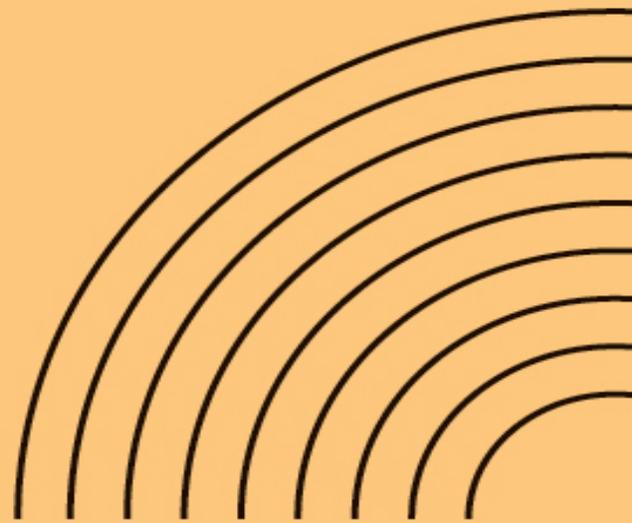


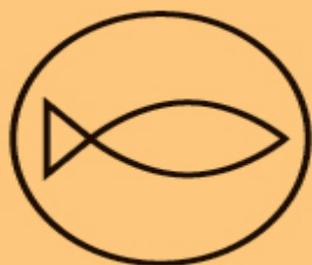
STUDIA
RELIGIOSA



АЛЕКСЕЙ АНДРЕЕВ

” ПОИСК
ИСТОРИЧЕСКОГО
ИИСУСА “

ОТ РЕЙМАРУСА
ДО НАШИХ
ДНЕЙ



Annotation

Иисус из Назарета – центральная фигура не только для религиозной истории, но и для всей европейской культуры. Но лишь начиная с первой половины XVIII века в гуманитарной науке появился исследовательский интерес к реконструкции исторической судьбы этой легендарной личности. За 250 лет своего существования междисциплинарный проект, получивший название «Поиск исторического Иисуса», привлек множество авторитетных ученых, предлагавших свои методологические наработки и концепции для решения его основной задачи. Монография Алексея Андреева описывает наиболее важные труды, ключевые теории и «портреты» исторического Иисуса, созданные в рамках этого проекта. Книга будет интересна не только профессиональным религиоведам и теологам, но и широкому кругу читателей, интересующихся личностью Иисуса, вопросами новозаветной библеистики и историей развития гуманитарной мысли.

-
- [Алексей Васильевич Андреев](#)
 - [Благодарности](#)
 - [Введение](#)
 - [Что такое «Поиск исторического Иисуса»?](#)
 - [Изучение «Поиска исторического Иисуса» в России и за рубежом](#)
 - [Принцип отбора источников и исследовательской литературы](#)
 - [Структура книги](#)
 - [Глава 1](#)
 - [1. Интерпретация евангельских текстов до XVIII века](#)
 - [2. Герман Самуэль Реймарус](#)
 - [3. «Рационалистическое» течение](#)
 - [3.1. Ранний рационализм](#)
 - [3.2. Зрелый рационализм](#)
 - [3.3. Поздний рационализм](#)

- [4. «Либеральное» течение](#)
- [Конец ознакомительного фрагмента.](#)
- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)
 - [12](#)
 - [13](#)
 - [14](#)
 - [15](#)
 - [16](#)
 - [17](#)
 - [18](#)
 - [19](#)
 - [20](#)
 - [21](#)
 - [22](#)
 - [23](#)
 - [24](#)
 - [25](#)
 - [26](#)
 - [27](#)
 - [28](#)
 - [29](#)
 - [30](#)
 - [31](#)
 - [32](#)
 - [33](#)
 - [34](#)

- [35](#)
 - [36](#)
 - [37](#)
 - [38](#)
 - [39](#)
 - [40](#)
 - [41](#)
 - [42](#)
 - [43](#)
 - [44](#)
 - [45](#)
 - [46](#)
 - [47](#)
 - [48](#)
 - [49](#)
 - [50](#)
 - [51](#)
 - [52](#)
 - [53](#)
 - [54](#)
 - [55](#)
 - [56](#)
 - [57](#)
 - [58](#)
 - [59](#)
 - [60](#)
 - [61](#)
 - [62](#)
 - [63](#)
 - [64](#)
 - [65](#)
 - [66](#)
 - [67](#)
 - [68](#)
 - [69](#)
 - [70](#)
-

