникации греко-римского мира, особенно если речь идет о дискуссии над словами и действиями философов, царей, военачальников и даже обычных людей. Они были формой сохранения культурной мудрости и часто складывались в собрания. Примером хрии является высказывание: «Философ Диоген, в ответ на заданный кем-то вопрос, каким образом он мог бы прославиться, ответил: Как можно меньше заботиться о славе».

Хрии были основой многих риторических упражнений в *progymnasmata* (начальные упражнения), риторических книгах с текстами, написанных между I и V в. от Р.Х. *Progymnasmata* дают нам больше всего сведений о хриях.

Progymnasmata учили учеников искать смысл сказанного или сделанного в хриях. Сохранилось несколько *progymnasmata*, но чаще всего для интерпретации Нового Завета обращаются к Элию Теону, жившему в новозаветные времена в Александрии (ок. 50-100 н.э.). По его мнению, работа над хрией включает следующие элементы: декламация хрии, изменение по падежам и числам, комментарий или позитивная констатация, оговорка или негативная констатация, присоединенные к хриям, являющиеся антитезой к комментарию, расширение, т.е. декламация в более длинной форме, конденсация, т.е. декламация в сжатой форме, отрицание и/или подтверждение.

Хрии были известны раввинам и использовались ими во времена Иисуса. Труды Плутарха и Диогена Лаэртского указывают на то, что хрии были собираемы и расширяемы для биографических целей. По

⁴³ R.F. Fock-E.N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric: Volume I. The progymnasmata*, Atlanta 1986; J.R. Butts, *The Chreia in the Synoptic Gospels*, BTB 16(1986)132-138; B.L. Mack, *Anecdotes and Arguments: The Chreia in AntiNeuity and Early Christianity*, Claremont 1987; V.K. Robbins, *The Chreia*, в: *Greco-Roman Literature and the New Testament*, ред. D.E. Aune (SBLSPS 21), Atlanta 1988, 1-12; D.F. Watson, *Chreia/Aphorism*, DJG 104-1066.

причине их еврейского происхождения и сходств с античными биографиями существует вероятность найти хрии в Евангелиях. Хрии — это основные литературные единицы Евангелий. Разумеется, этими хриями являются слова и деяния Иисуса, которые были затем расширены ранней Церковью и евангелистами. Примером может быть текст Мф 8,18-20: «Увидев же Иисус вокруг Себя множество народа, велел [ученикам] отплыть на другую сторону. Тогда один книжник, подойдя, сказал Ему: Учитель! я пойду за Тобю, куда бы Ты ни пошел. И говорит ему Иисус: лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову».

Исследование хрий проливает свет на формирование и трансформацию евангельской традиции, а также на способ, каким евангелисты использовали эту традицию для редактирования Евангелия. Высказывания и деяния Иисуса передавались как хрии, вероятно, как в устной, так и в записанной форме. Эти *хрии* обрабатывались евангелистами. Евангелисты были знакомы с *хриями* и умели использовать прогимнастические упражнения для обработки *хрий* Иисуса в соответствии с риторическими принципами для полемических, богословских и литературных целей. Об этом свидетельствует тот факт, что часто *хрия* из одного Евангелия получает развитие в параллельном тексте. Мк 10,13-16, например, представляет собой расширенную *хрию*, которая в более конденсированной форме находится в Мф 19,13-15.

Исследования *хрий* представляют собой вызов в отношении традиционной библеистики, считавшей, что изречения Иисуса бытовали в устной традиции как изолированные *logia*, независимые от нарративного контекста. В действительности высказывания подобного характера часто подбирались вместе с их контекстом. Изречения подбирались не только в зависимости от их типа или темы, но и в зависимости от композиционных требований риторики.

До сих пор *хриям* в исследованиях Евангелий не придавалось большого значения. Отчасти это было вызвано негативной констатацией Дибелиуса (Dibelius), который, недооценивая роль *хрий* в философии и воспитании, не замечал сходства между *хрией* и фрагментами Евангелий. Изучение Евангелия в связи с хрией подразумевает наличие риторического образования у евангелистов.

Кроме исследований хрии появились также труды, показывающие, что фрагменты Евангелий были написаны в соответствии с принципами риторики. Наряду с трудами, опирающимися на греко-римскую риторику, существуют многочисленные исследования, использующие современные риторические теории, а также пользующиеся методикой

таких течений, как литературоведческая критика, критика наррации и социология⁴⁴.

РЕЗЮМЕ

В отличие от других новых методов и подходов, риторическая критика библейских текстов осуществлялась уже в прошлом. Оставшаяся без внимания с наступлением XX в., она переживает ренессанс и расцвет в последние тридцать лет.

Современный риторический анализ текстов Нового Завета использует принципы греко-римской риторики, пользуется правилами современной риторики или сочетает античные и современные принципы. Как античная, так и современная риторическая критика интересуется методами ведения дискуссии, а также вопросом, каким образом эти методики воздействуют на читателя, склоняя к согласию, какова их сила убеждения. Греко-римская риторика интересовалась прежде всего оратором, хотя учитывала уже и реакцию публики. Современная риторическая критика интересуется воздействием риторики на публику, подчеркивая более широкий, социологический контекст коммуникации, охватывающий как оратора, так и слушателей. Предметом ее интереса является влияние коммуникации на оратора (автора) и слушателей (читателей).

К литературоведческому анализу Библии, в рамках которого значительную роль играет риторическая критика, в последние десятилетия библеисты отнеслись весьма положительно. Лучше всего это отражает библиография риторической критики Библии, опубликованная Уотсоном (D.F. Watson) и Хаузером (A.J. Hauser).

⁴⁴ Rhoads-D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982; V.K. Robbins, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984, 1992; D.B. Howell, *Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (JSNTSup 42), Sheffield 1990.

XIV. ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

В семидесятые и восьмидесятые годы XX в. велись активные поиски новых методов библеистики. Структуральные и семиотические исследования были вызовом для историко-критических методов. Появляются также другие направления, в том числе социологически ориентированная экзегеза. Они развиваются в основном в рамках историко-критического метода с учетом одного его аспекта (*Sitz im Leben*), однако некоторые его представители ищут новые пути, приближаясь к так называемому материалистическому чтению Библии, которое явно противостоит историко-критическому методу.

1. НАЗВАНИЕ

С определением этого направления экзегезы возникают некоторые трудности. Эллиотт (J. H. Elliott) в методологическом введении в свою «социологическую экзегезу Первого послания Петра» приводит серию названий, которые экзегеты давали социологически ориентированным работам: «социологическое описание», «библейская социология», «социология Библии», «социальная история», «социальная герменевтика». Сам он выбрал определение «социологическая экзегеза» (*sociological exegesis*), хотя использовал и выражение «социологически ориентированная экзегеза» (*sociologically oriented exegesis*)¹.

В Германии были приняты определения: «историко-социологическая экзегеза» или «историко-социологическая интерпретация Библии»², особенно среди авторов, которые сознательно хотели пользоваться историко-критическим методом — обычно методом «истории форм»³.

¹ J. H. Elliott, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of I Peter. Its Situation and Strategy*, London 1982, 7-9.

² См. W. Schottroff-W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen I und II*, München 1979.

³ L. Schottroff, *Das Magnifwat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth*, EvTh 38(1978)311, использует определение «метод истории форм (или историко-социологический)».

Что касается терминологии, более определенной является позиция ярых материалистов, которые свой метод формулируют как «материалистическое чтение Библии». Они называют его «материалистическим» в отличие от «идеалистического понимания истории» в рамках историко-критического метода⁴; определяют его как «чтение» в отличие от экзегезы, так как в данном случае речь идет не о «проведении научного исследования для того, чтобы специалисты по учению Церкви могло высказать суждение на тему сущности какого-нибудь библейского текста», а о том, чтобы «читать Библию так, чтобы сделать ее доступной всем, особенно бедным»⁵.

2. БИБЛЕЙСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

За последние двадцать лет была создана обширная библейская социологически ориентированная литература. Смит (J.Z. Smith) уже в 1975 г. написал на эту тему доклад со списком работ на четырех страницах⁶. В 1979 г. Микс (W.A. Meeks) издал на немецком языке сборник статей англосаксонских авторов и дополнил их двухстраничным списком «избранной литературы»⁷. В этом же году под названием *Studien zur Soziologie des Urchristentums* появился сборник, объединивший под одной обложкой статьи, опубликованные Тиссенем (G. Theissen) в различных периодических изданиях в 1973-1977 гг.⁸ В добавленной статье⁹ он убедительно представляет новое направление исследований, полемизируя с различными авторами и тенденциями. Второе издание 1983 г. было снабжено «Избранной библиографией социальной истории раннего христианства» на 18 страницах. В 1980 г. появился отчет Сероггса (R. Seroggs) по состоянию исследований на тот момент¹⁰.

⁴ Ср., напр., C. Stahl, *Christliche Botschaft als subversiver Impuls oder reaktionäre Ideologie. Zur Kontroverse zwischen einer idealistischen und materialistischen Bibelhermeneutik*, в: *Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel*, изд. Christen für den Sozialismus Gruppe Münster, Münster 1981, 45 сл.

⁵ Там же, 40 сл.

⁶ J.Z. Smith, *The Social Description of Early Christianity*, RSR 1(1975)19-25.

⁷ W.A. Meeks (wyd.), *Zur Soziologie der Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt* (TB 62), München 1979.

⁸ G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1979, 19832.

⁹ Название статьи: *Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung*.

¹⁰ R. Seroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament: The present State of Research*, NTS 26(1980)164-179.

В том же году о работе Сероггса высказался Джадж (E.A. Judge), филолог-классик и историк, который представил обзор библейско-социологических работ и обратил внимание на различие методологических подходов к историко-социологическому анализу¹¹. В 1980 г. Ки (H.C. Kee)¹² опубликовал обзор различных методов, тем и результатов исследований последних. В первом разделе читатель знакомится с историей, методами и границами историко-социологических исследований. В конце книги приводится список литературы.

На примере одного этого обзора видно, что уже в семидесятых годах действительно возникла библейско-социологическая литература. Вскоре историко-социологическая интерпретация библейских текстов стала использоваться и в библейских методологиях: Бергера (K. Berger), Стрекера (G. Strecker) и Шнелле (U. Schnelle)¹³. Сегодня можно с уверенностью говорить о новом направлении исследований и интерпретаций, которые реализуются как вместе с так называемым материалистическим чтением Библии, так и самостоятельно.

3. Сущность историко-социологических исследований

Представляя культурно-социологическую интерпретацию Библии, Сусанна Хайне (Susanne Heine)¹⁴ процитировала стихотворение Бертольда Брехта:

«Кто воздвиг семивратные Фивы?

В книгах названы имена повелителей.

Разве повелители обтесывали камни и сдвигали скалы? (...)

Цезарь победил галлов.

Не имел ли он при себе хотя бы повара?»

(«Вопросы читающего рабочего», русский перевод И. Фрадкина)

¹¹ E.A. Judge, *The Social Identity of First Christians: A Question of Method in Religious History*, JHR (1980)201-217.

¹² H.C. Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective. Methods and Resources*, Philadelphia 1980.

¹³ K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* (UTB 658), Heidelberg 1977, 218-241; G. Strecker-U. Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (UTB 1253), Göttingen 1983, 140-144.

¹⁴ Исторический очерк, а также социологические методы в данном разделе разработаны на основании: S. Heine, *Sozialgeschichtliche Bibelauslegung*, в: *Handbuch der Bibelarbeit*, red. W. Langer-J. Thiele, München 1987, 142-147.

Это стихотворение хорошо отражает историко-социологический подход к проблеме: «большая» политика, подвиги и преступления цезарей, королей, президентов, маршалов и прочих сильных мира сего являются только верхушкой айсберга. В глубине развивается история народа, о которой обычно не упоминается, а сами подданные лишены права голоса. Историко-социологический метод хочет дать им это право.

Он обращает взгляд исследователя на народ, на простых, не имеющих привилегий людей и на их обычную жизнь. И в современном мире огромное большинство людей не влияют непосредственно на политические события, они вынуждены жить в существующих социологических, политических, культурных условиях. Метод историко-социологической интерпретации хочет предоставить слово этой «неофициальной стороне» (F. Braudel) истории: он задает вопрос, как жили люди, что они ели, как зарабатывали на жизнь, где и на каких условиях торговали? Какие налоги они платили, кто мог позволить себе путешествовать? Историка могут интересовать любые аспекты повседневной жизни.

4. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

а) Интерес к обыденности

Социологически ориентированные исторические исследования имеют много корней: в 1929 г. французы Блох (M. Bloch) и Февр (L. Febvre) начали издавать журнал «*Annales d'histoire économique et sociale*», вокруг которого сформировался круг ученых с новым подходом к историческим исследованиям. Они критиковали позитивистских историков, ограничивающихся сбором сухих дат и фактов. В связи с кризисом времен первой мировой войны возникает вопрос — можно ли ответственность за мировую катастрофу возложить на отдельных политиков? Объединенные вокруг школы «Анналов» историки работают не только в историко-социологической сфере; их задачей является изучение истории структур, взаимосвязей между политикой, культурой, экономикой и общественной жизнью: «Цель моей работы — рассмотреть и показать связи и при этом различить в описываемых событиях их сложность и разнородность» (F. Braudel). Сфера их интересов широка — от духовной проблематики до бытовых предметов и инструментов. Бродель называет это «материальной жизнью», которая проявляется в мелких делах — речь идет не о крупных событиях, а

о банальных вещах, о своего рода «микро-социологии» (Гурвич, G. Gurvitch). Таким образом, для историков, связанных с «Annales» социологическая история является существенным элементом исторической литературы.

б) Защита угнетенных

Очередной импульс развитию изучения общественных отношений дал марксизм. Для марксизма традиционная историческая литература (понимание истории) является выразителем буржуазной идеологии, обслуживающей интересы капитализма. В свою очередь, марксистский исторический анализ исходит из критики капиталистических методов производства: рабочий подвергается эксплуатации, так как не является владельцем средств производства. Капиталист покупает рабочую силу, позволяющей работать принадлежащими ему средствами производства, получая от этого прибыль. По Марксу, в промышленно развитых странах формируются два класса-антагониста — капиталисты (мещанство) и рабочие (пролетариат); классовая борьба должна закончиться поражением капиталистов. Марксистский анализ истории, который часто называют материалистическим, концентрирует внимание на классовых противоречиях и видит в них решающий фактор изменений. В связи с этим в центре внимания находятся эксплуатируемые люди. Марксистская историческая литература стоит на стороне эксплуатируемых.

Студенческие бунты (волнения) 1968 г., в значительной мере вдохновленные марксизмом, еще раз напомнили о ценности и важности социологии и социологии истории.

5. Социологические методы

Историко-социологическая литература пользуется социологическими методами и занимается общественной жизнью людей.

а) Взаимосвязи между обществом и индивидуальным действием

И современное, и историческое общество являются, с одной стороны, продуктом человеческой деятельности, а с другой, общественные коллективные организмы воздействуют на отдельного человека (Э. Дюркгейм). Мы не можем каждый раз заново придумывать способы поведения в той или иной ситуации и поэтому действуем рутинным

методом; в образовании большую роль играют институты, которые оказывают ограничительное влияние на наши действия: «Общество является человеческим созданием. Общество является объективной реальностью. Человек – существо общественное» (P.L. Berger-Th. Luckmann).

Социология анализирует сети обусловленностей общественной реальности, условия реализации общественных форм, зависимость идей (этика, политика) от общественных жизненных условий. Общественные изменения рассматриваются как изменения общественных структур, которые могут дать человеку ту или иную степень свободы. Социологический анализ полезен, в частности, для понимания, что мы не несем ответственности за все, что создает для нас проблемы.

б) Конфликт между свободой и социальными условиями

Социологии, которая считает, что человек детерминирован социальными системами, оппонирует философия (а также теология), утверждающие, что человек может сохранить свободу вопреки любым обусловленностям. Эти два образа мышления не противостоят друг другу, а лишь по-разному смотрят на проблему. В области конкретного действия они должны быть согласованы. Это можно показать на крайнем примере мучеников: свобода человека, который может противостать общественным обусловленностям, и одновременно его «проигрыш» именно в связи с этими обусловленностями. Социологический анализ современных и исторических условий жизни всегда подчиняется диалектике свободы и детерминизма.

6. ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛИИ

Социологический метод интерпретации истории был применен также к библейским текстам, особенно, начиная с семидесятых годов XX в. Однако генезис данного взгляда на Библию следует искать еще в XIX веке (например, E. Troeltsch). Библейские тексты дают мало информации о социальном положении авторов или адресатов, поэтому в историко-социологической интерпретации часто приходится ссылаться на внебиблейские тексты, чтобы шире реконструировать тогдашнюю общественную реальность. Так как мышление или дух и «общественная реальность» частично накладываются друг на друга (K. Mannheim), богословским высказываниям соответствует общественная функция, а общественным условиям соответствуют определенные теологические высказывания. Например, христианские

добродетели милостыни и гостеприимства тесно связаны с образом жизни странствующих проповедников и путешествующих миссионеров, которым приходилось рассчитывать на помощь христиан, постоянно проживающих в местах их странствий. Выбор определенных литературных жанров также можно объяснить общественными условиями. Так рассказы о чудесах подражают распространенным среди древних язычников и евреев формам, которые применялись, чтобы справиться с конкурирующими миссионерами. Также становится понятным, почему в рассказах о чудесах появляется все больше чудесных черт — чем больше акцентировалась «чудесность» в языческой пропаганде, тем больше она подчеркивалась и в христианской проповеди. Историко-социологическая интерпретация Библии задается вопросом о «носителях» определенных теологических идей, о ситуации общины (диаспора, преследование), о причинах возникновения официальных органов, о причинах изменения структур органов, о роли этнических групп в общине (язычники, евреи), о невольниках и свободных людях, о мужчинах и женщинах, о значении географического расположения для проповеди (город, страна), о том, как напряженность между бедными и богатыми влияла на религиозные представления.

Предметом интереса социологической экзегезы также являются: миссии, конфликт Церкви с иудаизмом и разрыв с синагогой, конфликт между иудео-христианством и эллинистами, необходимость организации и сохранения единства, конкурирующие друг с другом христианские группы, возмущение по поводу смерти Христа на кресте, принятие структур еврейской диаспоры, проблемы со странствующими харизматиками, отношение к языческим властям, совершение Евхаристии, крещение, введение в Церковь новообращенных и т.д.¹⁵

В историко-социологической интерпретации Библии должна также учитываться разница между историческими и современными адресатами проповеди. Если благословения (Мф 5) сначала относились к бедным и самым нищим людям, то смысл текста меняется, если он звучит в западных индустриальных странах с другой социальной структурой слушателей проповеди. Если историко-социологическая интерпретация Библии реконструирует условия жизни тогдашних слушателей проповеди, это помогает добраться до первоначального смысла послания.

¹⁵ См. K.Berger, *op.cit.*, 113 и далее.

7. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ И МОДЕЛИ, ПРИМЕНЯЕМЫЕ В БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

У экзегета на выбор есть много социологических теорий и моделей. Этот выбор не прост, потому что и само понятие модели применяется по-разному.

Принятие двуполярности (бедный-богатый, эксплуататор-угнетенный и т.д.), преодоление идеалистического понимания истории и социально-практические интересы делают некоторые исследования близкими к материалистической экзегезе¹⁶.

Джадж (E.A. Judge) исследовал христианские группы ранней Церкви в контексте политических институтов греко-римской государственности, а также тогдашних домашних общин, объединений, (например, культурных) и исследовал их социальные связи¹⁷.

Малерб (A.J. Malherbe) старался показать, что раннее христианство было, в основном, городским феноменом и адресовало свое послание прежде всего образованным, культурным слоям общества¹⁸.

Кек (L.E. Keck) занимался феноменом «этоса» и его значением для общины ранних христиан¹⁹.

Шрайбер (A. Schreiber) для определения ситуации в Коринфе пользовался различными моделями динамики групп²⁰. Фанк (A. Funk) анализировал послания Павла с точки зрения «состояния и ролей»²¹. Эллиотт (J.H. Elliott), анализируя Первое Послание Петра, пользовался социологической моделью секты²².

¹⁶ См. W. Stegemann, *Thesenartige Erwägung zum Problem einer materialistischen Interpretation der Bibel*, в: *Neue Exegese, Materialsammlung*, Stuttgart 1978, 36 слл.

¹⁷ E.A. Judge, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft*, Wuppertal 1964 (orig. ang. w 1958 г.); он же, *Die frühen Christen als scholastische Gemeinschaft*, в: *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, wyd. W. A. Meeks (TB 62), München 1979, 131-164 (английское издание 1960-61 г.).

¹⁸ A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge 1977.

¹⁹ L.E. Keck, *Das Ethos der frühen Christen*, в: *Zur Soziologie*, изд. W.A. Meeks, op.cit., 13-36 (англ. ориг. в 1974 г.).

²⁰ A. Schreiber, *Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppensystematischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes* (NTANF 12), Münster 1977.

²¹ A. Funk, *Status und Rollen in den Paulusbriefen. Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie* (IThS 7), Innsbruck 1981

²² J.H. Elliott, op.cit.

В историко-социологической научной работе, посвященной войне евреев с римлянами, Крайссиг (H. Kreissig) пользовался моделью классовой борьбы²³, в то время как Киппенберг (H.G. Kippenberg) в параллельных исследованиях основывался скорее на англосаксонской социальной антропологии и французской этнологии²⁴.

Как представляется, приведенные примеры наглядно иллюстрируют разнородность библейско-социологических исследований. Однако особое внимание необходимо посвятить исследователю, который внес наиболее значительный вклад в историко-социологическую интерпретацию Нового Завета, оказав влияние на социологическую экзегетику в Германии и за ее пределами. Это Герд Тиссен (Gerd Theissen)²⁵. Он считал себя обязанным использовать историко-критический метод, но критически относился к выдвигаемым теориям и творчески преобразовывал их применительно к новозаветным текстам. Выработанную с помощью *Formgeschichte* (вместе с вопросом о *Sitz im Leben*), конструктивную (M. Dibelius), а также аналитическую и сравнительную (R. Bultmann) процедуру Тиссен развил в социологическую эвристику и систематизировал ее. По Тиссену:

— конструктивная процедура использует все высказывания, содержащие социологические элементы. В этот момент возникают вопросы о аутентичности, важности и репрезентативности;

— аналитическая процедура сводит исторические, этические, еклезиастические и поэтические тексты к «находящейся у их основ социальной действительности»;

— сравнительная процедура выбирает те тексты, «предметом которых не являются группы раннего христианства, которые не происходят от них» и которые, в свою очередь, вновь должны быть подвергнуты конструктивным и аналитическим исследованиям²⁶.

Эти три этапа Тиссен применил в своей «Социологии Движения Иисуса», анализируя типичное социальное поведение участни-

²³ H. Kreissig, *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts*, Berlin 1970.

²⁴ H.G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religions-soziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung* (StUNT 14), Göttingen 1978.

²⁵ См., в частности, G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (TEH 194), München 1977; он же, *Studien zur Soziologie des Urchristentums...*

²⁶ G. Theissen, *Studien zur Soziologie...*, 36-54.

ков Движения Иисуса (странствующие харизматики, симпатии, Сын Человеческий)²⁷.

Затем он исследовал влияния общественных групп на Движение Иисуса. Социо-экономические, социо-экологические, социо-политические и социо-культурные факторы он описал как феномены в Движении Иисуса; во вторую очередь Тиссен искал аналогии исследуемого феномена в тогдашнем иудаизме. Затем изучал «интенции», то есть позиции в отношении социальных условий в самих только текстах, и, наконец, анализировал возможные причины²⁸.

Фенетц (H.J. Venetz) подчеркивает открытость Тиссена на импульсы социологии, психологии и теории эволюции, а также стремление к соответствующему научному уровню и знакомству с максимальным числом научных работ²⁹. Тиссен также написал вступительную статью к изданной на немецком книге Клевено (M. Clévenot), который является главным представителем развитого во Франции материалистического чтения Библии³⁰. В данной статье он выразил тройное опасение в связи с практикуемым Клевено материалистическим чтением, упрекая его в том, что: а) оно занимается лишь тем, что разоблачает и лишает иллюзий; б) слишком мало внимания уделяет формальным и содержательным смыслам текстов; в) вносит в текст современные понятия³¹.

Благожелательно относясь к материалистическому чтению Библии, Тиссен, однако, занял критическую позицию в отношении материалистического или марксистского вклада в экзегезу. Это было связано с тем, что марксистский подход основывается на двух теоретических постулатах: а) «религиозное сознание в значительно большей степени зависит от нерелигиозных, общественных элементов, чем это признает религиозное сознание»; б) «эти нерелигиозные элементы полны конфликтов»³².

Комментируя первый постулат, Тиссен говорит, что метафоры, которыми пользуется марксизм, провозглашая тезис зависимости религии от нерелигиозных, общественных элементов (религия как надстройка материальной базы; религия является отражением реальных

²⁷ G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, 14-32; он же, *Studien zur Soziologie...*, 79-92, 106-141.

²⁸ G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, 30-90; он же, *Studien zur Soziologie...*, 142-159, 201-230, 231-271, 273-289.

²⁹ H.J. Venetz, *Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments*, в: G. Schelbert i in., *Methoden der Evangelien – Exegese* (ThB 13), Zürich 1985, 106.

³⁰ M. Clévenot, *So kennen wir die Bibel nicht*, München 1978.

³¹ Там же, 9 сл..

³² G. Theissen, *Studien zur Soziologie...*, 25.

отношений; материальная база имеет в итоге решающее значение для исторических процессов) не дают никакой причинной связи между базой и надстройкой³³.

Что касается марксистского тезиса о конфликтах, который важен при интерпретации текстов, Тиссен считает проблематичной формулировку, будто «в каждой эпохе какой-нибудь конфликт считается решающим, таким, который должен детерминировать социальные явления в целом и считаться движущей силой развития»³⁴. Между тем Тиссен допускает возможность существования многих конфликтов, которые хотя и зависят друг от друга, но не должны преждевременно сводиться к единственному конфликту»³⁵.

Несмотря на свою открытость марксизму, Тиссен не скрывает, что больше связан с функционалистской социологией³⁶. В отличие от социологии, вдохновляемой марксизмом, функционалистская социология в большей степени учитывает и исследует влияние религии на общество. На обвинение, что функционалистский анализ не содержит никаких критических формулировок в отношении идеологии, Тиссен отвечает: «Напротив, так как он приписывает обязательное влияние религии не классовым отношениям, существующим вне религии, а самой религии, он часто приходит к критическим выводам, возлагая ответственность на саму религию»³⁷.

РЕЗЮМЕ

В отношении теории экзегезы Тиссена и других сторонников социологической интерпретации было выдвинуто много замечаний. Тиссена обвиняли в том, что он пренебрегает литературными и теологическими исследованиями в пользу социологических и психоаналитических работ и не дал прозвучать основному, эсхатологическому посланию Нового Завета³⁸. Отмечалось также, что он недостаточно учитывает результаты историко-критических исследований³⁹. Фенец считает эти упреки несправедливыми⁴⁰.

³³ Там же, 26.27.

³⁴ Там же, 29.

³⁵ Там же, 29 сл..

³⁶ Там же, 58-76 и 30-34.

³⁷ Там же, 30.

³⁸ G. Strecker-U. Schnelle, op.cit., 143.

³⁹ Там же.

⁴⁰ H.J. Venetz, op.cit., 109.

В отношении других библейско-социологических работ также были выдвинуты обвинения в том, что они «переоценивают скупые социальные и политические высказывания Нового Завета»⁴¹ или придают недостаточное значение литературным функциям текста⁴². Их упрекали в том, что они занимаются исключительно социальной проблематикой, отодвигая на задний план религиозные, теологические и герменевтические вопросы⁴³, а также в том, что они создают иллюзии, будто бы социологические категории интерпретации являются нейтральными⁴⁴.

По меньшей мере часть этих упреков справедлива, хотя иногда кажется, что они сформулированы слишком сурово. В научных исследованиях ученому трудно быть всесторонним — как правило, реальность исследуется в каком-то ее аспекте. Библейско-социологические исследования обратили внимание на один из аспектов библейских текстов. Действительно, еще *Formgeschichte* приписывала большое значение *Sitz im Leben*, то есть обусловленности текстов средой. Экзегеза, ориентированная на социологию, углубила и развила эту заинтересованность. В этом ее основная заслуга.

⁴¹ G. Strecker-U. Schnelle, op.cit., 144.

⁴² K. Berger, op.cit., 115.

⁴³ H. C. Kee, *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße* (UTB 1219), Göttingen 1982, 20 (англ. ориг. в 1980 г.) высказал такое мнение о работе; J. G. Gaper, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975.

⁴⁴ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (Grundrisse zum NT)*, Göttingen 1979, 215 сл.

ХV. ФЕМИНИСТСКИЕ ТОЛКОВАНИЯ

Приметой времени можно считать тот факт, что богословием и экзегезой в семидесятые и в особенности восьмидесятые годы стали заниматься женщины. Феминистское богословие следует рассматривать в свете феминистического движения вообще. Отправной точкой для феминистского толкования Библии является взгляд женщин на их положение в Церкви. Занимающиеся богословием женщины осознали, что в Церкви, где доминируют мужчины, их не ценят, отодвигают на задний план. Одновременно они заметили, что та же судьба выпала еще женщинам Библии, Ветхого и Нового Завета; что в течение двадцати веков существования христианства они занимали худшее положение, чем мужчины, испытывали гнет, от которого теперь хотят освободиться.

Феминистское толкование Библии — вопрос не теории или абстракции, хотя теоретически ее можно объяснить и обосновать. Она скорее принадлежит течению феминистского богословия; ее можно сравнить с другими богословиями: например, освобождения, с латиноамериканской экзегезой или американским «черным» богословием. Однако, в отличие от феминистского богословия, данное толкование имеет универсальную направленность, так как касается более половины христиан различных исповеданий, национальностей, рас, социальных слоев.

Феминистские богословие и толкование Библии следует рассматривать в свете феминистического движения семидесятых и восьмидесятых годов. Нидерландский богослов Катарина Халкес (Catharina J. M. Halkes) дала следующее определение феминизма:

- «стремится к радикальному освобождению женщин; поэтому является (социально-) психологическим процессом;
- предусматривает подробный анализ социальных и экономических элементов, которые играли(ют) роль в угнетении женщин — это также социальный и экономический процесс;
- феминизм направлен против односторонней маскулизированной культуры; поэтому это форма противоположной культуры»¹.

¹ Catharina J. M. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer Feministischen Theologie* (GTBS 371), Gütersloh 1980, 20.

Феминистское движение развилось независимо от богословских идей. Это богословие включилось в него. Почему? Причина в том, что занимающиеся богословием женщины увлеклись новыми идеями и обнаружили, что в женской перспективе традиционные богословские взгляды могут быть представлены иначе, не так, как это делалось до сих пор.

Мария Кассель (Maria Kassel) считает, что феминистским толкованием Библии может заниматься только женщина, так как она смотрит на Библию с женской точки зрения и с позиции женского опыта. Традиционная экзегеза могла бы уподобиться феминистскому толкованию при условии, что экзегеты пересмотрят свои маскулинные привычки и откажутся от господствующей позиции в научно-богословской и церковной сфере².

1. ФЕМИНИСТСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА И КРИТИКА

Существование феминистского толкования Библии уже стало реальностью, в связи с этим возникает вопрос о ее герменевтике. Принципы феминистского толкования нужно собирать на основании уже написанных отдельных работ. Феминистскую библейскую герменевтику легче узнать по используемым методам интерпретации, чем по теоретическим рассуждениям. Различие опыта и биографий авторов приводит к различию герменевтических постулатов. Стоит представить хотя бы некоторые герменевтические возможности феминистского толкования Библии.

а) Критика андроцентризма Библии

Феминистское толкование Библии развивалось, начиная с критики андроцентризма Библии и, видимо, в дальнейшем также будет заниматься критикой одностороннего доминирования мужчин и в самой Библии, и в истории экзегезы. Женщины обнаружили, что в Библии Бог представлен в виде мужчины, Бог показан как Вождь, Законодатель,

² Maria Kassel, *Feministische Bibelauslegung*, в: *Handbuch der Bibeltarbeit*, red. W. Langer - J. Thiele, München 1987, 152. Данный раздел написан главным образом на основании работы М. Кассель (M. Kassel) и книги: Horst K. Berg, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München 1991, 250-272.

Судья, Властитель, Царь, а также — в особенности, в Новом Завете — как Отец. Во имя Бога ведутся священные войны, жестоко уничтожаются пленные. И используемое Иисусом нежное обращение «Авва» тоже ведь является мужским названием Отца.

С другой стороны, библеистики-феминистки обратили внимание на то, что женщины в Библии, а затем под влиянием Библии унижались и недооценивались. Они заметили, что женским библейским персонажам была отведена особая роль: они должны были узаконить желаемые модели поведения и воспитывать своим примером. Одни из них изображались как образцы для подражания, другие должны были демонстрировать пагубность поведения, неугодного Богу. Например, Ева и Мария.

Ева показана как соблазнительница, символ греха. Она поддается вожделению, а затем искушает мужчину совершить зло. Она представляет собой предупреждение перед необузданной сексуальностью не только для девушек, но и для юношей. Ее падение обосновывает подчиненность женщины мужчине с начала существования человечества (Быт 3).

А Мария, Мать Иисуса, была возвышена как безгрешная, девственная Мать, которая из-за этого, по мнению феминисток, была лишена нормальной женственности. Феминистское толкование видит в Еве отпугивающий, а в Марии — невозможный для подражания образец, который был создан мужчинами для женщин и оказывал негативное влияние на многие поколения женщин в Церкви.

Рядом с Евой стоит Мария Магдалина, «грешница» Нового Завета; она должна не только предупреждать о последствиях сексуального греха, но и показывать, что Иисус прощает того, кто раскаялся и сожалеет о грехе.

Позитивным персонажем Нового Завета является Мария из Вифании, которая является примером в традиционном христианском воспитании девушек. Она тихо сидит у ног Спасителя, смиренная и преданная, полностью сосредоточенная на Его слове. Как сказано в Евангелие от Луки, она «избрала благую часть» в отличие от ее очень занятой сестры Марфы. Однако потому как трудолюбие и расторопность также относятся к желательным христианским добродетелям, произошло слияние добродетелей обеих сестер — лучше всего, если бы женщина была одновременно Марфой и Марией.

Примеры можно продолжать. Библеистики-феминистки утверждают, что женщины Ветхого и Нового Заветов были лишены индивидуальности, что они представлены как образцы «хороших» и «плохих»

женских персонажей в соответствии с потребностями мужчин. Как произошла эта деформация? Чьи интересы оказались решающими?

б) Протест против библейского «патриархата»

Представительницы феминистского богословия отвечают на этот вопрос с помощью термина «патриархат». Данное понятие включает в себя все стремления, этические ценности, социальное устройство, связи между людьми, которые в одностороннем порядке подчиняются мужскому мировоззрению и служат мужскому доминированию³.

Феминистская критика направлена как против патриархальных оков Библии, так и против сохранения оправданного Библией мужского доминирования над женщиной. Эта критика хочет добиться признания односторонности сформированного мужчинами христианства и инициировать процесс изменений.

По мнению Элизабет Мольтман-Вендель (Elisabeth Moltmann-Wendel), первоначальное библейское послание дошло до нас через тройной фильтр:

— патриархальная редакция: библейские писания создавались в контексте абсолютно патриархальной культуры. Следует учитывать, что на всех уровнях повествования и редакции они являются творениями мужчин. В связи с этим условия жизни, естественно, были описаны с мужской точки зрения; например, в Десяти заповедях (Ис 20, 17) женщина упоминается наряду с волком и ослом как собственность мужчины. С другой стороны, нужно считаться с тем, что в процессе передачи женские персонажи Библии подвергались сознательным манипуляциям. Наконец, нужно принять во внимание фрагменты текстов, которые в программном порядке отводят женщине определенную роль, прежде всего, это 1 Кор 14,34 и т.н. *Haustafeln* — «списки домашних обязанностей» (Еф 5,22 и сл.; Кол 3,18 и сл.);

— патриархальное восприятие: самое позднее со времен Константина, то есть с IV в., когда Церковь начала участвовать в осуществлении светской власти, нужно учитывать андроцентричность передачи Библии. Библейские тексты были адаптированы к миру мужчин, те же из них, которые не укладывались в патриархальную схему, все чаще игнорировались, забывались. На центральное место выдвигались тексты, предписывающие женщинам исполнять требуемые роли;

³ См. Н.К. Berg, *Ein Wort...*, 252.

— патриархальное толкование и перевод: и сегодня толкования и переводы Библии имеют одностороннюю направленность, являются андроцентричными; за прошедшие века такое восприятие закрепилося и считается «нормальным».

с) Замечания в отношении христианской традиции

Женщины могли бы ограничиться констатацией, что библейские персонажи были искажены и сегодня с этим уже ничего не поделаешь. Однако многие библеистки-феминистки не желают мириться с такой ситуацией и хотят деидеализировать библейских женщин с тем, чтобы сделать их заманчивыми и привлекательными образцами, потому что, по убеждению феминисток, они вполне могли бы таковыми быть.

Таким образом, феминистское богословие ищет в Библии прежде всего, по выражению Элизабет Мольтманн-Вендель, «настоящих матерей»⁴.

Второй круг интересов обусловлен тем, что дискриминация и унижение женщин в обществе и Церкви по-прежнему обосновывается Библией. Наиболее известным примером является описание первородного греха (Быт 3). Ева сыграла здесь ключевую роль, открыв двери Злу; это должно было доказывать, что женщина подчинена чувственности, а духовные сферы предназначены исключительно для мужчины. Другой известный пример — текст 1 Кор 14,34: «Жены ваши в церквях да молчат». Это высказывание, говорят феминистки, оправдывает мужское доминирование в Церкви: в управлении, у алтаря, на амвоне.

Третья область интересов феминистской герменевтики: речь идет об ответе на вопрос, действительно ли Библия полностью стоит на защите мужского доминирования?

Изначально рассматривалась проблема, имеет ли вообще в этих условиях смысл заниматься христианской традицией. Кейт Миллет (Kate Millet) в отчаянии заявляет: «Бог на стороне патриархата»⁵. Филлис Трибл (Phyllis Trible) в данных обстоятельствах определяет свое положение как «ситуацию страшного принуждения»: «Выбирай, кому ты хочешь служить, Богу твоих отцов или Богу сестричества! (*dem Gott der Schwesterlichkeit!*). Если ты выберешь Бога отцов, Библия даст тебе

⁴ Elizabeth Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie* (GTBS 486), Gütersloh 1985, 101 nn.

⁵ Так писала Кейт Миллет (Kate Millet) в: Phyllis Trible, *Gegen das patriarchalische Prinzip in Bibelinterpretationen*, в: *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, ред. E. Moltmann-Wendel, München 1982, 93.

модель для твоей неволи. Если выберешь Бога сестричества, тебе придется отказаться от патриархальной религии и, не имея модели, требовать своей свободы»⁶.

Некоторые феминистки сделали вывод, что Библия и христианство сформировались по абсолютно патриархальной модели и мешают женщине быть в полной мере человеком. Поэтому они уже не признают Библию основой для построения жизни и духовности. В этом случае место библейского Бога занимают богини. Наиболее радикально данный тезис сформулировала Мери Дали (Mary Daly) (США), которая покинула Церковь. В Германии в последнее время много споров вызвали высказывания Эльги Зорге (Elga Sorge).

Говорится, что в особенности Ветхий Завет сформировал и распространил образ сурового, деспотичного Бога патриархов. Антисемитизм, который начинает звучать в сформулированном таким образом тезисе, большинством феминисток решительно отвергается⁷.

2. Задачи феминистского толкования

Исследующие Библию феминистки считают, что за прошедшие столетия библейское послание постепенно зафиксировалось в жестких патриархальных рамках. Для того чтобы добраться до истинного библейского послания, необходимо продрасть сквозь слои патриархального толкования (настоящее время) и патриархального восприятия (история). Такого рода работа иногда сравнивается с трудом археолога, который перекапывает тысячелетние залежи. Феминистки видят для себя четыре основных поля деятельности⁸:

⁶ Phyllis Trible, там же, 94.

⁷ См., например, Monika Fander, *Und ihnen kamen diese Worte vor wie leeres Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht (Lk 24, 11). Feministische Bibellektüre des Neuen Testaments. Eine Reflexion*, в: *Handbuch Feministische Theologie*, ред. Schaumberger-Maassen, Münster 1986, 304 н.; Drorah T. Setel, *Propheten und Pornographie: Weibliche sexuelle Metaphorik bei Hosea*, в: *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung*, ред. Letty M. Russel, München 1989, 186; Mieke Korenhof, *Antijudaismus der feministischen Theologie?*, в: *Feministisch gelesen. Band 2. Ausgewählte Bibeltexte für Gruppen und Gemeinden, Gebete für den Gottesdienst*, ред. Eva Renate Schmidt, Stuttgart 1989, 15 и сл.

⁸ См. Annette Rembold, *„Und Mirjam nahm die Pauke in die Hand, eine Frau prophetzeit und tanzt einem anderem Leben voran“*. *Das Alte Testament -feministisch gelesen*, в: *Handbuch Feministische Theologie*, ред. Schaumberger-Maassen, Münster 1986, 286 сл.; Katharine D. Sakenfeld, *Feministische Verfahrenweisen im Umgang mit der Bibel*, в: *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung*, 63-74.

а) Высказывания Библии о мужчине и женщине

Это поле состоит из двух областей:

— антропологические высказывания: речь, в частности, идет о базовых текстах, например, Быт 1-3⁹. Феминистки ставят перед собой задачу борьбы с андроцентрическим взглядом на данные тексты, который служил «основанием» для дискриминации женщин. В качестве примера можно назвать убежденность в «греховности» женщин на основании текста Быт 3; высказывания на тему места женщины в обществе и Церкви: это в особенности касается новозаветных текстов. Феминистки, например, охотно ссылаются на мнение, что знаменитое правило молчания женщин в Кор 14,34 исходит не от Павла. Оно было сформулировано позже (1 Тим 2,12 и сл.) и затем включено в послание Павла. Эти две области частично совпадают, так как тексты иногда ссылаются на древнюю историю с целью очернить женщин (например, Кор 11,7 или Тим 1,11-13).

б) Высказывания о Боге

Феминистское богословие радикально трактует библейский образ Бога¹⁰. Исходный тезис звучит так: библейский образ Бога представлен односторонне, с мужской точки зрения: Бог показан как Господин и Царь, Судья и Воин, Отец и Пастырь. Такой образ Бога доказывает меньшую значимость женщин. Некоторые феминистки сделали из этого вывод, что такой Бог не является их Богом, и поставили на его место Великую Богиню (например, Мери Дали и Эльга Зорге).

Другие, однако, не идут по этому пути, а ищут и находят в Старом и Новом Заветах много женских черт Бога, например Бог как Рождающая (Ис 42,14), материнская забота Бога о сыне Израиля (Ос 11,1-4) и

⁹ См. Eva Renate Schmidt, *Mögliche Kriterien für eine feministische Bibelauslegung*, в: *Feministisch gelesen. Band 1. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste*, ред. E. R. Schmidt и др., Stuttgart 1988, 12-16; Schiingel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg 1989.

¹⁰ См. Rosemary R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie* (GTBS 488), Gütersloh 1985, 73 сл.; Monika Monheim-Geffert, *Abschied vom himmlischen Vater?*, в: *Handbuch Feministische Theologie*, ред. Schaumberger-Maassen, Münster 1986; Uwe Gerber, *Die feministische Eroberung der Theologie*, München 1987, 35-57.

другие. Серьезные исследования на эту тему провела Вирджиния Молленкотт (Virginia R. Mollenkott)¹¹.

с) Реабилитация и новое открытие библейских женских персонажей

Феминистки изначально ставили перед собой задачу найти «матерей веры». Данные поиски стали масштабными. В них также можно выделить два направления:

— реабилитация нужна для того, чтобы вновь обрести женщин, образ которых был искажен в зеркале андроцентричной редакции и предания. Примером может служить Мария Магдалина. Если внимательно читать Евангелие, оказывается, что традиционная идентификация Марии Магдалины с «великой грешницей» является абсолютно необоснованной (в особенности Лк 7,36 и сл. и Лк 8,3). Эта женщина из числа друзей Иисуса была опорочена и представлена как предупреждение перед бурным сексуализмом;

— необходимость нового открытия женских персонажей обусловлена тем, что уже на очень ранней, долитературной стадии библейского послания женские элементы, которые частично вышли из матриархальной среды, а частично являлись оригинальными фрагментами традиции, были исключены. Примером является фигура Мариам. В соответствии с древней традицией, было три предводителя, которые вели Израиль из рабства к свободе: Моисей, Аарон и Мариам (Мих 6,4). С течением времени центральное место занял один Моисей: только он показан как удостоенный Божоявления и предводитель народа. Мариам как непослушная сестра отодвигается на задний план, а затем, когда она отважилась выступить против Моисея, карается Богом (Числ 12,1-16).

Этого не замечали даже авторы новейших комментариев; между тем, феминистские библеистки открыли Мариам как фигуру независимого от Моисея вождя и пророчицу (Исх 15,20 и сл.; Мих 6,4). Наказание Мариам в связи с ее претензией на получение откровения, как это было с Моисеем (Числ 12), феминистки расценили как попытку мужчин — авторов или редакторов Библии — выбросить женщину-предводительницу из истории Израиля. При этом феминистки

¹¹ Virginia R. Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel (Beck'sche Schwarze Reihe 295)*, München 1984.

задают вопрос, не носят ли фигуры Мариам и других библейских женщин по-прежнему, даже после этой корректировки, патриархальных черт. После перехода через Красное море Мариам поет победную песнь, которая может являться самым древним текстом Ветхого Завета (Исх 15,21). Но в этой песни выражается преклонение перед Богом, который ради своего народа уничтожает другой народ. Феминистки говорят, что пока неизвестно, действительно ли так представляла себе великая женщина Израиля Бога, или мы имеем здесь дело с чертами мужского образа Бога¹². Для такого рода исследований нужно использовать методы, отличные от историко-критического анализа; здесь нужно опираться на воображение и творческие способности, фантазию и чувство; не удивительно, что в последнее время появилась серия книг, написанных феминистками, которые к предмету своих исследований подходят не с историко-аналитических, а творчески-нарративных позиций¹³.

d) Открытие пророческой динамики библейского предания

Области исследования, о которых говорилось до сих пор, относятся к библейским текстам, требующим, с точки зрения феминисток, изучения и объяснения. Но можно задать вопрос: в какой основной перспективе будет даваться это объяснение?

Ответ на него дала американский богослов Розмари Р. Рутер (Rosemary R. Ruether)¹⁴. В качестве центральной библейской традиции, на которой базируется феминистское богословие, она назвала «пророческий принцип»: пророки Ветхого Завета предвещали пришествие Бога, который встанет на стороне угнетенных; на эту традицию ссылается Иисус, когда во время проповеди в синагоге в Назарете формулирует свою миссию, словами Трито-Исаии, как «освобождение пленных» (Лк 4,18; цитата из Ис 61,1 и сл.). Речь всегда шла о борьбе против обожествления человеческих отношений и ценностей: власти, богатства, определенных социальных отношений. Все это теряет значение, когда приходит Бог, чтобы освободить. Вся мессианская

¹² Maria Kassel, цит. статья, 154.

¹³ Ханн. Ingeborg Kruse, *Unter dem Sahleier ein Lachen. Neue Frauengeschichten aus dem Alten Testament*, Stuttgart 1986; Eva Schirmer, *Muttergeschichten. Frauen aus dem Alten Testament erzählen von ihrem Leben*, Offenbach 1986; Christine Friebe-Baron, *Ferne Schwestern, ihr seid mir nah. Begegnungen mit Frauen aus biblischer Zeit*, Stuttgart 1988.

¹⁴ Rosemary R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 38-66; также *Feministische Interpretation: Eine Methode der Korrelation*, в: *Befreien wir das Wort..*, 137 сл.

революция была записана в Магнifikате (Лк 1,48-55). Пророческие выступления в Ветхом и Новом Заветах не ограничиваются критикой существующей действительности, они также дают образ другого будущего; например, в высказываниях Иисуса о Царстве Божьем, собранных вместе в Нагорной проповеди.

При этом, однако, следует учесть, что библейские пророки, видя угнетение бедных богатыми, не замечали того, что в их патриархальном обществе осуществлялось структурное насилие в отношении женщин. Борьба с божками должна относиться и к «обожевлению мужественности». Розмари Рутер пишет: «Мы приближаем будущее не для того, чтобы остаться в его пределах, а чтобы показать новые возможности будущего (...). Применяя пророческую норму к сексуализму, мы заново являем полное значение пророческой веры»¹⁵. В другом месте она пишет: «Продолжение пророческой традиции заключается не в новом формировании старых текстов, а в постоянном обновлении значения самой пророческой критики»¹⁶.

Таким образом, Рутер не только сформулировала герменевтический принцип феминистского чтения Библии, но и расширила область его применения. Если ранее изучались почти исключительно тексты, связанные с женщинами, теперь и многие другие фрагменты Святого Писания можно читать с перспективы феминистского богословия освобождения¹⁷.

РЕЗЮМЕ

Феминистское толкование Библии можно критиковать, с ним можно не соглашаться, но игнорировать его нельзя, потому что оно является очевидным фактом. О масштабности явления свидетельствует число книг в витринах западноевропейских магазинов богословской литературы. Берг (H.K. Berg) в списке литературы по данной теме приводит более сорока позиций.

В феминистском толковании был сделан акцент на тех аспектах Библии, которых ранее не замечали. Действительно, с женской перспективы на некоторые библейские тексты можно посмотреть по-другому. Однако, по крайней мере в некоторых случаях, феминистская

¹⁵ Rosemary R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 51 сл.

¹⁶ Rosemary R. Ruether, *Feministische Interpretation*, 140.

¹⁷ См. H.K. Berg, *op. cit.*, 259.

экзегеза перешла границы богословия, базирующегося на Библии и Библией обоснованного. Неудивительно, что некоторых представительниц феминистского богословия стали обвинять в проповеди ереси. Их взгляды вызывали, например, такие реакции: «неоязыческие и антихристианские черты феминистской идеологии», «создается впечатление, что богословам-мужчинам недостает смелости, чтобы решительно выступить против церковных феминисток», «женщины проповедуют сами себя и сами садятся на престол Божий». Берг пишет, что попытки создания образа Бога, отличного от образа Бога патриархального, перешли границы того, что может ссылаться на основы библейского предания: иной раз в образе «Богини» проступают черты Астарты или Дианы, а не Сары или Марии¹⁸.

Феминистская экзегеза часто бывает субъективной, самовольной, анархистской. Собственный опыт или опыт специфичных групп она делает мерилom всех вещей, в том числе герменевтики. В текстах вычитывается то, что соответствует уже ранее сформированному образу. При использовании такой экзегезы нужно быть очень осторожным.

¹⁸ Там же, с. 269.

XVI. *WIRKUNGSGESCHICHTE*, ИЛИ ИСТОРИЯ ВОЗДЕЙСТВИЯ ТЕКСТА

В немецкой экзегезе последних лет часто используется термин *Wirkungsgeschichte*. Он вынесен даже в название книги выдающего специалиста по Новому Завету А. Фегтле. Объясняя значение термина, данный автор пишет, что «всю послепасхальную проповедь, веру и жизнь, вплоть до многоголосого хора новозаветных писаний, можно понимать как ответ на совершенное в Иисусе событие спасения, то есть как *Wirkungsgeschichte*¹. Дословно этот термин можно перевести как «история воздействия». Насколько в Новом Завете событие спасения связано с историей воздействия, показывает работа Фегтле, в которой явление Христа в Новом Завете интерпретируется как поступательный процесс, происходящий под воздействием Святого Духа².

Формулировка Фегтле носит библейско-богословский характер. Однако те, кто ввел термин *Wirkungsgeschichte* в экуменическую серию комментариев к Новому Завету, то есть коллектив издателей и авторов этой новой серии, понимают его иначе. Они расходятся в частности, но в целом *Wirkungsgeschichte* для них — это воздействие новозаветных текстов на учение и жизнь Церкви во времена, наступившие по окончании периода Нового Завета³.