Алексей Васильевич Андреев
«Поиск исторического Иисуса». От
Реймаруса до наших дней

Благодарности

Благодарю профессорско-преподавательский коллектив кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, в особенности заведующего кафедрой протоиерея Алексея Емельянова, протоиерея Константина Польскова, Антона Сергеевича и Андрея Сергеевича Небольсиных, Михаила Анатольевича Скобелева. Всех преподавателей и сотрудников кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, особенно Владимира Васильевича Винокурова, научного руководителя диссертационной работы, положенной в основу данной книги.

Благодарю игумена Бориса (Тулупова) и Александра Анатольевича Ткаченко – двух замечательных российских исследователей Священного Писания.

Особую признательность хотелось бы выразить Андрею Сергеевичу Десницкому, любезно согласившемуся выступить научным редактором книги. Разногласий между нами было немного, обсуждение носило конструктивный и дружественный характер, а итоговый текст отражает точку зрения автора.

Эта книга не вышла бы в свет, если бы не инициатива Российского религиоведческого общества (РРО) и издательства «Новое литературное обозрение», организовавших конкурс на издание религиоведческих диссертаций.

Введение

Что такое «Поиск исторического Иисуса»?

Об Иисусе из Назарета, которого христиане называют Христом и считают Сыном Божьим и Спасителем мира, написано и сказано больше, чем о какой бы то ни было личности в истории. Богословы и художники, проповедники и писатели, политики и блогеры прибегают к Его образу постоянно – но только четверть тысячелетия назад на него попытались взглянуть с позиций науки.

Одним из первых исследователей, подошедших к изучению личности и учения Иисуса¹ с этих позиций, был Герман Самуэль Реймарус (1694–1768). И хотя работу Реймаруса нельзя назвать строго научной² в современном понимании этого слова, все же именно его называют³ основоположником светского, академического, внерелигиозного и внеконфессионального подхода к изучению личности Иисуса Христа.

В конце XVIII – начале XIX века вслед за Реймарусом все большее число ученых пытались проникнуть сквозь богословское осмысление евангельских рассказов к событиям, которые представлялись им «реальной историей» Иисуса. Именно в это время происходит становление библеистики как самостоятельной академической дисциплины, не зависящей в своих методах и выводах от той или иной системы вероучения. Секулярная программа эпохи Просвещения создает мировоззренческие основания для изучения Библии, в том числе евангельских повествований об Иисусе, не как Священного Писания, внеположного научному анализу, но как ряда исторических источников, к которым применимы методы исторической и филологической науки. Естественно, первые работы исследователей, при всем стремлении к объективности и научности, носили отпечаток философских и мировоззренческих установок их авторов. Первые исследователи, писавшие об Иисусе, не были объединены в некую единую институциональную школу: ученые часто не опирались на работы коллег, не проводили совместные семинары или конференции, не издавали коллективные труды. Однако уже к началу XIX века оформился круг ключевых проблем, над разрешением которых работали европейские исследователи: какова датировка

новозаветных текстов? Есть ли между ними литературная зависимость и если есть, то какая? Каким образом в евангельских повествованиях исторический материал соединен с материалом богословским? Какими методами можно выделить эту объективную историческую информацию? В чем заключался смысловой центр проповеди Иисуса? Каковы основные исторически верифицируемые факты Его жизни? и т. д. Исходя из этого, можно утверждать, что уже к началу XIX века появилось особое направление в академической гуманитарной науке, которое впоследствии получило название «Поиск исторического Иисуса»⁴ (Historische Jesusforschung, Quest for the historical Jesus, Quête du Jésus historique). Проект «Поиска исторического Иисуса» был и остается междисциплинарным: в нем изначально принимали участие профессиональные историки, филологи и богословы, а с XX века подключились религиоведы, социологи, антропологи, гебраисты и т. д.

Ко второй половине XX века «Поиск исторического Иисуса» приобрел черты отдельной институциональной школы: сформировался круг исследователей, занимающихся исключительно этой темой, стали проводиться совместные научные мероприятия, оформились основные методологические подходы, были сформулированы ключевые вопросы исследовательской работы.