Даже в этом кругу экзегетов данное понятие не вполне объяснено. Чтобы его осмыслить, нужно сначала посмотреть, как воспринимают его те, кто пытался применить на практике то, что это понятие выражает.

¹ A. Vögtle, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge*, Freiburg 1985, 5.

² A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangeliee ñë. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971, 16-30.

³ См. H. Frankemölle, *Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neueren Auslegungen zum Matthäus-evangelium*, в: Fest. A. Vögtle, *Salz der Erde — Licht der Welt, Exegetische Studien zum Matthäusevangelium*, изд. L. Oberlinner-P. Fiedler, Stuttgart 1991, 63.

1. *WIRKUNGSGESCHICHTE* в понимании авторов ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-КАТОЛИЧЕСКИХ КОММЕНТАРИЕВ

В 1975 г. одновременно в католическом издательстве «Бенцигер Верлаг» в г. Айнзидельн (Einsiedeln) и протестантском «Нойкирхенер Верлаг» в г. Нойкирхен-Флуйн (Neukirchen-Vluyn) началась публикация экуменической серии комментариев к Новому Завету. Издателями серии являлись католики Джозеф Бланк (Joseph Blank) и Рудольф Шнакенбург (Rudolf Schnackenburg), а также протестанты Эдвард Швайцер (Edward Schweizer) и Урлих Вилкенс (Ulrich Wilckens). Тома⁴ готовились отдельно католическими и протестантскими авторами, однако комментарий, написанный католиком, перед публикацией читался и редактировался протестантом, и наоборот.

Новинкой этой первой экуменической серии комментариев является то, что после интерпретации текста перикопы описывался новый взгляд на комментируемые тексты — так называемая *Wirkungsgeschichte des Textes*, то есть история воздействия текста. Что же это такое — *Wirkungsgeschichte*?

В первом из данной серии комментарии к Посланию к Филимону Штульмахер (P. Stuhlmacher) после подробного объяснения текста разместил параграф, озаглавленный: *Auslegungs- und Wirkungsgeschichte*. Он начинается словами: «Церковная интерпретация и рецепция Послания к Филимону».

В предисловии автор объясняет, что его комментарий является экспериментом, попыткой представить «богословскую экзегезу основанной на истории толкования и воздействия», однако эта цель не была

⁴ До настоящего времени в данной серии опубликованы следующие комментарии: P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1975, 19812; E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 1976, 19802; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, т. 1-2, 1978/79, 1989³; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, т. 1-3, 1978/80/82; N. Brox, *Der erste Petrusbrief* 1979, 19862; W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, 1980; R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, 1982; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, т. 1-2, 1985/90, 1992³; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, т. 1-2, 1986; T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 1986, 19902; J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 1988; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, т. 1, 1989; E. Grasser, *Der Hebräerbrief*, 1990, 1993²; W. Schrage, *Der erste Korintherbrief*, т. 1, 1991; H.J. Klauck, *Der erste Johannes brief*, 1991; H. J. Klauck, *Der zweite und dritte Johannesbrief* 1992. В девяностых годах XX в. Были опубликованы комментарии к: Мт т. 3-4 (Luz), Лк т. 2-3 (Bovon), 1-2 Кор (Schrage), Тм (Weiser), Иуд (Yögtle).

реализована полностью, так как здесь содержится экзегеза, проведенная обычным историко-критическим методом⁵.

Швайцер в комментарии к Посланию к Колоссянам отделяет подробные объяснения от почти такой же пространной *Wirkungsgeschichte*, где он развивает христологические, сотериологические и этические аспекты концепции Послания к Колоссянам вплоть до наших дней (Тейяр де Шарден).

Гнилка (J. Gnllka) снабдил некоторые перикопы Евангелия от Марка «Замечаниями к *Wirkungsgeschichte*», где, в частности, цитируются высказывания Отцов Церкви, а также богословов Реформации и протестантов вообще. Таким же образом составлены другие тома данной серии.

Луц отметил, что в изданных на сегодняшний день комментариях *Wirkungsgeschichte* часто представляет собой приложение к экзегезе. Он полагает это правильным, если считать, что задачей комментария является реконструкция значения текста в первичной ситуации коммуникации между автором и читателем. *Wirkungsgeschichte* вносит в первичную ситуацию коммуникации нечто дополняющее, более позднее⁶.

Хольц (T. Holtz) в комментарии к Первому посланию к Фессалоникийцам и в замечаниях на тему *Wirkungsgeschichte* пишет, что «подлинная история воздействия послания имеет духовный характер, касается людей, является для нас недоступной. Каким было это воздействие — большим или малым, мы не знаем, а если бы знали, то не смогли бы его измерить».

Вслед за Фуксом (E. Fuchs) Луц отличает социологическое, лингвистическое и психологическое объяснение текста (речь идет о первоначальном значении текста) от понимания текста (имеется ввиду актуализация содержащейся в тексте темы, причем значение текста следует заново открыть, применив его к собственной ситуации)⁷. Он признается, что во время работы над Евангелием от Матфея «занятия историей толкования и воздействия помогало ему от объяснения текста перейти к его пониманию». По Луцу, задача комментатора — «привести читателя через свои объяснения к современному пониманию текста. Однако если целью комментария является понимание текста сегодня, *Wirkungsgeschichte* является не дополнением, а условием, так

⁵ Н. Frankemölle, op.cit., 64 и далее.

⁶ Мнение Луца (U. Luz) цит. по Н. Frankemölle, там же, 66.

⁷ U. Luz, op.cit. 1,81 со ссылкой на: E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968, 18.

как во временном плане она предупреждает понимание и поэтому относится к комментарию»⁸.

В соответствии с названием своей работы Луц дает программное определение такому объяснению — *Wirkungsgeschichtliche Exegese*, то есть экзегеза, учитывающая историю воздействия. Этот новый подход появляется также в комментарии Луца к Евангелию от Матфея, где он подчеркивает, что история толкования и воздействия не стремится прилагать к экзегетическому материалу дополнительные, исторические сведения. Она, скорее, заинтересована в преодолении отсутствия историко-критического толкования. Ее цель — ввести библейские тексты в современность. Поэтому в комментарии — там, где это возможно — история толкования и воздействия является не дополнением, а интегральной частью толкования»⁹. Несовершенство обычного историко-критического толкования автор видит в том, что экзегеты затрудняют понимание текстов, ссылаясь на время их создания. Другой задачей данного метода — «объяснить комментатору его собственное предпонимание» — по мнению Луца, обычно пренебрегают. (Читатель и комментатор живут и развиваются в контексте определенной культуры и прежде чем приступить к чтению Библию, уже имеют о ней некое представление, которое влияет на восприятие текста; это называется предпониманием.) «Именно здесь хотелось бы применить *Wirkungsgeschichte* и объяснить комментатору: 1) кем он является относительно текстов и 2) кем он в отношении текстов мог бы быть»¹⁰.

Относительно первой задачи Луц отмечает факторы, из-за которых комментатор, связанный с историей своей Церкви, *ipso facto* имеет определенное предпонимание. В отношении второй задачи Луц показывает, что библейские тексты могут иметь для современного христианства также корректирующую функцию.

Франкемолле (H. Frankemölle) пишет, что предлагаемая Луцом модель является инновационной и может стать вехой и поворотным моментом в экзегезе. Однако его собственный комментарий не основывался на этих принципах; при объяснении перикоп в нем применяются последовательно: анализ, объяснение и *Wirkungsgeschichte*, в которой содержатся примеры рецепции отдельных мотивов и перикоп¹¹.

⁸ U. Luz, *Wirkungsgeschichtliche Exegese* 20; цит. по: H. Frankemölle, op.cit., 68.

⁹ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1,82.

¹⁰ U. Luz, там же, 79.

¹¹ H. Frankemölle, op.cit., 69.

В отличие от других авторов серии экуменических комментариев, Луц теоретически различает *Wirkungsgeschichte* и *Auslegungsgeschichte* (но в целом в комментарии историей воздействия он называет только историю толкования)¹². Вот его формулировка: «Под термином *Auslegungsgeschichte* я понимаю историю толкования какого-либо текста в комментариях и других богословских писаниях. Под термином *Wirkungsgeschichte* следует понимать историю, рецепцию и актуализацию текста в других средствах информации, кроме комментариев, то есть, например, в проповедях, церковном праве, песнях, в искусстве, в деятельности и страдании Церкви. *Wirkungsgeschichte* и *Auslegungsgeschichte* находятся в таком отношении друг к другу, как два концентрических круга, с тем, что *Wirkungsgeschichte* относительно *Auslegungsgeschichte* является понятием более широким»¹³. То, что Луц, в отличие от других комментаторов экуменической серии, различает историю толкования и историю воздействия, следует считать попыткой расширения историко-критической экзегезы новозаветных текстов, а также рецепции Нового Завета, в частности, у Отцов Церкви. В соответствии с этой концепцией, работы, учитывающие историю толкования как дополнение историко-критического метода, представляют также рецепцию и актуализацию библейских текстов в проповедях, церковном праве, песнях или в искусстве. Именно это Луц и называет *Wirkungsgeschichte*, или история воздействия.

2. История Церкви как история толкования Священного Писания

Издатели и авторы экуменических комментариев по-разному понимают термин *Wirkungsgeschichte*, но в определении его историко-философских корней их взгляды совпадают чаще¹⁴. Они, прежде всего,

¹² Н. Frankemölle, там же.

¹³ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 78. Представляя данное разделение, Луц ссылается на: G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, в: он же, *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 24.

¹⁴ См. J. Gnllka, *Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte*, в: *Dynamik im Wort. Fest. Kath. Bibelwerk*, Stuttgart 1983, 330-334), который указывает на концепцию слияния горизонтов Гадамера (H.G. Gadamer), на модель прерванного продолжения Данто (A. C. Danto), а также на понимание критической эффективности текста для современности Бенямина (W. Benjamin). Луц исходит из концепции ученика Бульмана (Bultmann) Эбелинга (G. Ebeling), а также концепции Гадамера (Gadamer), см. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1,78 и далее.

ссылаются на небольшую работу Герхарда Эбелинга 1947 года под названием «История Церкви как история толкования Священного Писания»¹⁵.

Отправной точкой исследований Эбелинга был фундаментальный тезис богословов Реформации о том, что Евангелие является центром христианской веры. Историю Церкви он рассматривает как историю истолкования библейской традиции. Термин «толкования», по мнению автора, включает в себя два аспекта. Во-первых, он указывает на то, что *Überlieferung*, то есть предание, традицию не следует понимать как передачу определенных истин, а как процесс постоянного объяснения и усвоения. Однако «толкование», по мнению Эбелинга, выходит далеко за пределы чисто умозрительной интерпретации и содержит все осознанные и неосознанные связи, все позитивные и негативные установки, все вербальные и невербальные проявления жизни. Поэтому Эбелинг требовал активизировать исследования истории толкования. Несколько лет спустя он написал: «В истории Церкви важна передача свидетельства об Иисусе Христе для раскрытия возможностей веры»¹⁶.

Реализуя постулат Эбелинга, в 1950 г. Давид Лерх (Dawid Lerch) опубликовал историю толкования Быт 22 (жертва Исаака)¹⁷. Однако впоследствии исследователи редко обращались к его труду.

3. Три герменевтические концепции понятия *WIRKUNGSGESCHICHTE*

Данное понятие связано, по меньшей мере, с тремя герменевтическими концепциями, в которых по-разному расставляются акценты¹⁸.

а) Понимание как «слияние горизонтов» (Гадамер, Gadamer)

Заслугой Ганса Георга Гадамера¹⁹ является то, что проблему временной дистанции между появлением произведения искусства или

¹⁵ G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift* (SgV 189), Tübingen 1947.

¹⁶ G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* (SgV 207/208), Tübingen 1954, 80 и сл.

¹⁷ D. Lerch, *Isaaks Opferung, christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* (BHT 12), Tübingen 1950. Примером таких работ является, например, труд: M. Kilzi, *Naherwartungslogion Matthäus 10, 23. Geschichte seiner Auslegung* (BGBE), Tübingen 1970.

¹⁸ Они представлены на основании работы Х.К. Берга (H.K. Berg), *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München 1991, 331-365.

¹⁹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*,

текста и человеком, в настоящее время воспринимающим это произведение или текст, он назвал герменевтической проблемой. Для прежней герменевтики история произведения искусства или текста была скорее историей ошибок перевода, которые затемняли «суть» предмета. Считалось, что интерпретатор должен знать историю своего предмета, чтобы избежать ошибочных толкований. Между тем, Гадамер исходит из «потенциала значения» (*Sinnpotential*), который содержится в произведении и развивается на протяжении истории в различных формах²⁰.

Понимание, учитывающее историю воздействия (*Wirkungsgeschichtliches Verstehen*), в данном контексте означает, прежде всего, «сознание герменевтической ситуации». Чтобы объяснить эту ситуацию, Гадамер использует понятие «горизонт». Горизонт обозначает точку зрения и связанные с ней методы видения, с помощью которых мы воспринимаем реальность, упорядочиваем явления, интерпретируем опыт. Данный горизонт определяется культурными и историческими традициями. Кто хочет понимать, тот должен знать свой горизонт и одновременно реконструировать горизонты, в которых исторически появился текст или произведение искусства. Каждый из этих горизонтов значения развивает свой аспект заключенного в произведении искусства или в тексте потенциала значения. Поэтому время между появлением и рецепцией произведения не является «пропастью, которая разделяет и отдаляет и которую поэтому необходимо преодолеть, оно заполнено непрерывной связью между появлением произведения и традицией, в свете которой предстает каждое предание». Понимание является для Гадамера «вхождением в событие предания» (*Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*), интеграцией познанных в истории горизонтов с собственным горизонтом — именно это Гадамер определяет как «слияние горизонтов» (*Horizontverschmelzung*). Данное определение имеет у Гадамера двойную функцию: поставить под сомнение свою герменевтическую точку зрения и при этом обогатить собственное понимание с помощью возможно забытых или незамеченных потенциальных значений, которые предстают в переданных «горизонтах». Яусс (H. R. Jauss) описал этот процесс следующим образом:

Tübingen 1965², 250 и далее; из данной работы взяты все цитаты этого автора.

²⁰ Гадамер не использовал понятие *Sinnpotential*, а описывал то, что оно выражает. Данное понятие развито автором: H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, в: он же, *Literaturgeschichte als Provokation* (edition suhrkamp 418), Frankfurt 1970, 144–207.

«Вековые суждения о литературном произведении являются чем-то бóльшим, чем собранными вместе суждениями других читателей, критиков, зрителей и даже профессоров (...), они представляют собой последовательное развитие содержащегося в произведении, актуализированного в своих исторических уровнях рецепции потенциала значения»²¹.

Схожим образом свой герменевтический принцип сформулировал в 1989 г. Северино Кроатто (J. Severino Croatto). Он исходит из того, что «Библия не является закрытым хранилищем, где все раз и навсегда было сказано»²². Библия как целое и каждый ее отдельный текст содержат в себе скорее богатый потенциал высказываний. В данной ситуации он может быть задействован, если опыт актуальной действительности («контекст») будет включен в толкование: «В высказанном тексте то, что не высказано, высказывается в контекстуальной интерпретации»²³.

Берг (Н.К. Berg) считает, что концепция Гадамера оживила библейскую герменевтику. Его позитивная оценка истории толкования обогащает процесс понимания и освобождает от претензии на «правильность» собственного толкования, так как интеграция многих исторических горизонтов значения ставит под сомнение собственную точку зрения. Однако, по мнению Берга, в связи с этой концепцией можно задать критические вопросы, в частности, следующие два:

— процесс понимания стал полностью и односторонне обусловлен произведением, про читателя забыли. Возможно ли в данных рамках самостоятельное толкование предания?

— с этим тесно связан второй вопрос: позволяет ли вообще герметическая концепция слияния горизонтов путем «вхождения в событие предания» интерпретатору сохранять критическое отношение к произведению и его истории воздействия? Если такое мышление соединяется с ложно понимаемым авторитетом Библии и ее предания, это приводит к негативным результатам. Достаточно вспомнить ссылки на Святое Писание для «библейского оправдания» войн, расовой дискриминации и т.д.

Так происходит оттого, что соответствующий взгляд на библейское предание и его воздействие в истории не может ограничиваться учетом развивающегося потенциала значения, а должен учитывать возможность определения и отказа от проблематичных способов понимания

²¹ H.R. Jauss, там же, 186.

²² J.S. Croatto, *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik* (ÖEH 5), München 1989, 13.

²³ Там же, 81.

или негативных традиций²⁴. Здесь мы подходим ко второму пониманию истории воздействия, в частности, в области богословия.

б) *Wirkungsgeschichte* как критический анализ ситуации применения традиции

В отличие от герменевтики, которая задает вопрос только о «сущности» передаваемого содержания, Дороти Солле (Dorothee Sölle) так сформулировала задачу критической *Wirkungsgeschichte*: «Герменевтика сущности остается а-исторической до тех пор (...), пока не задействует герменевтику последствий и не подвергнет богословскому осмыслению историю воздействия. Недостаточно задавать вопрос, чем является послушание; мы должны знать, что следовало из послушания, чтобы познать, что из него может следовать»²⁵.

Этими принципами руководствовался Ханс Тео Вреге (Hans Theo Wrege) в своих исследованиях истории воздействия Евангелий. Вопрос о результатах пользования Святым Писанием он сознательно включил в исследования истории воздействия²⁶. Обязательными последствиями он назвал:

- расширение анализа за счет «внебогословских факторов»;
- применение результатов в современной христианской практике с точки зрения критики и изменений.

Однако в собственных работах Вреге использовал эти идеи в незначительной степени. Возможно, ему мешал его собственный тезис «аналогичного структуре резонанса» (*These der «strukturenalogischen Resonanz»*). Данный тезис гласит, что тексты содержат «импульсы», которые Вреге называет «объективными возможностями». Они активизируются и действуют тогда, когда ситуация структурально похожа на первоначальную ситуацию возникновения текста²⁷. Данный тезис близок концепции потенциала значения Гадамера и не позволяет применять критическую оценку развития воздействия, так как не указывает никаких содержательных критериев²⁸.

²⁴ Н.К. Berg, op.cit., 333 и далее.

²⁵ D. Sölle, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Stuttgart 1968, 15 и далее.

²⁶ H.T. Wrege, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums. Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten*, Göttingen 1981, 12 n и сл.

²⁷ Там же, 28 и далее.

²⁸ Cp. Н.К. Berg, op.cit., 334.

В отличие от истории духовного воздействия в версии Гадамера, также присутствующий в модели «истории толкования» анализ истории воздействия следует считать историей практики предания (*Praxisgeschichte der Überlieferung*). Он в принципе не ставит вопрос об аспектах веры или историко-богословских аспектах истории толкования, но последовательно исследует реализацию (религиозных) традиций в определенных исторических ситуациях. Он ищет ответа на вопросы: при каких обстоятельствах, какими лицами, с какими результатами использовались библейские тексты?

Необходимость задавать такие вопросы очевидна, если, например, задуматься над тем, как применяется текст из Рим 13 с высказыванием о «высших властях», которым часто злоупотребляют. Сколько раз требование безоговорочного подчинения государственной власти обосновывалось словами св. Павла!

с) Анализ методом *Wirkungsgeschichte* как вопрос о действующих в настоящее время силах и импульсах традиции

Берг утверждает, что данная концепция понятия *Wirkungsgeschichte* получила развитие в рамках «проблем, связанных с уроками религии»²⁹. Отправной точкой в данном случае был скепсис многих учеников в отношении уроков религии, которым, с их точки зрения, недоставало связи с современностью. Однако оказалось, что молодежи интересны подлинные свидетельства опыта веры, укорененной в Библии. В связи с этим нужно задать вопрос: где сегодня отдельные люди и группы людей, которые, ссылаясь на Бога Творца, участвуют в создании хороших условий жизни для человечества? Где мы видим христиан, которые благодаря вере работают для других?

Речь все время идет о том, чтобы поведение современных людей соотнести с источниками: что мотивирует их деятельность, какие силы дают им импульс, какие идеи их поддерживают? Итак, анализ методом *Wirkungsgeschichte* ставит вопрос о действии, мотивированном и вызванном Библией, о библейских позициях, и обнаруживает, что они актуальны и сегодня.

²⁹ Речь, видимо, идет о его собственной концепции, т. к. он ссылается на свои работы: Н.К. Berg, *Plädoyer für den biblischen Unterricht*, в: ru, 1972, 6-13, и он же, *Hoffnung lerner. Beobachtungen und einige Vorschläge zum Unterricht im Alten Testament*, в: *Dreissig Jahre religionspädagogische Reform*, Fest. H.B. Kaufmann, изд. K. Gossmann, Gütersloh 1987, 63-75.

4. КОНЦЕПЦИИ, УЧИТЫВАЮЩИЕ ИСТОРИЮ РЕЦЕПЦИИ

Данный, третий тип анализа исходит скорее не из текста и его «потенциала значения», а делает акцент на рецепции или на потребителях текста. Это соответствует новейшим тенденциям литературоведческих исследований. По оценке Грима (G. Grimm), предметом изучения истории рецепции «является не исследование воздействия текста на различных исторических читателей или на более поздние тексты (...), а, скорее, анализ рецепции в определенный период. Вместо текста и его влияния в центре внимания находится потребитель и его способ поведения»³⁰. При этом принимается, что рецепция осуществляется в культурно-экономической среде, на которую она влияет.

Wirkungsgeschichte и *Rezeptionsgeschichte* являются, естественно, двумя способами определения одного и того же процесса, а именно — пути, который прошел текст на протяжении истории. Название «рецепция» полнее определяет вклад человека в этот процесс, а название «история воздействия» лучше акцентирует действие Бога в соответствии с активным и динамичным пониманием текста 2 Тм 3,16, согласно которому каждое «святое» писание вдохновляется Богом и потому благотворно воздействует через учение; оно способно формировать жизнь Церкви и оплодотворять ее богословскую мысль³¹. Камплинг (R. Kampling) заметил, что в случае *Wirkungsgeschichte* субъектом является текст, а в случае рецепции — потребители³². Берг считает, что при изучении библейской традиции следует сильнее подчеркивать рецепцию, чтобы избежать опасности некритичной, авторитарной трактовки истории воздействия³³.

5. ПОСТУЛАТ БОЛЕЕ ПОДРОБНОГО РАЗЛИЧЕНИЯ ИСТОРИИ ВОЗДЕЙСТВИЯ И ИСТОРИИ ТОЛКОВАНИЯ

Приведенные выше мнения свидетельствуют о разнообразии понимания *Wirkungsgeschichte*. Франкемолле (H. Frankemölle) выдвигает

³⁰ G. Grimm, *Rezeptionsgeschichte* (UTB 691), München 1977, 31.

³¹ S. Pisarek, *Historia oddziaływania tekstu (Wirkungsgeschichte) jako nowa metoda w badaniu Nowego Testamentu*, RBL 39(1986)104.

³² R. Kampling, *Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14-16*, в: *Begegnung zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*. Fest. H. Schreckenberg, изд. D.A. Koch-H. Lichtenberger, Göttingen 1990 (в печатном виде; в рукописи (отпечатано на пишущей машинке) с. 6), цит. по H. Frankemölle, op.cit., 64.

³³ H.K. Berg, op.cit., 336.

постулат, что в экзегетической литературе нужно применять более точную терминологию и точно различать *Auslegungsgeschichte* от *Wirkungsgeschichte*. По его мнению, пока, собственно, еще не существует комментариев, которые бы учитывали историю воздействия, а есть лишь комментарии и экзегетические работы, представляющие историю толкования³⁴. Он считает, что в настоящее время по-прежнему актуально замечание, датированное 1970 г. о том, что с методологической и терминологической точки зрения *Wirkungsgeschichte* является пока неисследованной областью»³⁵.

Если в *Wirkungsgeschichte* речь идет не только о развитии, но и о рецепции, причем не только в упрощенном смысле, но и об ориентированной на *praxis* рецепции содержащегося в произведении «потенциала значения», то есть, если речь идет об усвоении и реализации содержания библейских текстов, возникает закономерный вопрос: «Можно ли это еще урегулировать методически? Не является ли рецепция текста актом, который можно впоследствии анализировать, но нельзя заранее методически запрограммировать³⁶? С другой стороны, следует задать вопрос: если бы «сознание воздействия» всерьез рассматривалось в качестве элемента истории рецепции и комментариев к библейским текстам писался бы с таким герменевтическим подходом, не приводило бы это к ситуации, когда «различные толкования, характерные для различных конфессий понятия, направления духовности данной эпохи позволяли бы лучше понимать тексты»³⁷, причем текст (если действительно происходит диалог между текстом и читателем) был бы противовесом для субъективных или фундаменталистских толкований? Следует также отметить, что «сознание воздействия» создает в области толкования барьер против псевдоисторического объективизма как наивного, якобы свободного от предубеждений понимания библейских текстов³⁸.

Непосредственное воздействие Евангелий на жизнь отдельных христиан и всю Церковь (в понимании Эбелинга, G. Ebeling) известно с тех пор, как существуют христиане и Церковь.

³⁴ Н. Frankemölle, op.cit., 76.

³⁵ По выражению К.Р. Манделкова, K.R. Mandelkow, *Probleme der Wirkungsgeschichte*, JiG 2(1970)71.

³⁶ Это вопрос задавал А. Сток (A. Stock), *Überlegungen zur Methode eines Theologischen Kommentars*, в: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Vorarbeiten Heft 4, Neukirchen 1972, 82.

³⁷ Н. Frankemölle, op.cit., 77, здесь цитируется Р. Шнакенбург (R. Schnackenburg).

³⁸ Н. Frankemölle, там же.

6. Методы поиска воздействия библейских текстов

Хотя Франкемолле писал, что пока, собственно, еще не существует комментариев, которые в полной мере учитывали бы историю воздействия, однако можно отметить некоторые принципы поиска воздействия библейских текстов. Впрочем, их легче реализовать в монографиях, посвященных небольшому тексту, так как необходимо учесть воздействие на различные сферы жизни, что трудно исчерпывающе представить в комментарии ко всей книге. Писарек (S. Pisarek) отмечает, что речь здесь идет «о рецепции текста в богословии или в учении Церкви, о всех импульсах, которые были рождены вдохновенными текстами и влияли на жизнь и мысль Церкви, причем как в ортодоксальном, так и в еретическом учении в рамках христианства». Следует, конечно, учитывать их влияние не только на литературу, но и на всю культуру, в которую они проникали своим содержанием, порой пользуясь даже обыденным языком. Следует изучать воздействие библейских текстов «на искусство, музыку и литературу, на этос христиан, на их духовность, даже на институты, если их создание вдохновлялось Новым Заветом или Библией в целом». Например, создание организации Красного Креста и различных предприятий христианского милосердия имеет корни в перикопе Луки о милосердном самаритянине³⁹.

Так как диапазон воздействия библейских текстов очень широк, полезно будет указать, где следует искать приметы их влияния, то есть каковы источники поисков такого рода и под каким углом следует изучать источники, какие ставить в отношении их вопросы.

а) Источники поиска

Сток (A. Stock)⁴⁰ называет следующие области поисков воздействия библейских текстов:

— Переводы. Начиная с Септуагинты вплоть до современных переводов Библии — они являются документами воздействия Святого Писания.

— Комментарии — классическая область изучения истории толкования.

³⁹ S. Pisarek, op.cit., 104 и далее.

⁴⁰ A. Stock, *Umgang mit theologischen Texten. Methoden, Analysen, Vorschläge*, Zürich 1974, 38 и далее.

— Пособия по гомилетике, катехизису, молитвенники и благочестивая литература. Это очень обширное поле исследований: сборники проповедей, календари проповедников, старые и новые учебники религии и т.п.

— Трансформации и применения библейских текстов. Здесь также можно найти разнообразный материал, например, почерпнутые из Библии мысли, используемые в песнях, текстах ораторов и театральных пьесах. Необходимо также учитывать церковные песни. Очень важной областью исследования является искусство (и даже китч!).

— Цитаты и комбинации цитат. Библейские тексты часто функционировали в виде риторических цитат и применялись в определенных целях. Достаточно вспомнить тексты: «Ты — Петр» (...) (Мф 16,18), «Всякий да будет покорен властям» (Ри 13,1), «Пусть женщины на собрании молчат» (1 Кор 14,34) или заповедь «Дети, будьте послушны вашим родителям» (Еф 6,1). Последний текст может служить примером того, как часто такие изъятые из текста цитаты изменяли его первоначальный смысл, редуцировали его или даже искажали. В данном случае часто забывают о контексте, которому, в частности, принадлежит и следующая фраза: «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших».

б) Постановка вопросов

В отношении источников необходимо ставить вопросы, которые следует соответствующим образом сформулировать:

— В каких случаях использовался текст? При каких обстоятельствах, например, пели *Te Deum*, где содержатся элементы Ис 6? На полях сражений? Во время сожжения еретиков?

— Кто в определенных ситуациях использовал библейские тексты? Например, протестантские группы в Германии в одностороннем порядке ссылались на тексты, которые должны были указывать на послушание как главную добродетель христианства. Или какие группы ссылались на Рим 3 для обоснования специфической роли женщин? Какие и чьи интересы оказали решающее влияние на процесс рецепции? Этот вопрос тесно связан с предыдущим, так как чаще всего мы имеем дело с интересами некоторых групп, которые стремятся занять или стабилизировать определенные позиции. Например, можно задать вопрос, в чьих интересах библейским преданием обосновывалась определенная роль женщины.

— Какие последствия вызвала рецепция библейских текстов? Здесь часто нужно ограничиваться предположениями. Сторонники феминистского богословия, например, пишут о том, что постоянно передаваемый

им «библейский» образ женщины влиял на их позицию вплоть до того момента, когда они более или менее резко от него освободились.

с) Анализ механизмов рецепции

В воздействии библейских традиций работают определенные механизмы, из которых наиболее значимыми являются четыре⁴¹:

— Селекция. Следует наблюдать, какие тексты в определенных ситуациях были «привилегированными», а какие игнорировались. Например, на уроках религии в определенный период очень охотно пользовались рассказом о сотнике из Капернаума, затем его заменили историей о мытаре Закхее. Причины легко понять: рассказ о чуде должен был вести к (послушной) вере во всемогущего, милосердного Бога; Закхей же представляет собой человека, который при встрече с Иисусом ведет себя активно и находит новую перспективу жизни.

— Комбинация. Этот метод сопоставления библейских мест или тематических сборников в прошлом активно использовался, чтобы закрепить определенные методы рецепции библейского предания. Материалом являются сопоставления перикоп литургического года или молитвенники. Составители старых учебников религии также охотно обращались к данному методу; его расшифровка позволяет узнать намерения авторов.

— Адаптация. Тексты, которые не соответствуют интересам или ожиданиям потребителей, сглаживаются, их острота нивелируется. Лучшим примером является Нагорная Проповедь. В основном делались попытки смягчить жесткость сформулированных там требований, например, сужая круг адресатов до группы избранных (только монахов или первых христиан).

— Актуализация. Так поступали, в частности, с текстами, которые хотели использовать для решения собственных проблем и конфликтов. Примером может служить актуализация традиции исхода из Египта в различных богословиях освобождения.

⁴¹ Их также сформулировал А. Сток (A. Stock), там же.

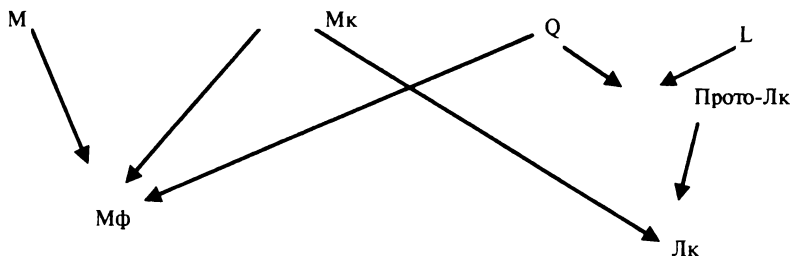
XVII. СОВРЕМЕННЫЕ РЕШЕНИЯ СИНОПТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

Первую половину XX в. можно считать временем триумфа теории двух источников. Она была популярна среди протестантских экзегетов, а после, преодолев недоверие, ее приняли и многие католические библеисты. Однако эта теория удовлетворяла не всех экзегетов, и они не переставали искать новые решения. После второй мировой войны появляются все новые и новые объяснения синоптической проблемы. Кроме теории двух источников появляются теории, принимающие много источников, теории, утверждающие первенство Марка и отрицающие существование источника Q, а также теории, принимающие первенство Матфея и отрицающие существование источника Q. Обсудим их поочередно, уделяя больше внимания гипотезам, получившим наиболее широкое распространение.

1. Теории, принимающие многие источники

а) Б. Г. Стритер

Гипотезу четырех источников выдвинул упомянутый ранее Б.Г. Стритер¹. Под этими четырьмя источниками он подразумевает Евангелие от Марка, Q и собственные источники евангелистов, то есть М и L. Схематически теорию Стритера можно представить следующим образом:



¹ B.H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins*, London 1924, 1956⁹

Теория Стритера оказала большое влияние на англосаксонское богословие и часто модифицировалась².

б) Деление Евангелия от Марка и источника Q на большее количество источников

К этому типу решения синоптической проблемы следует отнести различные попытки деления Евангелия от Марка и источника Q, а также собственного материала, на большее количество источников. Например, К.С. Патон³, высказываясь, в принципе, за теорию двух источников, принимал существование Q¹, Q², Q³ как очередные редакции источника Q. Также и У. Буссман⁴ выделял Q^A и Q^B. Три формы источника Q принимали и другие, более современные авторы, используя лишь различную номенклатуру: Q^{Mt}, Q^{Mk}, Q^{Lk}. С их точки зрения, каждый из синоптиков зависит от Q, но пользуются они различными редакциями этого источника⁵.

Э. Хирш считает возможным существование текста, легшего в основу Евангелия от Марка, а именно — рассказа Петра, упомянутого Папием (Mk¹) и Евангелия Двенадцати, происходящего из Иерусалима. Оба текста были объединены в Риме в одно произведение (Mk²), которое стало основой для написания Евангелия от Луки. Mk¹ и Mk² принесли плод в виде канонического Евангелия от Марка, которое было использовано Матфеем и позднее было дополнено некоторыми глоссами⁶. В сущности, эти исследования противопоставляются теории двух источников. Хотя их авторы объявляют себя ее сторонниками,

² Э. де Вит Бартон (E. de Witt Burton) за двадцать лет до Б.Г. Стритера сформулировал теорию четырех источников в книге *Some Principles of Literary Criticism and Their Application to the Synoptic Problem*, Chicago 1904, но в его издании эта теория не получила широкого отклика. В то время как в пользу теории Стритера высказались многие англосаксонские экзегеты, например T. W. Manson, *Teaching of Jesus*, London 1931, слл; V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, London 1935, passim. С другой стороны, критически отнеслись к теории Стритера O.E. Evans, *Synoptic Criticism*, ExpTim 72 (1960-61) 295-299; A. W. Argyle, *Agreements between Matthew and Luke*, ExpTim 73 (1961-62) 19-22.

³ C.S. Patton, *Sources of the Synoptic Gospels*, New York 1915.

⁴ W. Bussmann, *Synoptische Studien*, t. 2, Halle 1929, 38 nn.

⁵ Например, J.P. Brown, *Mark as Witness to an Edited Form of Q*, JBL 80(1961)29-44; он же, *An Early Revision of the Gospel of Mark*, JBL 78(1959)215-227; он же, *Synoptic Parallels in the Epistles and Form-History*, NTS 10(1964)27-48; J. Lambrecht, *Die Logia-Quellen von Markus* 13, Bb 47(1966)321-369.

⁶ E. Hirsch, *Frühgeschichte des Ewangeliums*, t. 1, Tübingen 1941.

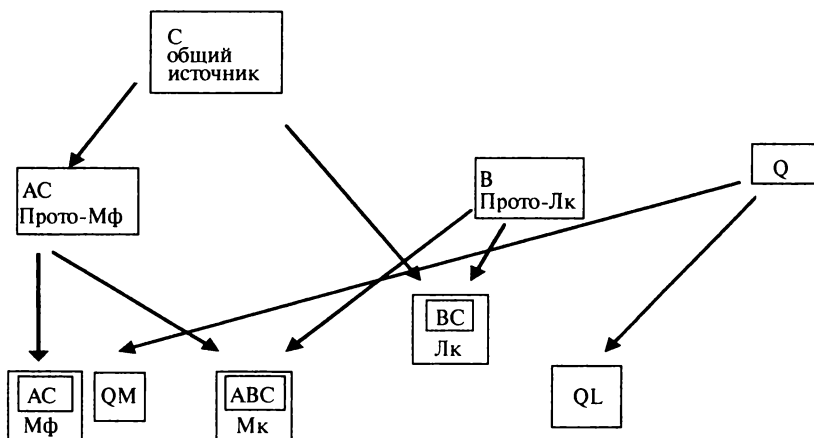
их разработки в действительности превращается в гипотезу о существовании четырех или пяти документов⁷.

с) В.Л. Нокс

Среди теорий, предполагающих существование многих источников, следует упомянуть идею В.Л. Нокса. В его предложении содержатся элементы гипотезы фрагментов, которую он объединяет с гипотезой взаимного использования, принимая первенство Марка. Нокс предполагает существование более чем десяти фрагментов (*tracts*), которые Марк объединил, создавая свое Евангелие; Матфей и Лука использовали Евангелие от Марка, источник Q а также другие дополнительные фрагменты⁸.

d) Р. Деверс

Существование большого количество источников принимает Р. Деверс⁹. С его точки зрения, общие для всех трех синоптиков перикопы были обогащены двояким образом: с одной стороны в Прото-Матфее, общем источнике для Марка и Матфея, с другой – в предшествующей Луке традиции, известной также Марку. Вот схематическое изображение этой теории:



⁷ Cp. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Eileitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin 1981³, 325.

⁸ W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, t. 1, Cambridge 1953.

⁹ R. Deversse, *Les Évangiles et l'Évangile*, Paris 1963.

Ф. Роллан полагает, что эта теория содержит определенную нелогичность: не объясняет, почему элементы В (общие для Марка и Луки эпизоды) были включены туда же, куда и элементы С (источник, общий для всех евангелистов)¹⁰. Эта теория не получила популярности среди экзегетов.

е) А. Габури

Оригинальный подход к решению синоптической проблемы представил А. Габури. Он использовал наблюдения Л. Серфо, поделившего синоптический материал на две основные части:

а) галилейская фаза (она заканчивается соответственно в Мф 13, 58; Мк 6,13; Лк 9,6), в которой расположение материала весьма различно в трех синоптических Евангелиях;

б) фаза страстей (начинается от Мф 14,1; Мк 6,13; Лк 9,7), в которой все три Евангелия представляют те же самые события в почти идентичной последовательности вплоть до обнаружения пустого гроба¹¹.

Опираясь на эти замечания, Габури предлагает выделить два вида материалов, на которые опираются три синоптических евангелия:

а) древнее Евангелие, содержащее перикопы, где Матфей, Марк и Лука действительно параллельны друг другу, то есть, Мк 1,1-13 и его продолжение в Мк 6,14-16,8, соответствующие места у Матфея и Луки. Это — документ С;

б) собрание малых дополнительных фрагментов, которые различным образом были распределены каждым из трех евангелистов в *intervallum*, то есть в Мк 1,14-6,13 и соответствующих местах у Матфея и Луки. Эти единицы текста Габури называет: I, II, A¹, A² и В.

Данное предложение было представлено сначала в форме докторской диссертации в 1962 г., а затем в публикации 1970 г.¹² Авторитетного пропагандиста своей идеи автор нашел в лице К. Леон-Дюфура, многократно обращавшего на нее внимание научного сообщества¹³.

¹⁰ Ph. Rolland, *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptiques* (LeDiv 116), Paris 1984, 252.

¹¹ L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles*, в: *La Formation des évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte* (RechBib 2), Bruges 1957, 24-33.

¹² A. Gaboury, *La structure des évangiles synoptiques. La structur-type à l'origine des Synoptiques*, Leiden 1970.

¹³ Выступления к. Леон-Дюфура находятся в нескольких сборниках: *De Jésus*

Габури выдвигает следующие аргументы. В той части, в которой три евангелиста сохраняют практически тот же порядок (автор обозначает ее буквой С, от *constance dans l'ordonnance* – постоянство в порядке), они зависят от одного источника, потому что только этот факт объясняет неизменность порядка. Зато в оставшейся части (обозначаемой D, то есть *difference quant a l'ordonnance* – различие в порядке), а именно в Мк 1,14-6,13 (Мф 4,12-13,58; Лк 4,14-9,6), создается впечатление, что евангелисты были более свободны в размещении материала и вряд ли использовали только один источник. Например, Лука помещает приход Иисуса в Назарет в начале части D, а Матфей и Марк помещают его в конце; Лука рассказывает о призвании первых учеников после серии чудес, совершенных Иисусом, в то время как Матфей и Марк ставят эту сцену в начало D, перед началом общественного служения. Только Матфей располагает речь Иисуса о миссии перед учением в притчах, а в Мк и Лк она перенесена в конец, после притч.

Таким образом, Габури предполагает существование документа С, или древнего Евангелия, которое использовали все синоптики. Основой для части D послужило пять документов: два из них (I и II) были использованы Матфеем и Лукой, а три оставшиеся (A¹, A² и B) обнаруживаются у Матфея, Марка и Луки. Габури излагает содержание предполагаемых документов, но аргументы в пользу того, что указанные тексты, будучи отдельным документом, являли собой отдельное компактное целое, недостаточно убедительны¹⁴.

В краткой оценке этой гипотезы мы воспользуемся общими замечаниями Ф. Роллана. Создается впечатление, пишет он, что отмеченные Габури свойства канонических Евангелий можно достаточным образом объяснить как в рамках теории двух источников, так и при помощи его гипотезы. Многие факты указывают на то, что первоначальный порядок перикоп сохранил Марк. Лука позволил себе сделать определенные перемещения, так как располагал дополняющими традициями относительно посещения Иисусом Назарета и призвания первых учеников, каковым придавал большее значение. Матфей в начале своего рассказа принял за основу структуру своего второго источника, то есть Q (Нагорная проповедь, чудеса, речь о миссии, споры), в

aux évangiles, Paris 1967, 5-16; *Jesus and Man's Hope*, red. D. Hadidian, t. 1, Pittsburg 1970, 9-35; *Introduction à la Bible, édition nouvelle*, red. A. George P. Grelot, t. 2, *L'annonce de l'évangile*, Paris 1976, 181-185.

¹⁴ Об этом пишет Ф. Роллан, *op. cit.*, 225-231.

которую ввел взятые у Марка чудеса и речь о миссии. Разбросанность перикоп в части D, таким образом, нельзя считать до сих пор неразгаданной загадкой¹⁵.

г) М.Э. Буамар

Сложную гипотезу многих источников предложил М.Е. Буамар¹⁶. У этой гипотезы немало сторонников, поэтому имеет смысл изложить ее шире. Буамар принимает существование четырех базовых письменных источников A, B, C, Q, а в процессе формирования Евангелия предполагает два этапа: средний этап и этап окончательной редакции.

Документ A должен иметь палестинское происхождение. Содержались в нем простые и конкретные сообщения. Простота документа A следовала из простоты его источников, но A все же реинтерпретировал первичные сообщения, добавляя к ним некоторые подробности.

Документ B — это реинтерпретация документа A, произведенная в языко-христианской среде. Часто бывает сложно отличить редакции A от B, так как между ними нет большой разницы.

Документ C — это очень старая независимая традиция, вероятно, палестинского происхождения. Так как источник C оказал большое влияние на Иоанна и Прото-Луку, ему приписываются те фрагменты, в которых Иоанн и Лука следуют традиции, независимой от Матфея/Луки.

Документ Q — это, согласно теории двух источников, весь материал, общий для Матфея и Луки, между которыми, в соответствии с этой

¹⁵ Там же, 225.

¹⁶ P. Benoit-M. E. Boismard, *Synopse de quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères*, t.2, Paris 1972, 15-17. В действительности весь т. 2 принадлежит авторству Буамара. См. также М.Е. Boismard, *Evangile des Ebionites et le problème synoptique*, RB 73(1966)321 nn; он же, *The Two Source Theory at an Impasse*, NTS 28(1979-80)1 nn. Критично отнеслись к теории Буамара следующие авторы: F. Neirynck, *Urmarcus redivivus?*, *Examen critique de l'hypothèse des insertion matthéennes dans Marc*, в *L'Evangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETL 34), ред. M. Sabbe, Leuven 1974, 103-145; он же *John and the Synoptics* в: *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BETL 44), ред. M. de Jonge, Gembloux-Leuven 1977, 73-106, особенно с. 82-93: «Boismard's Hypothesis». К принятию гипотезы Буамара склонен J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza* (PNT 3,1), Poznań 1979, 29-31. Представляя здесь теорию Буамара я пользовался изложением ее у У. Дж. Харрингтона в его книге *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, 337 n.

гипотезой, нет непосредственной зависимости друг от друга. Буамар согласен с существованием связи между прото-Лк и средним Мф. Он считает, что не следует приписывать Q всех текстов, которые являются общими для Мф и Лк и отсутствуют в Мк. Концепция Q у Буамара более эластична, чем в теории двух источников.

Средний Мк (Мк-і) использовал три документа: А, В и С, но более опирался на В.

Средний Мф (Мт-і) в качестве главного источника использовал А, но обращался также и к Q. Он не знал В и С, но подвергался влиянию традиции Марка. Также как и А, Мт-і происходит из иудео-христианской среды.

Прото-Лк прямо или опосредованно использовал все названные документы. Его главным источником был Мт-і, а в описании страстей и воскресения он следует документу С.

Нынешнее Евангелие от Марка имеет практически ту же самую форму, что и Мк-і. В редакции окончательной версии учитывались также Мт-і и Прото-Лк, кроме того, в ней можно проследить влияние богословия и языка Павла. Некоторые слова и выражения, несвойственные Марку, идут от последнего редактора.

Связи между синоптиками довольно сложны. Буамар различает две литературные стадии: Мк-і (который оказал влияние на Мф и Лк) и Мк окончательный (Евангелие, сформированное под опосредованным влиянием Мф и Лк).

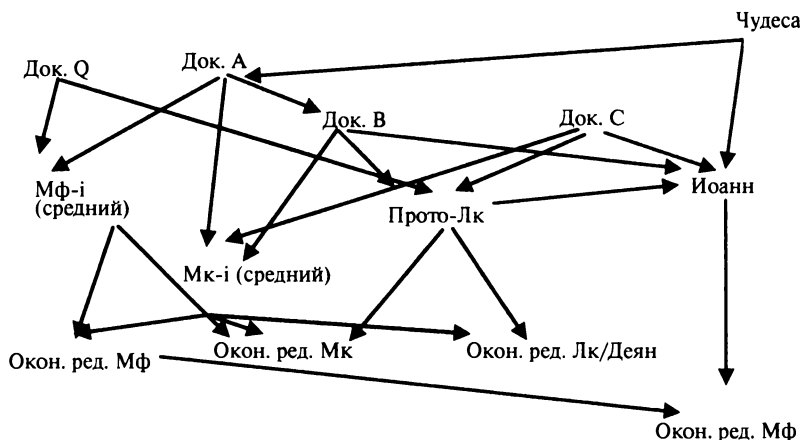
Евангелие от Матфея в нынешнем своем виде появилось в результате редакции, заменившей текст Мт-і текстом Мк-і там, где оба эти текста параллельны друг другу. Последний редактор добавил также новый материал.

Евангелие от Луки является результатом пересмотра прото-Лк на основе Мк-і, структура и формы которого были в значительной степени адаптированы редактором Луки. Такое включение Марка в Прото-Лк (главным источником которого был Мт-і) объясняет, почему Лк иногда согласуется с Мф, а иногда с Мк.

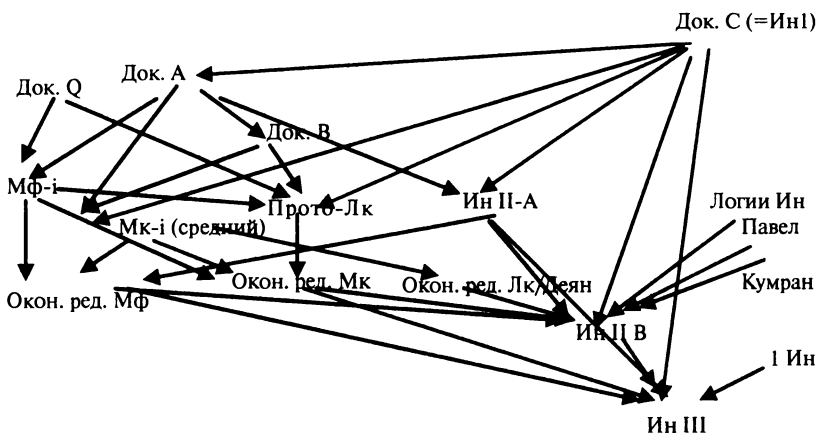
Евангелие от Иоанна, излагая те же эпизоды, что и синоптики, обращается к общим источникам. Главным источником был прото-Лк, особенно в том, что касается описания страстей и воскресения. Иоанн использовал также В и С, а в окончательной стадии подвергся влиянию Мф.

Эту сложную теорию легче будет понять при помощи графического изображения:

Схема 1



Буамар модифицировал и еще более усложнил свою гипотезу в третьем томе «Синописа»¹⁷, изданном в 1977 г. Главным нововведением было различие двух фаз в редакторской деятельности Иоанна (J II A и J II B) а также признание зависимости Иоанна на стадии J II B от синоптических Евангелий в их нынешней форме. Вот схема:



¹⁷ E. Boismard-A. Lamouille, *L'évangile de Jean. Commentaire (Synopse des quatre évangiles en français, t. 3)*, Paris 1977. критическую дискуссию с выводами Буамара вел

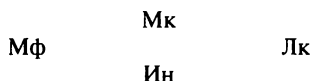
Отношения между источниками и синоптическими Евангелиями остались неизменными. Три этапа становления Евангелия от Иоанна, речь о которых идет во втором томе (документ С, Евангелие от Иоанна, редактор Иоанна), в третьем томе появляются как J I, J II и J III. Но этапу J IIВ приписывается большинство текстов, которые ранее были разделяемы между окончательными редакторами Иоанна.

Принимая три этапа становления каждого Евангелия, Буамар датирует их следующим образом:

50	Док. А		Док. С	
57		Док. В		
60-65	Мф-і	Мк-і		Ин IIA
70			Прото-Лк	
80	Мф	Мк	Лк	
95				Ин IIВ
100				Ин III

Тезис о зависимости Иоанна от синоптиков, причем не в окончательной «издательской» стадии, но уже на втором этапе редакции, производимой самим евангелистом (J IIВ), отличает Буамара от всех новейших комментаторов этого Евангелия¹⁸. Давая оценку этой гипотезе,

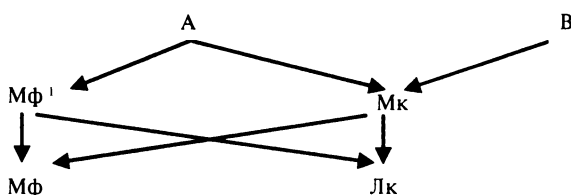
Ф. Нейринк вместе со своими сотрудниками в статье *L'évangile de Jean. Examen critique du commentaire de M. E. Boismard et A. Lamouille*, EthL 53 (1977)363-478, и в книге: *Jean et les synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M. E. Boismard* (BETL 49), Leuven 1979. Ф. Нейринк предлагает менее сложную диаграмму (с. 390):



¹⁸ F. Neirynck, *Jean et les synoptiques*, 154 прим. 24 перечисляет комментарии: Р. Шнакенбург 1965, 1971, 1975 годов; Р. Э. Браун, 1966, 1970 годов; Х. Ван ден Бусхе 1968 года; Дж. Н. Сандерс-Б. А. Мастен, 1968; Л. Моррис, 1971; С. Шульц, 1972 года; Б. Линдарс, 1972 года. К точке зрения Буамара о зависимости Иоанна от синоптиков наиболее близка теория Х. Тайна. Он различает автора основного текста (*Grundschrift*) – это было Евангелие, независимое от синоптиков, и редактора, чей редакторский труд (столь важный, что он заслуживает имени «евангелиста»), направлен к тому, чтобы сделать четвертое Евангелие похожим на синоптические. Ср. Н. Theyn, *Entwicklungen innerhalb der joanneischen Theologie*

Луц считает, что среди всех гипотез, отличающихся от теории двух источников, данная является наиболее разработанной и продуманной. У нее есть еще один плюс, одновременно являющийся и минусом: она может объяснить практически все синоптические феномены, поскольку обладает столь сложной структурой, что интегрирует в себе, в той или иной степени, все другие гипотезы¹⁹.