Изучение «Поиска исторического Иисуса» в России и за рубежом

В российском религиоведении проблематика исторического Иисуса изучена плохо. В советскую эпоху, в момент окончательного формирования отечественного академического религиоведения, в научном сообществе существовало два основных взгляда на проблему исторического Иисуса⁵.

Во-первых, довольно много исследователей придерживались взглядов «мифологической школы», утверждая, что Иисуса как исторической личности вообще не существовало. Эту точку зрения, превалировавшую в советской науке до 1960-х годов, отстаивали Н. А. Кун («Предшественники христианства», 1922), В. С. Рожицын («Происхождение христианства», 1922; «Происхождение священных книг» (в соавторстве с М. П. Жаковым), 1925; «Умиравший бог», 1925; «Происхождение христианского бога-отца», 1926; «Раннее христианство в освещении его современниками», 1926), Е. М. Ярославский («Как рождаются, живут и умирают боги и богини», 1923; «Библия для верующих и неверующих», 1937), Н. В. Румянцев («Смерть и воскресение спасителя», 1925; «Апостолы Петр и Павел», 1926; «Языческие христы», 1929; «Жила ли дева Мария?», 1929; «Миф об Иоанне Крестителе», 1930; «Жил ли Иисус Христос?», 1938; «Апокрифические евангелия ранних христиан», 1939; «Миф о Христе и христовы праздники», 1940; «Происхождение христианства и его краткая история», 1940), И. М. Лобачев («Правда о Христе и христианстве», 1924), В. Г. Богораз-Тан («Христианство в свете этнографии», 1928), И. А. Боричевский («Христианство и митраизм», 1929), А. Д. Дмитриев («Вопрос об историчности Христа в свете археологии», 1930), В. И. Недельский («Легенда о раннем христианстве», 1930; «К вопросу о характере возникновения христианства», 1931; «Революция рабов и происхождение христианства», 1936), Ю. П. Францев («Миф о страдающем боге (Очерк происхождения и развития мифа)», 1934, в соавторстве с В. И. Недельским), С. И. Ковалев («Миф об Иисусе Христе», 1954; «Основные вопросы происхождения христианства», 1964), А. Б.

Ранович («Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы», 1933; «Античные критики христианства (Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.)», 1935) и некоторые другие авторы.

Во-вторых, с 1960-х годов некоторые советские религиоведы доказывали, что даже если Иисус и существовал, то это никак не повлияло на становление христианства как религии; следовательно, изучение учения, жизни и личности исторического Иисуса не представляет интереса для религиоведения. Одним из первых эту теорию высказал И. А. Кривелев в статье «Поговорим всерьез!» (Наука и религия. 1964. № 7). Однако Кривелев все же однозначно не утверждал, что Иисус существовал, считая это недоказуемой (но все же возможной) гипотезой. Вскоре в том же журнале была опубликована работа А. П. Каждана «Историческое зерно предания об Иисусе Христе» (Наука и религия. 1966. № 2). В этой работе Каждан, ранее придерживавшийся «мифологической» теории, однозначно заявляет, что Иисус действительно существовал, доказывая свое мнение текстологическим и историко-критическим анализом евангельского материала. Начиная с 1960-х годов это мнение становится все более популярным среди советских религиоведов. Подобного взгляда придерживались Я. А. Ленцман («Сравнивая евангелия», 1967), М. М. Кубланов («Новый Завет: поиски и находки», 1968), С. А. Токарев («Религия в истории народов мира», 1964; «Ранние формы религии и их развитие», 1964; «Ранние формы религии», 1960), Г. М. Лившиц («Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря», 1967; «Очерки историографии Библии и раннего христианства», 1970), И. С. Свенцицкая («Запрещенные евангелия», 1965; «Тайные писания первых христиан», 1980; «От общины к церкви: о формировании христианской церкви», 1985; «Раннее христианство: страницы истории», 1987; «Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии», 1989; «Апокрифические Евангелия: Исследования, тексты, комментарии», 1996; «Первые христиане и Римская империя», 2003; «Судьбы апостолов: мифы и реальность», 2005; «Изгой Вечного города. Первые христиане в Древнем Риме», 2006) и некоторые другие исследователи. Его отстаивают и некоторые современные российские религиоведы. В

качестве характерного примера можно привести цитату из учебника по религиоведению Виктора Ивановича Гараджи:

Вопрос о том, существовал ли Иисус... сам по себе достаточно прост. Христианские источники рисуют Иисуса как инициатора исторического движения, у истоков которого стояла палестинская первообщина его учеников. О жизни и личности Иисуса эти источники сообщают очень мало, они излагают его слово, учение. <...> Множество публикаций последних полутора столетий о жизни и личности Иисуса – не более чем вольные «фантазии на тему»⁶.

К сожалению, до настоящего времени в российской науке сохранилось устаревшее представление о том, что вся научная полемика по вопросу об Иисусе сводится к противостоянию «исторической» и «мифологической» школ⁷. Хотя еще в 1968 году в первом печатном издании книги «Сын Человеческий» священник Александр Мень (под псевдонимом Андрей Боголюбов) посвятил отдельный параграф⁸ разбору аргументов «мифологической школы», убедительно доказав историческую и логическую несостоятельность большинства теорий мифологистов (подробно об этом см. параграф 8 главы 1).

Особо следует отметить монографию Л. М. Лившица «Очерки историографии Библии и раннего христианства» (1970), в которой автор подробно рассматривает работы отечественных и зарубежных исследователей, придерживающихся «мифологической» теории, а также некоторых иностранных ученых (Г. С. Реймарус, Б. Бауэр, В. Вреде и др.), отстаивающих иные теории в отношении исторического Иисуса. Помимо Лившица, никто из отечественных исследователей не издавал специальных работ, посвященных подробной историографии «Поиска исторического Иисуса».

В XXI веке несколько российских исследователей посвятили проблематике «Поиска...» специальные работы.

Первым современным отечественным автором, попытавшимся создать оригинальную реконструкцию образа исторического Иисуса, был Р. А. Смородинов, издавший под псевдонимом Руслан Хазарзар монографию «Сын Человеческий»⁹. Смородинов, не будучи

профессиональным библеистом или религиоведом, довольно подробно описывает ключевые проблемы «Поиска...». Однако в своем исследовании он довольно часто позволяет своей мировоззренческой позиции (изначальное недоверие к историчности евангельского повествования) взять верх над научным изложением материала и объективным анализом источников.

В 2008 году вышла монография профессионального исследователя Нового Завета и переводчика ключевых иностранных исследований по библеистике Г. Г. Ястребова «Кем был Иисус из Назарета?»¹⁰. Именно благодаря экспертным переводам Ястребова российские читатели смогли ознакомиться с наиболее значимыми работами иностранных библеистов. В своей работе Ястребов затрагивает историю «Поиска...», а также предлагает собственную реконструкцию жизни, учения и личности Иисуса. В отличие от исследования Смородинова, реконструкция Ястребова свободна от явных идеологических предпосылок, что, несомненно, является ее научным достоинством. Однако автор, помимо использования принятых в современной науке теорий, несколько некритично относится к устаревшим гипотезам, которые в XXI веке требуют от использующего их исследователя подробного обоснования (например, Ястребов прибегает к «натуралистическому» толкованию чудес Иисуса, которое было весьма популярным в XIX веке, но в настоящее время отвергается подавляющим большинством ученых). Автор кратко рассматривает историю «Поиска исторического Иисуса» начиная с трудов Реймаруса и заканчивая современными работами. Однако обзор истории «Поиска...», сделанный автором, весьма краток, не охватывает многих ключевых исследований и тем самым не может считаться полноценной историографией «Поиска...».

Заслуживают упоминания и работы митрополита Илариона (Алфеева): шеститомник под общим названием «Иисус Христос. Жизнь и учение» (М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016–2017) и монография «Иисус Христос», выпущенная в серии ЖЗЛ (2019). В этих работах митрополит Иларион во многих вопросах придерживается собственной точки зрения, отличной от большинства западных исследователей. Так, автор отвергает историчность так называемого источника Q как самостоятельного документа, считая, что он «не более чем фантом, изобретенный теми учеными, которые

решили доказать себе и миру, что Иисус был обычным учителем нравственности, оставившим после Себя сборник нравоучительных сентенций»¹¹. Вслед за такими библеистами, как Дж. Данн и К. Эванс, митрополит Иларион утверждает, что корректное изучение исторического Иисуса невозможно вне контекста раннехристианского богословия:

Еще труднее отделить некую гипотетическую историю реального «исторического Иисуса» от того повествования, которое принадлежит Его ученикам и создавалось внутри основанной Им Церкви. <...> Интерпретационный пласт – не менее важная для понимания «исторического Иисуса» часть Нового Завета, чем нарративные пласты¹².