В 1980 Буамар упростил свою гипотезу²⁰ и приблизил ее к теории двух источников, принимая следующие литературные зависимости:



g) Ф. Роллан

Более простую, чем у Буамара, теорию предложил Ф. Роллан²¹. Вместо семи гипотетических документов Буамара он предполагает существование четырех таких документов. Он не видит необходимости учитывать «средний» этап между первичными и современными текстами Евангелий (Матфей средний, Марк средний, прото-Лука).

und Kirche im Spiegel von Joh. 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangelium, в: *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BETL 44), ред. M. de Jonge, Gembloux-Leuven 1977, 259-299.

¹⁹ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 1 (EKK 1,I), Neukirchen 1985, 30.

²⁰ M.E. Boismard, *La vie des évangiles. Initiation à la critique des textes*, Paris 1980.

²¹ Сначала Ф. Роллан изложил ее в статьях: *Les Prédecesseurs de Marc*, RB 89 (1982)370 nn.; он же, *Première harmonie évangélique*, RB 90(1983)23 nn.; он же, *Les évangiles des premières communautés chrétiennes*, там же, 161 nn.; а в последнее время — в книге: Ph. Rolland, *Les premiers évangiles*. Гипотезу Роллана, изложенную в предшествующих статьях, подверг критике Ф. Нейринк, *Les expressions doubles chez Marc et le problème synoptique*, EThL 59(1983)303 nn. К. Шток в рецензии в Bb 68(1987)130-132 оценивает гипотезу Роллана как интересную, ни слишком упрощенную, ни слишком сложную, являющаяся серьезным вкладом в дискуссию о синоптической проблеме. Он подчеркивает, что эта теория выходит за границы чисто литературных интересов и пробует определить место обсуждаемых документов в жизни и развитии ранней Церкви, хотя именно эти попытки вызывают сомнения. Особенно негативно Шток оценивает предположение

Обе теории согласны относительно сложного характера Евангелия от Марка, которое объединяет элементы до-матфеевские и до-лукианские. Согласны они и в отрицании любых непосредственных связей между актуальными Евангелиями Матфея, Марка и Луки: их сходство объясняется исключительно использованием общих источников. Обе теории принимают также существование документа Q, содержащего общую для Матфея и Луки традицию. Гипотеза Роллана заслуживает более глубокого обсуждения, хотя бы потому, что это — более новая теория.

С точки зрения Роллана, источниками наших нынешних Евангелий были четыре документа: Евангелие Двенадцати (D) эллинистическое Евангелие (H), Евангелие Павла (P), классический источник Q.

Евангелие Двенадцати (D) — самый старый документ, содержащий традиции, общие для Матфея, Марка и Луки, отредактированный на еврейском языке в Иерусалиме в очень раннем периоде существования Церкви.

Эллинистическое Евангелие (H) появилось благодаря тому, что Евангелие Двенадцати было переведено на греческий язык и дополнено большим количеством новых традиций, подчеркивающих универсальность христианской вести. Местом редакции, вероятно, была Антиохия во время правления Ирода Агриппы (41-44 гг.).

Евангелие Павла (P) — это другая обработка первичного Евангелия, сделанная в Филиппах или Эфесе около 58 г.

Источник Q, или Евангелие боящихся Бога, — это старательно скомпонованный документ, с тенденцией к универсализму, содержащий главные темы учения Иисуса. Из него взят весь общий для Матфея и Луки материал. Традиции, собранные в Евангелии боящихся Бога, сначала были отредактированы на еврейском языке, а затем переведены на греческий. Вероятно, произошло это в Кесарии.

Евангелие от Марка появилось в результате объединения эллинистического Евангелия и Евангелия Павла. Марк был не только компилятором, но и нарратором, обогащавшим данные источники, придавая рассказу живость, выражая чувства описываемых лиц, создавая собственный портрет Иисуса, очень эмоциональный, живописный,

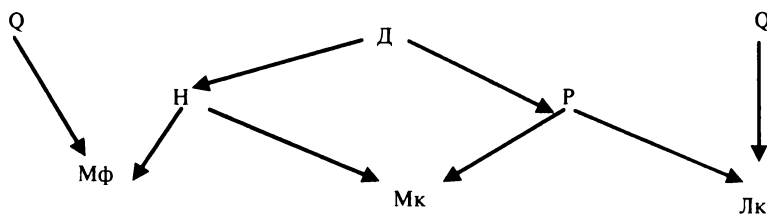
Роллана, что евангелист, имея в своем распоряжении источник, брал оттуда все, что возможно, ничего не пропуская (с. 247). Не убеждает его аргументация в пользу существования общего для Марка и Луки источника (с. 88-106). Также он полагает, что аргументы, подтверждающие связь данного источника с Павлом, слишком слабы (с. 153-157).

открытый по отношению к языческому миру. Марк создал свой труд в Риме около 67 г.

Лука использовал, по крайней мере, два документа: Евангелие Павла (Р) и Евангелие боящихся Бога (Q). Можно допускать, что в его распоряжении были также записанные рассказы о детстве Иисуса и что некоторые материалы он почерпнул из устной традиции. Его Евангелие могло появиться в Филиппах одновременно с Евангелием от Марка.

Главными источниками Матфея было эллинистическое Евангелие (Н) и Евангелие боящихся Бога (Q). Матфей использовал также устные традиции, а возможно и письменные — в случае Евангелия Детства, некоторых притч и других рассказов. Евангелие от Матфея создавалось в Антиохии после 70 г.

Таким образом, с точки зрения Роллана, Матфей и Лука зависят не непосредственно от Марка, но от его предшественников: эллинистического Евангелия и Евангелия Павла. Представим предложенные Роланом размышления графически:

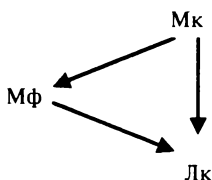


2. Теории, принимающие первенство Марка и отрицающие существование источника Q

Вторым типом решений, отличных от теории двух источников, можно считать тезис, утверждающий первенство Евангелия от Марка и отрицающий существование источника Q. Этот тезис отсылает нас к популярной когда-то гипотезе о взаимной зависимости синоптиков. Общий для Матфея и Луки материал, включающий, прежде всего речи, полностью приписывается устной традиции (Й. Йеремияс, Г.Т. Вреге, Г. Шилле, С. Петри)²². М.Д. Гоульдер считает, что самым старшим среди

²² J. Jeremias, *см. цит.*; G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums*. II: *Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*, NTS 4(1957-58)101-114; S. Petrie,

синоптиков является Евангелие от Марка. У Матфея, когда он писал свое Евангелие, не было практически никаких иных источников (не считая очень скупой устной традиции), кроме Евангелия от Марка. Евангелие от Матфея есть, в сущности, второе расширенное издание Марка и появилось по примеру еврейских мидрашей. Лука опирался на Евангелия от Марка и Матфея, но основным его источником был Марк²³. Его теорию графически можно представить следующей схемой:



Подобным образом считают: А. Фаррер, А.У. Аргайл, Г.Ф. Уэст, Дж. Друри²⁴. Сторонники этих зависимостей сталкиваются со следующей трудностью (которая появляется и в тех гипотезах, в которых утверждается первенство Матфея): как объяснить литературную форму Евангелия от Луки, если она опирается на Евангелие от Матфея? Прежде всего, они должны ответить на вопрос, почему Лука уничтожил речи из Евангелия от Матфея.

3. ТЕОРИИ, ПРИНИМАЮЩИЕ ПЕРВЕНСТВО МАТФЕЯ И ОТРИЦАЮЩИЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ИСТОЧНИКА Q

Третий тип решений отличается от предыдущих. Это тезис о первенстве Матфея (отвергается первенство Марка и гипотеза о существовании источника Q). Также и этот тезис отсылает нас к старой теории о взаимной зависимости синоптиков друг от друга. Можно различить два варианта.

"Q" is only what you make it, NT 3(1959)28-33; H.Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9), Tübingen 1968.

²³ M.D.Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974; он же, *On Putting Q to the Test*, NTS 24(1977-78)218 nn. Тезисы Гоульдера критиковали: С.М. Tuckett, *On the Relationship between Matthew and Luke*, NTS 30(1984)130nn; К. Romaniuk, *Refleksje na temat pewnej krytyki źródła Q*, CT 52(1982)f. 4, 31-46; он же, *Co to jest źródło Q*, 97-110.

²⁴ A. Farrer, *On Dispensing with Q*, в: *Studies in the Gospel*, Fest. R.H. Lightfoot, ред. D. Nineham, Oxford 1955, 55-86 (критикует его точку зрения: W.H.B. Martin, *The Indi-*

3А. ВОЗРОЖДЕНИЕ ГИПОТЕЗЫ О ПЕРВИЧНОМ АРАМЕЙСКОМ ЕВАНГЕЛИИ

Первый вариант можно назвать возобновлением гипотезы об изначальном Евангелии на арамейском языке. Согласно этому предположению, все три синоптических Евангелия опираются на первичное арамейское Евангелие, которое приписывается авторству Матфея. Их взаимная зависимость определяется по-разному. Иногда предполагается существование еще одного источника (отличного от Q), так что в результате и тут рождается своего рода теория двух или более источников. В поддержку этого варианта выступают, прежде всего, католики, но также и некатолические богословы высказываются в его пользу. С точки зрения Ф. Фильхауэра, этот вариант опирается на многочисленные гипотетические, непроверяемые данные. Создаются сложные конструкции, весьма впечатляющие, но недостаточно убедительные²⁵.

а) М.П. Ваннутелли

М.П. Ваннутелли²⁶ утверждает, что общим письменным источником трех синоптиков был греческий перевод арамейского Евангелия от Матфея. Используя этот источник, Марк ввел минимальное количество изменений, Матфей и Лука улучшали источник, вводя изменения в логику Иисуса и описания Его дел. Лука использовал также Марка. Кроме того, все синоптики пользовались и другими устными и письменными источниками. Вот схема:



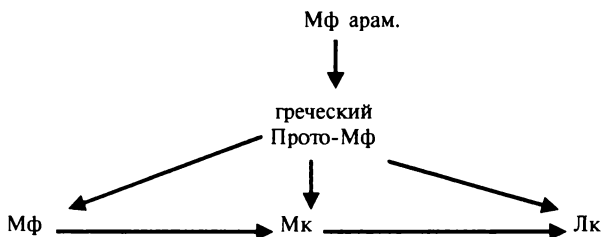
pensability of Q, Theol. 59[1956]182 nn.; F.G. Downing, *Towards the Rehabilitation of Q*, NTS 11[1964-65]169 nn.); A.W. Argyle, *Evidence for the View that St. Luke Used St. Matthew's Gospel*, JBL 83(1964)390 nn.; H.Ph. West, *A Primitive Version of Luke in the Composition of Matthew*, NTS 14(1967-68)75 nn.; J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, Atlanta 1976.

²⁵ Ph. Vielhauer, *соч. цит.*, 278.

²⁶ М.П. Ваннутелли занимался этой проблемой долгое время, опубликовал несколько работ: *De evangeliorum origine*, Roma 1923; *Les Evangiles synoptiques*, RB

b) Л. Серфо

В рамках традиционного католического решения синоптической проблемы, а именно гипотезы взаимной зависимости синоптиков и первенства Матфея, помещаются, среди прочего, работы Л. Серфо и Л. Вагане. Вот схема предложенного Серфо²⁷ решения, отсылающая нас к гипотезе первичного Евангелия:



Л. Серфо принимает во внимание также влияние на Матфея и Марка устной традиции, что учитывает и Вагане.

с) Л. Вагане

Предложение Вагане²⁸ можно обобщить следующим образом: в основе всех синоптических Евангелий лежит устная традиция, ее следы можно обнаружить у синоптиков.

До нынешних синоптических Евангелий существовало первичное арамейское Евангелие. По содержанию этот источник более или менее соответствовал Евангелию от Марка, но содержал также двойную традицию, которая находится в Евангелии от Луки с 3 по 7 главу:

22(1925)32 nn., 311 nn., 505 nn.; 23(1926) 27 nn.; *Quaestiones de synopticis evangeliiis*, Roma 1939².

²⁷ L. Cerfaux, *A propos des sources des troisièmes évangiles: Proto-Luc ou Proto-Matthieu*, EThL 12(1935)5 nn.; он же, *Encore la question synoptique*, EThL 15(1938)330 nn.; он же, *La Mission de Galilée dans la tradition synoptique*, EThL 27(1951)369 nn.; 28(1952)629 nn.

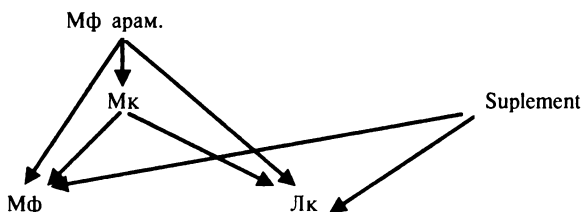
²⁸ L. Vaganay, *La question synoptique*, EThL 28 (1952)238 nn.; и *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Paris 1954. На критику, направленную на его решение проблемы, Л. Вагане ответил в статье, в которой изложил синтез своей теории: *Autour de la question synoptique*, EThL 31(1995)343-356.

учение Иоанна Крестителя, искушение, евангелическую речь, исцеление слуги сотника, посылание учеников Иоанном Крестителем, слова Иисуса о Иоанне, притчу о капризных детях. Евангелие это имело структуру сегодняшнего Евангелия от Матфея с его пятью речами и было написано апостолом Матфеем около 50 г.

Евангелие от Марка — это сокращение арамейского Матфея, и в то же время — эхо того, чему Петр учил в Риме. Проповедуя в Риме, Петр адаптировал к потребностям новых слушателей иерусалимскую катехезу, добавляя к ней личные воспоминания. Марк решил письменно зафиксировать катехезу Петра. В качестве основы для своего труда он взял арамейского Матфея, который был уже переведен на греческий язык, и к его содержанию добавил фрагменты личных воспоминаний Петра. Это должно объяснить наличие двух противоположных черт в данном Евангелии: с одной стороны есть в нем очень художественные перикопы, а с другой — имеются весьма схематические фрагменты.

Существовал также другой документ, содержание которого мы можем найти сейчас у Луки в части пути в Иерусалим (Лк 9,51-18,14). Это было *suplement* — дополнение к пяти речам из арамейского Матфея. Поэтому Вагане обозначил его сокращением S. Возможно, этот документ также происходил от апостола Матфея.

Наши современные Лука и Матфей знали и каждый по своему сделали синтез трех предшествующих документов: арамейского Матфея, Марка и *Suplement'a*. Получается такая схематическая генеалогия:



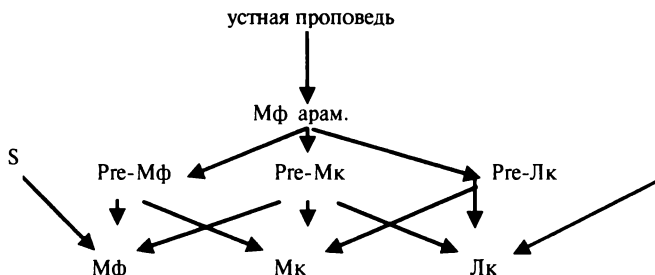
В теории двух источников Q соответствует *Suplement'u*, хотя тот значительно короче.

Теория Вагане, разработанная им с таким трудом, сразу же столкнулась с критикой со стороны многих экзегетов. Особенно сильно ее критиковали за то, что она слишком часто ссылается на неизвестное. Чем, собственно говоря, был *Suplement*, как относился он к арамейскому

Матфею? Можно ли рассматривать Марка как комбинацию двух разных источников²⁹. Вот самые основные замечания.

d) П. Бенуа

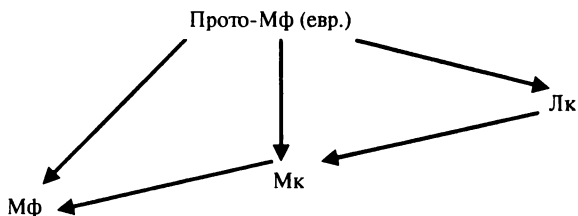
Похожую, но более сложную систему предлагает П. Бенуа³⁰. В его схеме опосредованные зависимости умножаются:



Это решение приближается к теории Буамара. Оно предполагает значительные пропуски со стороны Пре-Марка, Матфея, Марка и Луки.

е) М. Лав и Д. Флуссер

М. Лав и Д. Флуссер³¹ решительно требуют признать еврейское происхождение евангельской традиции. Три синоптических Евангелия зависят от Прото-Матфея, написанного на еврейском языке. Матфей был знаком с Марком, а Марк использовал каноническое Евангелие от Луки. Вот схема:



²⁹ См. J. Levie, *L'Évangile araméen de St. Matthieu est-il la source de l'évangile de St. Marc?*, NRTh 76(1954)689-715, 812-843; он же, *La complexité du problème synoptique*, EThL 31(1955)622 n.; Ph. Vielhauer, *Zum synoptischen Problem. Ein Bericht über die Theorien Léon Vaganais*, ThLZ 80(1955)647-652; A. Gaboury, *соч. цит.*, 33-38; Ph. Rolland, *соч. цит.*, 211-222.

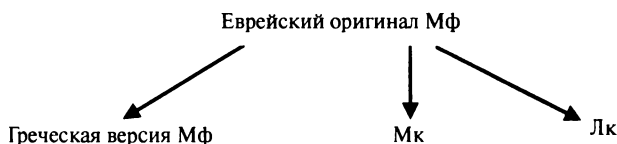
³⁰ P. Beoit, *L'Évangile selon saint Matthieu (Bible de Jérusalem)*, Paris 1972⁴

³¹ M. Lowe-D. Flusser, *Evidence Corroborating a Modified Pro-Matthean Synoptic Theory*, NTS 29(1983)25-47.

Наименее правдоподобным в этой теории является утверждение, что Марк — это сокращение Луки.

г) К. Тремонтан

К. Тремонтан³² считает себя способным доказать, что самым древним Евангелием, от которого зависят оба оставшихся, является Евангелие от Матфея. Однако Марк и Лука использовали не современный греческий текст Матфея, но его еврейский оригинал. Нынешнее первое Евангелие — это дословный перевод еврейского оригинала. Вот схема:



Матфея должны были перевести на греческий язык уже до 40-го г. Новый перевод еврейского Матфея привел к появлению Евангелия от Луки, что произошло между 40 и 60 гг. Еще позднее, между 50 и 60 гг., еврейское Евангелие от Матфея вновь было переведено Марком, хотя и с большими сокращениями.

С серьезной критикой этой гипотезы выступил Ф. Роллан. По его мнению, тезис о первенстве Матфея при материалах нынешнего содержания Евангелия, трудно доказуем. Греческий Матфей был написан в ту эпоху, когда христианское общество было уже полностью отделено от еврейской общины (см. Мф 21,43; 27,15), а этого еще не произошло в 58 г., времени ареста Павла (см. Деян 21,20; 23,9). Кроме того, нынешний Матфей, несомненно, использовал греческий перевод Ветхого Завета или Септуагинту (см. особенно Мф 1, 23: «дева во чреве примет»).

Нельзя также и Евангелие от Луки считать чересчур древним. Оно было написано одновременно с Деяниями. Таким образом, Евангелие от Луки было написано после 62 г., то есть, после последнего события, описанного в Деяниях.

По мнению Роллана, предложенная Тремонтаном генеалогия Евангелий также вызывает сомнения. Трудно предположить, чтобы Лука ничего не сохранил из Евангелия детства у Матфея, которое полностью

³² С. Tresmontant, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles*, Paris 1983.

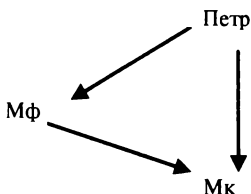
заменил собственным. Трудно понять, почему он должен был бы самовольно уничтожить прекрасные композиции речей первого Евангелия. С еще большим скептицизмом следует относиться к идее, что Марк, не задумываясь, выбрасывает рассказ Матфея о детстве Иисуса, Нагорную проповедь, почти все притчи, христофании, миссионерский наказ. Роллан, убедительно аргументируя, утверждает, что евангелисты не были иконоборцами, как это бы следовало из книги Тремонтана. Они старательно и подробно сохраняли традицию, интерпретируя подлинные слова и дела Иисуса³³.

3В. Гипотезы, принимающие греческое Евангелие от Матфея за источник остальных синоптиков

Вторым вариантом теории, принимающей первенство Матфея и отрицающей существование источника Q, являются гипотезы, в которых отказываются от арамейского или еврейского Евангелия от Матфея и удовлетворяются греческим Матфеем в качестве источника для обоих оставшихся синоптиков.

а) Б.К. Батлер

Отметим, прежде всего, попытку Б.К. Батлера³⁴ доказать первенство Матфея перед Марком. Марк, по его мнению, писал свое Евангелие на основе Матфея и заметок Петра. Эту теорию схематически можно изобразить в виде треугольника:



³³ Ср. Ph. Rolland, *соч. цит.*, 255. Критически к теории Тремонтана отнесся также П. Грело (*Evangelies et tradition apostolique. Réflexion sur un certain "Christ hebreu"*, Paris 1984), подчеркивая, что утверждение о всеобщем пользовании еврейским языком в Палестине во времена Иисуса неправдоподобно. Ср. также рецензию П. Бенуа в RB 91(1984)432-434 и E. Rasco, *Deformación y formación de los Evangelios. De Claude Tresmontant a Pierre Grelot*, Gr 67(1986)329-339. отголоском этой полемики с работой Тремонтана являются также экскурсы на тему языков в палестинском иудаизме и арамеизмов в Евангелиях в: P. Grelot, *Les Paroles de Jésus Christ* (Introduction à la Bible, édition nouvelle 7) Tournai 1986, 45-47 и 52-54.

³⁴ B.C. Butler, *The Original of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis*,

б) В.Р. Фармер а также Б. Орчард, Д.Л. Данган, Г.Г. Штольдт

В последнее время В. Р. Фармер с усердием миссионера, осознавая стоящую перед ним задачу («We are actually living between two epochs», писал он в 1976-1977 г., с. 276), старается обновить старую гипотезу Грисбаха³⁵. Он не одинок в своих усилиях. Б. Орчард³⁶, Д.Л. Данган³⁷, Г.Г. Штольдт³⁸ также принимают очередность: Мф — Лк — Мк и полагают, что Лука использовал Матфея, а Марк является извлечением (сокращением) из Матфея и Луки³⁹. Таким образом, возродилась гипотеза Грисбаха-Оуэна⁴⁰, которую графически можно изобразить следующим образом:

Cambridge 1951. Критически отнесся к этой теории Г. М. Стайлер, *The Priority of Mark*, в: C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, London 1966, 223 nn.

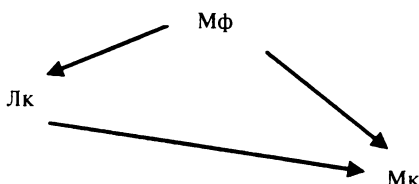
³⁵ W. R. Farmer, *The Synoptic Problem*, New York 1064, 1976²; он же, *The Lachmann Fallacy*, NTS 14(1967-68)441 nn.; он же, *Modern Developments of Griesbach's Hypothesis*, NTS 23(1976-77)275 nn.; он же, *The Present of the Synoptic Problem*, PJ 32(1978)1 nn.; он же, *Occasional Notes on Some Points of Interest in NT Studies*, Macon 1980; он же, *Jesus and the Gospel, Tradition, Scripture and Canon*, Philadelphia 1982.³⁶ B. Orchard, *Matthew, Luke and Mark*, Manchester 1976. Ср. также он же, *Are all Gospel Synopses Biassed?*, ThZ 34(1978)149 nn.; он же, *The Making of a Synopsis*, в: *Wort in der Zeit. Regentstorf*, red. W. Haubeck — M. Bachmann, Leiden 1980, 24 nn.; он же, *Why THREE Synoptic Gospels? A Statement of the Two-Gospel Hypothesis*, Jr-TheolQuart 46(1979)240 nn.; он же, *The Two-Gospel Hypothesis or Some Thoughts on the Revival of the Griesbach Hypothesis*, DownRev 98(1980)267 nn.; он же, *A Synopsis of the Four Gospels in a New Translation Arranged According to the Two-Gospel Hypothesis*, Macon 1981; он же, *A Synopsis of the Four Gospels in Greek, Arranged According to the Two-Gospel Hypothesis*, Macon 1983.

³⁷ D.L. Dungan, *Mark — The Abridgement of Matthew and Luke*, в: *Jesus and Man's Hope*, red. D. Hadidian, t. 1, Pittsburgh 1970, 51-97. Ср. также он же, *Theory of Synopsis Construction*, Bb 61(1980)325 nn.

³⁸ H.H. Stoldt, *Geschichte und Kritik der Markushypothese*, Göttingen 1977.

³⁹ В пользу теории У.Р. Фармер высказались также: Th.R.W. Lonstaff, *The Minor Agreements: An Examination of the Basic Argument*, CBQ 37(1975)184 nn.; он же, *Evidence of Conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem*, Missoula 1977; B. Reicke, *Griesbach und die synoptische Frage*, ThZ 32(1976)341 nn.; R.M. Frye, *The Synoptic Problems and Analogies in other Literatures*, в: *The Relationship Among the Gospels*, red. W.O. Walker, San Antonio 1978, 261 nn.; D. Peabody, *A Pre-Markan Prophetic Sayings Tradition and the Synoptic Problem*, JBL 97(1978)391 nn.; B.W. Powers, *The Shaking of the Synoptics. A Report on the Cambridge Conference on the Synoptic Gospels*, August 1979, RTR 39(1980)33 nn.; M. Lowe, *The Demise of Arguments from the Order for Markan Priority*, NT 24(1924)27 nn.

⁴⁰ Критическую дискуссию с утверждениями Фармера и его сторонников вели, например, W. Schmithals, *Besprechung von W. Farmer, The Synoptic Problem*, ThLZ



Современные сторонники называют ее: *Two-Gospel Hypothesis* (гипотеза двух Евангелий); уже само название противопоставляет эту гипотезу теории двух источников.

Сторонники этой гипотезы считают, что Мк изначально не замышлялось как произведение, которое должно встать в один ряд с Мф и Лк. В качестве Евангелий редактировались только два текста: Мф и Лк, отсюда и происходит название «гипотеза двух Евангелий».

Существует две версии этой гипотезы. Одна, которую представляет Фармер, принимает, что все три синоптические Евангелия были окончательно отредактированы после смерти Петра в 65-75 гг. Вторая, протагонистом которой является английский бенедиктинец Орчард, передвигает даты написания на более ранний срок, утверждая, что Евангелие от Матфея было написано до 44 г., от Луки до 62 г., а от Марка вскоре после Лк (65-70 гг.). В этом случае возможно, что первое Евангелие было написано самим апостолом Матфеем. Перенесение даты написания Мф после 70 г. и следующее из этого утверждение, что Матфей не является автором Евангелия, приписываемого ему, — это, с точки зрения Орчарда, противоречит данным традиции.

92(1967)424 n.; C.H. Talbert-E.V. McKnight, *Can the Griesbach Hypothesis be Falsified?*, JBL 91(1972)338 nn.; C.M. Tuckett, *The Griesbach Hypothesis in the 19th Century*, NT 3(1979)29 nn.; он же, *The Argument from Order and the Synoptic Problem*, ThZ 36(1980)338 nn.; он же, *The Revival of the Griesbach Hypothesis. An Analysis and Appraisal* (MSSNTS 44), Cambridge 1983.

Описание дискуссий над гипотезой Гризбаха можно найти в: G.W. Buchanan, *Current Synoptic Studies, Orchard, the Griesbach Hypothesis and other Alternatives*, Rel-Life 46(1977)415 nn.; он же, *Baur versus Hilgenfeld. A Forgotten Chapter in the Debate on the Synoptic Problem*, NTS 24(1977-78)335 nn.; он же, *Die neuere Diskussion über das synoptische Problem*, ThZ 34(1978)123 nn.; J.B. Tyson, *Source Criticism of the Gospel of Luke*, в: *Perspectives on Luke-Acts*, red. C.H. Talbert, Edinburgh 1978, 24 nn.

Особого внимания заслуживает версия Орчарда, хотя бы потому, что последние его работы⁴¹ были недавно опубликованы. В гипотезе Орчарда большую роль играют свидетельства Отцов Церкви; им посвящена значительная часть его последней книги. На их основе, а также на основе литературных критериев, он подвергает критике, несколько демагогически, первенство Марка. Стоит познакомиться с его аргументами.

С точки зрения Орчарда, гипотеза двух Евангелий чрезвычайно проста. Она не ссылается ни на какие гипотетические документы, и в ее пользу говорят патристические и исторические документы. В то же время, гипотеза двух источников *a priori* отбрасывает древние свидетельства, избегая всяческих намеков, указывающих на непосредственную связь апостолов с Евангелиями. Гипотеза двух источников принимает существование источника Q, который должен был быть важным документом в первом пятидесятилетии после воскресения Иисуса, но, несмотря на это, был безответственно утрачен.

Поскольку, согласно с выработанными в эпоху Просвещения принципами экзегезиса, ненаучным считалось признание патристических свидетельств того, что апостол Матфей являлся автором Евангелия, носящего его имя, необходимо было объяснить происхождение Евангелий иначе. Не желая признавать очевидцев-апостолов авторами Евангелий в целом, экзегеты в Евангелиях видели соединение разнородных «источников», частично содержащих оригинальный материал апостольского происхождения (разные авторы высказывали различное мнение об объеме этого материала), частично происходящих из других источников.

Чтобы из этого материала могло возникнуть упорядоченное единое целое, библеисты изобрели окончательных редакторов двух источников, то есть, редактора Евангелия от Марка и редактора источника Q. Следующим предположение гипотезы первенства Марка является то, что окончательный редактор Матфея работал независимо от окончательного редактора Евангелия от Луки, используя Mk и Q, а также другие, собственные источники. Но гипотеза двух источников еще не объясняет вопроса, почему эти тексты так быстро были

⁴¹ B. Orchard-H. Riley, *The Order of the Synoptics. Why three Synoptic Gospels?*, Macon 1987, а также статьи: *The Solution of the Synoptic Problem*, *ScripBul* 18(1987)2-14; *The Formation of the Synoptic Gospels*, *DownRev* 106(1988)1-16. Cp. R. Bartnicki, *Powstanie Ewangelii synoptycznych według hipotezy dwóch Ewangelii w ujęciu Bernarda Orcharda*, *CT* 59 (1989) f. 3, 5-25.

приняты всеми христианскими Церквами. Следовало бы выяснить, почему авторство Евангелия было приписано Матфею, если между апостолом и Евангелием было так мало общего. Предполагается, что важнейшие Церкви уже приняли Евангелие от Марка, то есть Евангелие, написанное второразрядным, по сравнению с авторитетом Петра или Павла, лицом. Почему же — спрашивает Орчард — авторитет произведения, написанного на основе Мк, было необходимо укрепить, ложно приписывая его апостолу Матфею? Орчард видит в этом главную слабость гипотезы двух источников. Она требует от нас слишком многого, вынуждая нас поверить, что главные Церкви (Иерусалим, Антиохия, Коринф, Рим) были обмануты или примирились с таким обманом. Слишком много людей об этом «знало», чтобы какая-либо группа или Церковь была в состоянии подсунуть такое апокрифическое Евангелие всей Церкви, не вызвав каких-либо протестов.

По мнению Орчарда, эти принципиальные недостатки гипотезы первенства Марка полностью ее дискредитируют. Но на это указывают также и характерные литературные черты, особенно расположение перикоп, их зигзагообразная последовательность (*«zig-zag» phenomenon*).

Порядок перикоп уже для Грисбаха был решающим фактором, указывающим на зависимость Мк от Мф и Лк. Грибах писал: «можешь увидеть собственными глазами, что у Марка были произведения Матфея и Луки, и он брал из каждого из них то, что считал полезным для своих читателей. Он то откладывал в сторону Матфея, через минуту откладывал Луку, но всегда возвращался к тому же месту, на котором перед этим покинул текст». Грибах составил таблицу, показывающую, как Марк «переходил» от одного Евангелия к другому. Порядок перикоп играет большую роль в аргументации Г. Райли и Орчарда.

Орчард объясняет, что Мф появилось, отвечая на потребности ранней Церкви в Иерусалиме, нуждавшейся в учебнике одновременно апологетического, дидактического и административного характера, представлявшим в простой форме синтез Евангелия о Царстве Божием. Он должен был дать ответ на критические упреки, стать полезным пособием для странствующих проповедников. Его написал по-гречески Матфей, мытарь, то есть самый образованный среди апостолов, до того, как Петр покинул Иудею, то есть не позднее 43-44 года.

Евангелие от Луки появилось около 63 г., чтобы ответить на потребности Церквей, основанных Павлом. Павел сам учил Луку, как нужно подготовить новую версию Благой вести, опирающуюся на схему Мф, но с использованием иных, оригинальных источников. Лука удалил материал, малоинтересный для греков, и добавил тот, который

представлял Иисуса как греческого героя-победителя, прежде всего, в роли прощающего Спасителя, который может освободить греческий мир из рабства пороков и испорченности.

Павел нуждался в поддержке Петра, чтобы Евангелие от Луки могло быть принято всей Церковью, включая иудействующих. Лучше всего было бы, если бы Петр в своей собственной Церкви, в которую входили обращенные из иудаизма и из язычества (см. Рим, слл.), публично объявил, что, по его мнению, новое Евангелие, составленное Лукой, остается полностью в согласии с традицией. Петр сделал это следующим образом: проповедуя во время литургических собраний, он использовал свитки, на которых были записаны Мф и Лк. Петр готовил свои проповеди при помощи своего секретаря Марка, отмечая на свитках, содержащих Мф и Лк фрагменты, которые намеревался рассказать, добавляя небольшие дополнения из собственного опыта. Кроме того, он отметил места, где собирался перейти от одного Евангелия к другому, сохраняя при этом очередность событий, как они были записаны в Лк.

Евангелие от Марка — это запись проповедей Петра, подробно законспектированных его учеником Марком. Она объединяет перспективы Матфея и Луки. Появилось немного позднее, чем Евангелие от Луки.

Также и к гипотезе Орчарда можно отнести замечания Ф. Роланда об очередности написания Евангелий: Мф-Лк-Мк. Кроме того, можно добавить следующее.

Надо позитивно оценить признание ценности патристических свидетельств. При объяснении генезиса Евангелий они должны учитываться. Справедливо критикуются сторонники теории двух источников, легкомысленно относившиеся к высказываниям Отцов Церкви. Возможно, это наследство эпохи Просвещения, столь неприязненной к церковной традиции, но нельзя забывать, что гипотеза Грисбаха также родилась в XVIII в.

Теория двух источников уже неоднократно критиковалась, велись поиски иных решений. Кажется справедливым утверждение, что на основе одной литературной критики нельзя разрешить синоптическую проблему.

История составления синоптических Евангелий была весьма убедительно восстановлена на основе данных Нового Завета и патристических высказываний, которые, по мнению Орчарда, подтверждают-ся также литературной критикой. Однако представленная тут теория содержит также гипотетические посылки, опирающиеся лишь на предположениях. В действительности, мы уже привыкли к точке зрения,

что самым старшим Евангелием был Марк. Согласие теории двух источников с данными Предания в достаточной степени обосновывалось объяснением, что ранее уже существовало арамейское Евангелие от Матфея, что отвергает обсуждаемая нами гипотеза.

Гипотеза двух Евангелий еще раз показала, что синоптическая проблема очень трудна для объяснения и теорию двух источников, по крайней мере, нельзя рассматривать как очевидную. Она занимает очень важное место среди других объяснений и должна учитываться при обсуждении синоптической проблемы.

4. Обновленная гипотеза устной традиции

Тезис Гизелера о том, что синоптики использовали устную традицию, был принят позитивно. С самого начала однако были видны и трудности, связанные с этим тезисом. Высказывались сомнения, можно ли объяснить независимым друг от друга использованием синоптиками устной традиции дословное звучание греческих синоптических текстов, как в случае употребления редких выражений и оборотов, так и в более длинных фрагментах. Эти трудности видел уже соавтор гипотезы устной традиции Й.Г. Гердер.

Желая преодолеть эти трудности, А. Эбрард связывал гипотезу устной традиции не только с гипотезой фрагментов, но и со сведениями древней Церкви об авторах Евангелий⁴². Эти проблемы чаще пытались разрешить, прибегая к идее существования письменного первичного Евангелия наряду с устной традицией, либо, в дополнение к этому, гипотезой взаимного использования. Другие исследователи обычно не разделяли крайней позиции Гизелера, объяснявшего родство Евангелий одной лишь зависимостью от устного источника, хотя и они соглашались с зависимостью синоптиков от устной традиции.

Г. Хайнрихи⁴³, Ф. Года⁴⁴ и другие передали XX веку гипотезу устной традиции, утверждая, что синоптические Евангелия, каждое по своему, «кодифицировали то, что было рассказано очевидцами, Евангелие, возвещаемое странствующими учителями, бывшее общим достоянием

⁴² А. Ebrard, *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte*, 1841-42; 1850².

⁴³ G. Heinrici, *Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden*, ZWTh 20(1877) 89 nn.; он же, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK 6), Göttingen 1900⁸; он же, *Der literarische Charakter der Nt. Schriften*, Leipzig 1908.

⁴⁴ F. Godet, *Introduction au NT*, t. 2.1: *Les trios premiers évangélis*, Neuchatel 1897.

верующих»⁴⁵. Ученик Хайнрики, П. Фибиг, разделял точку зрения своего учителя, утверждая, что «устное предание постоянно повторяет одну и ту же историю», чем также следует в принципе объяснять одинаковый выбор синоптического материала⁴⁶. В то же время Э. Жакье полагал, что уже евангелисты использовали письменные наброски изначальной устной катехезы⁴⁷. Также и другие экзегеты, объясняя генезис Евангелия, ссылались на устную традицию⁴⁸.

Гипотеза устной традиции была возобновлена в недавнее время, особенно благодаря Ж.В. Деву⁴⁹, К.Ф. Д. Мулу⁵⁰, П. Гехтеру⁵¹, Дж.М. Ристу⁵². Особого внимания заслуживает работа последнего автора.

Рист исследовал взаимосвязь между Евангелиями от Марка и от Матфея. Он старался показать, что Марк и Матфей писали свои Евангелия независимо друг от друга и оба опирались на устную традицию. Он готов согласиться с теми экзегетами, которые полагают, что Евангелие от Матфея появилось раньше, чем Евангелие от Марка, но вопрос первенства не имеет для него большого значения. В своей работе Рист не занимается проблемой литературной зависимости между Лукой и Марком и поэтому в заключение своих исследований отмечает, что не может выступать против существования источника Q, который мог быть использован Матфеем и Лукой (для Луки источником мог быть также и Марк).

Как известно, школа *Formgeschichte*, исходящая из того, что с помощью сегодняшнего Евангелия можно восстановить предредакционный период, т.е. тот период, когда Евангелие передавалось устно, обратила внимание на важность устной традиции. Скандинавские ученые Г. Ризенфельд⁵³ и Б. Герхардсон⁵⁴, а в последнее время — также и

⁴⁵ G. Heinrici, *Der literarische Charakter*, 39.

⁴⁶ P. Fiebig, *Die mündliche Überlieferung als Quelle der Synoptiker*, в: *Nt. Studien für G. Heinrici*, Leipzig 1914, 79 nn.

⁴⁷ E. Jacquier, *Histoire des Livres du NT*, t. 2, Paris 1905.

⁴⁸ Например, Th. Soiron, *Die Logia Jesu*, Münster 1916.

⁴⁹ J.W. Doeve, *La formation des évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte* (RechBib 2), Bruges 1957, 70 nn.

⁵⁰ C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, London 1962, 1981³, 107 nn.

⁵¹ P. Gaechter, *Das Matthäusevangelium*, Innsbruck 1965, 18.

⁵² J.M. Rist, *On the Independence of Matthew and Mark* (MSSNTS 32), Cambridge 1978.

⁵³ H. Reisenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of "Formgeschichte"* (TU 73, Berlin 1957; он же, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, StEv (1959) 43 nn.

⁵⁴ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in*

группа немецких экзегетов, начали исследование устной традиции, предшествующей письменным Евангелиям. Среди этих ученых особого внимания заслуживают Р. Райснер⁵⁵, Р. Фенеберг⁵⁶, Б. Рейке⁵⁷ и А.Ф. Циммерманн⁵⁸. В.Г. Кельбер и П. Перрье провели фундаментальные исследования устной традиции, учитывающие также традиции внебиблейские⁵⁹. Эти экзегеты не занимаются непосредственно синоптической проблемой, не выясняют причины сходства и различий между синоптическими Евангелиями, но стараются показать достоверность устной традиции, предшествовавшей письменным Евангелиям. Они доказывают, что учение Иисуса передавалось в устоявшихся формах, а способы передачи традиции того времени гарантируют, что оно была передано без искажений.

Труды Райзенфельда, Герхардсона, Рейснера связаны с теорией устной традиции Гизелера. В свою очередь Т. Боман⁶⁰ в 1960 г. старался объединить классическую *Traditionshypothese* с теорией двух источников в ее привычном понимании: группа эллинистов, собравшихся вокруг Стефана, собрала слова Господа (= Q), затем, через несколько лет после смерти Иисуса, Иоанн Марк по поручению апостолов составил Евангелие от Марка, причем, этот текст должен был пересказываться устно несколькими рассказчиками с хорошей памятью. Анонимная община оберегала точную передачу очень рано записанной традиции, а не создавала новую. Со своей стороны, Р. Бланк просто обновил в своей докторской диссертации классическую гипотезу устной традиции⁶¹.

Rabbinic Judaism and Early Christianity, (ASNU 22), Lund-Kopenhagen 1961, 1964²; он же, *Tradition and Transmission in Early Christianity* (CN 20), Lund 1964; он же, *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977; он же, *Der Weg der Evangelientradition*, в: *Das Evangelium und die Evangelien*, red. P. Stuhlmacher, Tübingen 1983, 79-102; он же, *The Gospel Tradition* (ConBibNT 15), Malmö 1986.

⁵⁵ R. Reisner, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2. Reihe 7), Tübingen 1981, 1984²; он же, *Der Ursprung der Jesus Überlieferung*, ThZ 38(1982)493 nn.

⁵⁶ R. Feneberg, *Formgeschichte und historischer Jesus*, в: R. и W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium* (QD 88), Freiburg 1980, 19 nn.

⁵⁷ B. Reicke, *Die Entstehungsverhältnisse der synoptischen Evangelien* (ANRW II, 25,2), Basel 1984, 1758 nn.; он же, *The Roots of the Synoptics Gospels*, Philadelphia 1986.

⁵⁸ A.F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der "didaskloi" im frühen Urchristentum* (WUNT 2. Reihe 12), Tübingen 1984.

⁵⁹ W.H. Kelber, *The Oral and Written Gospel*, Philadelphia 1983; P. Perrier, *Karozoutha. Annonce orale de la Bonne Nouvelle en arameen et Evangiles greco-latins*, Paris 1986.

⁶⁰ T. Boman, *Die Jesus Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967.

⁶¹ R. Blank, *Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultman*, Diss. Basel 1981.

Следует отметить, что и некоторые другие ученые, особенно франкоязычные, принимая различные решения синоптической проблемы, тоже видят и подчеркивают роль устной традиции в процессе создания Евангелий. Таким образом, современная наука вновь признает значение устной традиции для генезиса синоптических Евангелий.

5. Неуменияющаяся популярность теории двух источников

Столь широкая панорама различных взглядов на синоптическую проблему могла бы привести нас к убеждению, что сегодня сторонники теории двух источников уже не встречаются. Это мнение было бы абсолютно ошибочно. Названная теория по-прежнему пользуется большой популярностью. Она является одним из столпов экзегетики, особенно немецкоязычной. Библисты этого круга принимают ее за своего рода аксиому, считая все иные подходы недостаточными, и на ней опирают свои дальнейшие исследования. Трудно было бы даже перечислить всех ее сторонников среди протестантских⁶² и католических⁶³ экзегетов. Принимая теорию двух источников, они понимают ее согласно современному состоянию науки. Например, Дж.П. Мейер, видя в этой теории первую предпосылку, представляет ее в следующей версии.

⁶² Например, G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford 1946, passim; D. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*, Cambridge 1967, 30-81; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (THNT 1), Berlin 1968, 16-27; J.D. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, Richmond 1969, 12; C. Talbert-E. McKnight, *Can the Griesbach Hypothesis Be Falsified?*, JBL 91 (1972) 338-368; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), Göttingen 1974, 1-2; и многие другие.

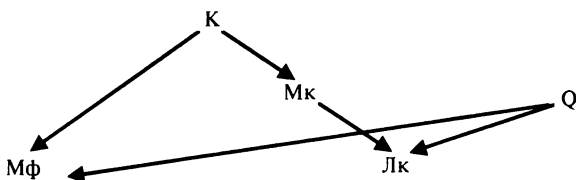
⁶³ Например, M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*, Paderborn 1950⁵, 202-213; A.G. Da Fonseca, *Questio synoptica*, Roma 1952; A. Weikenhauser-J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1973⁶, 279-289; J. Levie, *L'évangile araméen de St. Matthieu est-il la source de l'évangile de St. Marc*, NRT 76 (1954) 689-715, 812-843; J.P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71), Rome 1976, 2-6; R. Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), Bonn 1980, 59-92, особенно 60, и другие. В Польше в пользу теории двух источников высказываются, среди прочих: J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, в: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 117-119; H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979, 231-261; он же, *Wprowadzenie do Ewangelii*, в: *Materiał pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 5, Lublin 1982, 64-71; K. Romaniuk, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań 1966, 31-34; он же, *Co to jest źródło Q*, Warszawa 1983, passim.

Матфей знал текст Евангелия от Марка и использовал его, а также источник, обозначаемый символом Q, в котором, в основном, содержались логики Иисуса. Возможно, что Марк и Q, известные Матфею, несколько отличались от тех, которыми располагал Лука, или которые известны нам (в случае Марка). Кроме Мк и Q, Матфей и Лука имели в своем распоряжении собственные традиции, которыми пользовались только они. Не следует полагать, что этот собственный материал Матфея и Луки существовал в виде единого документа, подобно как Мк и Q. Скорее это были различные предания, доходящие до них при посредничестве локальных Церквей, к которым они принадлежали. Почерпнутый в этих преданиях материал подвергся их редакторской обработке⁶⁴.

Принимая теорию двух источников, некоторые экзегеты подвергают ее определенным модификациям. Перечислим наиважнейшие.

а) К. Паркер

К. Паркер⁶⁵ остается в рамках теории двух источников, но архаизмы Матфея в отношении Марка он объясняет тем, что оба использовали «общего предка», которого обозначает символом К (*progonos koinos* — общий предок). Вот схема:

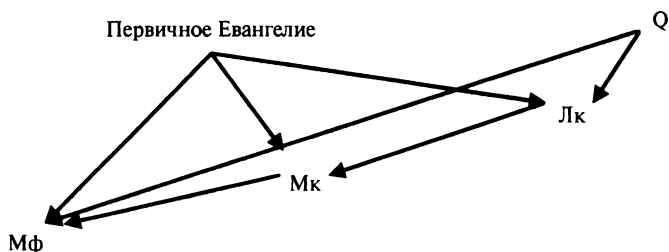


б) Р. Л. Линдси

Р. Л. Линдси⁶⁶ соединяет старую форму теории двух источников (первичное Евангелие и Q) с гипотезой о непосредственной зависимости Марка от Луки:

⁶⁴ J. P. Meier, *там же* 2 п.

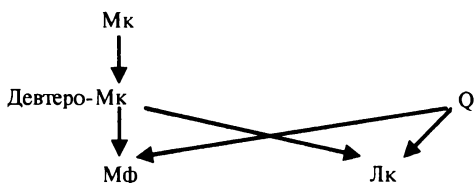
⁶⁵ K. Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953.



В этом предложении наименее правдоподобной является зависимость Марка от окончательного Евангелия от Луки.

с) А. Фухс

Также А. Фухс⁶⁷ остается в границе теории двух источников, но полагает, что может объяснить согласие Матфея и Луки против Марка при помощи гипотезы второй редакции Марка (Deutero-Markus), которой пользовались два оставшихся евангелиста. Вот схема:



Согласно этой гипотезе, вторая редакция Марка содержала бы все перикопы, общие для Марка и Матфея, но пропущенные у Луки. Роллан считает, что прогресс этой теории по отношению к классической форме теории двух источников незначителен⁶⁸.

⁶⁶ R.L. Lindsey, *A New Approach to the Synoptic Gospels; A Modified two-Documents Theory of the Synoptic Dependence and Independence*, NT 5(1963)239-263.

⁶⁷ A. Fuchs, *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik* (AnBib 49), Roma 1971.

⁶⁸ Ph. Rolland, *соч. цит.*, 253.

d) Ж. Карминьяк

В рамки модифицированной теории двух источников следует поместить также и теорию Ж. Карминьяка⁶⁹. Признавая ее оригинальность, мы представим эту теорию более широко.

Карминьяк констатирует тот факт, что уже сотни ученых, занимавшихся синоптической проблемой, не нашли удовлетворительного ее решения, но почти все рассматривали Евангелие на греческом языке. Однако, чтобы найти решение проблемы, следует, с его точки зрения, рассмотреть еврейский оригинал Марка, Матфея и документов, использованных Лукой.

Карминьяк полагает, что первым и древнейшим Евангелием среди синоптиков является Марк, так как содержит меньше фактов и речей, чем остальные, и трудно было бы понять, почему евангелист мог бы опустить имевшуюся в них информацию. Очевидно, что Марк был записан на еврейском языке.

Почти в то же время, что писалось Евангелие от Марка, был также создан другой документ, содержащий слова Иисуса, поэтому его можно назвать «Собранием речей» (*Recueil des Discours*), который соответствует фрагментам, отсутствующим у Марка, но имеющимся в схожей или идентичной форме у Матфея и Луки. Карминьяк утверждает, что немецкие ученые сделали существование этого документа, называемого *Quelle*, одной из основ своей интерпретации, и он лично разделяет их точку зрения.

Итак, по мнению Карминьяка, исходным пунктом были два еврейских документа: Марк и «Собрание речей».

⁶⁹ J. Carmignac, *La naissance des Evangiles Synoptiques*, Paris 1984. Теория Ж. Карминьяка о еврейском оригинале Марка и Матфея и ранней дате их написания была принята с осторожностью, хотя и вызвала определенное брожение в научном мире. Известный арамеист П. Грело считает исследования Карминьяка потерей времени и полагает, что его кумранско-еврейская теория пойдет на свалку вымерших гипотез. См. его статью: *Les évangiles ont-ils été composés en hébreu? Note sur: J. Carmignac, La naissance des Evangiles Synoptiques*, в: P. Grelot, *Evangiles et tradition apostolique*, 173-187, особенно 187. более благосклонную рецензию написал С. Слуйан (S. Sloyan), в: CBQ 47(1985)745-747. Г. Ховард (*Was the Gospel of Matthew Originally Written in Hebrew*, BibRev 2(1986) nr 4, 15-25; он же, *The Gospel of Matthew according to a Primitive Hebrew Text*, Mazon 1987) доказывает, что в Британской Библиотеке (British Library) обнаружил оригинальную копию Матфея на еврейском языке, сокрытую в мало известной еврейской рукописи XIV века. С энтузиазмом об исследовании Карминьяка пишет Z.J. Kapera, *Życie działalności ks. Jeana Carmignaca (1914 - 1986)*, RBL 40(1987)119-132.

Многие экзегеты полагают, что Матфей и Лука, каждый по-своему, использовали эти два источника. Но Карминьяк видит тут трудность: как объяснить, почему и тот, и другой столь часто одинаково модифицируют текст Марка: те же пропуски, те же добавления, те же изменения? Ученый отмечает, что некоторые экзегеты решают эту проблему, допуская, что Матфей и Лука зависят не от нынешнего Марка, но от его ранней редакции. По мнению Карминьяка, компилятор хотел объединить Марка и «Собрание речей» в одно произведение и поэтому преобразовал еврейский текст Марка, пропуская некоторые подробности, изменяя фразы, добавляя объяснения. Именно этим дополненным Марком (*Marc Complété*) пользовались Матфей и Лука. Это пропавшее Евангелие также было написано на еврейском языке. Его утрату Карминьяк объясняет тем, что текст не был переведен на греческий язык и разделил участь древнейшей еврейско-христианской литературы.

Автор первого Евангелия знал дополненного Марка, но хотел его дополнить еще, добавляя различные документы, прежде всего Евангелие Детства (1-2), некоторые притчи (13, 36-53), описания христифании (28, 9-20). Он был не обычным копиистом, но настоящим автором, сгруппировавшим слова Иисуса в программные речи (5, 1-7, 29), удалившим фрагменты, которые казались ему неподходящими для адресатов его Евангелия. Он по-своему отредактировал Марка, вводя собственные обороты, иногда добавляя новые элементы, почерпнутые из устной традиции (например, 16, 17-19). Автор часто цитирует Ветхий Завет, показывая, что жизнь и учение Иисуса были укоренены в «Завете и Пророках» (по выражению, использованному в 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40).

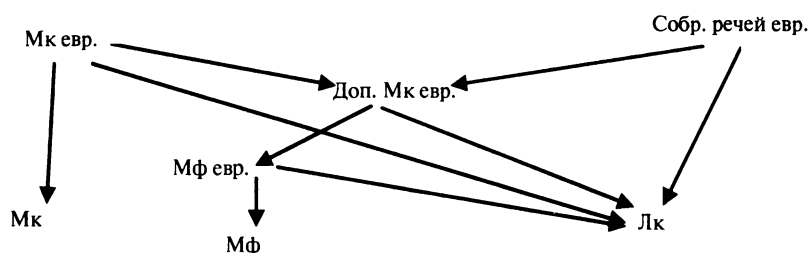
Евангелию от Луки, согласно гипотезе Карминьяка, предшествовало четыре источника: Марк, «Собрание речей», дополненный Марк, Матфей. Лука, происходивший из Антиохии, не знал еврейского и не мог непосредственно пользоваться этими четырьмя источниками и другими текстами. Поэтому он озаботился переводом на греческий язык дополненного Марка и других документов, что было сделано каким-нибудь христианином, знавшим оба языка, и удовлетворился редактированием греческого текста, полного гебраизмов. Его собственные источники содержали, прежде всего, Евангелие Детства (1, 5-2, 52), описание последнего пути Иисуса в Иерусалим (9, 51-18, 14), свидетельство о страстях и воскресении (22, 1-24, 53).

В качестве автора Лука создал редакторские связки, превращающие различные элементы в единое произведение. Но более всего отразил в целом тексте свою личность, сокращая подробности, казавшиеся

менее важными, пропуская фрагменты, которые могли показаться странными его читателям (например, хождение по водам — Мк 6,45-52; дискуссия о фарисейском предании — Мк 7,1-23 и т.д.). На основании фрагментов, имеющих параллели в Мк или в Мф, можно утверждать, почти ничего не добавил к своим источникам, но часто их сокращал (даже в Отче наш, Лк 11,2-4).

Творческий подход авторов и свобода переводчиков Марка, Матфея и документов Луки, объясняет, по мнению Карминьяка, сходства и различия между синоптическими Евангелиями.

Графически теорию Карминьяка можно представить следующим образом:



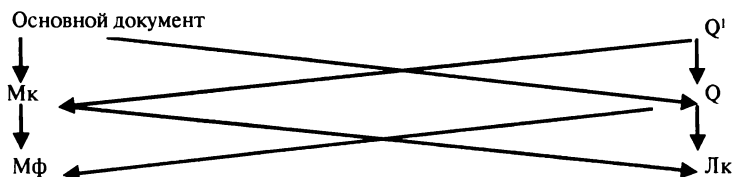
Теория Карминьяка исходит из принятия двух первичных документов на еврейском языке, но затем достаточно сложным образом объясняет процесс формирования синоптических традиций, ведущий к появлению сегодняшних Евангелий, и, в определенном смысле, сближается с теорией многих источников.

е) В. Шмитхальс

Собственное решение синоптической проблемы, модифицирующее классическую теорию двух источников, предложил также В. Шмитхальс⁷⁰. Он доказывает, что Марк зависит от Основного документа (*Grundschrift*) и первой редакции источника Q, то есть от Q¹. Окончательная редакция Q произошла уже после появления Евангелия от Марка. На Евангелие от Марка и источник Q опирались Матфей и Лука, имея также собственные источники в своем распоряжении. Вот схема этой теории⁷¹:

⁷⁰ W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, 318-335. 384-431.

⁷¹ Дана автором, там же, 428.



Главную роль в теории Шмитхальса играет существование Основного документа. Он утверждает, что уже на основе упоминания у Папия о неупорядоченном «Марке», который послужил материалом для написания Евангелия от Марка, можно сделать вывод о существовании этого документа. Шмитхальс упоминает многих экзегетов, допускавших существование такого документа⁷², причем отмечает, что, по мнению некоторых исследователей, каноническая форма Евангелия от Марка была создана лишь под влиянием Евангелий от Матфея и (или) Луки.

По мнению Шмитхальса, Основной документ был самым старым записанным Евангелием и появился вскоре после разрушения Иерусалима. Он был написан как миссионерское пособие и служил катехетическим целям. Его автор был прекрасным богословом, которого можно поставить в один ряд с Павлом и Иоанном. Даже если при редакции текста он пользовался формами рассказа, распространенными в его среде, его все равно нельзя считать лишь собирателем традиций. Основной документ в целом и в отдельных частях — это его литературное произведение.

Евангелие от Марка сохранило суть Основного документа в том, что касается охвата, очередности и звучания. К своим источникам Марк добавил лишь мотивы, касающиеся мессианской тайны, и миссионерскую ориентацию. Неизвестный нам евангелист написал это произведение около 75 г. от Р. Х.⁷³

г) Р. Бартниcki

В моих собственных литературных исследованиях Мф 9,35-11,1 и параллельных текстов⁷⁴ я пришел к выводу, что в некоторых случаях

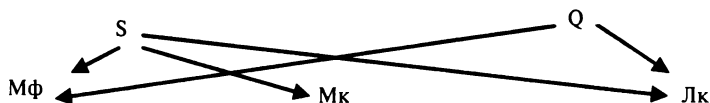
⁷² Там же, 324 п.

⁷³ Там же, особенно 404-431.

⁷⁴ R. Bartnicki, *Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9,35-11,1*,

можно усомниться, действительно ли среди параллельных текстов текст Марка следует считать самым старшим и к нему возводить остальные тексты. Кажется, что более надежно было бы допустить, что часть текстов из Мф 9,35-11,1 и параллельных им в Мк и Лк происходит не от Мк, но из предшествующего Марку документа, который использовал также и редактор Мк. Вторым основным источником для Мф 9,35-11,1 был тот, откуда происходит также часть параллельных текстов Луки.

Мой анализ Мф 9,35-11,1 и параллельных текстов привел к утверждению, что для этих текстов следует предполагать два основных источника: источник, общий для Мф и Лк (в теории двух источников = Q) и источник, из которого черпали материал все: Матфей, Марк и Лука. Для объяснения зависимости между Мф 9,35-11,1 и параллельными текстами достаточно гипотезы двух источников, но в модифицированном виде. Следует допустить, что использовалось два источника: один был известен всем синоптикам (источник S), другой — только Матфею и Луке (Q). Таким образом, было также выдвинуто предложение модификации теории двух источников. Предложенное решение избегает допущения большого количества источников, а с другой стороны, совершенствует теорию двух источников. Вот схема предложенного решения:



РЕЗЮМЕ

Сегодня по-прежнему существует широкая панорама воззрений на синоптическую проблему. После Второй мировой войны в результате долгой дискуссии на эту тему казалось, что на международном и межконфессиональном поле победила теория двух источников. Ф. Фильхауэр в 1955 г. отметил, что литературная критика синоптиков вместе

с теорией двух источников достигла своего предела⁷⁵. В. Маркссен в 1964 г. определил эту теорию как «надежную»⁷⁶. Эта точка зрения повторялась во многих учебниках⁷⁷. Фильхауэр выразил убеждение, что никакие новые попытки не смогут ее разрушить. Они могут лишь усилить сознание того, что это только теория⁷⁸.

Однако на международном уровне дискуссия длится, и ее содержание несколько изменилось. В 1971 г. Р. Моргентхалер так писал о публикациях на эту тему: «В общем, достаточно очевидно, что синоптическая проблема отнюдь не была разрешена и дискуссия над ней разгорается вновь»⁷⁹. Ситуация 1970-х гг. прекрасно отражается в названии статьи М.Э. Буамара, говорящем о тупике теории двух источников⁸⁰. Также Ф. Лентцен-Деис метко подвел итог дискуссии на эту тему, отмечая, что англоязычные экзегеты обычно допускают много источников, немецкоязычные библеисты являются сторонниками теории двух источников, а французские исследователи подчеркивают роль устной традиции и развивают структуральные и лингвистические методы исследований. В заключении Лентцен-Деис замечает, что теория двух источников не является «догматом»⁸¹.

В 1984 г. в Иерусалиме был организован очередной, длившийся почти две недели, симпозиум, посвященный синоптической проблеме. Вели симпозиум представители трех способов решения этого вопроса: М.Э. Буамар, В.Р. Фармер и Ф. Неиринк. Материалы этого симпозиума были опубликованы в 1990 г. в толстом томе, изданном Лувенским Университетом⁸². В этой книге Нейринк представляет гипотезу двух источников, Фармер — гипотезу двух Евангелий, Буамар — гипотезу многих источников. Также ведется дискуссия, выдвигаются аргументы. Эти три гипотезы, вероятно, можно признать на данный момент наиболее серьезными попытками решить синоптическую проблему.

⁷⁵ Ph. Vielhauer, ThLZ 80(1955)652; он же, *Geschichte*, 278.

⁷⁶ W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh 1964³, 106.

⁷⁷ См., например, E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart 1983⁴, 79.

⁷⁸ Ph. Vielhauer, *Geschichte*, 278.

⁷⁹ R. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, Zürich 1971, 312, прим. 197.

⁸⁰ M.E. Boismard, *The Two Source Theory at an Impasse*, NTS 26(1980)1-17.

⁸¹ «Ist nur aber ganz sicher kein Dogma». F. Lentzen-Deis, *Entwicklungen in der synoptischen Frage?*, ThPh 55(1980)550.

⁸² *The Interpretation of the Gospels*. A Symposium led by M.E. Boismard-W.R. Farmer-F. Neirynck (BETL 95), изд. D.L. Dungan, Leuven 1990.

XVIII. ОЦЕНКА МЕТОДОВ И ПОДХОДОВ К ИССЛЕДОВАНИЮ БИБЛИИ В ДОКУМЕНТЕ ПАПСКОЙ БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ *ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛИИ В ЦЕРКВИ*

В связи со столетием энциклики папы Льва XIII *Providentissimus Deus* (18 XI 1893) и пятидесятилетием энциклики Пия XII *Divino afflante Spiritu* (30 XI 1943), 23 апреля 1993 г., на торжественной аудиенции в присутствии кардиналов, Дипломатического Корпуса, членов Папской Библиейской комиссии, профессоров Папского Библиейского Института кардинал Й. Ратцингер передал Святому Отцу Иоанну Павлу II документ Папской Библиейской Комиссии об интерпретации Священного Писания в Церкви. Оригинал был написан по-французски и опубликован осенью 1993 г. вместе с обращением Святого Отца и предисловием кардинала Й. Ратцингера, датированным 21 сентября 1993 г., в праздник св. Матфея Евангелиста¹. Непосредственно ко дню юбилея (18 XI — столетие) были подготовлены переводы на итальянский, английский, немецкий, испанский и португальский языки.

1. История Папской Библиейской Комиссии

В предисловии к Документу кардинал Ратцингер напоминает, что в спорах о современной экзегезе «Учительство Католической Церкви неоднократно выражало свою позицию», например, в энцикликах Льва XIII и Пия XII, а также в Конституции *Dei Verbum* II Ватиканского Собора. Хотя кардинал не упоминает об этом, все же стоит вспомнить, что Лев XIII Апостольским посланием *Vigilantiae* от 30 X 1902 учредил Папскую Библиейскую Комиссию как римскую Конгрегацию, состоящую из проживающих в Риме кардиналов, которые не обязаны были быть и не были библеистами*. Задачей Комиссии было поддерживать

¹ Перепечатка в Bb 74(1993)451-528.

* Было предусмотрено обязательное наличие при Комиссии консультантов — ученых-библеистов, причем из разных стран — прим. ред.

изучение Библии (*studiis Scripturae Sacrae promovendis*), она должна была оказывать влияние на развитие библейских наук, выпуская письменные документы.

Заново задачи Комиссии были определены папой Пием X. В декретах (так называемых «*responsa*») она должна была давать обязательные к принятию ответы на библейские проблемы, поставленные католиками.

Вскоре Комиссия занялась борьбой с модернизмом*, в упрек которому ставилось отрицание сверхъестественного характера Священного Писания. Модернисты (и те, кого обвиняли в модернизме) ссылались на (некатолические) библейские исследования. Отсюда возникали вопросы, направляемые в Комиссию. Та в 1905-1915 гг. дала 14 ответов (*responsa*), отвергающих результаты новейших библейских исследований. Наибольшую известность приобрели вопросы о том, принадлежат ли Моисею авторство Пятикнижия, происходит ли Второ-Исайя от Исайи, было ли Евангелие от Матфея первым среди синоптических Евангелий. Ответы, данные Комиссией, отвергали тезисы критической экзегезы и в силу обязывающего характера делали невозможным развитие католической экзегезы, поскольку с декретами Комиссии, имевшими тот же доктринальный авторитет, что и высказывания Священной Канцелярии, лучше было не спорить. У М.Ж. Лагранжа возникли проблемы с его «*Revue biblique*». Майер в Бонне был вынужден отозвать из печати готовый комментарий и т.п. Истинность Священного Писания отождествляли с его безошибочностью даже в вопросах исторических, не имевших по замыслу библейских авторов историко-спасительного значения. Эти ответы были даны Комиссией, состоящей из кардиналов, не доверявших результатам библейских исследований или даже боявшихся их, и полагавших, что им надлежит хранить верность «всегда передававшемуся учению».

Позже ситуация изменилась, что стало видно из позитивной оценки новейшей экзегезы, которую дал в своей энциклике Пий XII в 1943, а также из позиции Папской Библейской Комиссии по отношению к экзегетическим проблемам библейской истории, выраженной в письме к кард. Сухару (Suhard, 1948 г.). По словам кард. Августина Беа, Пий XII размышлял о том, не объявить ли недействительными предшествующие решения Папской Библейской Комиссии².

* В связи с публикацией в 1907 г. папских документов против модернизма — декрета *Lamentabili* и энциклики *Pascendi*. — прим. ред.

² S. Schmidt, *Augustin Bea*, Graz 1989, 137.

В 1955 г. значение этих решений было полуофициально ослаблено секретарем Библейской Комиссии Атанасиусом Миллером OSB³. В 1963 г. во время II Ватиканского Собора в Комиссию в качестве консультантов были призваны пятеро выдающихся библеистов (Рудольф Шнакенбург, Чеслас Спик OP (Ceslas Spicq OP), Ксавье Леон-Дюфур SJ, Беда Риго OFM, Джорджо Кастеллино).

Новый подход Папской Библейской Комиссии проявился в опубликованной 21.04.1964 Инструкции *De historica evangeliorum veritate*. В ней принимается метод *Formgeschichte*, хотя одновременно с этим Инструкция предостерегает от ложных посылок, которыми руководствовался Р. Бультман и др. В Инструкции были кратко представлены результаты новейших исследований Евангелий (например, три фазы становления Евангелий: жизнь и слова Иисуса, проповедь ранней Церкви, выборочная и актуализирующая редакция евангелистов). Отдельные части текста были дословно включены в Конституцию *Dei Verbum*. Новейшие результаты библейских исследований получили позитивную оценку и в опубликованном в 1983 г. Документе Папской Библейской Комиссии *De Sacra Scriptura et Christologia* (Священное Писание и христология).

Новую форму Папской Библейской Комиссии придал папа Павел VI своим *motu proprio* под названием *Sedula cura* опубликованном 27.06.1971 г. Комиссия теперь состоит из 20 богословов из разных стран: экзегетов Ветхого и Нового Заветов, специалистов по иудаике, патристической экзегезе. Комиссия уже не является римской Конгрегацией, но подчинена Конгрегации Вероучения. Префект Конгрегации Вероучения *ex officio* является Председателем Папской Библейской Комиссии. Ее членов (бывшие консультанты стали членами) назначает на 5 лет папа, после консультации с Конференциями епископатов. Ежегодно в Риме проводится пленарная сессия (вторая неделя после Пасхи). Перед началом новой каденции выбирается (тайным голосованием) научный секретарь, который практически руководит работой Комиссии и в значительной мере влияет на характер работы и форму документов. В 1973-1989 гг. секретарем был специалист по Ветхому Завету и востоковед Анри Каселль; с 1991 г. это специалист по Новому Завету Альберт Ванхой SJ, бывший в 1984-1990 гг. ректором Папского Библейского Института.

Согласно *motu proprio* папы Павла VI, Папская Библейская Комиссия должна быть консультативным органом Конгрегации Вероучения, из чего следует, что она не обязана самостоятельно публиковать

³ A. Miller, в: BenM 31(1955)49n.

каких-либо документов. Она может подготавливать вступительные работы для Конгрегации Вероучения или Богословской Комиссии. Но с другой стороны, инструкции Библейской Комиссии могут публиковаться Конгрегацией Вероучения и ее авторитетом после того, как документ пройдет апробацию у папы. Комиссия не является частью Конгрегации Вероучения и не зависит от нее в своих решениях, хотя и находится под ее влиянием, поскольку Председатель Комиссии и Префект Конгрегации Вероучения совмещены в одном лице.

2. Повод для публикации Документа

В 1988 г. кард. Ратцингер предложил, чтобы Папская Библейская Комиссия занялась методами интерпретации Библии. Немного ранее в Нью-Йорке он прочитал для экуменической группы богословов доклад под названием «Спор об интерпретации Священного Писания. Вопросы о фундаменте и путях сегодняшней экзегезы» (доклад был опубликован в QD 117, *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989). Несомненно, что приближающийся двойной юбилей (библейских энциклик 1893 и 1943 гг.) был подходящим поводом для того, чтобы вновь заняться Библией. Однако тема не была выбрана произвольно, она являлась реакцией на состояние экзегезы в то время. Доминировавший до этого историко-критический метод в шестидесятые и семидесятые годы стал все чаще оспариваться. В интерпретации Священного Писания появлялись новые методы, способы и подходы. Историко-критический метод упрекали — справедливо или несправедливо — в том, что он слишком интересуется историческим пониманием текста, спрашивает об отношениях, существенных в прошлом, углублен в грамматику и историческую реальность, однако пренебрегает теологическими проблемами и оказывается неспособным передать богословие и веру.

Новые лингвистические методы делают акцент на синхроническое понимание текста, интересуются лишь окончательной его формой и отношениями, которые в нем присутствуют, а историю формирования текста считают менее важной и даже видят в ней препятствие для правильной интерпретации. В это время начали заниматься каноническим прочтением Священного Писания, применять структурный, нарративный или риторический анализ, а также интерпретировать Библию с точки зрения богословия освобождения, феминистического богословия или же с позиций фундаментализма. Вопросы диахронического метода, касающиеся источников, оригиналов, традиции,

композиции и редакции библейских текстов считались неважными и подвергались критике как богословски бесплодные. Фундаменталисты рассматривали их даже как деструктивные.

Таким образом, имелось достаточно много поводов, чтобы занять позицию по этим вопросам и ответить на критику.

3. ВЕРОУЧИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДОКУМЕНТА

В предисловии к Документу кард. Ратцингер объясняет, что Папская Библейская Комиссия «является не органом Учительства Церкви, а комиссией, состоящей из специалистов, которые, будучи верующими экзегетами, занимают позицию по основным проблемам толкования Священного Писания, пользуясь доверием Учительства Церкви». Однако это не означает, что заявление Комиссии не имеет никакого официального значения для всей Церкви и его можно игнорировать. Большое значение Документа явствует из слов Префекта Конгрегации Вероучения отмечающего, что Документ «продолжает линию энциклик 1893 и 1943 гг. и плодотворно развивает ее». О том же говорит высокая оценка Документа, данная папой Иоанном Павлом II, подчеркнувшим его «открытость, широту интеллектуальных горизонтов», «уравновешенность и умеренность» и «подчеркивание универсализма Библии».

4. ЧЕТЫРЕ ЧАСТИ ДОКУМЕНТА

Документ содержит четыре части. Первая и самая важная глава описывает методы и подходы (способы) к интерпретации Священного Писания. Во второй части рассматриваются философские и богословские проблемы герменевтики. Третья часть показывает характерные черты католической интерпретации, отвечая на вопрос, что является типичным для католической экзегезы и указывая задачи католических экзегетов. В четвертой части говорится об интерпретации Библии в жизни Церкви. Кроме того, в Документе имеются Введение и Заключение⁴.

⁴ Среди обсуждений Документа см. особенно: A. Vanhoye, *Il nuovo documento della Commissione Biblica*, OR 27.11.1993; J. Kremer, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*, "Orientierung"

5. ВВЕДЕНИЕ В ДОКУМЕНТ

Во Введении авторы отмечают, что сама Библия дает достаточно свидетельств трудностей, которые связаны с ее интерпретацией (Дан 9, 2; Деян 8,30-35; 2 Пет 1,20). За последние несколько сотен лет эта проблема встала острее, с одной стороны потому, что все больший промежуток времени отделяет нас от момента написания библейских книг, с другой — из-за развития многих областей человеческого знания, а особенно из-за усовершенствования методов изучения древних текстов. После первоначального недоверия позиция Церкви по этому вопросу эволюционировала, выражением чего стала публикация серии документов. Это способствовало развитию библейских исследований в Церкви и усиленному интересу к Библии среди католиков. «Все, получившие солидное в этом отношении образование, не представляют себе возвращения на стадию докритического понимания Библии, так как справедливо считают его недостаточным»⁵.

Когда историко-критический метод прочно обосновался в католической экзегезе, его начали подвергать сомнениям. Делали это как профессиональные библеисты, выработавшие новые методы и подходы в исследовании Библии, так и простые верные, посчитавшие такой взгляд на Библию недостаточным для поддержания веры. Говорили, что строго научная экзегеза порождает лишь множество сомнений, требует искусной техники, доступной лишь немногим специалистам, а некоторые экзегеты провозглашают учения, несогласные с основами веры Церкви. Из этого родился вывод, что напряженный труд строго научной экзегезы следует заменить более простым подходом и так

58(1994)129-132; W. Gross, *Rom gegen Fundamentalismus*, ThQ 174(1994)232-234; J. Haustein, MD 4, 1994, 73-77 (критическая оценка Документа с евангелической точки зрения); H.J. Klauck, *Alle Jubeljahre. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*, BZ 39(1995) I, 1-27; *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck*, (SBS 161), Stuttgart 1995; K. Kertelge, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, TThZ 104(1995)1-11; J. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*. Text and Commentary, Roma 1995; *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999. Мое введение опирается на публикации Кремера, Клаука, Фицмейера.

⁵ Тексты в кавычках переведены автором самостоятельно или заимствованы из польского перевода еп. Романюка (bp. K. Romaniuk, Poznań: Pallotinum, 1994).

называемым «духовным» прочтением Библии. В этом контексте Введение указывает на многочисленные секты, предлагающие собственную интерпретацию в качестве единственно верной и утверждающие, что получили ее через откровение.

В связи с этой ситуацией, Папская Библейская Комиссия посчитала необходимым присмотреться ближе к различным способам сегодняшнего понимания проблемы интерпретации Библии: прислушаться к голосу критики и к ожиданиям, а также использовать возможности, открытые новыми методами и подходами. Авторы желают «указать пути, ведущие к интерпретации, которая хранила бы верность человеческому и вместе с тем Божественному характеру Библии». К этой цели направлены четыре главы Документа, из которых нас особым образом интересуют первая и третья.

6. Историко-критический метод

Документ делает различие между собственно методами и подходами (*approaches*). Под методом понимается «целостный способ научного приближения к интерпретации текста», в то время как о подходе говорится там, где речь идет лишь об определенной точке зрения⁶. Сначала дается краткое описание отдельных методов и подходов, а затем показываются их достоинства и ограничения.

Первым довольно широко представлен до сих пор доминирующий традиционный историко-критический метод. Во вступительных фразах говорится, что этот метод «необходим для научного поиска смысла древних текстов. Так как Библия, будучи Словом Божиим, выраженным человеческим языком, во всех своих частях и источниках людьми была написана, то правильное ее понимание не только допускает, но даже требует применения этого метода».

Ниже излагается история метода: начиная с критики текста (около 1800 г.), через литературную критику (в смысле различения источников в Пятикнижии или «теории двух источников» в вопросе о синоптиках), критику литературных жанров, историю форм (*Formgeschichte*) вплоть до истории редакций (*Redaktionsgeschichte*).

Описание метода в том виде, в каком он применяется сегодня, начинается с критики текста, которая должна установить текст, максимально приближенный к исходному. Литературная критика спраши-

⁶ Так это объясняет примечание I Документа Папской Библейской Комиссии.

вает о границах текстовой единицы и о единстве текста. Этим вопросам должен предшествовать морфо-синтаксический и семантический анализ. Затем следует определить литературный жанр текста и его *Sitz im Leben*, то есть среду, в которой он возник (например, культ, нужды права, поэзия и т.д.). Следующий этап — это вопрос о возможных устных традициях и их носителях. Наконец, в рамках исследования истории редакций и критики композиции, спрашивается об интенциях последнего редактора и всего текста. Если на предшествующих этапах текст изучался в диахронической перспективе, в связи с его генезисом, то последний этап заканчивается синхроническим изучением: текст исследуется таким, каков он есть, сравниваются его различные элементы, являющиеся определенным аспектом послания, обращенного автором к современным ему адресатам. Это позволяет увидеть прагматические функции текста. Литературная критика дополняется исторической, чтобы яснее указать историческую ценность текста.

При оценке этого метода, прежде всего, отмечается, что «если он применяется объективно, то не содержит в себе никаких *a priori*. Если, используя этот метод, мы такие *a priori* обнаруживаем, то они происходят не из самого метода, но из герменевтических возможностей, придающих всей интерпретации определенное направление и имеющих, обычно, некоторую тенденциозность». Документ напоминает, что «конфронтация традиционной экзегезы с научными методами, с самого начала осознано абстрагированными от веры, а иногда и явно против нее выступавшими, была болезненной. Но со временем, судя по результатам, эта конфронтация оказалась благой: сам метод освободился от внешних предпосылок и привел к более верному пониманию истины, заключенной в Священном Писании (ср. *Dei Verbum*, 12). Согласно энциклике *Divino afflante Spiritu*, поиск дословного смысла Священного Писания — это первоочередная задача всякой экзегезы. Перед этим необходимо определить литературный жанр, к которому принадлежат отдельные тексты (см. *Ench. Bib.* 560), что открывает возможность применения историко-критического метода».

Но использование этого метода имеет свои границы. Такой границей, считает Документ, является то, что историко-критический метод ограничивается поиском смысла библейского текста в исторических условиях его возникновения и не интересуется иными возможными значениями текста на позднейших этапах библейского Откровения и истории Церкви. Ограничивает применение этого метода и упомянутое уже смешение метода и какой-либо философской системы, от которого, впрочем, уже давно отказались. В конце признается необходимость синхронического анализа («Слово Божие выражается ...

в его окончательной форме»), но подчеркивается также, что «диахронический анализ необходим для указания как исторического динамизма, оживляющего все Священное Писание, так и его богатого содержания».

7. НОВЫЕ МЕТОДЫ ЛИТЕРАТУРНОГО АНАЛИЗА

Затем в документе описаны методы, которые с развитием языкознания и литературоведения стали часто использоваться и в библеистике. Оправдание для применения этих методов можно искать в том, что современного человека интересует не столько то, что тот или иной текст означал для людей прошлого, сколько то, какое значение имеет этот текст сегодня. Синхронические методы стремятся глубже ввести читателя в текст.

Риторический анализ обращает внимание на принципы риторики и убеждающую силу языка. Он исследует стиль и композицию текста с точки зрения воздействия на слушателя. «Поскольку все библейские тексты являются, до некоторой степени, определенной формой убеждения», риторический анализ действительно обогащает критическое изучение текста. Но Документ предупреждает, что риторический анализ также имеет свои границы: «будучи по своей природе синхроническими, они не могут даже претендовать на то, чтобы считаться независимым и самодостаточным методом».

Нарративный анализ интересуется, прежде всего, теми элементами, которые отражают замечания, характер и точку зрения нарратора. Он изучает способ, каким эта история рассказывается, увлекает читателя в свой мир и свою систему ценностей.

Важным является и различие «информативных» и «перформативных» (то есть являющихся действием) высказываний Библии, о чем, к сожалению, Документ лишь кратко упоминает. Неразличение этих видов высказываний часто в истории Церкви приводило к роковым недоразумениям, например, к выводу, сделанному на основе Мф 7, 14, о том, что большинство людей подвергнется осуждению, в то время как данная логия не задумывалась как информация. По этой же причине ошибочным был вывод из Мк 16, 16, что все некрещенные будут осуждены⁷.

Документ отмечает, что нарративный анализ полезен библейской экзегезе, поскольку гармонирует с нарративным характером большого количества библейских текстов. Однако, с другой стороны, различие

⁷ Ср. J. Kremer, *ст. цит.*, 154.

авторов на «действительного» и «предполагаемого» увеличивает сложность проблем интерпретации. Синхронический аспект этого метода должен быть дополнен диахроническим анализом. Те, кто использует метод исследования наррации, не должны пренебрегать работой по раскрытию доктринальных данных библейского текста.

Развившийся за последние двадцать лет семиотический анализ, который поначалу, под влиянием Ф. де Соссюра называли «структурализмом», применяется в основном во франкоязычных странах. Документ представляет нам синтетический метод, разработанный А.Дж. Греймсом (три главных принципа: имманенции, структуры смысла, грамматики текста; рассмотрение текста на трех уровнях: нарративном, дискурсивном, логико-семантическом).

Документ указывает на возможности и границы семиотического анализа. «Обращая особенное внимание на тот факт, что библейский текст составляет единое целое, подчиненное точным механизмам лингвистики, семиотика, несомненно, помогает лучше понять Библию, которая является Словом Божиим, выраженным при помощи человеческого языка».

Но семиотику нельзя применять для интерпретации библейских текстов, если не отделить ее от определенных предпосылок, разработанных философией структурализма, абстрагирующей от субъектов и внетекстовых связей. Библия — это слово об определенной реальности. Это слово сказал Бог в конкретное время, но при посредничестве людей-авторов обратил его к нам, живущим сегодня. Семиотический подход к тексту должен быть открыт истории: прежде всего, времени, когда жили герои текста, а затем эпохе авторов и адресатов текста».

Следует помнить о том, что синхронические методы — натуральные, то есть, в них не принимается во внимание, что анализируется текст Священного Писания. По этой причине, такого рода исследования часто разочаровывают библеистов и не оправдывают возлагаемых на них надежд. Действительные результаты не соответствуют масштабам пропаганды этих методов⁸.

8. Подходы, опирающиеся на Предание

В части С, называющейся *Подходы, опирающиеся на Предание*, Документ, прежде всего, отмечает, что литературные методы «недостаточны

⁸ Ср. L. Ruppert, *см. цит.*, 28.

для правильной интерпретации Библии, так как подходят к каждому тексту изолированно. Тем временем, Священное Писание не является собранием не связанных между собою текстов; оно — своего рода совокупность свидетельств одного великого Предания». Авторы Документа полагают, что такой подход к Библии все чаще принимается во внимание. Можно добавить, что в какой-то мере он всегда присутствовал в традиционной экзегезе.

Первым описывается канонический подход, развившийся в США около двадцати лет назад как реакция на историко-критический метод, не предоставляющий больших возможностей для раскрытия богословского уровня текста. «Этот подход принимает за исходную точку перспективу веры, трактуя Библию как определенное целое. Каждый библейский текст рассматривается как документ канона всего Священного Писания, который есть норма веры для общины верующих. Канонический подход не стремится заменить собой историко-критический метод, но хочет дополнить его новым аспектом».

Предлагаются два различных способа канонического подхода к Библии: сосредоточение внимания на окончательной, канонической форме текста, или на «каноническом процессе», то есть на истории развития Писаний.

Канонический подход обладает большой ценностью и является справедливой реакцией на преувеличение значения оригинального и первичного. Община верующих является наиболее адекватным контекстом для интерпретации канонических текстов.

Но с этим подходом связаны и проблемы. С какого момента текст может быть назван каноническим? Взаимные отношения между еврейским и христианским канонам Священного Писания очень сложны. Церковь читает весь Ветхий Завет в свете пасхальных событий, то есть смерти и воскресения Иисуса Христа, что придает окончательный смысл всему Священному Писанию. Но тут появляется опасность недооценки значения более ранних этапов канонической интерпретации, предшествовавших христианской Пасхе. Имея это в виду, Документ отмечает: «Нужно с уважением относиться к каждому этапу истории спасения. Лишение Ветхого Завета его значения ведет к отрыву Нового Завета от его исторических корней».

Для интерпретации Библии большое значение имеет также обращение к еврейским интерпретационным традициям. В сложном еврейском мире за пять столетий, предшествовавших христианской эре, появились первые пробы интерпретации Священного Писания: перевод, известный как Септуагинта, арамейские таргумы, межзветная литература. «Богатство еврейской эрудиции, служащее для лучшего

понимания Библии, с самого своего начала в древности и до наших дней является огромной помощью для экзегезы обоих Заветов, конечно, при условии ее грамотного использования». Следует помнить о глубоких различиях в древнем иудаизме. Также нельзя забывать о фундаментальном различии между иудаизмом и христианством: основа христианской общины — это вера в распятого, воскресшего и живущего Иисуса, Мессию и Сына Божия.

В части С говорится также о подходах, обращающихся к истории воздействия текста. Этот подход развился в литературоведении в 1960-70х гг. Тогда особенно начали интересоваться взаимоотношениями текста и читателей, оценивать эволюцию интерпретаций, исследовать историю эффектов, вызванных прочтением той или другой книги Священного Писания.

Внимание к истории интерпретации и истории воздействия какого-то текста (Документ упоминает Песнь Песней и рассказ о богатом юноше в Мф 19, 16-26) позволяет лучше понять различные оттенки его смысла. В Документе даны также примеры тенденциозных и ложных интерпретаций с отвратительными результатами вроде подпитки антисемитских настроений, расовой дискриминации или миллениаристских иллюзий. «Следует опасаться предпочтения некоторых моментов в истории воздействия текста и не превращать их в единственную норму интерпретации».

9. Подходы, обращающиеся к гуманистическим наукам

В принципе, Папская Библейская Комиссия позитивно оценивает и те подходы к Библии, которые опираются на гуманистические науки. Это касается подхода социологического, родственного ему подхода, опирающегося на культурную антропологию, а также подходов психологического и психоаналитического.

Социологический взгляд на Библию был известен в экзегезе уже давно. *Formgeschichte* придавала особое значение среде, в которой рождался тот или иной текст (*Sitz im Leben*). На протяжении 1970-1990х лет социологический подход к Библии стал интегральной частью экзегезы.

Социологический подход к Библии приносит значительную пользу. «Знание социологических данных делает возможным понимание экономических, культурных и религиозных механизмов, которые функционировали в библейском мире, и необходимо для проведения критическо-исторического анализа».

Но с этим подходом к Библии связан определенный риск. Если задачей социологии является изучение живых обществ, то очевидно, что при попытке применить эту форму исследований к исторической среде весьма далекой от нас эпохи возникают трудности. Библейские и внебиблейские тексты не предоставляют нам достаточных данных для воссоздания полного образа общества тех времен. Кроме того, социологический подход обращает большее внимание на экономико-административные стороны жизни общества, пренебрегая личностными и религиозными аспектами жизни общины.

«В тесной связи с социологическим подходом к Библии находится библейская экзегеза, обращающаяся к исследованиям из области культурной антропологии». Разница заключается в том, что если сторонники социологического подхода интересуются, прежде всего, экономико-институциональными аспектами древних обществ, то предметом антропологического подхода является более широкая область исследований. Они интересуются всем тем, чем занимается этнография, например: языком, религиозным искусством, одеждой, украшениями, священными танцами, мифами, легендами и пр.

Этот тип исследований может оказаться полезным, например, при анализе ветхозаветного понимания родства, места женщины в израильском обществе или при объяснении учения Иисуса, особенно в притчах. «Такой подход к Библии позволяет также лучше отделять постоянные, связанные с человеческой природой, элементы библейского учения, от случайных формулировок, обусловленных спецификой культур. Однако, и этот подход, подобно прочим, сам по себе не может представить всей специфики Божественного Откровения».

На третьем месте Документ говорит о психологическом и психоаналитическом подходе. «Исследования в области психологии и психоанализа, несомненно, обогащают библейскую экзегезу, так как именно благодаря им библейские тексты проще понять как свидетельства определенного жизненного опыта и норм поведения». Психология и психоанализ открывают «путь многоуровневому прочтению Библии и помогают постичь тот человеческий язык, при помощи которого было передано Откровение».

Документ констатирует, что психология и психоанализ «особо способствовали новому взгляду на мир символа. В свою очередь, язык символа позволяет определить те сферы религиозного опыта, которые недоступны для чисто понятийного размышления». Общие исследования экзегетов и психологов могут помочь в понимании значений культовых ритуалов, жертв, табу; могут расшифровать образный язык Библии, могут определить метафорический смысл сообщений о

чудесах, а также механизмы драмы, разыгрывающийся в апокалиптических видениях и аудициях (голоса).

Однако диалог экзегезы и психологии должен уважать границы каждой из этих дисциплин. «Психолог или психоаналитик-атеист не должен притязать на оценку данных веры. Хотя психология и психоанализ очень помогают определить границы человеческой ответственности, они, однако, не имеют права ставить под вопрос реальность греха и искупления. В конце концов, следует помнить, что нельзя спонтанную религиозность отождествлять с библейским откровением, равно как и лишать содержание Библии исторической ценности». Справедливо также Документ обращает внимание на то, что нельзя говорить о «психоаналитической экзегезе» как о некотором единстве, поскольку имеется множество школ и направлений такой экзегезы.

10. Контекстные подходы к Библии

Контекстные подходы к Библии (Е) учитывают ситуацию читателя как «дальний» контекст интерпретируемых текстов. Первым Папская Библейская Комиссия описывает подход к Библии, связанный с богословием освобождения (*approche liberationiste*).

Не определяя более точно понятие «богословие освобождения», Документ Комиссии отмечает, что собственный метод этой экзегезы не был разработан, но существует практика прочтения Библии, берущая в качестве исходной точки социокультурную и политическую реальность в ее отношении к конкретным нуждам людей.

Главные принципы богословия освобождения (из Латинской Америки это движение распространилось во все части мира: Африка, Азия, афроамериканцы) таковы: «Бог постоянно присутствует в истории своего народа и хочет спасти его. Он — Бог бедных, не могущий примириться с несправедливостью и притеснением». «Поэтому экзегеза не может быть нейтральной, но (...) должна защищать бедных и включаться в борьбу за полное освобождение тех, кого притесняют».

Библейская Комиссия видит в богословии освобождения также позитивные элементы: «глубокое убеждение в присутствии Бога спасающего; акцент на общинном измерении веры; требование освободительной активности, вырастающей из потребности уважения справедливости и общественной любви».

Но с этим богословием связан и значительный риск. «Этот способ прочтения Библии концентрируется, прежде всего, на нарративных и пророческих текстах, представляющих состояние общественного

притеснения и стимулирующих действия, которые ведут к изменению имеющейся ситуации». Случается, что это прочтение оказывается односторонним, не учитывает многих иных текстов Библии. Кроме того, рекомендуется относиться с осторожностью к анализу общественной реальности, вдохновленному материалистической доктриной, более того, марксистским принципом классовой борьбы, и односторонне акцентирующим земную эсхатологию, в ущерб трансцендентной библейской эсхатологии.

К контекстным подходам к Библии Документ причисляет также «подход феминистический». Он возник в США в конце XIX в. в контексте борьбы за права женщин. В 1970-е гг. этот подход усиленно развивался, в основном в Северной Америке, в результате эмансипации женщин. Авторы различают три формы сегодняшней феминистической библейской герменевтики: 1. радикальная форма отвергает авторитет Библии как продукта, сотворенного мужчинами ради обеспечения их доминирования над женщинами (андроцентризм); 2. неортодоксальная форма принимает Библию в качестве пророческой книги и готова пользоваться ею в той мере, в какой та выступает на стороне слабейших, в том числе и женщин; 3. критическая форма, которая старается открыть место и роль женщины в окружении Иисуса и в Церквах, основанных св. Павлом. В те времена должно было существовать равноправие полов, но уже в текстах Нового Завета эта ситуация изменилась, так как патриархальность и андроцентризм играли все большую роль.

Феминистическая герменевтика не выработала собственного метода. Чаще всего она пользуется историко-критическим методом, к которому добавляет еще два критерия. Первый критерий – это критерий феминистический, взятый из движения за освобождение женщин. Он пользуется герменевтикой подозрения: раз историю, как правило, пишут победители, то, чтобы достичь истины, не следует доверять текстам, но нужно искать указаний, помогающих открыть иную картину реальности. Второй критерий – это социологическая реконструкция общины Иисуса и ранней Церкви, в которой женщина была абсолютно «равна» мужчине, в отличие от ее положения в тогдашнем мире и в позднейшие столетия.

Папская Библейская Комиссия видит в феминистической экзегезе много позитивных элементов: «Женская чувствительность срыывает маски с определенных привычных взглядов, которые отличались тенденциозностью и были призваны оправдывать доминирование мужчины над женщиной, и корректирует их». Но авторы Документа высказывают опасения относительно попыток интерпретировать тексты тенденциозно. Кроме того, они замечают, что феминистическая

экзегеза затрагивает проблему власти в Церкви, однако в этом случае она может быть полезна для Церкви лишь постольку, поскольку сама сможет устоять перед злом, в котором обвиняет иных, и будет помнить евангельское учение о власти как служении: учении, оставленном Иисусом всем Своим ученикам — и мужчинам, и женщинам. В примечании отмечено — наверное, впервые в римском документе — что текст последнего абзаца был поставлен на голосование и принят большинством в 11 голосов из 19; четверо голосовало против и четверо воздержалось. Противники требовали, чтобы результаты голосования были опубликованы вместе с текстом, что и было сделано Комиссией.

11. Фундаменталистское прочтение

В главе, названной *Фундаменталистское прочтение* (именно не «подход», а «прочтение»), Папская Библейская Комиссия высказывает свою позицию в отношении «дословного (буквального) толкования» Библии. Это толкование, ссылаясь на богодухновенность Библии, в принципе отрицает все попытки понимания Священного Писания с учетом его исторического роста и развития. Справедливо было отмечено, что этот способ интерпретации коренится в одностороннем акцентировании принципа *sola Scriptura* во времена Реформации и является реакцией на либеральную экзегезу эпохи Просвещения. Определение «фундаментализм» было сформулировано в 1895 г. на Американском Библейском Конгрессе, когда консервативные американские экзегеты провозгласили «пять пунктов фундаментализма». Фундаменталистское прочтение позднее распространяется за пределами Америки, в течение последних десятилетий находило сторонников в религиозных группах и сектах, также и среди католиков. Папская Библейская Комиссия говорит об этом явлении именно из-за его широкого распространения.

Главной проблемой фундаменталистского прочтения Комиссия считает то, что «оно отвергает исторический характер библейского откровения и потому неспособно принять также истины Воплощения». Фундаментализм «не хочет признать того, что вдохновенное Слово Божье было выражено человеческим языком и под Божиим вдохновением отредактировано человеческими авторами, чьи способности и источники были ограничены». Следуя линии энциклики Пия XII и соборной Конституции *Dei Verbum*, фундаментализм обвиняют в том, что они не интересуются ни литературными формами, ни моделями человеческого мышления, присутствующими в библейских текстах.

Немного ниже говорится, что фундаментализм подчеркивает безошибочность подробностей библейских текстов, особенно, касающихся исторических фактов и так называемых научных истин. Часто считается историческим даже то, что не задумывалось как история. Возможность существования смысла символического или метафорического не рассматривается в принципе.

Следуя *Dei Verbum*, Документ ставит в вину фундаментализму то, что тот не принимает во внимание развитие евангельской традиции, но наивно смешивает окончательную стадию этой традиции (то, что написано евангелистами) с начальной стадией (дела и слова исторического Иисуса). Вместе с тем, сторонники такого прочтения недооценивают важный фактор: способ, каким сами христианские общины понимали Иисуса из Назарета и Его учение.

Что касается фундаменталистской интерпретации Библии в сектах, в Документе говорится, что она часто имеет «антицерковный» характер. Она «небезопасна» еще и тем, что притягивает людей, которые в Библии ищут решения своих жизненных проблем. Но этих людей постигает разочарование, потому что «им предлагают набожные, но иллюзорные интерпретации, и не предупреждают о том, что Библия не обязательно дает готовые, непосредственные решения каждой проблемы».

XIX. ТРЕТИЙ ПОИСК ИСТОРИЧЕСКОГО ИИСУСА (THIRD QUEST)

Поиск критериев подлинности слов Иисуса, о котором мы пишем в девятнадцатой главе, — это составная часть исследований, стремящихся найти исторического Иисуса. Как мы уже знаем, проблема историчности Иисуса была поставлена в XVIII в. Г.С. Реймарусом (1694–1768), выделявшим в Евангелии исторический и апостольский материал и утверждавшим, что исторический Иисус был еврейским революционером, чьи попытки основать земное мессианское царство не увенчались успехом; а Иисус апостольский, воскресший и грядущий в конце времен, был «изобретен» учениками, желавшими скрыть похищение тела Иисуса из гроба. М. Келер в 1892 г. в своей работе *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*¹ высказал гипотезу, ставящую под сомнение саму возможность восстановить реальную историю Иисуса. Исследования жизни Иисуса были в центре внимания либерального богословия девятнадцатого века. Их обобщил 1913 г. Альберт Швейцер в труде *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*².

В XX в. также предпринимались многочисленные исследования, посвященные жизни Иисуса. Сначала тон в них задавал Рудольф Бультман, который в небольшой книге об Иисусе высказал мнение, что вопрос об историческом Иисусе с богословской точки зрения несуществен³. Однако тезисы Бульмана были оспорены его учениками; первым — как известно — был Э. Кеземанн. Это был второй этап поисков исторического Иисуса (*neue Frage*). В конце XX в. известный католический экзегет Иоахим Гнилка мог утверждать, что ситуация изменилась⁴. В многочисленных исследованиях было показано, что между историческим Иисусом и Христом керигмы существует преемственность, и мы можем восстановить черты исторического Иисуса и

¹ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig, 1892.

² A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913.

³ R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen, 1926¹. — 1988.

⁴ J. Gnilka, *Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte*, Freiburg, 1993; польск. пер.: *Jezus z Nazaretu: Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków, 1997, S. 15.

его проповеди. На этой стадии «находятся ныне исследования, в которых вновь найден путь к Иисусу истории, исследования, в которых предлагаются критерии, позволяющие нам обрести уверенность в подлинности этого доступа, и в которых также идут дискуссии о богословском значении проблемы Иисуса и ее месте в богословии»⁵.

С некоторых пор говорится о «третьем поиске» исторического Иисуса (после «старого» поиска, предпринятого либеральным богословием, и «нового» поиска после Бульмана пришло время третьего всплеска интереса к исследованиям об историческом Иисусе — *third quest for the historical Jesus*). Этот этап начался в восьмидесятых годах XX в. Сам термин *third quest* был использован впервые в 1988 г. Т. Райтом в работе, расширяющей труд С. Нилла на тему истории исследований Нового Завета⁶. По-французски используется выражение *troisieme qukte*, по-итальянски говорят *terza ricerca*.

Представителей второго этапа поисков (*neue Frage*) часто упрекают в определенной односторонности. Это течение стремилось прежде всего дать богословское обоснование христианской идентичности Иисуса, отделив Его от иудаизма и от древнейших христианских ересей (напр., гностицизма). Именно потому в исследованиях этого типа отдавалось предпочтение каноническим источникам. «Третья волна поисков», особенно мощная в англосаксонском мире, начинает свои искания с другой отправной точки: на смену богословскому интересу приходит интерес социологический; вместо того, чтобы отделять Иисуса от иудаизма, Его включают в иудаизм; вместо бывшего предпочтения канонических источников с большей открытостью используют источники неканонические (частично «еретические») ⁷.

Интерес к Иисусу из Назарета в последние десятилетия удивительно возрос. Много посвященных Иисусу книг было опубликовано нехристианами, особенно — иудеями. Предлагаем вашему вниманию список основных работ в этой области и аннотаций к ним⁸. Наиболее важные исследования будут описаны нами подробнее.

⁵ Ibid, S. 18.

⁶ S. Neill-T. Wright. *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford, 1988. В 1990 г. этот же термин использовал в своей статье Дж. Стэнтон: G. Stanton. *Historical Jesus*. // *A Dictionary of Biblical Interpretation*. / red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London; Philadelphia, 1990, P. 289. См. также M. J. Borg. *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, 1994.

⁷ Cp. G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen, 1996, S. 28.

⁸ Аннотации составлены в основном на основе библиографии, приведенной в книге *L'Ebraicità di Gesù*. // J.H. Charlesworth, Torino, 2002, P. 285-307, а также

1. ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР ИССЛЕДОВАНИЙ ПОСЛЕДНЕГО ДВАДЦАТИПЯТИЛЕТИЯ, ПОСВЯЩЕННЫХ ИСТОРИЧЕСКОМУ ИИСУСУ

Хотя выражение «третий поиск» применяется в основном для определения англосаксонских исследований восьмидесятых годов, которые не подчеркивают оригинальности Иисуса, но показывают Его связь с современным Ему Израилем⁹, стоит вспомнить и более ранние работы еврейских ученых, посвященные Иисусу, где также указывается на связь Иисуса с иудаизмом.

a) S. Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, München 1967, 1970³

Иудей, Шалом Бен-Хорин, принял введенное Мартином Бубером, известным еврейским философом и богословом, определение Иисуса как «брата». Он пишет: «Иисус для меня — вечный брат, не просто как человек, но он является моим *еврейским братом*. Я чувствую его братскую ладонь, которая призывает меня идти за Ним. Эта рука, отмеченная ранами, не является рукой Мессии. Очевидно, что это *не рука Бога*, но *человеческая рука*, в линиях которой заключена глубочайшая боль» (изд. 3, с. 12). Согласно Бен-Хорину, жизнь Иисуса укладывается в три этапа, которые он называет этапами трагического разочарования (с. 26 слл.): 1. то, что обетование прихода царства Божия не исполнилось; 2. неудача его попытки донести до человеческих сердец весть о царстве Божьем; 3. поражение креста. Иисус заканчивает как «трагически проигравший». «Именно таким человеком, обычным, подверженным страданиям и бездомным» был Иисус. «Когда он называет себя Сыном Человеческим, то встает перед нами не как пророк или Мессия, но как наш брат» (с. 134)¹⁰.

b) D. Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Hamburg 1968; итал. пер.: *Gesù*, Genova 1976

статьи V. Fusco. *La quête du Jésus historique. // Jésus de Nazareth: Nouvelles approches d'une énigme. // D. Marguerat, E. Norelli, J.M. Poffet, Genève, 1998, P. 25-57.* Более подробные обзоры обычно опираются непосредственно на те работы, о которых идет речь.

⁹ Ср. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens: Teologia fundamentalna*, Płock, 2001, S. 159.

¹⁰ Цит. по: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, польск. пер. A. Paciorek, Katowice, 1993, S. 208 и далее.

Это — одна из самых важных книг еврейских авторов об Иисусе. Автор родился в Вене, молодость провел в Чехии, а в 1939 г. уехал в Израиль. Был профессором в Еврейском Университете в Иерусалиме, занимался ранним христианством. Прекрасный лингвист, знаток иудаизма I в. от Р. Х. Давид Флуссер представляет Иисуса как еврея, верно-го Закону. Иисус руководствовался в своей жизни заповедью любви и учил тому же других. Возвещал царство Божье, хотел вывести Закон из тупика «принципа возмездия». Иисус остается в рамках иудейской традиции¹¹.

с) D. Flusser-R. S. Notley, *Jesus*, Jerusalem 1997

Расширенная и подвергшаяся значительной редакции версия книги Флуссера, изданной в 1968 г.

d) D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Часть I: *Das Wesen der Gleichnisse (Judaica et Christiana 4)*, Bern 1981

Будучи прекрасным знатоком раввинистической литературы, Флуссер корректирует предшествующие интерпретации притч Иисуса, задавая вопросы Юлихеру, Иеремiasу и другим христианским ученым. В том числе, ставит упрек в слишком поспешной, необоснованной раввинистическим контекстом, эсхатологизирующей интерпретации притч Иисуса. Флуссер сумел показать Иисуса как Мастера притчи гораздо успешнее, чем делали это многочисленные христианские экзегеты и богословы¹².

e) P. Lapide, *Der Rabbi von Nazareth*, Trier 1974

Пинхас Лапиде — еврейский ученый, являющийся наиболее отважным человеком на границе между еврейством и христианством, вызывающий недоумение и удивление по обе ее стороны. Во многих публикациях он пишет о «Равви из Назарета». Спрашивает, не был ли он кем-то бóльшим, нежели бродячим учителем, фарисеем и рассказчиком притч. С одной стороны, Лапиде старается согласовать с еврейской основой все то, что в Иисусе есть уникального и специфического:

¹¹ Cp. H. Seweryniak. op.cit., S. 157.

¹² Представлено на основе H. Waldenfels. op.cit., S. 209-211.

отношение Иисуса к Закону, сыновство Божье, воскресение. Человечество Иисуса, Его принадлежность к еврейству и тема Иисуса-брата являются, согласно Лапиде, тройным началом христианско-иудейского диалога об Иисусе. С другой стороны, «невозможность классифицировать» Иисуса беспокоит ученого настолько, что он не игнорирует вопросов о Святой Троице и воскресении. Лапиде принадлежит к тем немногочисленным иудеям, которые не отрицают воскресения Иисуса.

f) P. Lapidе, *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, Stuttgart 1976, Gütersloh 1983

В этой книге Пинхас Лапиде показывает, как представлен Иисус в еврейской литературе, израильских учебниках, и что говорят о Нем раввины: от тех, кто упоминается в Евангелии, вплоть до живущих в XX в.

g) P. Lapidе, *Israelis, Jews and Jesus*, Garden City 1979

Страстный призыв к искреннему диалогу между христианами и иудеями, со ссылками на величайших еврейских мыслителей XX в., таких как Х.Н. Бялик (современный поэт, пишущий на иврите) и Дж. Клауснер (написал для своих студентов из Еврейского Университета в Иерусалиме книгу *Yeshu Ha-notzri*, пер. англ.: *Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching*, New York 1953). Лапиде полагает, что четыре канонических Евангелия были написаны на еврейском языке.

h) G. Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973; New York 1974, 1976², 1981, 1983;
пер. ит.: *Gesù l'ebreo*, Roma 1983;
пер. нем.: *Jesus der Jude*, Neukirchen 1993

Автор, видный еврейский ученый, старается реконструировать сценарий деятельности Иисуса и определить, к какому типу иудаизма он относился. Вермес видит в Иисусе святого харизматика, такого как Хони Ха-Меагель и Ханина бен Доса. Затем автор анализирует пять христологических титулов (Пророк, Господь, Мессия, Сын Человеческий, Сын Божий), пытаясь раскрыть их значение во время деятельности Иисуса в Галилее, прежде чем они были трансформированы ранней Церковью.

- i) G. Vermes, *The Gospel of Jesus the Jew. The Riddell Memorial Lectures*, Newcastle-upon-Tyne 1981

Во второй книге Вермес представляет Иисуса как святого иудея I-го в., полностью захваченного проповедью о необходимости покаяния и приходе царства Божия, сознающего свою особую сыновнюю связь с Богом и желающего передать это отношение и другим. Учение и харизматический стиль жизни Иисуса провоцировали определенную оппозицию среди иудеев, но, в конце концов, евреи не несут ответственности за смертный приговор Иисусу, ответственность за это лежит на римской администрации.

- j) H. Leroy, *Jesus: Überlieferung und Deutung (Erträge der Forschung 95)*, Darmstadt 1978

Представляет собой солидную панораму исследований об историческом Иисусе от А. Швейцера до конца 1970-х гг.

- k) J. Maier, *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung (Erträge der Forschung 82)*, Darmstadt 1978

Это одно из важнейших исследований об Иисусе в свете Талмуда, принадлежащее перу известного специалиста по иудаизму. Майер, в свете традиции раннего иудаизма, обоснованно полагает, что различие между «историческим Иисусом» и «Христом проповеди» опирается на ложную дихотомию. Он также убежден, что текст в *Иудейских древностях* (18,63-64) является христианской обработкой аутентичного упоминания Иосифа Флавия об Иисусе.

- l) R.H. Stein, *The Method and Message of Jesus Teachings*, Philadelphia 1978

Книга, достойная упоминания, особенно ради дискуссии о форме учения Иисуса.

- m) P. Lapide-U. Luz, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden, Antworten eines Christen*, Zürich 1979, 2000⁴

Иудей Лапиде разрабатывает три тезиса: Иисус не утверждал, что является Мессией; Израиль не отрекся от Иисуса, который был тепло

принят большинством иудеев; Иисус не отрекся от Израиля. Христианин Луц соглашается с выводами Лапиде, но благоразумно замечает, что важнейшие вопросы относительно «еврейско-христианской дискуссии об Иисусе не были затронуты» (с. 123).

- n) *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, под ред. W. Granat-E. Кореж, Lublin 1982, 1988²

Это христология, рассмотренная с исторической, апологетической, библейской, экуменической точек зрения, а также с точки зрения систематического богословия. О проблематике исторического Иисуса говорится в двух работах: Е. Корець, *Historyczne istnienie Jezusa Chrystusa* (с. 73-99), J. Kudasiewicz, *Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa* (с. 100-175).

- o) D.E. Aune, *The Prophetic Role of Jesus*, в: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 153-188

Выдающийся ученый показывает, что первые последователи Иисуса творчески переработали Его традицию; первые христианские пророки и пророчествовавшие верные на одном уровне ставили собственные (богодухновенные) слова и аутентичные высказывания Иисуса, который «как кажется, считал себя пророком» (с. 171) и которого считали пророком многие Его современники.

- p) T. Baarda, *Early Transmission of Words of Jesus: Thomas, Tatian, and the Text of the New Testament*, Amsterdam 1983

Один из известнейших современных филологов Нового Завета. Ценность его книги заключается в том, что автор показывает важность свидетельств II в., в том числе *Диатессарона* Татиана, для оценки аутентичности слов Иисуса.

- q) M. Baumotte (изд.), *Die Frage nach dem historische Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten (Reader Theologie)*, Gütersloh 1984

Издание текстов, касающихся исторического Иисуса, за три последние века.

- r) M.J. Borg, *Conflict, Holiness, and Politics in the Teaching of Jesus* (*Studies in the Bible and Early Christianity* 5), New York 1984.
Он же, *Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, San Francisco 1987.
Он же, *Meeting Jesus Again for the First Time. The Historical Jesus and The Heart of Contemporary Faith*, San Francisco 1994

В своих исследованиях Борг открывает Иисуса — учителя мудрости, но также Иисуса «политического» (которому, однако, чуждо насилие zelотов), вовлеченного в духовное и общественное обновление Израиля. Царство Божье было для Иисуса метафорой общественного переворота. Борг принадлежал к группе *Jesus Seminar* (см. R.W. Funk), но не до конца разделял их мнение. Согласно названию своей третьей книги, он старается помочь христианам, чья вера остыла, заново открыть великий образ Иисуса.

- s) J.L. Segundo, *The Historical Jesus*, London 1985

Автор является одним из теологов освобождения, которые писали об историческом Иисусе. Книга посвящена словам Иисуса, но иногда смешивает то, что понимали ученики, с тем, что хотел сказать Иисус (напр., с. 60).

- t) E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 19913;
The Historical Figure of Jesus, London 1993

По мнению Дж. Г. Чарльзворта, книга *Jesus and Judaism* была лучшей работой об Иисусе, опубликованной в 1980-х гг., хотя местами она тенденциозна и выдает чрезмерную впечатлительность автора¹³. Католический экзегет Дж.П. Мейер утверждает, что труд Сандерса является кульминацией послевоенных исследований об историческом Иисусе и честной попыткой избежать как экзистенциального минимализма Бульмана, так и прочтения фундаменталистов, считающих Евангелие видеокассетой той эпохи¹⁴. Сандерс считает себя «либеральным, современным, секуляризированным протестантом». Хотя Сандерс — американец из Техаса, много лет он преподавал в Великобритании и Канаде. Стал известен благодаря своим работам о синоптиках и текстах Павла, а также об иудаизме I-го в.

¹³ J.H. Charlesworth. op.cit., P. 302.

¹⁴ J.P. Meier. *Riflessioni sull'odierna "ricerca sul Gesù storico"*. // J.H. Charlesworth (ред.). op.cit., P. 94.

Сандерс подчеркивает, что в восьмидесятих годах XX в. мы знаем об Иисусе значительно больше, чем о других персонажах древности. Иисус появился в конце деятельности Иоанна Крестителя, как паломник путешествовал он из Галилеи в Иерусалим. Учил о скором приходе царства Божия, исцелял больных, освобождал одержимых от злых духов.

Сандерс видит в Иисусе эсхатологического пророка и сосредотачивается на том, что Иисус сделал в иерусалимском храме (ср. Мк 11,15-19 и паралл.) и что сказал о храме (ср. Мк 13,2; 14,58 и паралл.). По Сандерсу, сделанное Иисусом в храме символизировало Его ожидания, что Бог должен был вскоре дать новый храм небесный; эти ожидания соответствовали иным формам иудейской эсхатологии тех времен.

Сандерс считает, что Иисус полностью разделял еврейские эсхатологические надежды в форме ожидания великой интервенции Бога ради окончательного восстановления Израиля вокруг очищенного Храма (но, возможно, в земном, а не чисто апокалиптическом измерении). Эти ожидания Иисус сделал более радикальными, возвещая, что вмешательство Бога уже близко. Сандерс видит в этом «ошибку визионера» (с. 327, а также 183, 197). В грядущем царстве Бога Иисус предвидел для себя, возможно, роль царя. Наверняка он обладал сильным сознанием своего особого авторитета, исходящего от Бога, но Его сыновнее отношение к Отцу не было какой-то особенным отношением по сравнению с позицией других набожных иудеев. Скандал и споры были вызваны не нарушением Закона, но особым отношением к грешникам. Иисус по-дружески общался с женщинами и мужчинами, не соблюдавшими Закон (Мк 2, 13-17). Не угрожал им осуждением, но обещал спасение, в отличие от Иоанна Крестителя (Мф 3, 7-12; 11, 16-19). Не ставил никаких условий и не требовал обращения. Считал, что люди меняются, благодаря открытию любви Бога. Возвещал Бога милосердного. Поэтому оказался в конфликтных отношениях с учителями Закона. Ранняя Церковь опасалась последствий такой позиции Иисуса, и потому начала выдвигать моральные требования и требовать обращения.

Причиной осуждения Иисуса на смерть были политические мотивы. Множество сторонников, собравшихся вокруг Иисуса и Его действия в Храме пугали иудейские власти Иерусалима, это и было непосредственной причиной его ареста. После смерти Иисуса ученики испытали глубокое потрясение, после которого начали утверждать, что «Господь воистину воскрес». Община учеников отошла от изначальной проповеди Иисуса.

Реконструкция Сандерса продолжает парадигму Реймаруса/Швейцера (больше сближаясь с Реймарусом) и напоминает взгляды тех еврейских (напр., Мартина Бубера) и светских (напр., Омодео, Сальваторелли, Мартинетти, Паренте) ученых, которые считают историческим не только эсхатологическое учение, но и мессианские претензии Иисуса, и которые в этих претензиях видят точку, связывающую Иисуса с Его эпохой. Однако различие заключается в том, что Сандерс пишет почти через сто лет после выступления Швейцера, после углубленной рефлексии над христологией, содержащейся в эсхатологии. В отличие от других реконструкций, он старается не отрицать надежных результатов научных исследований, но не углубляет их и сводит их значение к минимуму¹⁵.

u) Н. Falk, *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York 1985

Хотя это сочинение не поднимается до академического уровня трудов Вермеса и Сандерса, оно заслуживает внимание уже потому, что автор представляет ортодоксальный иудаизм, использует еврейские источники, а книга была опубликована в католическом издательстве. Харви Фальк помещает Иисуса в контекст фарисейских споров между школами Шаммая и Гиллеля. Автор утверждает, что около 20 г. до Р. Х. школа Шаммая подчинила себе еврейскую общину в Палестине; сторонники Гиллеля влились в группу ессеев. Среда, в которой жил Иисус, локализуется в течение ессеев фарисейского движения, собранного вокруг Гиллеля. Согласно Фальку, Иисус всю свою жизнь оставался ортодоксальным иудеем и никогда не желал, чтобы его единомышленники изменяли традиционную веру. Поводом для конфликта с шаммаитами было его желание установить для язычников религию, опирающуюся на семь ноахитских законов, которые должны были соблюдать неевреи. Речь идет о раввинистической интерпретации заповеди, данной Адаму (Быт 2, 16), и завета с Ноем, заключенного после потопа (запрет идолопоклонства, богохульства, убийства, воровства, сексуальных нарушений, принятия в пищу отделенных от тела живого животного частей, а также повеление создать судебную систему для разрешения споров). Критика Иисусом книжников и фарисеев в действительности была направлена только против школы Шаммая и

¹⁵ Книга Сандерса представлена на основе V. Fusco. op.cit., P. 42 слл. Более подробную критику Сандерса можно найти в: G. Segalla. *Gesù, profeta escatologico della restaurazione d'Israele?* // StPat 40 (1993), P. 83-102.

была согласна с мнением Гиллея. Хотя фактом является то, что Иисуса на смерть осудили римляне, тем не менее, инициатива убийства вышла от Синедриона, где доминировала школа Шаммая, зелотов и жесточайших священников Храма. Это сделали они из опасения, что римляне могут уничтожить храм и народ (ср. Ин 11,48)¹⁶.

- v) A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, 19849;
пер. англ.: *Jesus of Nazareth*, London 1960;
пер. ит.: *Storia della ricerca sulla vita de Gesù*, Brescia 1986

Упомянутая во вступлении история исследований жизни Иисуса, проведенных в XIX в.

- w) J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary. Aktualny stan debaty*, RTK 33 (1986) т.1, 53-86;
он же, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987

Краткое, но очень толковое представление актуальной дискуссии (с. 184).

- x) G. Theissen, *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, München 1986;
пер. пол.: *Cień Galilejczyka*, пер. М. Platajs, Bielsko-Biała 1999
- y) G. Bronkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, 198714;
пер. англ.: *Jesus of Nazareth*, London 1960;
пер. ит.: *Gesù di Nazareth. I risultati di quarant' anni di ricerche sul «Gesù della storia»*, Torino 1977²

Первая и по-прежнему лучшая попытка представления жизни и учения Иисуса, предпринятая ученым, принадлежащим к постбульманистам. Этот труд многократно переиздавался.

- z) R.A. Horsley, *Jesus and Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987, Minneapolis 1993

В историко-социологические исследования о движении Иисуса много внес Ричард Хорсли. Этот ученый протестует против деполитизации

¹⁶ Представлено на основе: D.J. Harrington, *L'ebraicità di Gesù: alcuni problemi di metodo*. // *L'ebraicità di Gesù*, P. 141.

значения Иисуса и его миссии и ставит под вопрос богословские допущения, до сих пор доминировавшие в дискуссии. Предполагалось, собственно, что «религия» и «политика» — это две различные области, а тем временем Иисус — с точки зрения Хорсли — оставался под влиянием политических традиций пророков, Илии и Елисея, и был уничтожен в качестве политического агитатора или преступника, хотя и был абсолютно невиновен. В учении Иисуса царство Божие не должно пониматься в терминах старой апокалиптической эсхатологии как конец света («космическая катастрофа»), но как «политическая метафора и символ» обновления общества и обновления общественной жизни; в намерения Иисуса входило обновление Израиля в сфере общественных отношений. Он имел в виду не отдельные группы или бродячих харизматиков, но локальные общины, понимаемые в семейственной, но не в патриархальной терминологии (Мк 3,35). Это должны были быть общины без иерархии (Мф 23, 8-9), члены которых принимают экономическую ответственность друг за друга («прости нам долги наши») и охотно помогают друг другу, а также своим противникам («любите врагов ваших»). Общины, которые сами разрешают свои конфликты, не прибегая к судам (Мф 18, 15-22), считают себя независимыми от храма и не вынуждены ни подчиняться политическо-экономическо-религиозным системам (Мф 17, 24-27), ни платить налоги римлянам (Мк 12,17). «Царство Божие не нуждается ни в посредничестве иерархии, ни в храмовой системе» (с. 325).

Главный тезис Хорсли повторяется в его последующих книгах¹⁷. По мнению Дж.Д. Данна, его эгалитарная утопия может привлекать того, кто хочет быть свободным от иерархии. Однако Хорсли повторил ошибки старой либеральной экзегезы. Его работа является предупреждением, что учение Иисуса нельзя отделять от религиозно-общественно-политического контекста¹⁸.

aa) S. Neill-T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861 – 1986*, Oxford 1988

Обзор исследований.

¹⁷ Особенно R. Horsley, *Sociology and the Jesu Movement*, New York, 1989; он же: *Archeology, History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, 1996.

¹⁸ Взгляды Хорсли были представлены на основе труда: J.D.G. Dunn. *Jesus Remembered (Christianity in the Making.* — Т. 1), Grand Rapids; Cambridge, 2003, P. 56 слл.

ab) B.L. Mack, *A Mith of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988

Мак в своих исследованиях показывает сходство Иисуса с бродячими философами, циниками, которые учили, насмехаясь над миром; с его точки зрения, даже слова о царстве можно понимать в этой перспективе.

ac) J. Kulisz, *Jezus w świetle historii*, Warszawa 1989

Краткое (68 с.), но компетентное представление проблематики.

ad) J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991;

пер. нем. *Der historische Jesus*, перевел P. Hahbrock, München 19952;

пер. ит.: *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Firenze 1994;

пер. пол.: *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*,

перевел M. Stopa, Warszawa 1996.

Популярная версия: *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco 1994

Американец Джон Доменик Кроссан, происходящий из католической среды, вместе с Фанком основавший *Jesus Seminar*, произвел новую классификацию источников исторических знаний об Иисусе. К самым первичным источникам он причислил апокрифы: Евангелие от Фомы, папирусы из Эгертона, Евангелие Евреев (известное по 7 цитатам у Отцов Церкви) и гипотетические источники: Источник Q и Евангелие Креста, восстановленное на базе Евангелия от Петра. Кроссан выделил четыре пласта традиции об Иисусе. К самому древнему, датируемому 30-60 гг., кроме вышеперечисленных, он отнес Первое послание св. Павла к Фессалоникийцам, Послание Павла к Галатам, Первое Послание к Коринфянам и Послание к Римлянам, а также Собрание Чудес, фрагменты которого находятся ныне в Евангелиях от Марка и от Иоанна (в пол. пер. с. 448 слл.). В своей реконструкции жизни Иисуса Христа Кроссан опирается почти исключительно на элементы, содержащиеся в текстах первого пласта традиции (с. 27). Кроссан сопоставляет многократно засвидетельствованные элементы – в сумме 180 отрывков, с теми, что появляются только в одном источнике – 342 отрывка (с. 454-470). В Прологе своей книги он утверждает, что вынес за скобки и уменьшил значение материала, который встречается только один раз. Это относится к 2/3 общего материала.

Такой подход равнозначен устранению подлинных свидетельств, переданных лишь одной традицией¹⁹.

С точки зрения Кроссана, Иисус, будучи плотником, принадлежал к самому низшему общественному классу крестьян и ремесленников. Иисус не умел читать, но вырос в мире, в котором огромную роль играла устная традиция, поэтому он знал множество библейских рассказов и фрагментов псалмов, которые, однако, никогда не цитировал дословно. Иисус был странствующим учителем мудрости. Кроссан сравнивает Его с греческими философами, особенно циниками. Иисус был «деревенским» циником, обращавшимся к простым людям и занимающим критическую позицию по отношению к обществу. «Стратегия, которую Он использовал, выражавшаяся *implicite* в его собственных действиях и *explicite* в наставлениях для учеников, включала в себя бесплатные исцеления и общую трапезу. Эта стратегия опиралась на религиозное и экономическое равенство, отрицавшее в равной мере иерархические и патерналистические правила еврейской религии и римской власти [...]. Он не был посредником или арбитром, но — иногда парадоксально — учил, что ни одна из этих категорий не имеет смысла между человечеством и божеством [...]. Чудо и притча, исцеление и трапеза были направлены к тому, чтобы побудить человека к установлению непосредственного физического и духовного контакта с другими. Иначе говоря, Иисус возвещал царство Божие, достижимое без помощи посредников» (с. 443 слл).

- ae) J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*,
 Vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991;
 Vol. 2: *Mentor, Message and Miracles*, New York 1994;
 Vol. 3: *Companions and Competitors*, New York 2001

Монументальное трехтомное исследование американского католического экзегета, опубликованное с разрешения церковных властей. Прежде всего, нас интересуют два тома (т. I — 484 с., т. II — 1118 с.). Автор представил себе католика, протестанта, иудея и агностика, которым бы предстояло выработать документ, показывающий, кем был Иисус из Назарета и каковы были его цели. В своей книге *A Marginal Jew* Мейер рисует портрет Иисуса, ставший плодом этого воображаемого сотрудничества.

¹⁹ H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa, 2001, S. 63.

Первый том начинается с обширной методологии (с. 1-201), краткое резюме которой автор дает на трех страницах в начале второго тома (с. 4-6). Мейер утверждает, что «исторического Иисуса» нельзя наивно отождествлять со всей жизнью Иисуса из Назарета, то есть со всем, что Иисус думал, говорил, делал и испытывал за свою жизнь или даже во время своей публичной деятельности. Всю жизнь Иисуса невозможно сегодня восстановить из-за хронологической отдаленности и недостаточности доступных источников.

«Исторический Иисус», в противоположность «действительному Иисусу», — это Иисус, которого мы можем реконструировать, используя научные методы современных исторических исследований. Таким образом, «исторический Иисус» — это научная конструкция, теоретическая абстракция современных ученых, которая лишь частично совпадает с реальным Иисусом из Назарета, евреем, жившим и действовавшим в Палестине в I в. от Р. Х.

Мейер показывает, что — кроме четырех канонических Евангелий — существует мало источников для нашего знания об историческом Иисусе. Павел и Иосиф Флавий сообщают лишь немногие подробности. Утверждения, что позднейшие апокрифические Евангелия и тексты из Наг Хаммади дают нам независимую и достойную доверия историческую информацию об Иисусе, следует отнести к области фантазии. Наконец, перед историком стоит трудная задача селекции исторических традиций в текстах четырех Евангелий. Задание это действительно трудное, ибо Евангелия являются произведениями христианских Церквей второй половины I-го в. написанные через 40-70 лет после смерти Иисуса, они проникнуты христианской верой в Него как воскресшего Господа. Только старательное изучение материала Евангелий в свете критериев историчности может дать надежду на получение достоверных результатов²⁰ (Meier 1994:4).

Первый том содержит также анализ Евангелий детства и заканчивается на достижении Иисусом зрелого возраста. Во втором томе Мейер занимается словами и делами Иисуса, относящимися к периоду Его публичной деятельности. Благодаря старательному анализу фигуры Предтечи, а также учения Иисуса и чудес, Им совершаемых, перед нами раскрывается живой портрет Иисуса.

²⁰ J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* — T. 2: *Mentor, Message and Miracles*, New York, 1994, P. 4 слл.

Второй том кладет конец долгим спорам о связи между Иисусом и Иоанном Крестителем. Мейер приходит к выводу, что Иоанн был тем человеком, который имел самое большое влияние на Иисуса. Пророческая деятельность Иоанна, его призыв к покаянию, предостережение перед приближающимся судом и ритуал крещения повлияли на деятельность Иисуса. Пламенное пророчество о конце времен, возвещаемое Иоанном, в значительной степени сформировало убежденность Иисуса в том, что Бог приходит, чтобы спасти Свой народ. Глубокий анализ Евангелия, который совершает Мейер, показывает, что Иисусово возвешение Царства Божьего не останавливается на угрозе суда, но идет далее, вплоть до обетования чрезвычайно близкого Царства Божьего, несущего спасение. Осознано подражая пророку Илии, Иисус являет толпам силу Божию, совершая многочисленные могущественные деяния — чудеса.

Автор опровергает современный скептицизм, приводя убедительные аргументы того, что проверенная историческими критериями традиция о чудесах не была изобретена древней Церковью. Рассказы об Иисусе, творящем чудеса, восходят к самому историческому Иисусу. «Если бы традиция о чудесах в публичной деятельности Иисуса должна была бы быть отвергнута как неисторическая, то такая же судьба должна была бы постигнуть любую иную евангельскую традицию о Нем». Споря с неоднозначными взглядами некоторых ученых, например, Кроссана, книга показывает нам, что Иисус был чудотворцем, а не «чародеем», ибо не старался чарами принудить Бога действовать. Мейер показывает, что чудеса Иисуса помогали «привести людей к вере, покаянию и ученичеству». Приглядываясь поочередно к совершенным Иисусом экзорцизмам, исцелениям и иным чудесам, мы видим связь между ними и Его вестью. Мейер постулирует, что словами, как и делами «Иисус делает грядущее царство Божие уже присутствующей реальностью». В работе Мейера Иисус представлен как харизматический пророк, глашатай царства Божия, чудотворец²¹.

Мейер разделяет критерии на фундаментальные и вторичные. К первым относятся: (1) критерий неудобства, (2) различия, (3) множественности свидетельств, (4) согласия, (5) отвержения и наказания. Вторичные включают в себя критерии (6) арамеизмов, (7) палестинской среды, (8) нарративной живости, (9) тенденции развития синоптических традиций, (10) исторического правдоподобия²².

²¹ Ср. презентацию исследования на суперобложке второго тома.

²² См. I.P. Meier, *op.cit.* — Т. 1, Р. 68; Т. 2, Р. 5-6.

- af) J.H. Charlesworth (ред.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, Philadelphia 1991, New York 1997;
пер. ит.: *L'ebraicità di Gesù*, Torino 2002

Том содержит лучшие публикации на тему «еврейскости» Иисуса, являющиеся плодом исторических и экзегетических исследований за последние тридцать лет. В книге собраны работы католиков (Д.Дж. Харрингтон, Г. Кюн, Дж.П. Мейер), протестантов (Дж.Г. Чарльзворт, Г. Кокс) и иудеев из Израиля (Д. Флуссер), Европы (Г. Вермес) и из Америки (Э. Ривкин, А.Ф. Сегаль). Все эти работы ранее публиковались независимо друг от друга, а это свидетельствует о том, что среди ученых считается доказанным, что Иисус был иудеем, и Его жизнь и учение могут быть поняты лишь на фоне разнородной среды иудаизма, каким тот был до 70 г. от Р. Х. Дж. Г. Чарльзворт утверждает, что существует «согласие между иудейскими и христианскими учеными, что Иисус из Назарета был евреем. Евреем, жившим в Палестине до разрушения иерусалимского Храма римскими солдатами в 70 г. Самое важное, что Его мышление было сформировано под влиянием динамичных направлений тогдашнего иудаизма: Он был благочестивым иудеем, участвующим в праздниках и поклоняющимся Богу в Храме, который называл “домом Отца моего” (Ин 12,16)» (с.12).

- ag) J. Gnllka, *Jesus von Nazaret, Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1993;
пер. англ.: *Jesus of Nazareth. Message and History*, Peabody 1997;
пер. пол.: *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, пер. J. Zychowicz, Kraków 1997

Автор — выдающийся католический библеист, член Папской Библической Комиссии и Международной Богословской Комиссии. В своей книге он представляет актуальное состояние знаний об Иисусе и утверждает, что «написать биографию Иисуса — невозможно. Можно пытаться восстановить Его слова, бросить свет на Его деятельность в перспективе политического и духовно-религиозного горизонта той эпохи. Квазибиографические черты такое описание приобретет лишь в отношении последних часов Его жизни, о которых мы знаем, ибо они сохранились в первичной истории Страстей, пусть и подвергнутые теологической рефлексии» (с. 16). Чтобы достигнуть подлинных слов и дел Иисуса, необходимо выделить их из редакционно-интерпретирующего материала. Большую помощь в такой исследовательской задаче оказывает знание окружения, в котором жил Иисус.

Гнилка посвящает этому вторую и третью главу. В первой главе автор дает очерк проблематики исследований на тему Иисуса, от Реймаруса до современности, чтобы затем второй параграф этой же главы посвятить критериям, дающим доступ к словам и делам Иисуса. В последующих частях книги он строго следует этим критериям. Результаты его исследований весьма позитивны. Автор «показал, что научным путем можно дойти до сути проповеди исторического Иисуса (учение о царстве Божьем, призвание учеников Иисуса и стиль их жизни, отношение к Торе и основные элементы евангельского этоса — с. 108-300), до осознания Его миссии (с. 301-320) и до важнейших событий Его земной жизни (общественное служение, знамения, суд, страсти и смерть — с. 321-379)»²³ (Gnilka 1997:8).

ah) W.G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)*, (BBB 91), Weinheim 1994

Представлены исследования последних сорока лет на тему Иисуса.

ai) J. Becker, *Jesus von Nazareth*, Berlin-New York 1996;
пер. англ.: J. Crouch, *Jesus von Nazareth*, Berlin-New York 1998

Во вступительном слове Юрген Беккер признает, что эта книга — плод его профессорской деятельности в Университете. Однако он старался написать ее так, чтобы она была доступна и для тех, кто, не будучи знаком с теологией, хотел бы получить информацию об Иисусе. По сравнению с другими книгами на эту же тему, тут больше написано о раннем иудаизме.

Отдельным параграфам предшествует список специальной литературы. Хотя Беккер является протестантским экзегетом, он сам признает, что в своей работе чаще всего использовал обзоры тематической литературы об Иисусе, содержащиеся в работах как протестанта (W.G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)*, Weinheim 1942), так и двух католических библеистов — Г. Мерклейна и И. Гнилки.

Первая глава посвящена методологическим проблемам, а также упоминает книги об Иисусе, написанные Э. Схилебексом, Дж. Мейером и Дж.Д. Кроссаном.

²³ J. Kudasiewicz, *Słowo wstępne*. // J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu: Orędzie i dzieje*, Kraków, 1997, S. 8.

Во второй главе автор представляет биографические данные. Беккер не доверяет Евангелиям детства (Мф 1 —2; Лк 1-2). Исторически сведения об Иисусе — с его точки зрения — ограничиваются публичной деятельностью Иисуса, от Иоаннова крещения до распятия Понтием Пилатом. Иисус происходил из Назарета. Там жили Его родители: Иосиф и Мария. Происхождение семьи Иосифа из рода Давида исторически правдоподобно. Информацию о начале публичной деятельности Иисуса дают нам Лк 1,5; 3,2сл.23 и Ин 2,20 в связи с 8,57. Согласно Луке, Иисусу было 30 лет, когда начал свою деятельность Иоанн Креститель, а непосредственно после него — Иисус. Евангелие от Иоанна указывают на ту же дату, но Иисусу уже 50 лет (!)*. В Иерусалиме на Пасху Иисус был распят; вероятно, около 30 г. от Р. Х. Публичная деятельность Иисуса длилась 2-3 года, на что указывают и тексты Евангелия от Иоанна, говорящие о том, что Иисус трижды идет в Иерусалим на праздник Пасхи (Ин 2,13; 11, 55; 12,1).

Иисус действовал в основном на северо-западном берегу Галилейского озера, чаще всего в Капернауме. Вероятно, Он вообще не посещал эллинизированных городов Галилеи: Сепфорис, Тивериада или Магдала. Он действовал на территории, подвластной Ироду Антипе (Лк 13,31сл.), поблизости от земель, принадлежащих Ироду Филиппу, которому подчинялась также Вифсаида. Между обоими регионами лежала граница, где размещались пункты таможенного контроля, взимающие пошлины, как мы читаем в Мк 2,14. Иисус собрал вокруг себя группу из двенадцати учеников, другие ученики спонтанно присоединялись к Нему на краткое время. Среди Двенадцати только Иуда происходил из Иудеи, все прочие были жителями Галилеи.

Говоря об учении Иисуса, в третьей главе Беккер представляет нам наставления Иоанна Крестителя и Иисуса о заблудшем Израиле (Иоанн Креститель и грядущий гнев Божий; слова о суде в учении Иисуса). Четвертая глава называется: «Приближающееся царство Божие как начало спасения для заблудшего Израиля». В последнем параграфе этой главы Иисус представлен как Мессия, Сын Давида и как Сын Человеческий конца времен. Пятая глава посвящена этическому учению Иисуса, а шестая — Его Страстям и смерти.

* «...На это сказали Иисусу: Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама?» — Ин 8,57 — *прим. ред.*

- aj) G. Theissen-A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 20013;
пер. англ.: *The Historical Jesus*, Minneapolis 1998

Это пространный учебник евангелического профессора Нового Завета из Гейдельбергского университета, написанный в сотрудничестве с Аннетой Мерц и насчитывающий 557 страниц. Книга является совместной работой авторов, однако большинство глав написал сам профессор (гл. 1, 4-5, 7-16). Она начинается с представления истории исследований жизни Иисуса (*Leben-Jesu-Forschung*), разделенной на пять фаз (параграф 1). Затем книга делится на четыре части. В первой (параграфы со 2 по 4) представлены христианские и нехристианские источники сведений об Иисусе и их оценка. Вторая часть (параграфы 5-7) показывает нам исторические рамки, в которых жил Иисус: исторический контекст (тут представлены движения обновления II и I века до Р. Х.: саддукеи, фарисеи и ессеи, а также мессианские движения в 4 г. до Р. Х., радикальное движение Иуды Галилеянина в 6 г. от Р. Х., движение Иоанна Крестителя и других пророков), хронологические рамки (год рождения Иисуса, годы публичной деятельности и смерти), наконец, географические и социальные рамки (особенно Назарет, Капернаум, Галилея и окрестности, Иерусалим). Третья часть (параграфы 8-12) посвящена деятельности и учению Иисуса. Иисус здесь представлен поочередно как харизматик, пророк, чудотворец, поэт (притчи), учитель (этика Иисуса). Темой четвертой части являются Страсти Иисуса и пасхальные события. Здесь Иисус показан как основатель культа (Тайная Вечеря), как мученик (Страсти), как воскресший (Пасха и ее значение).

Тайссен заключает, что мнение Бульмана о том, что мы почти ничего не знаем о личности и жизни Иисуса, справедливо лишь в отношении периода от Его детства до начала публичной деятельности. Зато нам многое известно о Его проповеди и учении, у нас имеется относительно полный портрет Его личности в период общественного служения (с. 216).

Иисус был харизматиком, излучавшим силу, которую трудно определить. Он привлекал сторонников, раздражал противников, раздражал даже собственную семью, считавшую его «безумцем» (Мк 3, 21). Однако своей харизмой он, может быть, был частично обязан семье. Весьма вероятно, что его семья считала себя потомством Давида, чем способствовала возникновению надежды на то, что Иисус может быть тем долгожданным потомком Давида, который должен восстановить Израиль. Окончательный импульс дал Иисусу Иоанн Креститель,

который ожидал появления «Сильнейшего», что, вероятно, пробудило в Иисусе веру, что именно Он и есть этот Сильнейший.

Харизму, которую в Иисусе пробудил Иоанн Креститель, Иисус передал своим ученикам. Они участвовали в Его миссии и всемогуществе. Выбор двенадцати учеников должен был положить начало обновлению Израиля.

Харизма выражалась в безусловных ценностях и способах поведения. Это видно, среди прочего, в поведении Иисуса по отношению к женщинам. В то время учителя не включали женщин в круг своих учеников. Между тем, Иисуса в его странствованиях сопровождают и женщины, не только поддерживая Его материально, но и входя в узкий круг учеников.

У харизматика есть и противники. Его харизма заключалась в том, чтобы привлечь сторонников даже из среды врагов. Отношение Иисуса к Его противникам амбивалентно. Находясь в оппозиции по отношению к книжникам, в центральной точке своего учения (любовь к Богу и ближнему) Иисус соглашается с книжником (Мк 12, 28 слл). Фарисеи критикуют поведение Иисуса, а Он полемизирует с ними, но при этом разделяет их религиозные убеждения и имеет хорошие отношения с некоторыми из них. Зато аргументы, которыми Иисус пользуется для критики фарисейского почитания «предания старцев», могут быть из арсенала саддукеев.

Тайссен полагает, что первый ответ на вопрос, кем был Иисус, должен звучать так: он был иудейским харизматиком. Но такой ответ может дать как социолог религии, так и богослов, подразумевая под этим разные вещи. В богословии харизма — это позитивно оцениваемый дар Божий, в то время как социологи религии называли «харизматиками» и фашистских вождей. Но уже древнее христианство знало, что рядом с Мессией существовали псевдомессии, рядом с пророками — лжепророки. Может быть, различие заключается в том, что теология подчеркивает вертикальное измерение харизмы, связь с Богом, в то время как социология — измерение горизонтальное, межчеловеческие отношения? Термин «харизма» должен быть определен с большей тщательностью. Согласно Павлу, проявлением харизмы являются особые дары: пророчество, сила чудотворения, дар учить (ср. Рим 12,6; 1 Кор 12,30). Тайссен обещает коснуться их в следующих параграфах, но все они вырастают из харизмы Иисуса (с. 216-218).

Подводя итоги своей работы, Тайссен еще раз задает вопрос: кем был Иисус, и вновь отвечает, что первым ответом является утверждение, что был Он иудейским харизматиком, от которого вне зависимости от мессианских ожиданий исходила чрезвычайная сила. «Его

харизма проявлялась в том, что он косвенно приписывал себе особую близость с Богом, например, усиливал свои слова, предваряя их словом «Аминь», как если бы получил их от Бога. Он в своих антитезах сознательно шел дальше, чем Тора, не противореча ей. Иисус оживил традиционную метафору Отца таким образом, который указывал на особую связь с Богом; отпускал грехи, чего обычно ожидают только от Бога; действовал с убеждением, что через Него Бог совершает чудеса» (с. 486 сл.).

Иисус, как и Иоанн Креститель, отказывался применять по отношению к себе мессианские титулы. Только словосочетание «Сын Человеческий» он явным образом относил к себе, но оно было не титулом, а обыденным выражением, которому лишь Иисус придал мессианский смысл, связывая его с видением небесной сущности, подобной сыну человеческому. Слово «человек» Иисус превратил в главный титул величия. Он дал человеку достоинство, превышающее все иные титулы: Мессия, Сын Божий и *Kyrios*. Иисус предлагает нам христологию, восходящую от человека (*Human-Christologie*). Видение, заключенное в Дан 7, говорило: предназначением Израиля было заменить звериные мировые царства царством человеческим. Иисус ждал исполнения этого предназначения не от некоего «как бы человека», но от реального человека, и был убежден, что именно Он является этим человеком и будет им в ближайшем будущем. Эта человеческая христология исполнилась в судьбе Иисуса иначе, чем ожидалось. Когда Иисус возвещал в Галилее царство Божие и направлялся к Иерусалиму, Он ожидал скорого пришествия Божьего царства. Однако Его убили, и Бог вмешался иным образом: согласно вере учеников Он воскресил распятого. Все, что раньше Иисус говорил о себе прямо или косвенно, все, чего ожидали от Него другие, все это должно было быть заново сформулировано в свете креста и Пасхи.

Иисус был Мессией. В Нем, парадоксальным образом через страдание и смерть, исполнились мессианские ожидания. Титул «Сын Божий» связан с мессианскими надеждами, однако исключительным образом подчеркивает связь Иисуса с Богом. Иисус был Сыном Божьим, ибо так назвал Его глас Божий. Уже в Новом Завете титул Сына определяет Иисуса как несущего Откровение, который представляет в мире голос Бога. Однако в центре христологической рефлексии стоит титул «Сын Человеческий», созданный самим Иисусом и Им же превращенный в мессианский титул. Тем не менее, поклонение Иисусу как *Kyrios* у ставит титул *kyrios* выше всех, ранее упомянутых. Таким образом Иисусу, в глазах Его почитателей, дано было место рядом с Богом (с. 487-489).

В конце Тайссен констатирует: «В первой половине этого столетия [XX] христианское богословие — не без влияния распространенной авторитарной ментальности — находилось под угрозой развития христологии *Kyrios 'a* без оглядки на земного Иисуса. Керигматический Христос, т.е. почитаемый после Пасхи как *Kyrios*, возвещается как абсолютная Мошь, которая требует и оказывает милость. Человеческий облик земного Иисуса оказался потерян. Побледнели его еврейские черты. Явленный им Бог превратился в Бога авторитарного. Поиск исторического Иисуса считался безуспешным предприятием либерального богословия. Наша книга содержит результат новой ориентации богословия, которое развивалось во второй половине XX в. Она стремится рассказать о том, кем был Иисус. Кроме того, мы хотели бы указать, что, несмотря на тенденции авторитарного толкования, сохраняется другой путь к Нему» (с. 489).

В завершении своего очерка жизни Иисуса Тайссен пишет: «Иисус исторически и теологически принадлежит иудаизму. Благодаря иудеям, уверовавшим в Него, Он одновременно стал фундаментом христианства. Сегодня Он принадлежит двум религиям, развивавшимся после Его смерти независимо друг от друга. Общей темой этих религий являются жизнь в диалоге с одним, единым Богом и этическая ответственность за мир и общество. Христианство, которое, следуя за Иисусом, заботится и о том, и о другом, только в том случае будет верным самому себе, если сохранит верность своим иудейским корням, если серьезно относится к своей общественной ответственности и если видит в традиции Иисуса шанс вновь и вновь вступать в диалог с Богом» (с. 495 сл.).

ak) R.W. Funk-R.W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Sonoma-New York 1993;

R.W. Funk and the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, San Francisco 1998;

R.W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium*, San Francisco 1996

Две первые книги являются результатом встреч *Jesus Seminar*, который был основан Робертом У. Фанком и Джоном Д. Кроссаном в 1985 г. в Сонома в Калифорнии и в дискуссиях которого участвовало более 150 североамериканских ученых. В первой книге Фанк и участники семинара представили весьма спорный анализ того, что Иисус действительно сказал, а во второй — того, что Иисус действительно сделал. Однако любопытным следует считать тот факт, что участники

семинара, встречающиеся дважды в год, после чтения и обсуждения рефератов, принимали решение об исторической достоверности слов Иисуса при помощи голосования разноцветными шариками. Красный шарик означал «я достаточно уверен, что Иисус это сказал»; розовый — «вероятно», «скорее да, чем нет»; серый шарик — где-то между «скорее нет, чем да», «вероятно, нет»; черный шарик — «я достаточно уверен, что Иисус этого не говорил»²⁴. Оба тома также были напечатаны разными цветами: во втором томе красный цвет должен был обозначать подлинные дела Иисуса; цвет розовый — близкие тому, что Иисус сделал; цвет серый — рассказы, в которых мало исторических элементов; цвет черный — рассказы неправдоподобные или фиктивные. Согласно *Jesus Seminar*.

- Иисус из Назарета родился во время правления Ирода Великого
- Его матерью была Мария; у него был человеческий отец, которого необязательно звали Иосифом
- Иисус родился в Назарете, а не в Вифлееме
- Он был странствующим мудрецом, кутившим с отбросами общества
- Он исцелял без помощи древних лекарств или магии, оказывал помощь тем, кто находился в состоянии подавленности, которое сегодня мы рассматриваем как психосоматическое расстройство
- Он не ходил по воде, не кормил ни хлебами, ни рыбами, не превращал воду в вино и не воскрешал Лазаря
- Он был арестован в Иерусалиме и распят римлянами
- Он был казнен в качестве возмутителя общественности, а не потому, что объявил Себя Сыном Божиим
- Пустой гроб — это фикция, Иисус не воскресал телесно
- Вера в воскресение опирается на видения, пережитые Петром, Павлом и Марией²⁵.

Идея решать вопрос об Иисусе путем голосования многим показалась странной и даже богохульной²⁶. Даже Кроссан признает, что

²⁴ Так описывает это голосование участник *Jesus Seminar*, M.J. Borg, *What Did Jesus Really Say?*, "Biblical Review" 5(1989)18-25; цит. по: C. J. den Heyer, *Der Mann aus Nazareth, Bilanz der Jesusforschung*, Düsseldorf 1998, 223сл. См. также J.D. Crossan: 445

²⁵ Так резюмируются убеждения *Jesus Seminar* на суперобложке второго тома. Интересно, что первый том, изданный в 1996 г. не был известен ни Г. Тайссену (год издания 1996), ни ден Хейеру (оригинальное издание 1996 г.), который в немецком издании в примечании 52 на стр. 225 лишь замечает, что результаты голосования можно найти в статьях, опубликованных в журнале «Forum».

²⁶ C.J. den Heyer, op.cit., P. 223.

«сомнения общественности, как неспециалистов, так и ученых, часто касались именно идеи голосования и того, насколько правомочными, обязывающими и полезными являются всякие реконструкции образа исторического Иисуса (...). Размещение Иисусовой традиции на четырехзначной шкале многие рассматривали как проявление самонадеянности или отвергали как богохульство»²⁷.

al) L.T. Johnson, *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco 1996;

он же: *Living Jesus*, San Francisco 1999

Автор — католический ученый из США. Он поставил под сомнение ценность не только работ, возникших в рамках *Jesus Seminar*, но и всего третьего поиска, давая им негативную оценку.

С точки зрения Кельбера, Джонсон является продолжателем Келера, считавшего, что основой христианской веры может быть лишь возвешаемый в Евангелиях Христос, а не исторический Иисус. Если мы спросим Джонсона, почему история и рассматриваемый в историческом контексте Иисус не могут послужить фундаментом веры, то получим ответы, напоминающие Келера. Во-первых, у Джонсона есть проблема с историческими источниками. Хотя археологические открытия, применение новых социологических методов, равно как и неожиданные открытия текстов в XX в. обогатили наши знания обо всем бассейне Средиземного Моря, по мнению Джонсона, это не внесло ничего в наши сведения о жизни Иисуса. Особым образом это касается находок в Кумране и Наг Хаммади, которые — с точки зрения Джонсона — не исполнили надежд на новую информацию об историческом Иисусе.

Во-вторых, Джонсон теряется перед таким множеством и обилием разнородных книг, посвященных жизни Иисуса.

Третья причина слабости исследований жизни Иисуса — по мнению Джонсона — заключается в понимании личности Иисуса в Новом Завете и в христианской вере. «Христианство в своей классической форме опиралось не на деятельность Иисуса, но на Его воскресение и притязание на то, что после воскресения и погребения Он вошел в жизнь Бога и участвует в ней»²⁸.

²⁷ J.D. Crossan, op.cit., P. 445сл

²⁸ Взгляды Джонсона изложены по: W.H. Kelber, *Der historische Jesus*, в: *Der historische*

am) C. Marsh, *Quest for the Historical Jesus in New Historical Perspective*, «Biblical Interpretation» 5(1997) 403-437

Автор выделяет девять фаз исследований об Иисусе: 1. позитивистский поиск (Иисус эсхатологический); 2. позитивистский поиск (Иисус не-эсхатологический); 3. романтический поиск; 4. поиск, предпринятый направлением критики форм; 5. поиск нееврейского Иисуса; 6. поиск в рамках истории традиции; 7. экзистенциальный поиск; 8. поиск еврейско-христианский; 9. постмодернистический поиск.

an) P. Grelot, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur, line lecture de l'Évangile (LeDiv 167)*, Paris 1997

Работа выдающегося католического библеиста, имеющая, скорее, популяризаторский характер.

ao) G. Lüdemann, *The Great Deception and What Jesus Really Said and Did*, London 1998

G. Lüdemann, *Jesus after Two Thousand Years: What He Really Said and Did*, Lüneburg-London 2000

Дж.Д.Г. Данн считает Г. Людеманна немецким соответствием американскому *Jesus Seminar*. Он отмечает, что если раньше Людеманн применял исторический метод, то сегодня полагает, что всякое упоминание учения Иисуса как фундамента христианской веры неправомерно.

Людеманн сам признает, что импульсом для его работы послужили публикации *Jesus Seminar* (с. VII). Данн отмечает, что нельзя недооценивать совершенного Людеманном подведения итогов скептического крыла немецкой науки о евангельской традиции²⁹.

ap) D. Marguerat, E. Norelli, J.M. Poffet, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme (Le Monde de la Bible 38)*, Genève 1998

Том содержит работы, которые были представлены в последнее время в рамках программы исследований франкоязычных университетов

Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, ред. J. Schröter-R. Bruckner, Berlin 2002, 28 сл.

²⁹ Cp. J.D. Dunn, *Jesus Remembered...*, T.1, P. 59

Швейцарии. Европейские и американские ученые излагают свою точку зрения, представляя новейшие исследования на тему исторического Иисуса. В последнее время они получили много сильных импульсов благодаря применению новых методологий: социологии древнего иудаизма, исследований аграрных обществ, использованию христианских апокрифов. Были получены неожиданные результаты. Они требуют пересмотра наших представлений об отношении Иисуса к иудаизму, причинах Его смерти, сути Его слов. Труд разделен на семь частей: история вопроса (Ф. Фуско, Э. Кувилье, Б. Нейпп, Ж.П. Жоссуа), иудаизм во времена Иисуса (Г. Тайссен, К. Перро, Г. Роше, Э.П. Сандерс), суть теологии Иисуса (Ж.С. Клоппенбург, К. Грапп, Д. Маргера, Ж. Шлоссер, Ж.П. Лемоно), неканоническая христианская традиция и проблема исторического Иисуса (Ж.Д. Кэтли, Э. Норелли), прочтение Иисуса (К. Тома, М. Грэтц), исторический Иисус и богословие (Б. Сесбоуэ, П. Бюлер, М. Бутье).

- aq) C.J. den Heyer, *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150jaar onderzoek naar Jezus*, Zoutermeer 1996;
нем. пер.: *Der Mann aus Nazareth. Bilanz der Jesusforschung*, Düsseldorf 1998;
ит. пер.: *La storicità di Gesù*, Torino 2000

В соответствии с подзаголовком, этот труд можно рассматривать как своего рода резюме исследований об историческом Иисусе³⁰. В последней, 13 главе, ден Хейер отмечает, что в научной литературе уже не ведется дискуссия, действительно ли жил Иисус. Такая дискуссия велась в XIX в., также в начале XX в. встречались богословы, отрицавшие существование Иисуса. Много внимания уделил этим дискуссиям Альберт Швейцер в своей книге *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Эта эпоха уже кончилась. Согласно убеждениям подавляющего большинства экзегетов, в основе христианства стоит Иисус из Назарета.

В исследованиях Нового Завета высказывают различные взгляды, но иногда достигают консенсуса. Ден Хейер полагает, что и под его очерком жизни Иисуса, представленным на стр. 237-240, могло бы подписаться большинство исследователей (однако, не все частности там приемлемы!).

Иисус жил, и его жизнь можно в общих чертах восстановить. Он был евреем, был необычным человеком, увлекающей и творческой

³⁰ Автор опирается на немецкий перевод этой работы.

личностью, возвещал вдохновляющее и освобождающее учение. Историк может написать минибиографию Иисуса из Назарета. Верующий знает, что с ним говорит Иисус Христос, поэтому может значительно больше рассказать о Его значении.

Иисус обладает различными лицами. Мы знаем Иисуса Павла, Марка, Матфея, Луки, Иоанна, а также — Иисуса Фомы. Знаем, что Иисус надеялся на скорое пришествие царства Божия, но также знаем, что Он верил в то, что это царство можно открыть в Его жизни и в Его мире. Иисуса можно было бы определить как апокалиптика, но кажется, что Он же вдохновлял гностических мыслителей. Нам известны рассказы о делах Иисуса: Он — освобождающий и исцеляющий, обнадеживающий и любящий людей, творческий и иногда требовательный. Также нам известно, что Он умер на кресте, и мы верим, что Бог воскресил Его из мертвых. Новый Завет — возвышенный текст Иисуса не заперли в раз и навсегда утвержденных формулах и определениях. Иисус постоянно открывается иным, неожиданным и смущающим, Он знаком нам и все же остается вечно новым. Так жил Иисус на еврейской земле и так живет сейчас (с. 252 сл.).

ar) M.A. Powell, *Jesus as a Figure in History*, Louisville 1998

Подробный обзор работ Фанка, Кроссана, Борга, всего *Jesus Seminar*, Й.П. Мейера и других ученых, высказывающихся на тему Иисуса в рамках третьего поиска. Пауэлл старается проявлять уважение по отношению ко всем сторонам в конфликте³¹.

as) B.D. Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford 1999

Барт Эрман дает обзор последних исследований о жизни Иисуса и по истории Палестины I в. и рисует нам привлекательный портрет Иисуса и Его учения. Книга адресована обычному читателю — специалисту, которому автор хочет показать, что знают историки о Евангелии и Иисусе. После тщательного анализа и оценки Евангелия и других источников, включая недавно открытые Евангелия Фомы и Петра, Эрман предлагает принять, что Иисуса следует считать апокалиптическим пророком, убежденным в том, что драматический конец мира

³¹ Изложено по: J.P. Meier, *The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain*, Bb 80 (1999)460 прим. 6.

грядет скоро, еще при его жизни, и на земле будет сотворено новое царство — справедливое и мирное, в котором будет править добрый Бог. Согласно Эрману, вера Иисуса в приближающийся конец мира и Его ожидание полного переворота общественного порядка подчеркивает не только радикализм Его учения, но раскрывает равным образом Его весть, обращенную к отбросам общества, и предостережения, адресованные вождям в Иерусалиме. Однако Иисус напрасно ожидал скорого прихода нового царства мира.

Джон П. Мейер, автор монументального произведения *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (о нем говорилось выше), подчеркивает в тексте, размещенном на суперобложке книги, что она адресована тем читателям, которые могут почти ничего не знать о серьезных научных работах об Иисусе из Назарета. Мейер констатирует, что автор ясно и с чувством юмора объясняет технические проблемы таким образом, чтобы быть понятным каждому образованному человеку. Он считает, что Эрман совершил здравую и необходимую корректуру портрета Иисуса, распространенного в академических кругах Америки, находящихся под влиянием *Jesus Seminar*.

at) S.E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals (JSNTSup 121)*, Sheffield 2000

Первая часть книги содержит обзор исследований на тему исторического Иисуса, причем особое внимание обращено на дискуссии относительно критериев подлинности. Вторая часть предлагает три новых критерия: греческого языка и контекста, греческих текстуальных разногласий, характерных черт устной речи.

Данн отметил, что критерии Портера опираются на весьма спорное предположение, что Иисус пользовался греческим языком (он нашел семь таких примеров в Евангелии), а также на то, что речи Иисуса не были скомпонованы ранним преданием, но полностью восходят к Нему³².

au) J. Schröter, *Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis*, в: *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, ред. A. Lindemann (BETL 158), Leuven 2001, 207-254

³² J.D.G. Dunn., op.cit., P. 83.

В очень важном сборнике, посвященном источнику Q, Й. Шрё-тер ставит проблему исследований об историческом Иисусе. В начале он указывает на то, что в третьей фазе поиска (*third quest*) Иисуса были открыты исторические измерения проблемы Иисуса, от склонности отвергать проблему Иисуса мы пришли к «воспоминаниям об Иисусе». Во второй части автор рассматривает теоретические вопросы исторических исследований. Третья часть называется «Представления Иисуса как “фикция фактического”». Обусловленность и границы исторического рассказа об Иисусе».

av) H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001

Репрезентативная публикация по основному богословию в UKSW, состоящая из трех частей. В первой автор представил этапы и направления исследований источников и истории Иисуса. В заключении этой части программа дальнейших исследований сформулирована следующим образом:

— исследовать источники веры в Иисуса Христа; проследить за уровнем исторических и экзегетических знаний о нехристианских документах и Евангелиях в свете новейших исследований; показать их достижения, разрушить как фундаменталистические иллюзии, так и фаталистический скептицизм (II часть);

— рассмотреть в перспективе новейших исследований существенные пункты христологии Иисуса, указанные на втором этапе поиска (Abba, отношение к ученикам, «Сын человеческий», обвинение Иисуса в богохульстве, смысл Его смерти и т.п.); развить эти пункты при помощи новых элементов (отношение к женщинам, этическое учение) а также собрать с позиции критической веры то, из чего складывается идентичность личности Иисуса Христа (III часть)» (с. 75).

В «Заключении» автор пишет: «Лишь в третьей части — самой важной — предприняли мы попытку реконструкции различных элементов истории Иисуса, прежде всего знаков, следов Тайны, которая отпечаталась на ней. В результате этих исследований стало ясно, что существенную роль среди критериев историчности и идентичности Его личности играет критерий когерентности. Он не касается непосредственно отдельных логий (*ipsissima verba*) или действий Иисуса (*ipsissima facta*), но Его личности, стиля (*ipsissima vox*). Этот стиль в Евангелиях заключается, в том числе, и в «непринужденном созвучии» (Дж.П. Мейер) поступков и слов. «Дела» и проповедь составляют неразрывное единство Благой Вести Иисуса Христа. В Его учении, как и в чудесах, открывается пришествие Царства Божия, а сам Он обнаруживает себя

как Того, Кто одновременно является и незаурядным проповедником, и чудесным «поэтом притчи», и раскрывающим реальность творения, и авторитетным интерпретатором Торы, и творцом нового морально-го учения, и воплощением эсхатологического Царства Божия, и чудотворцем, актуализирующим слово о Царстве в знаках спасения, и учителем нового отношения с Богом, и совершителем спасения, отдающим жизнь за жизнь мира. Совокупность этих элементов создает единственную в своем роде конфигурацию и заставляет нас поставить вопрос об идентичности Личности, не имеющей параллелей ни в еврейском, ни в языческом мире. Это некоторым образом обязывает нас к «поиску» различающего критерия. В нашем исследовании мы выразили несогласие с его запрограммированным ретушированием, собственно даже удалением его из научных поисков *third quest*. Применяя этот критерий, мы пришли к выводу, что тезис о необычной идентичности личности Иисуса Христа обладает всеми признаками исторической правдоподобности. Эта идентичность — говоря языком веры и богословия — есть божественная идентичность» (с. 366).

aw) *The Cambridge Companion to Jesus*, ред. M. Bockmuehl, Cambridge 2001, репринт 2002

Во введении редактор книги констатирует, что Иисус из Назарета, еврей из сельской Галилеи I в., несомненно, является самым известным и самым влиятельным человеком из всех живших когда-либо в мире. Последователи Иисуса живут в каждой стране земного шара. Они говорят и читают о Нем на тысячах языков. Он вдохновляет их культуру, верования и стремления.

Книга состоит из двух частей, которые соответствуют двум задачам: историческое описание Иисуса с одной стороны, и критическая и теологическая рефлексия над Ним с другой. Первая часть занимается «историческим Иисусом», включает в себя критический синтез исторических аргументов в пользу Иисуса.

Крэг Эванс для начала описывает культурный и религиозный фон деятельности Иисуса, придающий исторический смысл Его словам и поступкам. В той же первой главе имеется дискуссия об общественной и религиозной расстановке сил в Галилее, а также специфический вопрос о влиянии Священного Писания и его интерпретации.

Следующие три главы занимаются различными аспектами деятельности и проповеди Иисуса. Питер Томсон начинает со сложного вопроса о том, к какому типу иудаизма относился Иисус (глава 2). Собственная судьба Иисуса в той же мере, что и история Церкви заставляют

поставить вопрос о понимании Иисуса в отношении к иудаизму, как современному Ему, так и современному нам. Христианская интерпретация часто предполагает, что Его слова и поступки направлялись к отмене или изменению иудаизма, храма и Закона. Томсон показывает, что религиозная деятельность и весть Иисуса имеют контекстуальный смысл лишь в дифференцированных реальностях палестинского иудаизма I в.

Марианн Мэй Томпсон обращает внимание на вопрос о воззрениях Иисуса на Бога (глава 3). Можем ли мы что-либо сказать о религии Иисуса, а особенно о Его отношении к Богу как Отцу? Томпсон показывает, что этот вопрос затрагивает основные интересы Иисуса.

Грэхем Стэнтон в четвертой главе говорит о характерных для деятельности Иисуса темах: Его возведение царства Божия в иудейском контексте, Его притчи и чудеса, Его символические и вызывающие споры практики изменения обычаев, связанных с общиной стола. Какова их роль в освещении и, может быть, представлении собственной идентичности Иисуса и Его деятельности? Стэнтон показывает, как различные линии исследований «мессианских» слов и поступков Иисуса встречаются в центральном вопросе о Его идентичности, сосредоточенной в вопросе Иоанна Крестителя, заданном в темнице (Мф 11, 3; Лк 7, 19): «Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?»

В последующих главах внимание авторов сосредотачивается на судьбе Иисуса. Брюс Хилтон размышляет о поведении Иисуса по отношению к друзьям и врагам (глава 5). Перед нами проходят разные характеры: от влиятельного Иоанна Крестителя, через различные круги учеников, до заключительного столкновения с Каиафой в вопросе осквернения храма и с Понтием Пилатом, политические амбиции которого превращают его в исполнителя воли первосвященников.

Джозель Б. Грин исследует процесс и римскую казнь Иисуса (глава 6). На эти события можно смотреть с различных перспектив: древнего историка, римской провинциальной администрации, религиозных вождей в Иерусалиме — саддукеев и т.д. Для евангелистов, воспитанных на еврейском понимании Писания как пророчества, последняя неделя жизни Иисуса была настолько полна библейской типологией, что исторические и теологические нити оказываются неразрывно связаны друг с другом.

Седьмая глава, написанная редактором книги, подчеркивает значение исторического измерения воскресения Иисуса. Несмотря на путаницу в евангельских рассказах, что бы ни произошло в пасхальное воскресение, оно является интегральной частью исторического отчета об Иисусе. Кроме того, кажется чем-то странным и случайным, что апостольское свидетельство о воскресении стало вообще главной

причиной наших знаний об Иисусе из Назарета. Евангельские авторы единогласно утверждают, что ожидание страдания и Божественное оправдание от начала до конца были частью библейской истории Христа, и есть основания предполагать, что также думал и Иисус из Назарета. Единство раннехристианского свидетельства, что «Бог воскресил Иисуса из мертвых» показывает, что оно глубоко укоренено в еврейских эсхатологических надеждах, а также, что оно является драматическим присвоением небесной надежды здесь и сейчас.

Вторая часть книги больше по объему, она включает в себя 10 глав и называется «История Иисуса». В восьмой главе Кристофер Таккет поместил работу о критических методах, применяемых в исследованиях жизни Иисуса. Автор показывает трудности и ловушки, сопутствующие поискам исторического Иисуса. Мы находим тут оценку синоптических Евангелий и их отношения друг к другу (синоптическая проблема), а также иных источников, таких как источник Q и Евангелие Фомы, которые получили широкое признание в последних исследованиях. Таккет указывает следующие достоинства и слабости различных критериев подлинности высказываний и рассказов об Иисусе, особенно подчеркивая необходимость применения критерия историчности и контекстуального правдоподобия истории Иисуса в контексте еврейской Галилеи и Иерусалима (Таккет ссылается на работу Тайссена-Винтера, изданную в 1997 г.). Всякая реконструкция Иисуса должна показать, что является «исторически достоверна» в самом широком смысле этого слова.

Интересную статью о глобальном Иисусе написала Тереза Окуре, библистка и миссиолог из Нигерии. Судьба Иисуса из Назарета была связана с народом Израиля, а особенно с Иерусалимом. Двадцать веков спустя Иерусалим — святой город иудаизма, христианства и ислама — парадоксальным образом является символом как глобальной деревни, так и арены межплеменной борьбы.

Автор напоминает нам, при помощи каких терминов, почерпнутых из иудейской религии, современные Иисусу иудеи определяли Его. Они использовали различные титулы: Равви, Мастер, Учитель, Сын Давида, Сын Божий, Пророк, Слуга, Мессия (Христос), Агнец Божий, Царь Израиля. Обычные люди чаще всего воспринимали Его как пророка, допуская, что Он, возможно, является вернувшимся к жизни Иеремией или Илией (Мф 16, 13-14). После воскресения ученики убедились, что Он — долгожданный Мессия, хотя Марфа (Ин 11, 27) уже до этого исповедует свою веру в Него как в Мессию, Сына Божия, грядущего в мир (ср. Ин 1, 41). Сам Иисус предпочитает называть себя Сыном Человеческим.

Когда после Пасхи Благая Весть, выходя от евреев, распространяется среди язычников, Иисусу присваивают новые титулы: Слово Божие (*Logos*), Премудрость (*sofia*), Победитель (над грехом, смертью и силами вселенной), Владыка вселенной (*Pantocratôr*), новый Адам (человечество), Спаситель мира. Это развитие показывает, что мы стараемся понять Бога при помощи близких нашей человеческой природе терминов. Этот процесс длится до сих пор.

В академических кругах Африки Иисус — это, прежде всего, Преподобный, Бог—Прародитель. Африканские богословы из Америки и черные теологи из Южной Африки видят в Нем «Черного Христа» и освободителя, выражая это в песнях, искусстве и своих работах. Для многих представителей Латинской Америки Христос является в основном освободителем, учителем бедных и социальной справедливостью. Некоторые азиатские богословы сравнивают Его с пророками их великих религий: не называют Его их именами, но подчеркивают, что как Логос он существовал и был им явлен еще до прибытия христианства. Это не ново, ибо уже Отцы Церкви говорили о Христе как о Логосе и видели добро в каждой культуре. Другие азиатские богословы видят в Иисусе «западного Далай Ламу», «вегетарианца» или «буддиста».

Африканские женщины-теологи открывают во Христе друга, ревнителя, освободителя, мужа вдов, жизнеподателя, мать и фундамент нового человечества. Определение Иисуса как матери обусловлено культурой и происходит от понимания женщины как воплощения жизни, это кто-то, дающий жизнь. Сам континент называют «Мама Африка». Если Иисус — это жизнь и наш источник пребывающей жизни (ср. Ин 14,6), то африканским женщинам кажется очевидным, что мы должны называть Его также и матерью. Протестанты-евангелисты и харизматики видят в Иисусе чудотворца, Господа и учителя, победителя греха, смерти и всех дегуманизирующих сил, персонального Спасителя (с. 241-243).

Как мы видим, Иисус вновь обретает разные облики.

- ax) G. Theissen-D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Fribourg-Göttingen 1997;
англ. пер.: *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, пер. M.E. Boring, London 2002

Важная книга, касающаяся критериев подлинности логий Иисуса. Я пользуюсь английским переводом. Автор очень широко оговаривает критерий прерывистости (с. 1-171). Затем предлагает использовать

более ёмкий критерий достаточного объяснения, который учитывает как еврейский контекст, так и влияние на христианскую историю (с. 172-259). Том дополнен приложением, включающим высказывания и комментарии на тему критерия исключительности, начиная от Лютера (1521 г.) и заканчивая Дж. Беккером (1996 г.).

ay) *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 114)*, ред.: J. Schröter-R. Brucker, Berlin, 2002

Книга содержит четырнадцать статей, посвященных современным исследованиям об Иисусе. Их история различна. В 1999 г. проф. Вернер Х. Кельбер прочитал две лекции на Факультете Евангелического Богословия Гамбургского Университета, куда был приглашен в качестве гостя. Эти лекции были основой для первой из опубликованных здесь статей. В ноябре 2001 г. в Гамбургском Университете проходил симпозиум на тему «Тенденции и перспективы современных исследований об Иисусе», во время которого представляли доклады следующие профессора: Ульрих Луц, Михаэль Мокстер, Петр Покорны. Их рефераты также были включены в этот том. Прочие тексты тоже опираются на представленные ранее рефераты³³.

В первой статье под названием *Der historische Jesus. Bedenken zur Gegenwartigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik* (с. 15-66). В.Х. Кельбер обращается к герменевтике библейских текстов в патристической и средневековой экзегезе, что составляет фон для его размышлений о той перемене, какой являлось появление историко-критического сознания. С точки зрения Кельбера, средневековые теологи были очень «современны». Они не были склонны игнорировать дословный смысл текста, старались открыть его значение. Средневековые авторы стремились ответить на вопрос, как от буквы перейти к реальности, причем эта «реальность» не ограничивалась лишь событиями прошлого. Такое отношение к текстам и их значению присутствовало еще у Лютера, который хоть и выдвинул постулат сведения множественного смысла Писания к смыслу буквальному, однако этот постулат не следует понимать как предпочтение исторической интерпретации в современном смысле, даже если тут можно увидеть некоторые связи.

³³ Наиболее важные рефераты представлены на основе введения в книгу Й. Шрётера и Р. Брукера, с. 1-14.

Новая ориентация, появившаяся вместе с приходом исторического сознания, представляется нам в этой перспективе редукцией. Если сосредоточиться на вопросе, что же действительно произошло в прошлом, то текст будет пониматься уже не как потенциал смысла, но как источник информации о прошлых событиях. Кельбер подчеркивает, что последствия такого подхода к тексту до сих пор актуальны и привели к отождествлению «реального» и «исторического» Иисуса.

В связи с сомнительностью результатов историко-критических поисков Иисуса была разработана альтернативная модель, которая рассматривает как основу христианской веры лишь Христа, возвещаемого в Евангелиях, а не исторически реконструированного Иисуса. Такая точка зрения была обоснована Мартином Келером в конце XIX в. и доминировала в так называемой диалектической теологии в первой половине XX в., а последнее время ее представляет Люк Тимоти Джонсон. При этом сторонники данного подхода приводят аргументы, что в христианской традиции с самого начала больше значения придавалось воскресению Иисуса, чем Его жизни, деятельности и смерти, а с другой стороны исходят от согласного свидетельства Нового Завета о Христе. По мнению Кельбера, оба аргумента не выдерживают критики и являются лишь попыткой «заменить многозначность однозначностью» ценой «радикальной редукции мира представлений Нового Завета».

В качестве представителя исторического решения проблемы Иисуса Кельбер указывает на Джона Доминика Кроссана, в то время как Люка Тимоти Джонсона считает продолжателем Келера.

Замечания, которые Кельбер высказывает по отношению к обеим моделям, опираются на еще один подход к Иисусу, при котором принимается во внимание тот факт, что дело касается устного предания. По мнению Кельбера, это обычно недооценивают при попытках интерпретации слов и притч Иисуса с применением логики, сформированной на написанных текстах, логики сравнения разных версий и сведения их к одному источнику, от которого зависели бы все прочие.

Кратко следует упомянуть и последующие работы.

Михаэль Мокстер (с. 67-88) в своих теоретических предпосылках идет иным путем, хотя и похожим на подход Кельбера. Исходя из понятий «событие» и «рассказ», он ищет убедительную модель, которая сделала бы возможным соединение того и другого. Главную роль играет при этом категория «исторической репрезентации», делающая события прошлого доступными, но никогда не отождествляющая с ними.

Давид С. Дю Туа (с. 89-129) обращается к конкретным проблемам исследований Иисуса. Анализирует критерий исключительности, имея

в виду отсутствие непрерывности в отношении иудаизма и раннего христианства.

Эти размышления продолжает Данн (с. 131-161). Он прослеживает различные пути поиска Иисуса, на которых должен быть найден ключ к историческому Иисусу. Один из этих путей заключается в том, чтобы через идентификацию раннего, сапиенциального слоя в Q и аналогичного ему в Евангелии Фомы достичь слов Иисуса. Это путь американских исследователей, полагающих, что Иисус действовал как учитель мудрости.

Другой путь Данн называет «великой нарратией». Он полагает, что попытка Джона Доминика Кроссана видеть в Иисусе «средиземноморского еврейского селянина» вызывает много вопросов, на которые трудно ответить.

Вместо этих двух путей Данн предлагает искать характерные черты проповеди Иисуса. К ним он относит одновременное присутствие возведения близкого, но вместе с тем грядущего царства Божия, определение Сын Человеческий, именование Бога Отцом, экзорцизмы.

Йенс Шрётер (с. 163-212) продолжает это направление поиска, занимаясь проблемой историчности Евангелия.

Кристофер М. Таккет (с. 213-241) говорит о проблеме взаимоотношений между исследованиями последних 30 лет об источнике Q и Иисусе.

Давид Э. Ауне (с. 243-272) занимается исторической ценностью апокрифических рассказов об Иисусе. Он полемизирует с Меером и Кроссаном, по-разному подходивших к проблеме: если Меер полностью игнорировал неканонические тексты при восстановлении исторического образа Иисуса, то Кроссан придает им большое значение.

Остальные работы, находящиеся в рассматриваемом томе, посвящены отдельным аспектам исследований на тему Иисуса.

az) J. Drinbeck, *Falsches Zeugnis wider Jesus. Jesusfalscher auf dem Prüfstand*, Salzburg 2002

Чтение этой книги поможет сэкономить немало времени, которое иначе было бы потрачено на знакомство со многими сенсационными изданиями, представляющими Иисуса как вегетарианца или ссылающиеся на открытия или тексты, которые якобы старше и важнее, чем известные до сих пор источники. Создается впечатление, что в выдумках об Иисусе были исчерпаны уже все возможности. Кроме того, благодаря этой книге мы можем убедиться, что правильно применяемый историко-критический метод остается необходимым инструментом при оценке различных теорий.

- ba) U.H.J. Körtner (ред.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, Neukirchen-Vluyn 2002

Чтение этого сборника может привести к убеждению, что 160-страничная (в карманном издании) книга Бульмана, изданная в 1926 г., т.е., в начале XX века, имела больше влияния, чем сотни страниц новейшей литературы об Иисусе. Тот, кто ищет критического разбора современных исследований об историческом Иисусе, должен изучить текст Д. Дю Туа (с. 91-134). Там представлено пять наиболее значительных образов Иисуса, из которых четыре принадлежит англоязычным авторам (М. Борг, Р. Хорсли, Д.Д. Кроссан, Э.П. Сандерс) и только один — немецкоязычному автору (Й. Беккер). Уже один этот факт свидетельствует о том, что немецкоязычные экзегеты интересуются историческим Иисусом сегодня в меньшей степени, чем англоязычные.

В систематической части Дю Туа указал много общих для новейших исследований тенденций: продолжение предшествующих исследований, поиск «контекстуального» Иисуса, подчинение содержания учения Иисуса Его жизни, более низкая оценка критерия несхожести и более высокая — принадлежности Иисуса к еврейству, попытка определить социальную функцию Иисуса³⁴.

- bb) W. Stegemann-B.J. Malina-G. Theissen (изд.)
Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002

Новые методологические подходы, почерпнутые из социологических наук (социология, антропология), и богословские вызовы, исходящие из феминистической теологии и иудео-христианского диалога, дали импульс новому поиску Иисуса из Назарета. Книга, о которой идет речь, относится к третьей фазе поиска (*third quest*). Личность Иисуса рассматривается в жизненном контексте современного ему Израиля: политики, экономики, общества и культуры иудаизма и средиземноморского мира.

Книга содержит работы 21 автора. К наиболее интересным относятся: Брюс Й. Малина, «Социологическая методика в историческом поиске Иисуса»; Элизабет Шюсслер Фьоренца «Настоящий Иисус? — Феминистическая интерпелляция и социологические поиски Иисуса»; Сантьяго Гихарро, «Политическое воздействие экзорцизмов Иисуса —

³⁴ Книга излагается по: D. Kosch, *Biblische Bücherschau*, "Bibel und Kirche" 58 (2003)3, 183.

общественные реакции и защитные стратегии в споре о Вельзевуле»; Спюарт Л. Лав, «Иисус: Исцелитель кровоточивой в Евангелии Матфея — Социологическое исследование»; Андриес ван Аарде, «Иисус как ребенок без отца — Культурная и социопсихологическая»; Герд Тайссен, «Политическое измерение деятельности Иисуса».

bc) U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, том I/1: *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002; том I/2: *Jesu Tod und Auferstehung der Kirche aus Juden und Heiden*, Neukirchen-Vluyn 2003

Труд библеиста, в течение десяти лет исполнявшего функции лютеранского епископа, состоит из трех томов, но первый том разделен на три части, каждая из которых является отдельной книгой.

Первый том описывает историю Иисуса и раннего христианства: от деятельности Иисуса до появления новозаветного канона. По мнению автора, «в связи с тем, что история в Евангелиях и Деяниях Апостолов понята, рассказана и засвидетельствована как история спасительного деяния Бога, то — согласно принципам истории — она может быть рассказана вновь лишь при условии, что ее историкоспасительный характер будет принят во внимание» (с. 51).

Второй том можно назвать библейской догматикой, в которой говорится о единстве истории откровения: реальность спасительного деяния Бога в искупительной смерти и воскресении Иисуса. Третий том имеет методологический характер: исторической критике подвергнута здесь история исторической библейской критики.

Во второй части первого тома представлена история последних событий жизни Иисуса, Его смерть и воскресение, а также — история первичной общины и христиан-«эллинистов» вплоть до Иерусалимского собора.

Третья часть первого тома описывает распространение христианства, что было результатом решения Иерусалимского собора (формирование христианских общин среди язычников Павлом и его послания; послания, которые от имени Павла после смерти апостола писали его ученики; послания, написанные от имени Петра и адресованные общинам в Малой Азии; послание Иакова и Апокалипсис; рождение Евангелий; послание к Евреям).

Работа получила очень позитивные рецензии в католических изданиях. Д. Кош пишет, что уже введение к книге позволяет утверждать, что известный экзегет и лютеранский епископ убежден в необходимости

критической ревизии исторической критики Библии. Так — по мнению Вилькенса — «точка зрения, что воскресение мертвого из могилы противоречит здравому рассудку» привела к появлению тезиса о том, что «воскресение Иисуса не является историческим фактом», что имело серьезные последствия для исследований об Иисусе: «Исходной точкой для исследований об Иисусе с самого начала, то есть со времен Просвещения, было сомнение в исторической реальности воскресения Иисуса. Вследствие этого под вопрос была поставлена связь предпасхальной истории Иисуса и послепасхальной истории христианства». Кош пишет, что на фоне этих утверждений его уже не удивляет то, что Вилькенс очень оптимистически оценивает степень аутентичности слов Иисуса в Евангелии. Например, слова откровения из Мф 11,25-27 и Лк 10,21 слл., содержащие свидетельства явного, христологического сознания сыновства Божьего Иисуса, автор рассматривает как «слова самого Христа»³⁵.

Т. Зёдинг подчеркивает, что Вилькенс выступает за критический пересмотр исторической библейской критики, за связь научной и духовной интерпретаций. Он утверждает, что Вилькенс отказывается от реконструкции подлинных слов Иисуса. Для него очевидно, что Евангелия были написаны в послепасхальной перспективе, но это, по крайней мере, не склоняет его к различению «второстепенных материалов» и «первостепенных», «несущественных» и «существенных», «фальшивых» и «правдивых». Он принимает, что синоптические Евангелия в принципе передают истинную историю деятельности, страстей и воскресения Иисуса, существенные темы Его учения и Его дела. В то время как другие книги об Иисусе вскоре проявляют склонность проигнорировать тексты, которые не гармонируют с концепцией автора, Вилькенс учитывает широкий спектр, охватывающий в принципе всю синоптическую традицию.

По мнению Зёдинга, следовало бы особо подчеркнуть три черты книги Вилькенса. Во-первых, в его работе Иисус все время положительно высказывается о Законе, что неожиданно для лютеранской теологии. Его цель — не отмена, но исполнение Закона (Мф 5,17-20). У Вилькенса это следствие его убеждения в теологическом единстве Ветхого и Нового Заветов. Во-вторых, — и это весьма необычно в современном представлении Иисуса — Иисус ясно говорит о своем Божественном сыновстве, о своей смерти, понимаемой как удовлетворение за грехи других, о своем воскресении. Согласно Зёдингу, в книге Вилькенса

³⁵ D. Kosch, *Biblische Bücherschau*, "Bibel und Kirche" 58 (2003)3, P. 185.

это следует из его библейски обоснованной теологии откровения. В третьих, в отличие от либеральной теологии, Иисус не говорит лишь о реформе иудаизма, но о собрании Божьего народа. В труде Вилькенса это является основанием для его экклезиологии, формулируемой в перспективе истории спасения, и его понимания Церкви.

Во второй части первого тома историческими фактами признаются не только христофании, но и обнаружение пустого гроба, что обосновывает веру в воскресение. Вилькенсу известны контраргументы критиков, и он в свою очередь подвергает их критике. Зёдинг утверждает, что в этом пункте работа Вилькенса может послужить основой для построений догматического и фундаментального богословия³⁶.

bd) M. Ebner, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichte Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2003

Мартин Эбнер — католический священник, преподаватель экзегезы Нового Завета в Мюнстере. Книга написана на основе лекций, прочитанных им во время летнего семестра 2000 г. на тему «Иисус из Назарета на фоне его времени». В предисловии автор признается, что его лекции вызвали большой интерес, хотя их посещение было факультативным. Он приписывает это постоянной актуальности вопросов, которые ставятся и сегодня: кем был этот человек из Назарета, о котором столько написано и который сам не написал ничего, а смерть которого отнюдь не была славной? Что мы можем знать о Нем на основании исторических источников? В каких условиях он рос? Был ли в его жизни момент обращения, находился ли он под влиянием какого-либо первичного религиозного опыта? В какое время возвещал свое учение?

Автор начинает с представления фаз исследования об Иисусе (глава II), а также христианских и нехристианских источников (глава III). В следующей, IV главе указано пространство деятельности Иисуса: Галилея в Израиле, а в V главе — политическая, экономическая и религиозная ситуация. Глава VI называется «Формация: крещение и основополагающий опыт». С исторической точки зрения мы должны принять, что на Иисуса повлияли проповеди Иоанна Крестителя о суде, так что он подчинился авторитету Иоанна и принял от него крещение. Вероятно, в течение некоторого времени Иисус оставался учеником Иоанна Крестителя, хотя это спорный вопрос. О фундаментальном

³⁶ T. Söding, «Christ in der Gegenwart», 3 August 2003, 261 сл.

опыте Иисуса, приведшем Его к независимости по отношению к Иоанну, говорится в двух текстах синоптической традиции. В обоих фрагментах речь идет о победе над сатаной, что — в апокалиптической перспективе — следует отождествлять с окончательным установлением царства Божия. Имеется в виду видение в Лк 10, 18 и рассказ об искушении в Мк 1, 12 слл.

Глава VII представляет корни Иисуса: его происхождение из Назарета. Глава VIII посвящена деятельности Иисуса: Иисус как странствующий проповедник, который изгоняет бесов и собирает вокруг себя группу учеников. Последние две главы касаются суда над Иисусом («Почему смертный приговор?», «Высказывания против храма», «Тайная вечеря», «Въезд в Иерусалим», «Очищение храма») и Его распятия.

be) G. Theissen, *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*, Göttingen 2003

По случаю шестидесятилетия Герда Тайссена были опубликован сборник его новых работ на тему исторического Иисуса. Эти статьи подготавливали или продолжали его размышления, содержащиеся в учебнике *Der historische Jesus* (1996, 2001³, в соавторстве с Анеттой Мерц) или в методической работе *Die Kriterienfragein der Jesusforschung* (1997, в соавторстве с Дагмар Винтер). В основном они уже публиковались в научных журналах. Редактором тома была его коллега по кафедре, Анетта Мерц. В связи с динамическим развитием современных исследований над Иисусом, а также с многочисленными реакциями на работы Тайссена, предшествовавшие публикации были отредактированы самим автором так, чтобы соответствовать современному состоянию дискуссии, и являются его реакцией на самую новую литературу и критические вопросы.

Вступительная статья: «Спорность исторического Иисуса», или «Насколько историчен исторический Иисус?» написаны в соавторстве с А. Мерц (все остальные статьи принадлежат перу самого Тайссена). В начале авторы напоминают, что уже в эпоху Просвещения, в XVIII в., начался спор об Иисусе. Инициатором его был Герман Самуэль Реймарус (1694-1768), профессор восточных языков в Гамбурге. Он поставил пять вопросов, дискуссия по которым длится до сих пор (с. 4 слл.).

Реймарус открыл, что провозглашаемый апостолами Христос не может быть историческим Иисусом, но следует различать Христа апостолов и Иисуса истории. В связи с этим встает вопрос: насколько надежны источники нашего знания об Иисусе? Ответ: у нас нет оснований для наивного доверия источникам. Но также нет повода для

принципиального сомнения в их исторической ценности. При оценке исторической ценности источников большую роль играют критерии подлинности (с. 7-12). Второй вопрос: насколько исторический Иисус был евреем? Был ли Он евреем, не признававшим своего еврейского происхождения? Жил ли Он традицией еврейской религии? Оба автора отвечают: одним из важнейших достижений двухсотлетних исследований об историческом Иисусе есть констатация того, что Иисус принадлежит двум религиям. Он был и остался евреем, который никогда не сомневался в своей еврейской идентичности. Вместе с тем Он стал фундаментом христианства (с. 13-17).

Третий вопрос: насколько исторический Иисус был связан с политической деятельностью? Согласно Реймарусу, различие между Иисусом историческим и Христом, провозглашаемым апостолами, было еще в том, Иисус выдвигал политические притязания, которые после Его смерти были преобразованы в притязания духовные. Иисус претендовал на титул мессии, обещавшего земное царство, «царство Христа или Мессии, которое так долго ждали евреи» — то есть, освобождение от власти римлян. Вместо этого апостолы провозгласили Его спасителем человечества от грехов. Отсюда третий вопрос: насколько исторический Иисус был погружен в политическую деятельность? (с. 17-22).

Ответ. Иисус наверняка не был аполитичен, но и не стремился к непосредственной конфронтации, внося свой вклад на уровне символически разрешаемых конфликтов. Он одновременно — пророк, который по поручению Бога возвещает пришествие Божьего царства, и харизматический целитель, который царство Божие видимым образом реализует в исцелениях и сталкивается со своими противниками. Как пророк и чудотворец он совершает символические акты, указывающие царство Божие и преодолевающие все, что Ему противится. Эти акты Иисус совершает *силою единого в своем роде сознания всемогущества, которое проистекает из непосредственной связи с Богом* и из ожидания, что обещанный Им конец мира близок. Поэтому говорится об эсхатологическом осознании всемогущества Иисуса. В принципе, это бесспорно так. Но остается выяснить, в чем заключалась эсхатология Иисуса. Было ли царство Божие действительно лишь потусторонней реальностью, которая должна была прийти в этот мир? (с. 22).

Четвертый вопрос Реймаруса звучал так: насколько исторический Иисус эсхатологичен? Возвещал ли Он наряду с эсхатологией также и этическое учение, происходящее из сапиенциальной традиции? Имеет ли эсхатологическая проповедь переходный характер, в то время как сапиенциальное учение — непреходящий?

Ответ: неверно противопоставлять Иисуса-учителя мудрости и Иисуса- эсхатологического пророка. Иисус ожидал значительной перемены реальности. Но в то же время он высоко ценил настоящее, утверждая, что это изменение уже началось вместе с Его учением и Его деятельностью. Он сам играет решающую роль в этом преображении. Остается, однако, неясным, каким образом исторический Иисус выражал свою особую роль в событиях конца света и свое особое отношение с Богом. И так мы приходим к последнему вопросу: насколько христологичен был исторический Иисус? (с. 26).

В Евангелиях Иисуса называют «Сын Божий», «Сын Человеческий», «Кириос» и «Христос», или «Мессия»; в качестве Мессии Его называли также «Сын Давидов», а римлянами Он был казнен как «царь иудейский». Ученые, особенно немецкие, долгое время полагали, что сам Иисус не использовал ни одного из этих титулов, но что они были приписаны Ему в результате пасхальных событий. Авторы статьи утверждают, что оценка роли пасхальной веры изменилась. У нас нет никаких исторических доводов того, что Иисус, ранее не бывший ни Мессией, ни Сыном Человеческим, стал тем и другим после воскресения. Более правдоподобно, что уже раньше Иисус выдвигал притязания на достоинство и власть, которые были подтверждены и откорректированы благодаря явлениям Распятого (с. 27).

Книга разделена на четыре части, согласно четырем областям современных дискуссий об Иисусе. Статьи, помещенные в первой части, называющейся «Еврейский Иисус» (с. 33-131), касаются дискуссии на следующие темы: действительно ли возможно вывести двойную заповедь любви из палестинского иудаизма I века; может ли Иисус, будучи верующим и практикующим иудеем, высказывать мнение, что ничто извне не может сделать человека нечистым; как следует оценивать Его поведение по отношению к женщинам; что объединяет Его с саддукеями (ср. с. VIII).

Вторая часть книги посвящена политическому измерению деятельности Иисуса (с. 133-193). Благодаря своим осознанным, вытекающим из Его харизмы и направленным к изменению общественных отношений действиям, благодаря символическо-политическим акциям Иисус оказывал революционное воздействие (ср. с. VIII).

В третьей части говорится о спорном вопросе об эсхатологических убеждениях Иисуса (с. 195-281). Имея в виду мнения о «не-эсхатологичности» Иисуса, слова Иисуса о грядущем и о Его «мессианской» роли в событиях конца света анализируются в тесной связи с Его предшественником — Иоанном Крестителем и с кругом его учеников. Среди прочего показано, что некоторые процессы, которые обычно

приписывают раннему христианству, например, концепция опаздывающей Парусии и рождение Церкви, коренятся во взглядах Иисуса (ср. с. VIIIсл.).

Тема четвертой части книги — это методологические и герменевтические проблемы. Перед лицом экстремальных подходов, сводящихся либо к крайнему историческому скептицизму, либо к дословному пониманию, статьи этой части показывают, каким образом возможно историко-критическое приближение к Иисусу и каким образом справиться — и теологически, и по человечески — с историческими неточностями, которых невозможно избежать (ср. с. IX).

bf) J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered (Christianity in the Making, t. 1)*, Grand Rapids-Cambridge 2003

Монументальный труд одного из лучших современных библеистов, профессора Нового Завета в Университете Дарема (*Durham University*). Книга вышла в августе 2003 г., это первый из планируемых трех томов, посвященных истории веры первых 120 лет христианства (*Christianity in the Making*).

Джон П. Мейер, католический библеист из Университета *Notre Dame* в США, написал на обложке книги: «Уже несколько десятилетий Джеймс Данн является лидером среди серьезных исследователей о христологии и истории Иисуса. Я использовал многие из его книг и статей и с удовольствием читаю эту широкую квинтэссенцию его многолетних размышлений и публикаций на тему исторического Иисуса. Горячо рекомендую *Jesus Remembered* всем, интересующимся современными исследованиями об историческом Иисусе».

Издатели книги в рекламе на обложке утверждают, что стоит подчеркнуть несколько характерных черт первого тома. Данн делает выводы из *quest for the historical Jesus* (поисков исторического Иисуса) и выходит навстречу герменевтическим вызовам утверждений Иисусовой традиции. В новой перспективе он показывает устную традицию об Иисусе — отсюда и название книги: «Иисус, которого мы вспоминаем». Данн совершает новаторский анализ подробностей этой традиции, подчеркивая ее характерные черты. Стоит отметить его подход к источникам (особенно Q и неканоническим Евангелиям), а также представление Иисуса-еврея в галилейском контексте.

В подробном анализе традиций, касающихся Иоанна Крестителя, мотивов царства, призвания учеников, того, что люди думали о Нем и что Он сам думал о себе, почему был распят, как и почему начали верить в Его воскресение, Данн всем сердцем участвует в современных

дебатах. Он вносит много ценных собственных идей, предлагая убедительный очерк о том, как и почему Иисуса вспоминали с самого начала (ср. анонс тома на его обложке).

Книга содержит пять частей. Первая называется «Вера и исторический Иисус» (с. 11-136). В ней содержится история исследований на тему исторического Иисуса, начиная от Ренессанса и Реформации. В главе 4 «Бегство от догмата» речь идет о Просвещении, упоминаются Реймарус и Штраус, а также Ренан. Представляя источники для критической реконструкции жизни Иисуса, Данн пишет о теории двух источников, а затем вспоминает первую либеральную фазу поисков исторического Иисуса. Отмечает, что Г. Тайссен и Р. Хорсли представляли Иисуса в социологической перспективе. Неолиберальный Иисус вновь появляется в работах Р. Фанка, *Jesus Seminar*, Д. Кроссана, Г. Людеманна.

В пятой главе, «Бегство от истории», представлен историко-критический метод, Р. Бультман, вторая фаза поисков Иисуса (Э. Кеземанн, Г. Борнхамм, Э. Фухс, Й. Иеремиас, Ч.Д. Додд, Н. Перен). Автор утверждает, что Перен наиболее ясно сформулировал критерий несхожести (*criterion of dissimilarity*), применяемый уже Бультманом и Кеземаном, и добавил два следующих: критерий согласованности (*criterion of coherence*) и критерий множественности свидетельств (*criterion of multiple attestation*). Другие ученые добавили дополнительные критерии, например, Иеремиас — критерий характерного стиля отражающего арамейские формы, Дж. П. Мейер — критерий трудности³⁷, Г. Тайссен (с Д. Винтер) — критерий исторической достоверности³⁸, Г. Штрекер — критерий развития³⁹, С.Дж. Паттерсон — критерий запоминаемости⁴⁰, С. Портер — тройной критерий: греческого языка и контекста, греческих несоответствий в тексте, характерных признаков устной речи⁴¹.

Данн утверждает, что мало кто из ученых полностью удовлетворен этими критериями. Однако по-прежнему есть такие, чье доверие к историческому методу неколебимо. К ним относятся Иоахим Гнилка и

³⁷ J.P. Meier, *The Marginal Jew*, t. 1, P. 168-171.

³⁸ Theissen-Winter, *Die Kriterienfrage*, S. 175-212; G. Theissen, *Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research*, SJT 49 (1996), P. 147-176.

³⁹ G. Strecker, *Theology of the New Testament*, Berlin 2000, P. 251.

⁴⁰ S.J. Patterson, *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning*, Harrisburg 1998, 265-272, особенно — 269.

⁴¹ S.E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals* (JSNTSup 121), Sheffield 2000, ч. II.

Юрген Беккер. Оба в своих работах посвятили методологии лишь несколько страниц. Оба принимают изначальные положения метода критики форм, особенно это касается самой старшей формы традиции (небольшие отдельные фрагменты), акцентируя фазу устной передачи. Оба привилегированное место сохраняют за критерием несхожести при оценке отдельных логий (с. 83 сл.).

В то же время — замечает Данн — по обе стороны Атлантики появились важные труды, использующие лучшие достижения старых методов и являющиеся, вместе с тем, мостом к третьей фазе поиска. К ним относятся трехтомный труд Джона Мейера *A Marginal Jew* и работа Герда Тайссена и Аннете Мерц *Der historische Jesus*. В отличие от Гнилки и Беккера, в этих книгах большое значение придается вопросу источников и — так же как у Гнилки — социологическому контексту (с. 84).

Заголовок пятого параграфа, посвященного третьей фазе поисков, идет с вопросительным знаком. В примечании 100 Данн объясняет, что термин *third quest* впервые использовался у Н.Т. Райта в 1998 г., но тот не придавал значения такой нумерации этапов поиска Иисуса. К третьему этапу поиска Данн относит работы еврейских авторов и авторов, подчеркивающих еврейство Иисуса. Работа Сандерса и Райта относится к наиболее значительным попыткам в рамках третьей фазы создания портрета Иисуса на фоне позднего иудаизма эпохи второго храма (в примечании 129 автор перечисляет и других авторов).

Шестой параграф посвящен постмодернизму. Данн объясняет, что постмодернизм в западной культуре обозначает новую эпоху, подобно Ренессансу или Просвещению. Начиная с 1970 г. в гуманистических науках, а особенно в литературной критике, постмодернизм вырабатывает новую оценку относительности всех вещей и процессов. В постмодернистической лингвистике историю изъяли из-под патрона науки и поместили в ее изначальном месте в качестве литературы, сохранив лишь старое различие между фактом и фикцией и поставив под сомнение положение, что исторические тексты соотносятся к реальностью, находящейся вне их. Однако принципиальный удар по модернизму заключается в том, что под вопрос ставится традиционная гегемония автора, значение текста отрывается от его первоначального контекста, а читатель помещается в центр герменевтического процесса. Уже в так называемой «новой критике» середины XX в. классическая идея, что критерий значения текста заключается в интенции автора, ставится под сомнение. Утверждалось, что с текстом следует обходиться как с «автономным» и самостоятельным. Интенция автора отражает лишь частное состояние его разума, находящегося вне текста; следует позволить тексту самому говорить за себя (с. 92 сл.).

В исследованиях Евангелия ответом на традиционный историко-критический интерес к миру вне текста (т.е., после критики источников, критики форм и критики редакций) была следующая новая критика, нарративная критика, появившаяся в 1980х гг. Это была вторая фаза реакции против деления Евангелий на мелкие фрагменты (что происходило при критике форм) и сознательная попытка пойти дальше, нежели это сделала история редакции (первая фаза редакции), интересовавшаяся, прежде всего, евангелистом как редактором источника. Нарративная критика, так же как и новая критика, подчеркивают целостность и единство текста, акцентируя его автономию. Давид Родс, которого считают первым представителем нарративной критики, говорит об «автономной интегральности» мира истории Марка.

Характерные черты постмодернистического изучения Евангелия — это перенос акцента с автора на читателя, с чтения вне текста на чтение перед текстом, с текста-окна на текст-зеркало. Этот герменевтическое перенесение акцентов формулируется в *reader-response theory*, которая не ищет значение «в» тексте или в отношении к тому, что «вне» текста, но полагает, что значение создается читателем в процессе чтения. Значение производит не текст, а читатель.

Ссылаясь на Р.К. Марфина и Г. Эшеля (Aichele), Данн дает определение значения текста. Значение не следует искать ни в прошлом (когда создавался текст), ни в самом тексте — оно создается во время чтения. Для представителей критики восприятия (*reader-response critics*) значение не содержится в тексте, чтобы после быть открытым историком, но является реальностью, которая возникает в процессе чтения⁴².

Во второй части «От Евангелия к Иисусу» (с. 139-336) Данн представляет сначала источники нашего знания об Иисусе: внешние (Флавий, Тацит, Светоний), самые старые упоминания об Иисусе в 1 Кор 15,3 и Галл 1,18-20, Мк, Q, Мф, Лк, Евангелие Фомы, Евангелие Иоанна, другие Евангелия (но Данн придает неканоническим источникам меньше значения, чем Кроссан и Кестер). В главе, посвященной традиции, автор занимается устной традицией и ее передачей. Следующая глава посвящена историческому контексту: в ней показывается галилейский иудаизм эпохи Иисуса. Глава 10 говорит о том, каким образом при помощи Евангелия возможно достичь Иисуса (метод).

⁴² J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, с. 95, ссылается на работы: R. C. Murfin, *What is Reader-Response Criticism?*, в: *Heart of Darkness*, ред. R.C. Murfin, New York 1989, 142, и G. Aichele et al., *The Postmodern Bible*, New Haven 1995, 42.

Часть третья называется «Миссия Иисуса» (с. 339-611). Названия глав следующие: «Начиная с крещения Иоанна», «Царство Божие», «Для кого Иисус предназначал свое послание», «Что означает быть учеником».

Четвертая часть посвящена вопросу: кем считал себя сам Иисус (с. 615-762). Она содержит две главы, из которых первая посвящена тому, кем считали Иисуса люди (Мессия-царь, Мессия-священник, пророк, чудотворец, учитель). Вторая глава говорит о том, как Иисус видел свою роль (эсхатологический посредник, Сын Божий, Сын Человеческий). Эта часть кончается выводом, что Иисус был убежден в своей роли Божьего эсхатологического посредника, чувствовал особое сыновнее отношение к Богу, чувствовал, что ученики особым образом от Него зависят, имел сильнейшую надежду на то, что, в конце концов, в нем признают личность, сыгравшую решающую роль в реализации царства. Данн заканчивает свои выводы вопросом: можно ли сказать что-либо большее на историческом уровне? (с. 762).

Пятая часть называется «Вершина миссии Иисуса» (с. 765-893). Ее предметом является распятие Иисуса, воскресение и воспоминание Иисуса (*Jesus Remembered*), что и дало название всей книге.

bg) L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids-Cambridge 2003

Ларри Уртадо является профессором языка, литературы и богословия Нового Завета в Эдинбургском Университете (Шотландия). Книга появилась в продаже в сентябре 2003 г., но сигнальные экземпляры были представлены уже в конце июля на конференции *Studiorum Novi Testamenti Societas* в Бонне. Давид Аун назвал эту книгу одной из важнейших книг об Иисусе в этом поколении; Грэхем Стэнтон сказал, что она находится в его кратком списке «книг десятилетия».

Работа является историческим исследованием о месте Иисуса в религиозной жизни, верованиях и культе христиан от начала христианства до конца II века от Р. Х. Эта монументальная книга о самом раннем христианском культе Иисуса, которая, с точки зрения издателей, может заменить собою труд Вильгельма Боуссе *Kyrios Christos* 1913 года издания, и наверняка станет классической работой по этому предмету. Книга содержит подробный обзор данных о том, как первые христиане почитали Иисуса как Бога. Уртадо собрал много древних источников, от Библии до текстов Игнатия Антиохийского и Иустина, а также апокрифы, например, Евангелие Фомы или Евангелие Истины.

Уртадо представляет свидетельства самой древней веры в божественность Иисуса, рассматривая также благочестивые практики той эпохи, в том числе молитвы и культ, использование имени «Иисус» в экзорцизмах, крещение и исцеления, ритуальные призывы Иисуса как Господа, описания мученичеств и т.п.

Книга Уртадо дает ответ среди прочего на такие вопросы: насколько важен был начальный период для позднейшей христианской традиции? Когда случилось обожествление Иисуса? Находилось ли раннее христианство под влиянием других религий? Как идея о божественности Иисуса изменила старые представление о Боге? Как динамизм ранней веры придавал людям мужество для принятия христианства? По мнению издателей, книга дает окончательный ответ на эти вопросы.

Книга содержит историю раннего христианства и касается тем новозаветной христологии. Она представляет собой интерес для ученых, но доступна и для читателя без специального богословского образования (опираясь на информацию, представленную на обложке книги).

bh) A.J. Skowronek, *Kim jest Jezus z Nazaretu? Refleksje u progu XXI wieku*, Kraków 2003

Накануне передачи моей книги в печать (21 октября 2003) я нашел в книжном магазине работу свящ. Альфонса Юзефа Сковронка, заслуженного профессора АТК, известного догматика и экумениста, посвященную Иисусу из Назарета. Дискуссия об Иисусе из Назарета, столь оживленная по обе стороны Атлантики, ведется также на берегах Вислы.

Во вступлении автор отмечает, что его размышления концентрируются, прежде всего, на проблеме историчности Иисуса (глава 1), чтобы затем показать Его возведение Бога и Его божественное сознание (глава 2), Его спасительную смерть и воскресение (глава 3) и, наконец, теологическую интерпретацию этих событий (глава 4, ср. с. 9).

Во второй части автор показывает, как видят Иисуса верующие других религий: иудаизма, ислама, индуизма, буддизма.

2. Итоги третьего поиска

После представления самых важных работ, опубликованных за последние двадцать пять лет, можно предложить некоторые обобщения.

Третий этап поисков исторического Иисуса с самого начала пробуждал много споров. Особо спорными являются тезисы, провозглашенные *Jesus Seminar*, прежде всего, взгляды Кроссана. Напомним,

что он представил Иисуса как жителя галилейской деревни, сравнимого с философом-киником. Иисус был показан как революционер, находящийся в оппозиции по отношению к священнической иерархии иерусалимского храма, стремящийся перевернуть иерархические структуры при помощи установления общины стола и практики магии в качестве альтернативы храмового культа. *Jesus Seminar* отрицает наличие каких-либо черт эсхатологии грядущего в учении Иисуса о царстве Божием.

Не все участники этого семинара разделяли такие взгляды; например, М. Борг дистанцируется от них. *Jesus Seminar* как целое встретился с острой критикой методов, им применяемых, и выводов, к которым он пришел. Кинические и гностические черты, приписываемые Иисусу, ставятся под сомнение в связи с датировкой источников и историческим контекстом, а также полной элиминацией эсхатологии грядущего из проповеди Иисуса, хотя о ней свидетельствуют многие евангельские источники и различные литературные формы. Неудивительно, что некоторые католические ученые в США, например, Люк Т. Джонсон, высказали сомнение не только в ценности самого *Jesus Seminar*, но и всей третьей фазы поиска исторического Иисуса в целом⁴³. Однако это — крайние мнения. В исследованиях третьей фазы можно найти много позитивных результатов. Мейер причисляет к ним: 1) экуменическое и международное измерение исследований; 2) объяснение проблемы достоверности источников; 3) указание более полного образа иудаизма I-го в. от Р. Х.; 4) использование достижений археологии, филологии и социологии; 5) объяснение принципов применения критериев историчности; 6) оценка значимости традиции, сообщающей о чудесах; 7) подчеркивание еврейства Иисуса⁴⁴. Стоит несколько шире обсудить некоторые характерные черты третьей фазы поисков Иисуса.

а) Международные и межконфессиональные исследования

Первые два этапа поиска исторического Иисуса были — в большей мере — делом протестантских немецких экзегетов. Для третьего поиска исторического Иисуса характерно то, что большинство публикаций появилось в англоязычных странах. Эти исследования имели международное и экуменическое измерения. В них участвовали

⁴³ Ср. J.P. Meier, *The Present State*, 459-461.

⁴⁴ Там же, *passim*; особенно — *Summarium*, с 487.

ученые протестанты, католики, иудеи, даже агностики, особенно в США, Канаде, Великобритании и Германии. Это были по-настоящему межконфессиональные исследования⁴⁵.

б) Социологически-исторические интересы

Основной интерес перешел на социологическо-исторические проблемы. Было замечено, что в проповеди и жизни Иисуса отражаются характерные для еврейского общества I в. конфликты. Г. Тайссен обращает внимание на то, что сравнимые с ранним христианством милленаристские движения обновления всегда формировались под руководством доминирующей пророческой личности⁴⁶. Авторы третьей фазы поисков Иисуса считают, что так было и с ранним христианством: между предпасхальным кругом Иисуса и послепасхальным христианством существует социологическая преемственность⁴⁷. Христианские странствующие харизматики продолжали стиль проповеди и жизни Иисуса⁴⁸.

⁴⁵ Например, Бен Витерингтон, подчеркивающий роль Иисуса как учителя мудрости, — консервативный методист, Э. П. Сандерс происходит из среды методистов и может быть определен как либеральный протестант, Роберт Фанк — основатель Jesus Seminar — происходит из традиции учеников Христа, Н. Т. Райт — решительный противник Jesus Seminar — англиканин. Столь различные в своих взглядах авторы как Джон Доменик Кроссан, Элизабет Шюсслер Фьоренца (феминистическая теология), Джон П. Мейер принадлежат к римско-католической Церкви. Ср. Д. П. Мейер, *The Present State*, с. 461. Стоит упомянуть также ряд еврейских ученых: Дэвид Флуссер из Иерусалима, Геза Вермес из Оксфорда, Паула Фредриксен из Бостонского Университета, а также немецких библеистов: Й. Гнилка — католик, Г. Тайссен и Й. Беккер — протестанты. См.: B. Witherington, *Jesus the Sage*, Minneapolis 1994; тот же, *The Jesus Quest*, Downers Grove 1995; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996; Fiorenza E. Schüssler, *In Memory of Her*, New York 1987; она же, *Jesus. Miriam's Child and Sophia's Prophet*, New York 1994; P. Fredriksen, *From Jesus to Christ*, New Haven-London 1988.

⁴⁶ Theissen-Merz, op. cit., 28. Определение «милленаристский» происходит от «mil-lenium» (=1000) и сначала относилось к тысячелетнему царству из Откр 20. Милленаристскими (или хилиастическими) называются общественные движения, ожидающие полного преобразования мира.

⁴⁷ Первый, кто задолго до *third quest* обратил внимание на социологическую преемственность между Иисусом и первичным христианством, был Шюрманн, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch der formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, в: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, ред. Н. Ristow-K. Matthiae, Berlin 1962; он же, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994.

⁴⁸ G. Theissen G., *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, в: он же, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*

с) Возвращение Иисуса иудаизму

Сильно подчеркивается еврейство Иисуса. Он – создатель «внутриеврейского движения обновления», соответствующего иным радикальным теократическим движениям⁴⁹. С точки зрения содержания, целью проповеди Иисуса является эсхатологическое обновление еврейского народа (Э.П. Сандерс, *Jesus*). Между Иисусом истории и Христом керигмы имеется также теологическая преемственность, так как величие послепасхального Иисуса выражали, используя еврейско-библейские примеры интерпретации⁵⁰. Но «реиудаизация» Иисуса создает также проблемы. Имея в виду многообразие иудаизма I века от Р. Х., мы встаем перед вопросом: к какому типу иудаизма принадлежал Иисус: галилейский хасидизм (Vermes, 1984), еврейские надежды реставрации (Sanders, 1985) или более радикальные движения?⁵¹

д) Использование неканонических источников

Широко используются неканонические источники. Все большее значение приписывается источнику Q и обнаруженному в 1945 г. Евангелию Фомы, которое считают независимым от синоптических Евангелий. Существует согласие в том, что в раннехристианских текстах, в том числе неканонических, имеются разнородные образы Иисуса. Довольно спорным является предпочтение неканонических текстов каноническим у Кроссана, не включившего в первостепенные источники ни одного из канонических Евангелий, но включившим в эту группу старший слой Евангелия Фомы, Евангелие с папируса Эгертон 2, Евангелие Евреев, источник Q и реконструированное на основе Евангелия Петра «Евангелие креста».

Тем временем поиск Иисуса в рамках третьего этапа разделился на множество направлений (ср. М.Ж. Борг, *Jesus*). Важнейшее различие: с одной стороны, вернулись к «не-эсхатологическому образу Иисуса», в котором Иисус становится представителем парадоксальной жизненной мудрости, находящейся под влиянием кинизма; становится «еврейским киником», сформировавшимся под эллинистическим влиянием

(WUNT 19), Tübingen 1979, 1989³; он же, *Soziologie der Jesusbewegung, München* 1977, 1991⁶.

⁴⁹ G. Theissen, Studien zur Soziologie.

⁵⁰ G. Theissen-A. Merz, op.cit., 29.

⁵¹ Ср. J.C. Paget, *Quest for the Historical Jesus*, в: *The Cambridge Companion to Jesus*, ред. М. Bockmuehl, Cambridge 2002, 151.

и находящегося на краю иудаизма (Б.Л. Мак; Дж.Д. Кроссан). С другой стороны, как и в исследованиях прошлого, интерпретируют Его в рамках его эсхатологии и помещают в границы иудаизма, который Иисус желал обновить (Э.П. Сандерс, Г. Тайссен)⁵².

Но во всех течениях *third quest* обязательным остается принцип: методологической основой исследования является уже не критерий отсутствия преемственности, но критерий исторической достоверности: историческим может быть признано то, что является правдоподобным в еврейском контексте и делает понятным рождение первичного христианства⁵³.

3. ДИСКУССИЯ О КРИТЕРИЯХ

В конце этой главы стоит указать на результаты актуальных исследований на тему критериев подлинности слов Иисуса⁵⁴. С точки зрения В. Фуско, характерной чертой современных исследований, с которой согласны все ученые, несмотря на их различные ориентации, является углубленная методологическая рефлексия над подлинностью традиции об Иисусе⁵⁵. Библиисты пришли к определенным решениям, которые хорошо бы было перечислить по порядку. Будут они представлены на основании работы итальянского автора Витторио Фуско.

1) Был достигнут всеобщий консенсус по вопросу *onus probandi*, то есть иерархии доказательств. Было замечено, что в исследованиях на тему Иисуса слишком мало прибегали к классическому принципу *in dubio pro tradito* (в случае сомнительном следует высказываться на стороне предания), а наоборот, выбирали путь доказательства подлинности в каждом случае. Иногда специалистам по Новому Завету ставят в упрек то, что они слишком уж отдалились от обычного исторического

⁵² Ср. G. Theissen-A. Merz, op.cit., 29.

⁵³ Там же.

⁵⁴ В этой части я опираюсь в основном на работы V. Fusco, *La quête du Jésus historique*, в: *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, ред. D. Marguerat — E. Norelli-J. M. Poffet, Genève 1998, 25-57; он же: *Il valore storico dei Vangeli*, в: *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Corso di Studi Biblici 5), ред. M. Laconi, Torino 1994, 120-131. См. также: J.P. Meier, *The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain*, Bb 80 (1999) 459-487; C. Tuckett, *Sources and Methods*, в: *The Cambridge Companion to Jesus*, ред. M. Bockmuehl, Cambridge 2001, 121-137

⁵⁵ *La quête*, 49.

метода⁵⁶, а ведь именно он требует проводить внешнюю и внутреннюю критику⁵⁷, всякий раз имея в виду характерные черты источников⁵⁸, в данном случае, их особую связь с верой и жизнью послепасхальной общины. Это не означает, что общине приписываются безграничные творческие способности или что аутентичность ограничивается исключительными случаями. В пользу достоверности евангельской традиции свидетельствуют очень сильные аргументы, но общего характера⁵⁹, что не исключает различной оценки в индивидуальных случаях. Несомненно, даже послепасхальная формула может объяснять или актуализировать нечто, происходящее от Иисуса: можно вместе с О. Кульманом сказать, что в Евангелиях *все вторично*, потому что все было профильтровано общиной, и в то же время, *все подлинно*, потому что община, даже там, где что-то модифицирует, делает это для того, чтобы передать слово Иисуса⁶⁰.

По мнению многих авторов, в отношении к Евангелию также должна быть обязательна старая историографическая максима *in dubio pro tradito*: все следует считать подлинным, пока не будет доказано, что это не так. Человек, привыкший к историографическим исследованиям в других областях, может почувствовать удивление, видя применение столь ригористических принципов по отношению к Евангелию. Но именно благодаря им, благодаря выделению *ipsissima verba et facta*, был возможен прогресс в реконструкции евангельских фактов⁶¹.

⁵⁶ S. Accame, *La storicità della Bibbia*, "Aevum" 51 (1976) 1-24; он же, *Il problema storiografico e la critica storica*, Theol 6 (1981) 243-278; W. Schadewalt, *Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition*, ThBeitr 13 (1982) 201-223

⁵⁷ Внешняя критика исследует гарантии достоверности, которые даны в носителе материала, не обращая внимания на гарантии, данные в самом материале. Внутренняя критика, напротив, исследует гарантии, данные самим материалом, и не обращает внимания на гарантии, данные носителями. В ее рамках можно выделить два несколько отличных друг от друга подхода: один опирается на «недостаток преемственности», а второй — на «достаточном объяснении». Ср. V. Fusco, *Il valore*, 123.

⁵⁸ V. Fusco, *La quête*, 49, прим. 98, ссылается на: Chabod F., *Lezioni di metodo storico*, Bari 1991¹⁰, 91-105; M. Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Paris 1949; H.I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1975⁷, 99-102.

⁵⁹ J.P. Meier, *The Present State*, 476, говорит об этом, используя немецкий термин «total Gestalt».

⁶⁰ O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, RHPR 5 (1925) 459-477, особенно с. 468-475.

⁶¹ V. Fusco, *Il valore*, 122.

2) Вопреки более ранним тенденциям составлять списки критериев, считается, что следует объединять те, которые могут быть приведены к общему знаменателю, и различать критерии подлинности в строгом смысле от тех, которые являются лишь аргументом в пользу старшинства⁶²: в эту группу включаются обычно присутствие «архаических» богословских тенденций, семитизмы, палестинский фон⁶³.

3) Особо следует заняться критерием «множественности свидетельств»; некоторые считают этот критерий решающим. Прежде всего, Кроссан при помощи этого критерия реконструировал жизнь Иисуса, вычеркнув все элементы, упоминавшиеся лишь в одном источнике, зато включая в наиболее первичный слой все элементы, о которых свидетельствует как источник Q, так и Евангелие Фомы⁶⁴, таким образом, материал из Евангелия Фомы занял привилегированное место в его реконструкции.

Кроссан, однако, не замечает, что, желая действительно опираться на множественность свидетельств, следовало бы использовать источники, независимые друг от друга. Так, например, не имело бы смысла — по крайней мере, для сторонников теории двух источников — считать трижды засвидетельствованным фрагмент, находящийся в Мф, Мк и Лк, или как дважды засвидетельствованный — фрагмент параллельный у Мф и Лк. Большую ценность имеет сходство двух источников, которые считаются независимыми друг от друга с литературной точки зрения, что, в общем, признается в случае Ин по отношению к синоптикам или в случае Мк по отношению к Q.

Лишь тот, кто убежден, подобно Кроссану, в абсолютной независимости Евангелия Фомы не только в отношении синоптиков, но и в отношении используемых ими традиций, может найти в этом тексте автономное свидетельство; однако часть ученых видит возможную зависимость Евангелия Фомы от общей традиции и даже от синоптиков.

⁶² V. Fusco, *La quête*, 50, в прим. 102 ссылается среди прочего на: A.E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (The Bampton Lectures 1980), London 1982; D. Polkow, *Method and Criteria for Historical Jesus Research*, SBLSP 26 (1987) 336-356; E.P. Sanders-M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, London 1989, 301-344.

⁶³ Новые импульсы в этом вопросе дает G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Freiburg 1989.

⁶⁴ J.D. Crossan, *Materials and Methods in Historical Jesus Research*, Foundations & Facets Forum 4 (1988) nr 4, 3-24, см. с. 12-23; он же: *The Historical Jesus*, passim.

Фуско утверждает, что нет оснований относиться к Евангелию Фомы как к исключению и следует подходить к нему с той же исследовательской строгостью, что и к синоптическим Евангелиям⁶⁵.

Тот же автор замечает, что и другие исследователи в последнее время предлагают опираться на общие для синоптиков и Евангелия Фомы элементы при попытках достичь исторического Иисуса. Удалив элементы, которые можно приписать специфическим для Евангелия Фомы тенденциям (гностицизм, эзотеризм), в качестве первичного ядра оставалось бы этически-сапиенциальное учение (поверхностно определяемое как «социальный радикализм»), а также притчи о царстве, понимаемые однако в не-эсхатологическом смысле⁶⁶. Кестер считает, что в ядро традиции можно включить также принципиальное отвержение Моисеевых норм⁶⁷.

Но тут появляется еще одна трудность. Чтобы можно было говорить о множественности свидетельств, они должны быть хоть и различны, но свидетельствовать об идентичном элементе. Но именно эту идентичность трудно оценить, когда в различных источниках данный элемент предстает как частично подобный, а частично иной. Эсхатологическая концепция синоптиков и не-эсхатологическая концепция Евангелия Фомы не могут одновременно ссылаться на исторического Иисуса, нужно выбирать. В таких случаях, когда данный элемент присутствует в двух источниках, но по-разному, критерий двойного свидетельства оказывается бесполезным⁶⁸.

Эта трудность, вместе с прочими, побуждает нас обратиться к другому критерию, а именно к критерию достаточного объяснения.

4) Со времени Кеземана для большинства ученых главным критерием является «критерий отсутствия преемственности», но другие авторы подвергли его суровой критике. Сейчас, как кажется, найден консенсус в отношении значимости этого принципа, но и ограничений в его применении, равно как в отношении тех опасностей, к которым этот принцип может привести, если применять его односторонним образом. Очевидно, что предлагать его в качестве негативного

⁶⁵ V. Fusco, *La quête*, 52 сл.

⁶⁶ S.J. Patterson, *The Gospel of Thomas and the Historical Jesus: Retrospectus and Prospectus*, SBLSP 29 (1990) 614-636, цит. по: Fusco V., *La quête*, 52.

⁶⁷ H. Koester, *Introduction to the Gospel of Thomas*, в: B. Layton (ред.), *Nag Hammadi Codex II*, 2-7 (NHS 20), Leiden 1989, 38-49, цит. по: V. Fusco, *La quête*, 52.

⁶⁸ V. Fusco, *La quête*, 52 и далее.

критерия (то есть, указывающего на неаутентичность всего того, где имеется преемственность между Иисусом и иудаизмом или между Иисусом и христианством) — абсурд. Но никто не ставит вопрос таким образом. Критерий отсутствия преемственности следует применять исключительно в позитивном смысле.

Еще один недостаток этого критерия в том, что на практике его невозможно применять, так как мы не знаем исчерпывающим образом других элементов уравнения: ни иудаизма той эпохи, ни раннего христианства⁶⁹. Отвечая на эти трудности, можно отметить, что, в конце концов, этот критерий не опирается на негативный факт отсутствия аналогии (это может быть результатом недостатков в имеющихся у нас документах), но на *позитивный контраст* между способами говорить и действовать, которые были убедительно подтверждены для иудаизма и раннего христианства⁷⁰.

Истинная трудность заключается в том, что критерии такого рода, по своей сути, могут функционировать лишь в очень ограниченном количестве случаев. В реальности его можно применить лишь тогда, если бы Иисус занял позицию, несогласную с общей позицией иудаизма, и когда христианская община в том же вопросе заняла бы позицию несогласную с позицией Иисуса. Уже *a priori* трудно представить, чтобы случаи такого рода, в которых оба условия были бы выполнены, могли быть часты⁷¹.

Следует еще добавить, что случаи, в которых может применяться этот критерий, не являются для нас самыми важными, потому как наиболее актуальные вопросы об историческом Иисусе касаются именно Его преемственности в отношении послепасхальной общины (христология, сотериология и т.д.). Поэтому мы можем наблюдать попытки добавить к критерию отсутствия преемственности иные критерии, с более широкой областью применения.

В общем, принимается также «критерий согласованности», хотя имеются трудности с более четкой формулировкой этого критерия.

⁶⁹ J. P. Meier, *The Present State*, 476.

⁷⁰ V. Fusco, *La quête*, 53.

⁷¹ V. Fusco, *La quête*, 54, добавляет. «Разве что, как это часто бывает у Кеземанна, мы будем исходить из определенного образа Иисуса, в котором односторонне доминируют полемические черты, из определенного образа иудаизма, который постоянно дает Иисусу поводы для конфликтов и упреков, и определенного образа послепасхальной общины, неспособной следовать за своим Господом на трудном пути свободы и охваченной искушением «реинудеизации». Но так мы рискуем попасть в порочный круг».

В соответствии с ним, следует приписать Иисусу все то, что согласуется с иными, ранее определенными элементами. Очевидной предпосылкой тут является убеждение, что учение и деятельность Иисуса — это не слепок разнородных, несогласованных и даже противоречивых элементов. Определение того, в чем эта «согласованность» должна заключаться, — весьма тонкая проблема⁷².

5) Многие ученые применяют на практике — часто не теоретизируя над этим — критерий, повсеместно используемый в историографии, и который можно было бы назвать критерием «достаточного объяснения»: приписывать Иисусу то, что необходимо, чтобы объяснить некоторые, не вызывающие сомнений исторические данные, касающиеся Его судьбы, как например, оппозиция по отношению к иерусалимским властям и смерть на кресте (Н.А. Даль); а также некоторые характерные черты послепасхальной общины, тоже не вызывающие сомнений⁷³, например, вера в Его мессианское достоинство (М. Энгель), уважение к Закону, но одновременно и способность стать независимыми (по крайней мере, постепенно) от него и т.п. Дж.Д. Кроссан (В. Фуско, стр. 55, отмечает: «и на этот раз мы с ним соглашаемся») формулирует этот критерий как «критерий адекватности»: *оригинальным является то, что лучше всего объясняет разнородность, включенную в традицию*⁷⁴. Кем должен был быть Иисус, чтобы объяснить различные образы, возникшие в связи с ним, различные траектории со столь различными результатами.

По мнению В. Фуско, следовало бы в наивысшей степени признать этот критерий, к которому для большей эффективности добавляются и другие критерии: как критерий множественных свидетельств, согласованности, так и критерий отсутствия преемственности⁷⁵. Последний является лишь одним из его особых применений.

Критерий, сформулированный как критерий достаточного объяснения, получает однако более широкое применение. Благодаря этому критерию можно приписать Иисусу также элементы, засвидетельствованные в раннем христианстве, но новые по отношению к иудаизму. Таким образом, например, если обращение *Abba* идентифицируется как *ipsissima vox Jesu*, то делается это не на основе критерия отсутствия

⁷² V. Fusco, *La quête*, 54.

⁷³ V. Fusco, *La quête*, 55, в прим. 117 пишет, что полностью этот критерий отвергает Д. Польков, *Method and Criteria*, замечание 102, с. 340, так как «он предполагает [...] что исторический Иисус был прямо ответствен за рождение христианства».

⁷⁴ J.D. Crossan, *Materials and Methods in Historical Jesus Research*, 10-12.

⁷⁵ V. Fusco, *La quête*, 55 и далее.

преемственности (ибо мы находим это обращение в первых общинах, ср. Галл 4,6; Рим 8,15), но на основе критерия достаточного объяснения, поскольку трудно предполагать, что первые христиане по собственной инициативе позволили себе столь немыслимую сыновнюю близость. Иначе говоря, три исторических бытия (иудаизм, Иисус, Церковь) постоянно сосуществуют друг с другом, но их взаимоотношение рассматривается более цельным и динамическим образом, как уникальный исторический процесс. Нет необходимости проверять двойной разрыв преемственности: между Иисусом и иудаизмом, с одной стороны, и между Иисусом и Церковью, с другой; отсутствие преемственности между иудаизмом и Церковью может быть достаточной в случаях, если она не объяснима, по крайней мере, когда речь идет о приписывании ее Иисусу⁷⁶.

Фуско в конце высказывает мнение, что этот подход в большей степени, чем «множественное свидетельство», подходит для того, чтобы использовать не только синоптиков, но и Иоанна, и если необходимо, даже Евангелие Фомы и другие неканонические тексты, равно как и еврейские и языческие источники. Таким образом исследования об Иисусе могут быть рассмотрены в оптике «рецепции» и «истории воздействия», которые высоко ценят всю традицию, не просеивая ее через сито исторической критики⁷⁷.

РЕЗЮМЕ

Личность Иисуса, Его деятельность и учение по-прежнему вызывают огромный интерес. Ни о каком другом жителе древнего мира нет столь богатой документации в виде большого количества папирусов, кодексов, упоминаний в патристической литературе. Также за последние двадцать пять лет появилось много публикаций, посвященных Иисусу.

Сегодня никто не сомневается в существовании Иисуса из Назарета. Скептицизм XIX и начала XX веков решительно преодолен. Многие авторы высказывают убежденность, что возможно восстановить биографию Иисуса, по крайней мере, в общих чертах. Однако когда мы начинаем знакомиться с конкретными предложениями, оказывается, что тут единомыслия нет. Трудно ожидать, что в будущем установится

⁷⁶ Fusco V., *La quête*, 56.

⁷⁷ Там же.

полное согласие. С одной стороны, от тех событий нас отделяет две тысячи лет. С другой — не будем забывать, что в вопросах, где в игру вступает вера, не следует ожидать такого результата. Однако даже если нет согласия по определенным пунктам, вырисовываются общие линии во взглядах. К ним принадлежит центральность эсхатологической тематики в проповеди Иисуса и ее связь с христологией.

Библеисты по-прежнему занимаются критериями подлинности слов и описаний действий Иисуса. Растет убежденность, что наибольшее значение следует приписать критерию достаточного объяснения, который другие называют также критерием исторического правдоподобия.

Несмотря на неудачи и ошибки, поиск исторического Иисуса достиг весьма позитивных, хоть и частных, результатов. Исследования в этой области возможны и полезны и должны быть продолжены в будущем.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подвести итоги двадцати веков размышлений над Евангелиями — непростая задача. Однако некоторые обобщения возможны.

Ранняя Церковь оставила нам не много сведений об авторах и обстоятельствах создания Евангелий. Первые христиане все четыре Евангелия считали записанными воспоминаниями учеников, слушавших Иисуса и бывших свидетелями Его деяний. Согласно Преданию Церкви первым было составлено, причем самим апостолом, Евангелие от Матфея, написанное им в Палестине. По мнению большинства источников, вторым возникло Евангелие от Марка, а последним — Евангелие от Луки. Нам известно также сообщение Климента Александрийского, считавшего самым древним Евангелие от Матфея, следующим — от Луки, а самым поздним — от Марка.

Вопрос о взаимозависимости между синоптическими Евангелиями привлек особое внимание исследователей в эпоху Просвещения. В XVIII в. было выдвинуто четыре гипотезы, призванных разрешить синоптическую проблему, однако в XIX в. они уступили место теории двух источников (утверждавшей, что составители Евангелий от Матфея и Луки опирались на Евангелие от Марка и источник Q), которая господствовала вплоть до середины XIX в. В настоящее время эта ситуация изменилась. Выдвинуто много новых гипотез. Можно назвать три наиболее важных на сегодняшний день версии: гипотеза множественности источников, использованных составителями Евангелий (особенно — Бойсмард, Ролланд); гипотеза двух исходных Евангелий — от Матфея и от Луки, синтез которых привел к созданию Евангелия от Марка (Фармер, Орчард), и различные модификации и переработки гипотезы двух источников. Однозначное разрешение синоптической проблемы еще очень далеко, и трудно сказать, возможно ли оно вообще.

На облик библеистики XX в. особенно сильно повлияла школа истории форм — *Formgeschichte*. Ее скептицизм по отношению к историчности Евангелий и сомнения в возможности достичь Иисуса истории и Его учения стали причиной многих проблем и замешательств. Однако она спровоцировала также активизацию исследований Евангелия. Реакцией на недооценку авторского вклада евангелистов стало новое течение и исследовательский метод — *Redaktionsgeschichte*, или

метод истории редакции. Он видит в евангелистах авторов в самом строгом значении этого слова и исследует их богословие. Скепсис в отношении историчности евангельского материала стал стимулом к началу интенсивного изучения критериев, указывающих на подлинность высказываний Иисуса и устной традиции. В настоящее время скепсис создателей *Formgeschichte* можно считать полностью преодоленным. Евангелия вновь вызывают доверие ученых. Признавая подлинность евангельских текстов, исследователи стараются обобщить учение Иисуса. Ими разрабатывается богословие Иисусовой проповеди. Эпоха сомнений и недоверия Евангелиям, к счастью, миновала.

В последние два десятилетия возникло особенно много новых исследовательских методов и новых систем интерпретации. Хорст Клаус Берг в своей работе *Ein Wort wie Feuer: Wege lebendiger Bibeluslegung* (München, 1991) описывает тринадцать различных подходов к толкованию Библии, в том числе также историко-критический метод и иудейское толкование. Важнейшие из этих течений описаны нами в данной книге.

Новые течения, методы и принципы интерпретации — это плод беспокойства человеческого духа, который непрестанно ищет, стремится к улучшению, совершенствованию. С одной стороны, был отмечен ряд недостатков историко-критического метода, с другой — ученые стремились ответить на вызовы современности, удовлетворить запросы определенных групп общества. Однако эти новые методы не могут игнорировать историко-критический метод. Они могут его дополнять, обращать внимание на незамеченные прежде аспекты той или иной проблемы, углублять исследования. В наши дни по-прежнему наиболее активно применяется историко-критический метод, особенно — метод истории редакции. Подавляющее большинство работ по библеистике пишется с использованием именно этого метода.

Содержание Евангелий очень богато, а история их создания и толкования необычайно интересна. Мы надеемся, что наша книга хоть сколько-то помогла читателю постичь эту историю.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
ABG	Archiv für Begriffsgeschichte.
Adv Marc	Тертулиан. <i>Adversus Marcionem</i> .
AK	“Ateneum Kapiacskie”.
AnBib	“Analecta biblica”.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.
Apol	св. Иустин Мученик. <i>Apologia</i> .
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis.
AthR	“Anglican Theological Review”.
AWR	Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte.
Bb	“Biblica”.
BBB	Bonner biblische Beiträge.
BenM	“Benedictische Monatsschrift”.
BETL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium.
BevTh	Beiträge zur evangelischen Theologie.
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese.
BhTh	Beiträge zur Historischen Theologie.
BibRev	“Bible Review”.
Bij	“Bijdragen”. Tijdschrift voor filosofie en theologie.
BLE	“Bulletin de littérature ecclésiastique”.
BTB	“Biblical theology bulletin”.
BZ	“Biblische Zeitschrift”.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
CBQ	“The Catholic Biblical Quarterly”.
CC	“La Civiltà Cattolica”.
CN	Coniectanea Neotestamentica.
ConBibNT	Coniectanea biblica. New Testament series.
Conc	“Concilium”.
CT	“Collectanea Theologica”.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément.
De vir ill	св. Иероним. <i>De viris illustribus</i> .
Dial	св. Иустин Мученик. Разговор с Трифоном Иудеем.
Diss	Dissertationen.
DownRev	“The Downside Review”.

DV	II Ватиканский Собор. Догматическая Конституция о Божественном Откровении (Dei Verbum)
EKK	Evangelisch-katolischer Kommentar zum Neuen Testament.
EnchB	Enchiridion biblicum.
EstB	“Estudios biblicos”.
EthL	“Ephemerides Theologicae Lovanienses”.
EthS	“Erfurter Theologische Studien”.
EvTh	“Evangelische Theologie”.
ExpTim	“The Expository Times”.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
FThL	“Forum Theologiae Linguisticae”.
GBSNT	Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
Gr	“Gregorianum”.
GTA	Göttinger theologischen Arbeiten.
GTB	Van Gorcum’s theologische bibliotheek.
GTBS	Gütersloher Taschenbücher Siebenstern.
Haer	св. Ириней Лионский. <i>Adversus haereses</i> .
HE	Евсевий Кесарийский. <i>Historia ecclesiastica</i> .
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament.
HTR	“The Harvard Theological Review”.
HUTh	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.
Int	Interpretation.
ISBE	International standard Bible encyclopedia.
IThS	“Innsbrucker theologische Studien”.
JBL	“Journal of Biblical Literature”.
JiG	“Jahrbuch für internationale Germanistik”.
JR	“The Journal of Religion”.
JSNT	“Journal for the Study of the New Testament”.
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series”.
KD	“Kerygma und Dogma”.
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.
LThK	Lexicon für Theologie und Kirche.
LeDiv	Lectio Divina.
LingBib	“Linguistica Biblica”.
MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies.
MThA	Münsteraner theologische Abhandlungen.
Neot	Neotestamentica.
NHS	Nag Hammadi studies.

NRTh	“Nouvelle revue théologique”.
NT	“Novum Testamentum”.
NTA NF	“Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge”.
NTD	Das Neue Testament Deutsch.
HThNT	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus.
NTS	“New Testament Studies”.
NTSup	“Novum Testamentum. Leiden – Supplements”.
OBT	Opolska Biblioteka Teologiczna.
OR	“L’osservatore Romano”.
ÖEh	“Ökumenische Existenz heute”.
ÖTBK	Oekumenischer Taschenbuch-kommentar zum Neuen Testament.
PG	Patrologia graeca.
PJ	“Perkins Journal”.
PL	Patrologia latina.
PNT	Pismo Święte Nowego Testamentu.
POK	Pisma Ojców Kościoła.
QD	Quaestiones Disputatae.
RAp	“Revue apologétique”.
RB	“Revue biblique”.
RBL	“Ruch Biblijny i Liturgiczny”.
ReichBib	“Recherches bibliques”.
RelLife	“Religious Life”.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHE	“Revue d’histoire ecclésiastique”.
RHPR	“Revue d’histoire et de philosophie religieuses”.
RHR	“Revue d’histoire des religions”.
RSR	“Religious Teologiczno-Kanoniczne”.
RTK	“Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”.
RTR	“Reformed Theological Review”.
SBB	Stuttgarter Biblischer Beiträge.
SBLDS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series.
SBLSP	Society of Biblical Literature. Seminar Papers.
SBM	Stuttgarter biblische Monografien.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien.
SBT	Studies in Biblical Theology.
ScriptBul	“Scripture Bulletin”.
SEA	“Svensk exegetisk arsbok”.
SgV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge.
SJT	“The Scottish Journal of Theology”.
SNTA	Studiorum Novi Testamenti auxilia.
SourBS	Sources for Biblical Study.

SSup	Semeia Supplément.
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament.
StEv	"Studia evangelica".
STL	Słownik terminów literackich, Wrocław 1988.
StNT	"Studien zum Neuen Testament".
StPat	"Studia Patavina".
Strom	Klemens Aleksandryski, Stromata.
StUNT	Studien zum Umwelt des Neuen Testaments.
STV	"Studia Theologica Varsaviensia".
TB	Taschenbücher.
THE	Theologische Existenz heute.
ThA	Theologische Arbeiten.
ThB	Theologische Berichte.
ThBeitr	Theologische Beiträgen.
Theol	"Theology".
ThLZ	"Theologische Literaturzeitung".
THNT	Theologischen Handkommentar zum Neuen Testament.
ThPh	"Theologie und Philosophie".
ThQ	"Theologische Quartalschrift".
ThR	"Theologische Rundschau".
ThS	"Theological Studies".
ThStKr	Theologische Studien and Kritiken.
ThZ	"Theologische Zeitschrift".
TRE	Theologische Realenzyklopädie.
TThZ	"Trierer theologische Zeitschrift".
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
UTB	Uni-Taschenbücher.
VD	"Verbum Domini".
VTB	Vocabulario de teologia biblica.
WdF	Wege der Forschung.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
WPKG	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft.
WSB	Warsawskie Studia Biblijne.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
ZKTh	"Zeitschrift für katholische Theologie".
ZNKUL	"Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego".
ZNW	"Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums".
ZThK	"Zeitschrift für Theologie und Kirche".
ZWTh	"Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie".

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

ГЛАВА 1

- Balas D.L.-Bingham D.J., Egzegeza patrystyczna Pisma Świętego. в: Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, 83-88.
- Farmer W.R., The Patristic Evidence Reexamined: A Response to George Kennedy, в: New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond, red. W.R. Farmer, Macon 1983, 3-15.
- Gamba G.G., A Further Reexamination of Evidence from the Early Tradition, в: New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond, red. W. R. Farmer, Macon 1983, 17-35.
- Harnack A., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig 1897².
- Kennedy G., Classical and Christian Source Criticism, в: The Relationships Among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue, red. W.O. Walker, San Antonio 1978, 125-155.
- Körtner U. H. J., Papias von Hierapolis: Ein Beitrag zur geschichte des frühen Christentums, Göttingen 1983.
- Kürzinger J., Papias von Hierapolis und die vangeliien des Neuen Testaments, Regensburg 1983.
- Merkel H., Die Überlieferungen der Alten Kirche über das Verhältnis der Evangelien, в: The Interrelations of the Gospels (BETL 95), red. D.L. Dungan, Leuven 1990, 566-590.
- Orchard B., The Historical Tradition, в: B. Orchard-H. Riley., The Order of the Synoptics: Why Three Synoptic Gospels?, Macon 1987, 111-226.
- Peabody D., Augustine and the Augustinian Hypothesis: A Rexamination of Augustine's Thought in "De consensu evangelistarum", в: New Synopstic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond, red. W.R. Farmer, Macon 1983, 37-64.
- Schmithals W., Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1985.

ГЛАВА 2

- De Margerie B., Introduction à l'histoire de l'exégèse (l'occident latin), T. 4, Paris 1990.

- De Margerie B., Introduzione alla storia dell'esegesi, T. 1-3, Roma 1983-1985.
Frör K., Biblische Hermeneutik, München 1967³, 20-47.
Léon-Dufour X., Les Évangiles Synoptiques, в: Introduction à la Bible, red. A. Robert-A. Feuillet, T. 2, Tournai 1959³, 144-334.
Rees D., The Bible in the Life of the Church, в: A New Catholic Commentary on Holy Scripture, red. R.C. Fuller, London 1969, 14-20.
Schmithals W., Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1985.
Stuhlmacher P., Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik, Göttingen 1979.

ГЛАВА 3

- Broer I., Einleitung in das Neue Testament, Band I: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur, Würzburg 1998, 39-53.
Brown R.E., An Introduction to the New Testament, New York 1997; фр. пер.: J. Mignon, Que sait-on du Nouveau Testament?, Paris 2000, 153-159; ит. пер.: Introduzione al Nuovo Testamento, Brescia 2001.
Conzelmann H.-Lindemann A., Arbeitsbuch zum Neuen Testament, (UTB 52,) Tübingen 2000¹³, 66-75.
Feine P.-Behm J.-Kümmel W.G., Einleitung in das Neue Testament, Berlin 1965¹³, 13-44.
Gadecki S., Wstęp do Ewangelii synoptycznych, Gniezno 1999², 151-162.
Kudasiewicz J., Ewangelie synoptyczne, в: Wstęp do Nowego Testamentu, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 106-119; red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 98-105.
Kümmel W.G., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1983²¹, 13-53.
Langkammer H., Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu, Wrocław 1997⁵.
Léon-Dufour X., Les Évangiles synoptiques, в: *Introduction à la Bible*, T. II: *Nouveau Testament*, red. A. Robert-A. Feuillet, Tournai 1959, 260-295.
Lohse E., Die Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart 1983⁴, 76-83.
Marguerat D., Introduction au Nouveau Testament, Genève 2000, 11-33.
Minor Agreements (GTA 50), red. G. Strecker, Göttingen 1993.
Neirynck F., Problem synoptyczny, в: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown-J.A. Fitzmyer-R.E. Murphy-W. Chrostowski, Warszawa 2001, 899-910.
Schmithals W., Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1985, 44-233.
Schnelle U., Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2002⁴, 185-219.

Vallauri E., *Questione sinottica*, в: *Introduzione alla Bibbia*, T. 4: I Vangeli, red. T. Ballarini-S. Lyonnet, Torino 1973, 196-209.

ГЛАВА 4

А. Основные источники

Albertz M., *Die synoptische Streitgespräche: Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921.

Bertram G., *Die Leidensgeschichte und der Christuskult: Eine formgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1922.

Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921; Tübingen 1970⁸.

Bultmann R., *Neues Testament und Mythologie*, в: *Kerygma und Mythos*, I, ed. H.W. Bartsch, Hamburg 1951², 10-48.

Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919; 1966⁵.

Schmidt K.L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literaturkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919.

Schmidt K.L., *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, в: (*Eucheristerion – Festschr. H. Gunkel*), Berlin 1923.

В. Посвященные методу работы и отчеты об исследованиях

Benoit P., *Réflexions sur la "Formgeschichtliche Methode"*, в: RB 53 (1946), 481-512 (*Exégèse et Théologie I*, Paris 1961, 25-61).

Bibel und Mythos: Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, ed. B. Jaspert, Göttingen 1991.

Bultmann R., *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (AWR NT NF 1), Berlin 1966⁵.

Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, 79-113.

Dibelius M., *Zur Formgeschichte der Evangelien*, в: ThR NF 1 (1929), 185-216.

Fascher E., *Die formgeschichtliche Methode: Eine Darstellung und Kritik*, Giessen 1924.

Güttgemans E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (BevTh 54), München 1971².

Iber G., *Zur Formgeschichte der Evangelien*, в: ThR NF 24 (1956/57), 283-338.

Koch K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen 1964; 1981⁴.

Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne*, в: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 53-62; red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996², 40-62.

- Langkammer H., Metoda historii form, в: Metodologia Nowego Testamentu, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, 129-187.
- Lohse E., Die Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart 1983⁴, 66-72.
- McKnight E.V., What is Form Criticism (GBSNT), Philadelphia 1969.
- Romaniuk K., Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte, Warszawa 1983, 8-85.
- Schick E., Formgeschichte und Synoptikerexegese (NTA 18, 2-3), Münster 1940.
- Schnackenburg R., Zur Formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung, в: ZKTh 85 (1963), 16-32.
- Taylor V., The Formation of the Gospel Tradition, London 1957⁴.
- Vielhauer Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin 1975, 280-310.
- Zimmermann H.-Kliesch K., Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 1982⁷, 125-214.

ГЛАВА 5

- Berger K., Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
- Caba J., De los Evangelios al Jesús histórico, Madrid 1971, ит пер: Dai Vangeli al Gesù storico, Roma 1974.
- Dupont J., Les beatitudes, t. 1, Le problème littéraire: les deux versions du Sermon sur la montagne et des béatitudes, Bruges 1958; t. 2, La bonne nouvelle, Paris 1969.
- Ebeling G., Jesus und Glaube, ZThK 55 (1958), 64-110.
- Fuchs E., Die Frage nach dem historischen Jesus, ZThK 53 (1956), 210-229.
- Güttgemans E., Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodische Skizze der grundlegenden Problematik der Form- und Redaktionsgeschichte (BevTh 54), München 1970; 1971².
- Jeremias J., Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1965⁷; 1988¹⁰.
- Jeremias J., Das Problem des historischen Jesus, 1960, польск. пер: *Problem historycznego Jezusa*, в: Biblia dzisiaj, пер. A. Morawska, Kraków 1969, 223-240.
- Koch K., Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibellexegese, Neukirchen-Vluyn 1964; 1966²; 1973³; 1981⁴.
- Kudasiewicz J., Jesus historii a Christus wiary, Lublin 1987.
- Léon-Dufour X., Les Evangiles et l'histoire de Jésus, Paris 1963.
- McKnight E.V., What is Form Criticism (Guides to Biblical Scholarship... New Testament Series), Philadelphia 1969, 1975⁵.
- Robinson J.M., Kerygma und historischer Jesus, Zürich 1960.

Sanders E.P., *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (MSSNTS 9), Cambridge 1969.

Schelbert G., *Wo steht die Formgeschichte?*, в: *Methoden der Evangelien Exegese* (ThB 13), Zürich 1986, 12-16.

Schmithals W., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, 298-315.

Schmithals W., *Kritik der Formkritik*, ZThK (1980), 149-185.

Schürmann H., *Die Sprache des Christus*, в: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 83-108.

Schürmann H., *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, в: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 39-65.

Trilling W., *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966.

Zedda S., *I Vangeli e la critica oggi. Dal Christo della fede al Gesù della storia*, Treviso 1970.

Zimmermann H., *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1975².

ГЛАВА 6

А. Евангелие от Матфея

Bartnicki R., *Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9, 35-11,1*, Warszawa 1985.

Bornkamm G.-Barth G.-Held H.J., *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen 1975⁷.

Brooks S.H., *Matthew's Community*, Sheffield 1987.

Czerski J., *Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza. Studium semantyczno-egzegetyczne*, Opole 1986.

Didier M. (ed.), *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (BETL 29), Gembloux 1972.

Ellis P.F., *Matthew: his mind and his message*, Collegeville 1974.

France R.T., *Matthew: Evangelist and Teacher*, London 1992.

Hummel R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BevTh 33), München 1966².

Kowalczyk A., *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza*, Gdańsk 1993.

Künzel G., *Studien zum Gemeindverständnis des Matthäus-Evangeliums*, Stuttgart 1978.

Meier J.P., *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17-48*, Rome 1976.

- Sand. A., Das Matthäus-Evangelium (Erträge der Forschung 275), Darmstadt 1991.
- Stanton G., The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980, в: ANRW II, 25.3, Berlin 1984, 1889-1951.
- Stanton G., Interpretation of Matthew (Issues in Religion and Theology 3), Philadelphia 1983.
- Stendahl K., The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament, Philadelphia 1969², (впервые: ASNU, vol. XX, Uppsala 1954).
- Strecker G., Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen 1971³.
- Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch (SBS), red. L. Schenke, Stuttgart 1988.
- Thompson W.G., Matthew's Advice to a Divided Community. Mt. 17,22-18,33 (AnBib 44), Rome 1970.
- Thysman R., Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu, Gembloux 1974.
- Trilling W., Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-evangeliums (StANT 10), München 1964³.
- Walker R., Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (FRLANT 91), Göttingen 1967.
- Żywica Z., "Wolność synów" w Mateuszowych logiach Jezusa (Mt 17, 24-27 i 22, 15-22 пап.), в: Studia z biblistyki, t. 7, Warszawa 1994, 13-161.

В. Евангелие от Марка

- Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), red. T. Söding, Stuttgart 1995.
- Horstmann M., Studien zur markinischen Christologie, Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums (NTA NF 6), Münster 1973².
- Kertelge K., Die wunder Jesu im Markusevangelium. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23), München 1970.
- L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction (BETL 34), red. M. Sabbe, Leuven 1974.
- Martin R.P., Mark: Evangelist and Theologian, London 1972.
- Marxsen W., Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (FRLANT 67), Göttingen 1959².
- Minette de Tillesse G., Le secret messianique dans l'évangile de Marc (LeDiv 47), Paris 1968.
- Neirynck F., Duality in Marc. Contributions to the Study of the Markan Redaction (BETL 31), Leuven 1972.
- Rau G., Das Markus-Evangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission (ANRW II, 25.3), Berlin 1984, 2036-2257.

Reploh K.G., Markus — Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jünger-Perikopen des Marcus-Evangeliums (SBM 9), Stuttgart 1969.

С. Евангелие от Луки

Bovon F., L'oeuvre de Luc. Etudes d'exégèse et théologie (LeDiv 130), Paris 1987.

Conzelmann H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17), Tübingen 1977⁶.

Degenhardt H.J., Lukas — Evangelist der Armen. Besitz und Besitzversicht in den lukanischen Schriften, Stuttgart 1965.

Flender H., Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas (BevTh 41), München 1968².

Marshall I.H., Luke: Heistorian and Theologian, London 1997.

Neirynck F. (red.), L'Evangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques (EthL B 32), Gembloux 1973.

Schramm T., Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Cambridge 1971.

Schürmann H., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 251-340.

Robinson W.C., Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium, Hamburg-Bergstedt 1964.

Włodarczyk S., Realizacja zbawienia "dziś" w Chrystusie. Sémeron w soteriologii Łukasza, Lublin 1989.

Д. Источник Q

а. Реконструкции текста

Documenta Q. Reconstructions of Q. Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted, and Evaluated, red. J. M. Robinson, Leuven 1996.

Polag A., Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen 1979.

The Critical Edition of Q. A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas. With English, German and French Translations of Q and Thomas, red. J.M. Robinson-P. Hoffmann-J.S. Kloppenborg, Minneapolis-Leuven 2000.

б. Исследования

Arnal W.E., Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q, Minneapolis 2001.

Hoffmann P., Studien zur Theologie der Logienquelle (NTANF 8), Münster 1975².

Hüneburg M., Jesus als Wundertäter in der Logienquelle (ABG 4), Leipzig 2001.

Kloppenborg J.S., The formation of Q, Philadelphia 1987, 2000².

- Kloppenborg Verbin J.S., *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis 2000.
- Lindemann A. (red.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven 2001 (сборник важных работ).
- Lührmann D., *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen 1969.
- Meyer M. W. (red.), *From Quest to Q* (FSJ. M. Robinson, BETL 146), Leuven 2000.
- Neirynck F., *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek* (SNTA 13), Leuven 1988.
- Paciorek A., *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.
- Robinson M. J., *Die Logienquelle: Weisheit oder Prophetie? Anfragen an Migaku Sato, Q und Prophetie*, EvTh 53 (1993), 367-389.
- Romaniuk K., *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983.
- Sato M., *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2.29), Tübingen 1988.
- Schulz S., *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972.
- Tuckett C.M., *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996.

Е. Обзоры

- Egger W., *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historischkritische Methoden*, Freiburg 1987, 183-194.
- Gądecki S., *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992 (рус. пер. еп. Станислав Гондецкий: *Введение в синоптические Евангелия*. – М., 2004).
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986; Żabki 1999.
- Kudasiewicz J., *Teologia Ewangelii synoptycznych* (Teologia Nowego Testamentu 1), Lublin 1986.
- Langkammer H., *Metoda historii redakcji*, в: *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, 189-203.
- Perrin N., *What Is Redaction Criticism?* (GBSNT), Philadelphia 1969.
- Rohde J., *Die redaktionsgeschichtliche Methode, Einführung und Sichtung des Forschungsstandes*, Hamburg 1966.
- Romaniuk K., *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983.
- Schnelle U., *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 2002⁴.
- Zimmermann H.-Kliesch K., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historischkritischen Methode*, Stuttgart 1982⁷.

ГЛАВА 7

- Black C.C., *The Disciples in Mark. Markan Redaction in Current Debate* (JSNTSup 27), Sheffield 1989.

- Breytenbach C., *Das Markusevangelium als Traditionsgebundene Erzählung? Anfragen an die Markusforschung der achtziger Jahre*, в: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETL 150), red. C. Focant, Leuven 1993, 77-110.
- Howell D.B., *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, Sheffield 1990.
- Moore S.D., *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven 1989.
- Stanton G.N., *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Westminster 1993.
- Telford W.R., *The Pre-Markan Tradition in Recent Research (1980-1990)*, в: *The Four Gospels 1992. Fest. Frans Neirynck*, ред. F. van Segbroeck, t. 2, Leuven 1992, 693-723.

ГЛАВА 8

- Wojtyła K. и др., *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Objawieniu Bożym*, Kraków 1968.

ГЛАВА 9

- Barbour R.S., *Traditionhistorical Criticism of the Gospels*, London 1972.
- Boring M.E., *Criteria of Authenticity: The Lucan Beatitudes as a Test Case*, "Forum" 1 (1985) 4, 3-38.
- Boring M.E., *The Historical-Critical Method's "Criteria of Authenticity": The Beatitudes in Q and Thomas as a Test Case*, "Semeia" 44 (1988), 9-44.
- Caba J., *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, итал. пер.: *Dai Vangeli al Gesù storico*, Roma 1974.
- Cerfaux L., *Jésus aux origines de la tradition: Matériaux pour l'histoire évangélique*, Bruges 1968.
- Crossan J.D., *Divine Immediacy and Human Immediacy: Towards a New First Principle in Historical Jesus Research*, "Semeia" 44 (1988), 121-140.
- Dahl N.A., *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, KD 1 (1955) 104-132.
- Fitzmyer J., *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament*, в: *Jésus aux origines de la christologie*, ред. J. Dupont (BETL 40), Leuven 1975, 73-102.
- France R.T., *The Authenticity of Jesus' Sayings*, в: *History, Criticism and Faith*, ред. C. Brown, Downer's Grove 1976, 101-143.

- Fuller R.H., The Criterion of Dissimilarity: the Wrong Tool?, в: *Christological Perspectives: Essays in Honor of Harvey K. McArthur*, red. R.F. Berkley-S.A. Edwards, New York 1982, 42-48.
- Ghiberti G., Überlegungen zum neueren Stand der Leben-Jesu-Forschung, *Münch. Theol. Zeit.* 33 (1982) 99-115.
- Jeremias J., Das Problem des historischen Jesus, 1960, польский пер: *Problem historycznego Jezusa*, в: *Biblia dzisiaj*, пер. A. Morawska, Kraków 1969, 223-240.
- Jeremias J., Kennzeichen der ipsissima verba Jesu, в: *Synoptische Studien*, München 1953, 86-93.
- Jeremias J., *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973².
- Käsemann E., Das Problem des historischen Jesus, *ZThK* 51(1954) 125-153.
- Lambiasi F., L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia, Bologna 1978.
- Latourelle R., Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de critériologie, *Gr* 54(1973), 225-262.
- Latourelle R., Criteres d'authenticité historique des Évangiles, *Gr* 55 (1974), 609-637; польский пер: *Kryteria historycznej autentyczności Ewangelii*, "Novum" 6 (1976) 16-42.
- Latourelle R., L'accès à Jésus par les Évangiles – histoire et herméneutique, Paris 1978.
- Léon-Dufour X., *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.
- Martini C.M., Adumbratur quomodo completa videatur argumentatio pro historicitate Evangeliorum synopticorum, *VD* 41 (1963), 3-10, также в: *Il Messaggio della Salvezza*, T. 4, Torino 1968, 127-145.
- McArthur H. K., A Survey of Recent Gospel Research, *Int* 18 (1964), 39-55.
- Mussner F., Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, *BZ* 1 (1957), 224-252.
- Perrin N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967.
- Polkow D., Method and Criteria for Historical Jesus Research, в: *SBLSP*, red. K.H. Richards, Atlanta 1987, 336-355.
- Potterie de la J., Come impostare oggi il problema del Gesù storico?, *CC* 120 (1969), 447-463.
- Rigaux B., L'historicité de Jésus, *RB* 65 (1958), 481-522.
- Robbins V.K., Pragmatic Relations as a Criterion for Authentic Sayings, "Forum" 1 (1985) 3, 35-63.
- Schillebeeckx E., Jesus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974, 75-96.
- Schürmann H., Die Sprache des Christus, в: он же, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 83-107.

Schürmann H., Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, в: он же, — Traditions-geschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 39-65.

Stein R.H., The "Criteria" for Authenticity, в: Gospel Perspectives, T. 1, Studies of History and Tradition in the Four Gospels, red. R.T. France-D. Wenham, Sheffield 1980, 225-263.

Thüsing W., Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I. Kryterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981.

Trilling W., Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966.

Walker W.O., The Quest for the Historical Jesus, AThR 51 (1969), 38-56.

Zedda S., I Vangeli e la critica oggi, T. 1, Dal Cristo della fede al Gesù della storia, Treviso 1963, 1965², T. 2, Il Gesù della storia, Treviso 1970.

ГЛАВА 10

Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposion 1982 (WUNT 28), red. P. Stuhlmacher, Tübingen 1983.

Gerhardsson B., Die Anfänge der Evangelientradition, 1977.

Gerhardsson B., Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Uppsala 1961, 1964².

Gerhardsson B., The Gospel Tradition (ConBibNT 15), Lund 1986; также в: The Interrelations of the Gospels. A Symposium led by M.E. Boismard-W.R. Farmer-F. Neirynck (BETL 95), red. D.L. Dungan, Leuven 1990, 497-545.

Gerhardsson B., The Origins of the Gospel Traditions, London 1979.

Gerhardsson B., Tradition and Transmission in Early Christianity, Lund 1964.

Jousse M., Études de psychologie linguistique. Le style oral rithmique et mnemotechnique, Paris 1925.

Jousse M., Les rabbis d'Israël. Le récitatifs rithmique parallèles, Paris 1929.

Kelber W.H., The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q, Philadelphia 1983.

Müller P.G., Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikations-analytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens, Freiburg 1982.

Perrier P., Karozoutha. Annonce orale de la Bonne Nouvelle en arameen et Evangiles greco-latins, Paris 1986.

Riesenfeld H., The Gospel Tradition and its Beginnings, TU 73 (1959), 43-65.

Riesner R., Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT 2 Reihe, 7), Tübingen 1981, 1988³.

- Schürmann H., Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, в: он же, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 39-65.
- Zimmermann A.F., Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der "didaskaloi" im frühen Urchristentum (WUNT 2 Reihe 12), Tübingen 1984.

ГЛАВА 11

- Barr J., The Semantics of Biblical Language, London 1961.
- Barthes R. Introduction à l'analyse structurale des récits, "Communications" 8 (1966), 1-27 (польский пер.: Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań, пер. W. Błońska, "Pamiętnik Literacki" 59 [1968] z. 4).
- Barthes R., Bovon F., Leenhardt F.J., Martin Achard R., Starobinski J., Analyse structurale et exégèse biblique, Neuchâtel 1971.
- Bartnicki R., Strukturalizm i semiotyka w badaniach nad Ewangeliami, RBL 45 (1992) nr 1, 6-20.
- Bartnicki R., Ewangelie w analizie strukturalno-semiotycznej, Warszawa 1992.
- Benveniste E., Problèmes de linguistique générale, 2 t., Paris 1966-1974.
- Bovon F., Structuralismus und biblische Exegese, WPKG 60 (1971) 16-26.
- Calloud J., Structural Analysis of Narrative (SSup 4), Philadelphia 1976.
- Calloud J., L'analyse structurale du récit, Lyon 1979.
- Caws P., What is Structuralism?, "Partisan Review" 35 (1968) 1, 75-91.
- Chabrol S.-Marin L. (red.), Le récit évangélique, Paris 1974.
- Delorme J. (red.), Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique, Paris 1977.
- Egger W., Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg 1987, 74-158.
- Fossion A., Lire les Ecritures. Théorie et pratique de la lecture structurale (Ecritures 2), Louvain 1980.
- Giroud J.C.-Panier L., Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques, Paris 1987.
- Grabner-Haider A., Generative Grammatik und religiöse Sprache, ThQ 153 (1973), 169-183.
- Greenwood D. C., Structuralism and the Biblical Text, Berlin 1985.
- Greimas A.J., Sémantique structurale. Recherche de méthode, Paris 1966.
- Greimas A.J., Du sens. Essais sémiotiques, Paris 1970 (на польский язык переведена одна глава этой книги: Elementy gramatyki narracyjnej, пер. Z. Kruszyński, "Pamiętnik Literacki" 75 [1984] z. 4).
- Greimas A.J., Les actants, les acteurs et les figures, в: Sémiotique narrative et textuelle, red. C. Chabrol, Paris 1973, 161-176.

- Greimas A.J.-Couffes J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979.
- Groupe d'Entrevignes, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon 1979.
- Güttgemanns E., *Studia linguistica neotestamentica* (BEvTh 60), München 1971.
- Güttgemanns E., *Einleitende Bemerkungen zur strukturalen Erzählforschung*, LingBib 23-24 (1973) 2-47.
- Güttgemanns E., *Fragmenta semiotico-hermeneutica. Eine Texthermeneutik für den Umgang mit der Hl. Schrift*, Bonn 1983.
- Hawkes T., *Structuralism and Semiotics*, London 1977, польский пер.: *Strukturalizm i semiotyka*, пер. I. Sieradzki, Warszawa 1988.
- Kieffer R., *Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Texte*, ThZ 30 (1974), 223-233.
- Léon-Dufour X. (red.), *Exégèse et hermèneutique*, Paris 1971.
- Les miracles de Jésus, red. Léon-Dufour X., Paris 1977, 151-181.
- Mędala S., *Rodzaje literackie w Piśmie św. w świetle metod strukturalnej analizy tekstu*, в: WSB, red. J. Frankowski-B. Widła, Warszawa 1976, 18-34.
- Patte D., *What is Structural Exegesis?* (GBSNT), Philadelphia 1976.
- Patte D., *Structural Exegesis from Theory to Practice. Exegesis of Mark 15 and 16*, Philadelphia 1978.
- Patte D. и A., *Pour une exégèse structurale*, Paris 1978.
- Piaget J., *Le Structuralisme*, Paris 1968, польский пер.: *Strukturalizm*, пер. S. Cichowicz, Warszawa 1972.
- Polzin R. M., *Biblical Structuralism* (SSup 5), Philadelphia 1977.
- Propp W., *Morfologia bajki*, пер. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa 1976; рус. оригинал: Пропп В., *Морфология сказки*, Ленинград 1928; Москва 1969².
- Saussure F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris 1916, 1983, польский пер.: *Kurs językoznawstwa ogólnego*, пер. K. Kasprzyk, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1961.
- Via D.O., *Kerygma and Comedy in the New Testament*, Philadelphia 1975.
- Vogels W., *Reading and Preaching the Bible. A New Semiotic Approach*, Wilmington 1986.
- Warzecha J., *Analiza strukturalna w egzegezie Psalmów*, STV 26 (1988) nr 1, 54-66.
- Zaborski A., *O recepcji metod strukturalnych w biblistyce*, RBL 26 (1973), 117-130.

ГЛАВА 12

А. Исследования

- Aichele G. и др., *The Postmodern Bible*, Yale 1995, 70-118.
- Beardslee W. A., *Literary Criticism of the New Testament*, Philadelphia 1970.

- Booth W.C., *Die Rhetorik der Erzählkunst* (UTB), пер. А. Polzin, т. 1-2, Heidelberg 1974 (оригинальное название: *The Rhetoric of Fiction*).
- Buhler P.-Habermacher J.F., *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève 1988.
- Chatman S., *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca 1978.
- Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, 181-223.
- Dijk T.A. van, *Tekstwetenschap. Een interdisciplinaire inleiding*, Utrecht 1978; пер. с нем.: Ch. Sauer, *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung*, München 1980.
- Genette G., *Discours du récit*, Paris 1972; пер. с англ.: J.E. Lewin, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, Ithaca 1980.
- Jobling D., *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible*, 1.1-2, Sheffield 1986.
- Kahrmann C.-Reiss G.-Schluchter M., *Erzähltextanalyse. Eine Einführung in Grundlagen und Verfahren*, т. 1-2, Kronberg 1977.
- Marguerat D.-Bourquin Y., *Pour lire les récits bibliques*, Paris 1998.
- Minor M., *Literary-Critical Approaches to the Bible: An Annotated Bibliography*, West Cornwall 1992.
- Moore S., *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*, New Haven 1989.
- Pawłowski Z., *Hermeneutyczna metoda opowiadania we współczesnej egzegezie*, CT 62 (1992) f. 1, 5-17.
- Petersen N.R., *Literary Criticism for New Testament Critics*, Philadelphia 1978.
- Powell A., *What is Narrative Criticism?* (GBSNT), Minneapolis 1980.
- Powell M.A., *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, Cambridge 1993.
- Rakocy W., *Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego*, RBL 48 (1995) 161-168.
- Rakocy W., *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, в: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 545-557.
- Silberman L. H. (red.), *Orality, Aurality and Biblical Narrative*, "Semeia" 39 (1987).
- Stanzel F. K., *A Theory of Narrative*, пер. Ch. Goedsche, New York 1984.
- Szymik S., *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, RBL 49 (1996), 90-103.

В. Примеры трудов, написанных с использованием нарративного метода

а. Евангелие от Матфея

Edwards R.A., *Mattew's Story of Jesus*, Philadelphia 1985.

Howell D.B., *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, Sheffield 1990.

Kingsbury J.D., *Matthew as Story*, Philadelphia 1986, 1988².

Kingsbury J.D., *The Figure of Jesus in Matthew's Story: a Literary-Critical Probe*, JSNT 21 (1984) 3-36.

Matera F., *The Plot of Matthew's Gospel*, CBQ 49(1987), 233-253.

Powell M.A., *The Plot and Subplots of Matthew's Gospel*, NTS 38 (1992), 187-204.

б. Евангелие от Марка

Fowler R.M., *Let the Reader Understand. Reader – Response Criticism and the Gospel of Mark*, Philadelphia 1991.

Fowler R.M., *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark (SBLDS 54)*, Chicago 1981.

Iersel B.M.F. van, *Marcus*, Boxtel 1986; пер. с нем.: A. Suhl, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993.

Kingsbury J.D., *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis 1989.

Kingsbury J.D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983.

Klauck H. J., *Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium: Eine narrative Analyse*, NT 28(1982)1-26; то же в: он же, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 137-159.

Malbon E.S., *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco 1986.

Marshall C.D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative (MSSNTS 64)*, Cambridge 1989.

Rhoads D.-Michie D., *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of the Gospel*, Philadelphia 1982.

Stock A., *Call to Discipleship: A Literary Study of Mark's Gospel*, Wilmington 1982.

Tannehil R.C., *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role*, "Journal of Religion" 57 (1977), 386-405.

Tannehil R.C., *The Gospel of Mark as Narrative Christology*, "Semeia" 16 (1979), 57-95.

с. Евангелие от Луки

Aletti J.N., *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris 1989.

Darr J., *Characters and Characterization in Luke - Acts: A Reader-Response Approach*, Nashville 1990.

Karris R.J., *Luke: Artist and Theologian, Luke's Passion Account as Literature*, New York 1985.

Löning K., *Das Geschichtswerk des Lukas, Band 1, Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse*, Stuttgart 1997.

Rakocy W., *Образ і функція фаризеусь в Дієлі Лукашowym* (Łk-Dz). Studium literacko-teologiczne, Lublin 2000.

Tannehill R.C., *The Gospel According to Luke*, Philadelphia 1986.

ГЛАВА 13

А. История риторического анализа Нового Завета

Mack B.L. *Rhetoric and the New Testament* (CBS), Minneapolis 1990, 9-17.

Meynet R., *Histoire de "l'analyse rhétorique" en exégèse biblique*, "Rhetorica" 8 (1990), 291-312.

Meynet R., *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989, 1-173.

Pogoloff S.M., *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (SBLDS 134), Atlanta 1992, гл. 2.

Porter S.E.-Olbricht T.N. (red.), *Rhetoric and the New Testament* (JSNTSup 90), Sheffield 1993.

Trible R., *Rhetorical Criticism*, Minneapolis 1994.

Watson D.W., *Rhetorical Criticism of the New Testament*, в: Watson D.W.-Hauser A.J., *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden 1994, 101-109.

Watson D.W., *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104), Atlanta 1988, 1-8.

Wilder A. N., *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*, London 1964.

В. Изучение использования греко-римской риторики новозаветными авторами

Mack B.L.-Robbins V.K., *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Sonoma 1989.

Mack B.L., *Rhetoric and the New Testament* (GBS), Minneapolis 1990.

Watson D.W. (red.), *Persuasive Artistry: Studies in NT Rhetoric in Honour of George A. Kennedy*, Sheffield 1991.

С. Исследования современного риторического анализа

Black C.C., *Rhetorical Criticism and Biblical interpretation*, *ExpTim* 100 (1989), 252-258.

Black C.C., *Rhetorical Criticism and the New Testament*, *PEGLMBS* 8 (1988), 77-92.

Black C.C., *Rhetorical Questions: The New Testament, Classical Rhetoric and Current Interpretation*, "Dialog" 29 (1990), 62-70.

Botha J., On the "Reinvention" of Rhetoric, "Scriptura" 31 (1989), 14-31.
Czerski J., Metody interpretacji Nowego Testamentu, Opole 1997, 151-179.
Fiore B., Rhetoric and Rhetorical Criticism: NT Rhetoric Rhetorical Criticism, ABD 5, 715-719.

Hałas S., Analiza retoryczna, в: Z badań nad Biblią, red. T. Jelonek, Kraków 1998, 25-38.

Lambrecht J., Rhetorical Criticism and the New Testament, "Bij" 50 (1989), 239-253.

Lausberg H., Handbuch der literarischen Rhetoric, Stuttgart 1949, 19903.
Rafiński G., Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce, RBL 46 (1993), 135-148.
Robbins V.K.-Patton J.H., Rhetoric and Biblical Criticism, QJS 66 (1980), 327-350.

Watson D.W., Rhetorical Criticism of the New Testament, в: Watson D.W.-Hauser A.J. Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method, Leiden 1994, 109-125.

Wuellner W., Where is Rhetorical Criticism Taking Us? CBQ 49 (1987), 448-463.

D. Методология риторического анализа

Kennedy G.A., New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism, Chapel Hill, 1984.

Meynet R., L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible, Paris 1989, 175-347.

Meynet R., Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej (Seria: Myśl teologiczna 30), пер. K. Łukowicz-T. Kot, Kraków 2001.

E. Примеры исследований, использующих риторический анализ

a. Евангелие от Матфея

Grams R., The Temple Conflict Scene: A Rhetorical Analysis of Matthew 1-2, в: Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy, red. D. F. Watson (JSNTSup 50), Sheffield 1991, 41-65.
Howell D. B., Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel (JSNTSup 42), Sheffield 1990.

b. Евангелие от Марка

Black C.C., An Oration at Olivet, Some Rhetorical Dimensions of Mark 13, в: Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy, red. D. T. Watson (JSNTSup 50), Sheffield 1991, 66-92.
Lüderitz G., Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium, в: Markus Philologie, red. H. Cancik (WUNT 33), Tübingen 1984, 165-203.

Rhodus D.-Michie D., *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982, глава 2: The Rhetoric.

Robbins V.K., *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984, 1992².

Stock A., *Call to Discipleship: A Literary Study of Mark's Gospel* (Good News Studies 1), Wilmington 1982.

Vouga F., *Die Entwicklungsgeschichte der jesuanischen Chrien und didaktischen Dialoge des Markusevangeliums*, в: *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*. Fest. W. Marxsen, red. D.A. Koch, Gütersloh 1989, 45-56.

С. Евангелие от Луки

Darr J.A., *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville 1992.

Dawsey J., *The Lukan Voice: Confusion and Irony in the Gospel of Luke*, Macon 1986.

Meynet R., *Avez-vous lu saint Luc? Guide pour la rencontre* (Lire la Bible 88), Paris 1990; польский пер.: *Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, пер. K. Łukowicz-T. Kot, Kraków 1998.

Meynet R., *L'Évangile selon saint Luc: Analyse rhétorique*, t. 1: Planches; t. 2: Commentaire, Paris 1988.

Meynet R., *Quelle est donc cette parole? Lecture "rhétorique" de l'évangile de Luc* (1-9 et 22-24) (LeDiv 99A i B), Paris 1979.

York J.O., *The Last Shall Be First: The Rhetoric of Reversal in Luke* (JSNTSup 46), Sheffield 1990.

ГЛАВА 14

Berger P. L., *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973 (англ. изд. 1967).

Case S.J., *The Social Origins of Christianity*, Chicago 1923.

Chmiel J., *Socjologiczne podejście do egzegezy nowotestamentalnej*, в: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki-H. Ordon-H. Witczyk, Kielce 1997, 156-162.

Christen für den Sozialismus Gruppe Münster (ed.), *Theorie und Praxis einer alternativen Bibellektüre, Einführung in die Methode und die theoretischen Hintergründe von Fernando Belos materialistischer Bibellektüre*, Stuttgart 1979.

Gager J.G., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975.

- Hengel M., Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer Frühchristlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 1973.
- Holmberg B., Sociology and the New Testament, Minneapolis 1990.
- Horsley R.A., Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine, San Francisco 1987.
- Judge E.A., The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History, JHR (1980), 201-217.
- Kee H.C, Christian Origins in Sociological Perspective. Methods and Resources, Philadelphia 1980.
- Kee H.C, Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation, Minneapolis 1989.
- Kippenberg H.G., Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung (StUNT 14), Göttingen 1978.
- Malberbe A.J., Social Aspects of Early Christianity, Baton Rouge 1977.
- Malina B.J., Rohrbaugh R.L., Social-Scientific Commentary on the Synoptic Gospels, Minneapolis 1992.
- May D.M., Social Scientific Criticism of the New Testament: A Bibliography, Macon 1991.
- Mayer A., Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments, Olten 1983.
- Meeks W.A. (ed.), Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt (TB 62), München 1979.
- Pilch J.J., Introducing the Cultural Context of the New Testament, New York 1991.
- Pilch J.J., Malina B.J., Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook, Peabody 1993.
- Schmeller T., Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989.
- Schottroff W.-Stegemann W., Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen I und II, München 1979.
- Schottroff W.-Stegemann W., Traditionen der Befreiung. Sozial-geschichtliche Bibelauslegungen I und II, München 1980.
- Scroggs R., The Sociological Interpretation of the New Testament: The present State of Research, NTS 26 (1980) 164-179.
- Smith J. Z., The Social Description of Early Christianity, RSR 1(1975) 19-25.
- Stegemann W., Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978.
- Theissen G., Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (TEH 194), München 1977.
- Theissen G., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 1983³.

ГЛАВА 15

- Arzt S., Frauenwiderstandmacht Mädchen Mut. Die geschlechtsspezifische Rezeption einer biblischen Erzählung, Innsbruck 1999.
- Brenner A. (red), A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament (The Feminist Companion to the Bible 10), Sheffield 1996.
- Dannemann L., Aus dem Rahmen fallen. Frauen im Markusevangelium. Eine feministische Re-Vision, Berlin 1996.
- Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible, Montréal 1995.
- Fander M., "Und ihnen kamen diese Worte vor wie leeres Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht" (Lk 24,11). Feministische Bibellektüre des Neuen Testaments. Eine Reflexion, в: Schaumberger-Maassen (ed.), Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986, 285-298.
- Fander M., Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultureller- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (MThA 8), Altenberge 1993³.
- Friebe-Baron Ch., Ferne Schwestern, ihr seid mir nah. Begegnungen mit Frauen aus biblischer Zeit, Stuttgart 1988.
- Gerber U., Die feministische Eroberung der Theologie (Beck'sche Reihe 335), München 1987.
- Halkes C.M., Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie (GTBS 371), Gütersloh 1980.
- Heine S., Frauen in der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1986.
- Heister M., Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte, Göttingen 1986².
- Janssen C., Elisabet und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1998.
- Jezierska E.J., Podejście feministyczne w interpretacji Biblii, CT 66 (1996) nr 1, 65-74.
- Kassel M., Feministische Bibelauslegung, в: Langer W. (ed.), Handbuch der Bibelarbeit, München 1987, 151-156.
- Kinukawa H., Frauen im Markusevangelium. Eine japanische Lektüre, Luzern 1995.
- Kompendium – Feministische Bibelauslegung, red. L. Schottroff-M. T. Wacker, Gütersloh 1998, 1999².
- Kruse I., Unter dem Schleier ein Lachen. Neue Frauengeschichten aus dem Alten Testament, Stuttgart 1986.
- Mollenkott V.M., Gott – eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1984.
- Moltmann-Wendel E., Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus (GTBS 1006), Gütersloh 1980.

- Reid B.E., Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke, Collegeville 1996.
- Rembold A., "Und Mirjam nahm die Pauke in die Hand, eine Frau prophezeit und tanzt einem anderen Leben voran". Das Alte Testament – feministisch gelesen, в: Schaumberger-Maassen (ed.), Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986, 285-298.
- Ruether R.R., Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie (GTBS 488), Gütersloh 1985.
- Russell L.M. (ed.), Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung, München 1989.
- Schirmer E., Müttergeschichten. Frauen aus dem Alten Testament erzählen von ihrem Leben, Offenbach 1986.
- Schottroff L.-Schroer S.-Wacker M.T., Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.
- Schottroff L.-Wacker M.T. (red.), Von der Wurzel getragen. Christlich – feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden 1996.
- Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und Folgen, Freiburg 1989.
- Schüssler-Fiorenza E. (red.), Searching the Scriptures: A Feminist Commentary, New York 1994.
- Wainwright E.M., Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew (BZNW 60), Berlin-New York 1991.
- Wind R., Maria aus Nazareth, aus Bethanien, aus Magdala. Drei Frauen-geschichten, Gütersloh 1996.

ГЛАВА 16

- Berg H.K., Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München 1991, 331-365.
- Ebeling G., Die Geschichlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem (SgV 207/208), Tübingen 1954.
- Ebeling G., Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift (SgV 189), Tübingen 1947.
- Frankemölle H., Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neueren Auslegungen zum Matthäusevangelium, в: Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium, Fest. A. Vogtle, ed. L. Oberlinner-P. Fiedler, Stuttgart 1991.
- Gnilka J., Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte, в: Dynamik im Wort. Fest. Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1983, 330-344.

- Grimm G., Rezeptionsgeschichte (UTB 691), München 1977.
- Lerch D., Isaaks Opferung, christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (BhTh 12), Tübingen 1950.
- Pisarek S., Historia oddziaływania tekstu (Wirkungsgeschichte) jako nowa metoda w badaniu Nowego Testamentu, RBL 39 (1986), 96-107.
- Tronina A., Historia oddziaływania tekstu. Wirkungsgeschichte, в: Metodologia Nowego Testamentu, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, 205-231.
- Wrege H. T., Wirkungsgeschichte des Evangeliums. Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten, Göttingen 1981.

ГЛАВА 17

- Bartnicki R., Powstanie Ewangelii synoptycznych według hipotezy dwóch Ewangelii w ujęciu Bernarda Orcharda, CT 59 (1989) f. 3, 5-25.
- Bartnicki R., Problem synoptyczny dawniej i dzisiaj, STV 27 (1989) nr 1, 15-73.
- Bartnicki R., Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9, 35-11,1, Warszawa 1985, особенно 240-244.
- Benoit P.-Boismard M.E., Synopse de quatre évangiles en français avec paralleles des apocryphes et des Pères, t. 2, Paris 1972.
- Boismard M.E.-Lamouille A., Synopse des quatre évangiles en français, t. 3, Paris 1977.
- Boismard M.E., La vie des évangiles. Initiation à la critique des textes, Paris 1980.
- Butler B.C., The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two – Document Hypothesis, Cambridge 1951.
- Carmignac J., La naissance des Évangiles Synoptiques, Paris 1984.
- Devresse R., Les Evangiles et l’Evangile, Paris 1963.
- Farmer W.R., The Synoptic Problem, New York 1964, 1976²;
- Fuchs A., Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik (AnBib 49), Roma 1971.
- Gaboury A., La structure des évangiles synoptiques. La structure – type à l’origine des Synoptiques, Leiden 1970.
- Goodacre M., The Synoptic Problem. A Way Through the Maze, Sheffield 2001.
- Goulder M.D., Midrash and Lektion in Matthew, London 1974.
- Grelot P., L’origine des Evangiles. Controverse avec J. Carmignac, Paris 1986.
- Hirsch E., Frühgeschichte des Evangeliums, t. 1, Tübingen 1941.
- Knox W.L., The Sources of the Synoptic Gospels, t. 1, Cambridge 1953.
- Lindsey R.L., A New Approach to the Synoptic Gospels; A Modified two-Documents Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence, NT 5 (1963), 239-263.

- Lowe M.-Flusser D., Evidence Corroborating a Modified Pro-Matthean Synoptic Theory, NTS 29 (1983), 25-47.
- McNicol A.J. (red.), Beyond the Q Impasse – Luke's Use of Matthew. A Demonstration by the Research Team of the International Institute for Gospel Studies, Valley Forge 1996.
- Orchard B., Matthew, Luke and Mark, Manchester 1976.
- Orchard B.-Riley H., The Order of the Synoptics. Why three Synoptic Gospels?, Macon 1987.
- Orchard B., The Solution of the Synoptic Problem, ScriptBul 18(1987) 2-14.
- Parker K., The Gospel before Mark, Chicago 1953.
- Patton C.S., Sources of the Synoptic Gospels, New York 1915.
- Rist J.M., On the Independence of Matthew and Mark (MSSNTS 32), Cambridge 1978.
- Rolland Ph., Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique (LeDiv 116), Paris 1984.
- Schmithals W., Einleitung in die drei ersten Evangetien, Berlin 1985, 318-335, 384-431.
- Stoldt H.H., Geschichte und Kritik der Markushypothese, Göttingen 1977.
- Streeter B.H., The Four Gospels. A Study of Origins, London 1924, 1956⁹.
- The Interrelations of the Gospels. A Symposium led by M.E. Boismard-W.R. Farmer-F. Neirynck (BETL 95), ed. D. L. Dungan, Leuven 1990.
- Tresmontant C., Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles, Paris 1983.
- Vaganay L., Le problème synoptique. Une hypothèse de travail, Paris 1954.
- Vannutelli M.P., De evangeliorum origine, Roma 1923.
- Vannutelli M.P., Quaestiones de synopticis evangeliis, Roma 1939².

ГЛАВА 18

А. Текст Документа

(с комментариями, в хронологической последовательности)

- Commission Biblique Pontificate, L'interprétation de la Bible dans l'Eglise, Città del Vaticano 1993.
- Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Pisma Świętego w Kościele, пер. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Fitzmyer J., The Biblical Comission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Text and Commentary, Roma 1995.
- Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck (SBS 161), Stuttgart 1995.

Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich (Rozprawy i studia biblijne 4), пер. и ред. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

В. Исследования

Chrostowski W., Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii, CT 66(1996) nr 1, 39-54.

Czajkowski M., Interpretacja Biblii w Kościele, SiDE 2(1996), 9-36.

Czerski J., Metody interpretacji Nowego Testamentu, Opole 1997.

Dąbek T.M., Sensy Pisma Świętego w świetle dokumentu "Interpretacja Biblii w Kościele", CT 66(1996) nr 1, 85-101.

Girard M., Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej "Interpretacja Biblii w Kościele" – Bilans i perspektywy, пер. R. Rubinkiewicz, "Verbum vitae. Półrocznik biblijno-teologiczny", lipiec-grudzień 2003, 269-283.

Hałas S., Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego, CT 66 (1996) nr 1, 25-38.

Haręzga S., Znaczenie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej "Interpretacja Biblii w Kościele", RBL 49 (1996), 38-43.

Jezierska E.J., Podejście feministyczne w interpretacji Biblii, CT 66 (1996) nr 1, 65-74.

Kertelge K., Die Interpretation der Bibel in der Kirche, TThZ 104 (1995), 1-11.

Klauck H.J., Alle Jubeljahre. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, BZ 39(1995) z. 1, 1-27.

Kremer J., Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neusten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, "Orientierung" 58 (1994) 129-132.

L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposiopromosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano 1999.

Rubinkiewicz R., Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele, CT 66(1996) nr 1, 9-24.

Słabek P., Fundamentalistyczna lektura Pisma Świętego, w: Z badań nad Biblią, red. T. Jelonek, Kraków 1998, 83-88.

Suchy J., Podejście psychologiczne i psychoanalityczne w egzegezie biblijnej, CT 66(1996) nr 1, 55-64.

Szymik S., Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu PKB, CT 66 (1996) nr 1, 75-84.

Szymik S., Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego, Roczniki Teologiczne 49 (2002) z. 1, 15-31.

ГЛАВА 19

- Becker J., *Jesus von Nazareth*, Berlin-New York 1996; пер. с англ.: J. Crouch, *Jesus of Nazareth*, Berlin-New York 1998.
- Charlesworth J.H. (red.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, Philadelphia 1991, New York 1997; пер. с итал.: *L'ebraicità di Gesù*, Torino 2002.
- Crossan J.D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991; нем. пер.: *Der historische Jesus*, пер. P. Hahlbrock, München 1995²; польский пер.: *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1996.
- Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, red. J. Schröter-R. Brucker, Berlin 2002.
- Dunn J.D. G., *Jesus Remembered (Christianity in the Making, t. 1)*, Grand Rapids-Cambridge 2003.
- Ebner M., *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2003.
- Ehrman B.D., *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford 1999.
- Falk H., *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York 1985.
- Funk R.W.-Hoover R.W., *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Sonoma-New York 1993.
- Funk R.W. and the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, San Francisco 1998.
- Gnilka J., *Jesus von Nazaret, Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1993; польский пер.: *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, пер. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- Grelot P., *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur, line lecture de l'Evangile* (LeDiv 167), Paris 1997.
- Harvey A.E., *Jesus and the Constraints of History (The Bampton Lectures 1980)*, London 1982.
- Heyer C.J. den, *Der Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung*, Düsseldorf 1998.
- Horsley R. A., *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987, Minneapolis 1993.
- Hurtado L.W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids-Cambridge 2003.
- Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat - E. Kopec, Lublin 1982, 1988².
- Johnson L.T., *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco 1996.
- Johnson L.T., *Living Jesus*, San Francisco 1999.
- Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
- Kulisz J., *Jezus w świetle historii*, Warszawa 1989.

- Lapide P.-Luz U., *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden, Antworten eines Christen*, Zürich 1979, 2000⁴.
- Marguerat D.-Norelli E.-Poffet J. M., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le Monde de la Bible 38), Genève 1998.
- Meier J.P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. 1, *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991; t. 2, *Mentor, Message and Miracles*, New York 1994; t. 3, *Companions and Competitors*, New York 2001.
- Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 1991³; он же, *The Historical Figure of Jesus*, London 1993.
- Seweryniak H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.
- The Cambridge Companion to Jesus*, red. M. Bockmuehl, Cambridge 2001, репринт 2002.
- Theissen G., *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*, Göttingen 2003.
- Theissen G.-Merz A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 2001³.
- Theissen G.-Winter D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Fribourg-Göttingen 1997; англ. пер.: *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, пер. M.E. Boring, Louisville-London 2002.
- Vermes G., *The Gospel of Jesus the Jew. The Riddell Memorial Lectures*, Newcastle-upon-Tyne 1981.
- Wilckens U., *Theologie des Neuen Testaments*, t. I/1, *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002; t. 1/2, *Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*, Neukirchen-Vluyn 2003.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к третьему изданию	3
Введение	4
 I. ПРЕДАНИЕ ЦЕРКВИ О ВОЗНИКНОВЕНИИ СИНОПТИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЙ	 6
1. ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ	7
2. ДРЕВНЕЙШИЕ СООБЩЕНИЯ О ЕВАНГЕЛИСТАХ	8
3. СВИДЕТЕЛЬСТВО ПАПИЯ	10
4. ДРУГИЕ ОТЦЫ	16
5. СООБЩЕНИЕ АВГУСТИНА	23
РЕЗЮМЕ	25
 II. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ВОЗЗРЕНИЙ НА ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ТОЛКОВАНИЕ ЕВАНГЕЛИЙ ОТ АНТИЧНОСТИ ДО НАЧАЛА XX ВЕКА	 28
1. Святоотеческая эпоха и Средние Века	29
а) Первые сомнения	29
б) Попытки гармонизации Евангелий	30
2. РЕФОРМАЦИЯ	33
а) Позиция основоположников Реформации	33
б) Ортодоксальный протестантизм	34
3. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА	35
а) Философские посылки рационалистической экзегезы	35
б) Возникновение историко-критического метода	36
с) 1750-1850: Реймарус, Паулус, Штраус, Баур	37
д) С середины XIX до первых десятилетий XX вв.	38
da) Историко-критическая школа либерального протестантизма	38
db) Радикальное крыло	39
dc) Школа истории религии	39
dd) Эсхатологическая школа	40

4. Исторический позитивизм	40
а) От сугубо филологических изысканий к изучению среды	41
б) Исследования среды	42
5. Католическая экзегеза	43

III. СИНОПТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

ОТ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ ДО СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА

1. Синоптический факт	45
а) Сходства	45
б) Различия	47
2. Попытки решения синоптической проблемы в восемнадцатом веке ..	48
б) Гипотеза устного предания (<i>Traditionshypothese</i>)	49
с) Гипотеза фрагментов или малых рассказов (<i>Fragmenten- oder Diegesenhypothese</i>)	50
д) Гипотеза взаимовлияния (<i>Benutzungshypothese</i>)	50
3. Теория двух источников	52
а) Исходный облик теории	52
б) Обоснование утверждения, что Евангелие от Марка является самым древним и послужило источником для Евангелий от Матфея и от Луки	52
с) Обоснование тезиса о существовании письменного источника Q	54
д) Собственный материал евангелистов (<i>Sondergut</i>)	57
е) Спорные вопросы	58
еа) Пользовались ли Матфей и Лука Евангелием от Марка в том виде, в каком мы знаем его сейчас?	58
еб) Проблемы реконструкции источника Q	59
ес) Проблема соотношения между Mk и Q	61
ф) Несовершенство теории двух источников как предпосылка к возникновению <i>Formgeschichte</i>	61
г) Католики и теория двух источников	63

IV. FORMGESCHICHTE ИЛИ МЕТОД ИСТОРИИ ФОРМ

1. Создатели и название	64
2. Развитие теории и ее основные тезисы	65
3. Бульман и Дибелиус о задачах метода истории форм	67
4. Формы и жанры устной традиции, выделенные Бульманом и Дибелиусом	72

а) Передача слов Иисуса	73
б) Передача повествовательного материала	74
5. ИСТОРИЧЕСКАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ФОРМ в понимании создателей <i>FORMGESCHICHTE</i>	76
6. КРАТКИЙ ОБЗОР ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ <i>FORMGESCHICHTE</i>	80
V. РЕЦЕПЦИЯ <i>FORMGESCHICHTE</i>	81
1. Четверть века признания и использования <i>FORMGESCHICHTE</i>	82
2. Отказ от исторического скептицизма	86
3. КРИТИКА <i>FORMGESCHICHTE</i> КАК ИСТОРИИ «ФОРМИРОВАНИЯ» ТЕКСТОВ	89
4. КРИТИКА СО СТОРОНЫ ЛИНГВИСТИКИ	90
5. «ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНАЯ КРИТИКА» СО СТОРОНЫ ШМИТХАЛЬСА	92
6. ОТВЕРЖЕНИЕ <i>FORMGESCHICHTE</i> ФУНДАМЕНТАЛИСТАМИ	94
7. НОВЫЙ ОБЛИК <i>FORMGESCHICHTE</i>	95
8. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА <i>FORMGESCHICHTE</i> В КАТОЛИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ..	97
а) Возражения против социологического тезиса	98
б) Слабость аргументов для отрицания исторической ценности Евангелия	98
с) Литературный аспект	101
9. Пути постижения Иисуса истории	102
а) Евангелие как отражение ситуации, характерной для допасхальной общины	102
аа) <i>Существование допасхальной общины</i>	102
аб) <i>Ситуация внутри общины</i>	103
ас) <i>Ситуация вокруг общины</i>	103
б) Евангелие как отражение конкретики Иисусова служения	104
ба) <i>Притчи</i>	104
бб) <i>Заповеди Блаженства</i>	106
РЕЗЮМЕ	107
VI. <i>REDAKTIONSGESCHICHTE</i> ИЛИ МЕТОД ИСТОРИИ РЕДАКЦИЙ	108
1. Создатели и название	108
2. Происхождение и основные принципы	109
3. Источники и предшественники	110
4. Вклад пионеров <i>REDAKTIONSGESCHICHTE</i>	111

а) Борнкамм	112
б) Концельман	112
с) Марксен	113
д) Триллинг	114
5. REDAKTIONSGESCHICHTE ОБ ОСНОВНЫХ ЭЛЕМЕНТАХ РЕДАКТОРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕВАНГЕЛИСТОВ	114
а) Отбор материала	114
б) Синтез	115
с) Приспособление к нуждам Церкви	115
6. Различные типы редакционной деятельности	116
а) Стилистическая правка	116
б) Конкретизации	116
с) Умолчания	117
д) Адаптация метафоры	117
е) Изменение местоположения фрагментов	117
ф) Перестановки внутри фрагментов	117
г) Стяжение двух элементов наррации в один	117
х) Присоединение «бродячей» логики	117
и) Включение логики из традиции	118
к) Включение повествования, заимствованного из другой традиции	118
л) Сокращение исходного документа	118
м) Связь двух отдельных перикоп	118
н) Обобщения	119
о) Географические указания	119
п) Отсылки к Ветхому Завету	119
р) Драматургизация действия	120
с) Богословское осмысление традиции	120
т) Добавление логики редакторского и богословского характера	120
7. Общепризнанность использования метода истории редакций и его принципы	120
VII. REDAKTIONSGESCHICHTE В ОБОРОНЕ?	125
1. ФАКТОРЫ, СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩИЕ О КРИЗИСЕ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИХ МЕТОДОВ	125
а) Возникновение новых методов и трактовок в библеистических исследованиях	125
б) Недостатки историко-критических методов	126
с) Проблемы определения «домарковой традиции»	127
д) Проблема описания процесса передачи (<i>Traditionsprozess</i>)	128
е) Остающиеся без ответа вопросы Евангелия от Марка	128

2. СМЕЩЕНИЕ ИНТЕРЕСА В ОБЛАСТЬ ЛИТЕРАТУРНОГО АНАЛИЗА	129
3. ПЕРВЕНСТВО СИНХРОНИИ ПЕРЕД ДИАХРОНИЕЙ в новейших методологиях	132
4. НЕОБХОДИМОСТЬ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИХ МЕТОДОВ	133
РЕЗЮМЕ	134

VIII. УЧИТЕЛЬСТВО ЦЕРКВИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ТОЛКОВАНИИ ЕВАНГЕЛИЙ

1. <i>DIVINO AFFLANTE SPIRITU</i> О ЛИТЕРАТУРНЫХ ЖАНРАХ	136
2. ТЕКСТ ИНСТРУКЦИИ ПАПСКОЙ БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ «Об историчности Евангелий»	137
ИНСТРУКЦИЯ ПАПСКОЙ БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ ОБ ИСТОРИЧНОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ	137
[ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ]	138
[Три этапа создания Евангелия]	140
[Задачи ученых-библеистов]	142
[Замечания для преподавателей Священного Писания и проповедников]	143
[Замечания для популяризаторов Священного Писания и для библейских обществ]	144
3. КОНСТИТУЦИЯ <i>DEI VERBUM</i> О ЕВАНГЕЛИЯХ	145
4. ВЫСКАЗЫВАНИЯ ЦЕРКВИ ОБ ОБЩИХ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ПРАВИЛАХ, сделанные в период II Ватиканского Собора	146
5. ОЦЕНКА <i>FORMGESCHICHTE</i> В ИНСТРУКЦИИ	148
6. ВЫДЕЛЕНИЕ ТРЕХ ПЕРИОДОВ СОЗДАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ	150

IX. ПОИСК КРИТЕРИЕВ ПОДЛИННОСТИ ИЗРЕЧЕНИЙ ИИСУСА

1. ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПОИСКА КРИТЕРИЕВ ПОДЛИННОСТИ ЛОГИЙ ИИСУСА	153
а) Э. Кеземан (E. Käsemann)	153
б) Н. А. Даль (N. A. Dahl)	154
в) Ф. Мюсснер (F. Mussner)	155
г) Б. Риго (B. Rigaux)	155
д) Х. Шюрман (H. Schürmann)	155
е) К. Леон-Дюфур (X. Léon-Dufour)	158
ж) К.М. Мартини (C.M. Martini)	158

h) Х.К. Мак-Артур (H.K. McArthur)	158
i) В. Триллинг (W. Trilling)	159
j) Н. Перрен (N. Perrin)	160
k) Л. Серфо (L. Cerfaux)	161
l) У.О. Уолкер (W.O. Walker)	161
m) Иньяс де ла Потри (I. de la Potterie)	162
n) С. Дзедда (S. Zedda)	163
o) И. Иеремиас (J. Jeremias)	163
p) И. Каба (J. Caba)	165
q) Р. Бультман (R. Bultmann)	165
r) Р.С. Барбур (R.S. Barbour)	168
s) Э. Схиллебекс (E. Schillebeeckx)	169
t) Ф. Ламбиази (F. Lambiasi)	171
u) Р. Латурель (R. Latourelle)	173
v) Более поздние работы	176
 2. Синтетический подход к критериям подлинности	177
a) Культурно-конфессиональная принадлежность исследователей критериев	177
b) Критерий многократного подтверждения	179
c) Критерий отсутствия преемственности (или несоответствия)	180
d) Критерий преемственности (или соответствия)	183
e) Критерий стиля Иисуса	185
f) Общая оценка значения критериев	187
 X. ИССЛЕДОВАНИЯ УСТНОЙ СИНОПТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	190
1. Теория ритма устной традиции	190
2. «Культивируемая» синоптическая традиция	191
a) Среда устной традиции	191
b) Использование раввинистических методов	193
c) Допасхальные истоки евангельского предания	195
3. Техники передачи устного предания в иудейском окружении Иисуса	198
4. Общение Иисуса с окружением — начало традиции Иисуса	205
5. Устное Предание и записанные Евангелия	210
a) Переход от устного предания к письменному как главный перелом в синоптическом предании	210
b) Устное арамейское Евангелие и записанное Евангелие	213

6. ДОВЕРИЕ К ИСТОРИЧЕСКОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ СИНОПТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	215
РЕЗЮМЕ	219
 XI. СТРУКТУРАЛИЗМ И СЕМИОТИКА	221
1. ТЕРМИНЫ «СТРУКТУРАЛИЗМ» И «СЕМИОТИКА»	221
2. ПРИМЕНЕНИЕ СТРУКТУРАЛЬНО-СЕМИОТИЧЕСКИХ МЕТОДОВ В БИБЛЕИСТИКЕ	222
3. ПРИНЦИПИАЛЬНЫЕ РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИМИ И СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИМИ МЕТОДАМИ	224
4. НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ СТРУКТУРЫ ЕВАНГЕЛИЯ	226
а) Ж. Радермакерс (J. Radermakers) – стилистический анализ	227
б) Б. Стандер (B. Standaert) – следование образцу эллинистической риторики.	228
с) П. Жульен де Померол – применение модели анализа В. Проппа	230
5. НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ЛИТЕРАТУРНУЮ ФОРМУ	231
6. НЕМЕЦКАЯ ЛИНГВИСТИКА ТЕКСТА	233
7. ФРАНЦУЗСКАЯ СЕМИОТИКА ТЕКСТА	235
8. СТРУКТУРНАЯ ЭКЗЕГЕТИКА В АМЕРИКЕ	238
РЕЗЮМЕ	239
 XII. НАРРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ	241
1. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ТРУДЫ НАРРАТИВНОЙ КРИТИКИ	242
2. КРИТИКА НАРРАЦИИ (ТЕЧЕНИЕ, ВОСХОДЯЩЕЕ К ЧАТМЭНУ)	244
а) Начала критики наррации	244
б) Д. Роудс – Д. Майчи, а также А. Калпеппер – введение в нарративный анализ Евангелия	247
с) Другие труды	250
3. АНАЛИЗ ВОСПРИЯТИЯ (ТЕЧЕНИЕ, ВОСХОДЯЩЕЕ К В. ИЗЕРУ)	251
РЕЗЮМЕ	253
 XIII. РИТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	255
1. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ	255
2. СОВРЕМЕННЫЕ МЕТОДИКИ	260
а) Методики, опирающиеся на греко-римскую риторику	261
б) Методики, использующие современную риторику	263

3. РИТОРИЧЕСКАЯ КРИТИКА ЕВАНГЕЛИЯ	264
РЕЗЮМЕ	268
 XIV. ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ	269
1. НАЗВАНИЕ	269
2. БИБЛЕЙСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА	270
3. СУЩНОСТЬ ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ	271
4. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК	272
а) Интерес к обыденности	272
б) Защита угнетенных	273
5. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ	273
а) Взаимосвязи между обществом и индивидуальным действием	273
б) Конфликт между свободой и социальными условиями	274
6. ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛИИ	274
7. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ И МОДЕЛИ, ПРИМЕНЯЕМЫЕ В БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ	276
РЕЗЮМЕ	279
 XV. ФЕМИНИСТСКИЕ ТОЛКОВАНИЯ	281
1. ФЕМИНИСТСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА И КРИТИКА	282
а) Критика андроцентризма Библии	282
б) Протест против библейского «патриархата»	284
с) Замечания в отношении христианской традиции	285
2. ЗАДАЧИ ФЕМИНИСТСКОГО ТОЛКОВАНИЯ	286
а) Высказывания Библии о мужчине и женщине	287
б) Высказывания о Боге	287
с) Реабилитация и новое открытие библейских женских персонажей	288
д) Открытие пророческой динамики библейского предания	289
РЕЗЮМЕ	290
 XVI. <i>WIRKUNGSGESCHICHTE</i> , ИЛИ ИСТОРИЯ ВОЗДЕЙСТВИЯ ТЕКСТА	292
1. <i>WIRKUNGSGESCHICHTE</i> В ПОНИМАНИИ АВТОРОВ ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-КАТОЛИЧЕСКИХ КОММЕНТАРИЕВ	293

2. История Церкви как история толкования Священного Писания	296
3. Три герменевтические концепции понятия <i>Wirkungsgeschichte</i>	297
а) Понимание как «слияние горизонтов» (Гадамер, Gadamer)	297
б) <i>Wirkungsgeschichte</i> как критический анализ ситуации применения традиции	300
с) Анализ методом <i>Wirkungsgeschichte</i> как вопрос о действующих в настоящее время силах и импульсах традиции	301
4. Концепции, учитывающие историю рецепции	302
5. Постулат более подробного различения истории воздействия и истории толкования	302
6. Методы поиска воздействия библейских текстов	304
а) Источники поиска	304
б) Постановка вопросов	305
с) Анализ механизмов рецепции	306

XVII. СОВРЕМЕННЫЕ РЕШЕНИЯ СИНОПТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

1. ТЕОРИИ, ПРИНИМАЮЩИЕ МНОГИЕ ИСТОЧНИКИ	307
а) Б. Г. Стритер	307
б) Деление Евангелия от Марка и источника Q на большее количество источников	308
с) В.Л. Нокс	309
д) Р. Деверс	309
е) А. Габури	310
ф) М.Э. Буамар	312
2. ТЕОРИИ, ПРИНИМАЮЩИЕ ПЕРВЕНСТВО МАРКА И ОТРИЦАЮЩИЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ИСТОЧНИКА Q	318
3. ТЕОРИИ, ПРИНИМАЮЩИЕ ПЕРВЕНСТВО МАТФЕЯ И ОТРИЦАЮЩИЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ИСТОЧНИКА Q	319
ЗА. ВОЗРОЖДЕНИЕ ГИПОТЕЗЫ О ПЕРВИЧНОМ АРАМЕЙСКОМ ЕВАНГЕЛИИ	320
а) М.П. Ваннутелли	320
б) Л. Серфо	321
с) Л. Вагане	321
д) П. Бенуа	323
е) М. Лав и Д. Флуссер	323
ф) К. Тремонтан	324
ЗВ. ГИПОТЕЗЫ, ПРИНИМАЮЩИЕ ГРЕЧЕСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ за источник остальных синоптиков	325
а) Б.К. Батлер	325

б) В.Р. Фармер а также Б. Орчард, Д.Л. Данган, Г.Г. Штольдт.....	326
4. Обновленная гипотеза устной традиции	331
5. Неуменьшающаяся популярность теории двух источников	334
а) К. Паркер	335
б) Р. Л. Линдси	335
с) А. Фухс	336
d) Ж. Карминьяк	337
е) В. Шмитхальс	339
f) Р. Бартницки	340
РЕЗЮМЕ	341

XVIII. ОЦЕНКА МЕТОДОВ И ПОДХОДОВ К ИССЛЕДОВАНИЮ БИБЛИИ В ДОКУМЕНТЕ ПАПСКОЙ БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ «ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛИИ В ЦЕРКВИ»

343

1. История Папской Библейской Комиссии	343
2. Повод для публикации Документа	346
3. Вероучительное значение Документа	347
4. Четыре части Документа	347
5. Введение в Документ	348
6. Историко-критический метод	349
7. Новые методы литературного анализа	351
8. Подходы, опирающиеся на Предание	352
9. Подходы, обращающиеся к гуманистическим наукам	354
10. Контекстные подходы к Библии	356
11. Фундаменталистское прочтение	358

XIX. ТРЕТИЙ ПОИСК ИСТОРИЧЕСКОГО ИИСУСА (*THIRD QUEST*)

360

1. Хронологический обзор исследований последнего двадцатипятилетия, посвященных историческому Иисусу	362
2. Итоги третьего поиска	409
а) Международные и межконфессиональные исследования	410
б) Социологически-исторические интересы	411
с) Возвращение Иисуса иудаизму	412
d) Использование неканонических источников	412

3. Дискуссия о критериях	413
Резюме	419
Заключение	421
Список сокращений	423
Избранная библиография	427
Содержание	453

Перевод с польского: Мария Касьяненко (гл. 1-7),
Станислав Карпенюк (гл. 8-16), Алина Павлова (гл. 17-19)
под общей редакцией свящ. Зигмунта Заборовского
Литературный редактор: Элина Колесникова
Научный редактор: свящ. Сергей Тимашов

Свящ. Роман Бартницкий

Синоптические Евангелия

история возникновения и толкование

Подписано в печать 20.04.2009. Печать офсетная.
Формат 60х90/16. Тираж 999 экз.



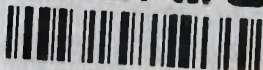
Свящ. Роман Бартницкий родился 28 февраля 1943 г. Рукоположен в 1966 г. Учился в варшавской духовной семинарии (лиценциат богословия), Люблинском католическом университете и Папском библийском институте (Pontificio Instituto Biblico) в Риме (лиценциат библийских наук). Защитил докторскую диссертацию в 1984 г. в варшавской Академии католического богословия (АТК), в этом же учебном заведении получил в 1994 г. звание профессора, а в 1997 году – должность ординарного профессора. С 1975 г. по настоящее время преподает в варшавской духовной семинарии, с 1976 г. – также в АТК (с 1999 г. – Университет кардинала Стефана Вышиньского). В 1987–1990 гг. занимал пост заместителя декана богословского факультета АТК, а в 1990–1995 гг. был деканом этого факультета. В 1995/96 академическом году был проректором АТК, а с 1996 г. является ректором этого учебного заведения.

Член международного научного общества Studiorum Novi Testamenti Societas (с 1992 г.), а также Теологической Комиссии Польской Академии Наук (с 2003 г.). Автор шести книг, 73 научных статей, в том числе на иностранных языках, 37 рецензий, многочисленных интервью, воспоминаний, лекций, выступлений.

В книге прослеживается история исследований, посвященных Евангелиям от Матфея, Марка и Луки, начиная с их анализа раннехристианскими писателями и заканчивая документом «Толкование Библии в Церкви», а также изучением Библии. Издание дополнено исследованиями исторической личности

В изучении Нового Завета так называемый Иисус, наряду с исследованиями исторического Иисуса, вызывает больше всего споров. Автор предлагает читателю подробную и полную информацию по этому вопросу.

интернет-магазин
OZON.ru



67490499