Отметим и сборник «Иисус Христос в документах истории» (СПб.: Алетейя, 1998) под редакцией Б. Г. Деревенского. В нем опубликованы ключевые греко-римские, иудейские и раннехристианские источники, в которых содержится информация, напрямую относящаяся к историческому Иисусу, а также специальная пространная статья Деревенского «„Се Человек“: Иисус Христос как историческая личность»¹³. Ее автор на основании анализа широкого круга текстуальных источников и артефактов, во-первых, критикует «мифологическую» теорию происхождения образа Иисуса Христа, во-вторых, предлагает собственную реконструкцию образа исторического Иисуса, однако лишь пунктирно обозначает собственную позицию, не разрабатывая целостную реконструкцию.

Невозможно не упомянуть о двухтомной работе журналиста Ю. Л. Латыниной: «Иисус: Историческое расследование» и «Христос с тысячью лиц: Историческое расследование» (М.: ЭКСМО, 2019). Первый том позиционируется автором как объективное и научное исследование жизни и учения исторического Иисуса, а второй – как изучение ближайших последователей Иисуса и реконструкция раннехристианских воззрений на Христа. Латынина не является профессиональным библеистом или историком; она кандидат филологических наук, более известна как журналист. Вероятно, поэтому ее монография об Иисусе, претендуя на научность, по стилистике напоминает публицистические тексты. Так, автор

позволяет себе весьма резкие сравнения и параллели, которые, несомненно, не вписываются в строго научное исследование:

В Палестине существовали два религиозных течения. Одно была страшная и могущественная секта, описанная Иосифом Флавием, – зилоты и сикарии. Это были террористы, которые фанатически соблюдали еврейский закон, проповедовали джихад (sic! – А. А.), устраивали теракты и в конце концов развязали Иудейскую войну. Короче, это был еврейский ИГИЛ¹⁴.

В отношении личности Иисуса Латынина развивает взгляды Реймаруса¹⁵, доказывая, что Иисус был политическим мятежником, Чье учение впоследствии радикально переосмыслено апостолами, создавшими христианство. В отличие от абсолютного большинства серьезных библеистов, Латынина доказывает, что исторический Иисус был последователем (вероятно, даже лидером¹⁶) движения зилотов – радикальных еврейских националистов, выступавших за изгнание римлян из Палестины и воссоздание Израильского царства. Хотя Латынина ссылается на труды многих профессиональных библеистов, ее собственную позицию все же нельзя считать научно обоснованной. Ее ссылки на Иосифа Флавия, подробно описывающего «четвертую философию», то есть зилотское движение, не выдерживают критики, поскольку сам автор «Иудейской войны» предвзято относился к этому течению¹⁷. Подавляющее большинство профессиональных библеистов отрицает какую-либо связь между историческим Иисусом и движением зилотов. Лишь немногие исследователи, в первую очередь американский религиовед иранского происхождения Р. Аслан, доказывают, что в некоторых аспектах провозвестие Иисуса и некоторые идеологемы зилотов весьма похожи. Но даже Аслан утверждает:

Иисус не входил в политическую группировку зилотов... потому что мы не можем говорить о существовании такой группировки на протяжении еще как минимум тридцати лет после его смерти. Не был Иисус и беспощадным мятежником, склонным к вооруженному

восстанию, хотя его отношение к насильственным действиям гораздо сложнее, чем принято считать¹⁸.

Монография Юлии Латыниной об Иисусе все же не столько отражает современное состояние научного спора об историческом Иисусе, сколько свидетельствует о высоком интересе русского читателя к такого рода темам.

Зарубежная литература и об историческом Иисусе как таковом, и о «Поиске исторического Иисуса» воистину необозрима. Перечисление даже ключевых монографий заняло бы десятки страниц. Поэтому лучше укажем те работы иностранных авторов, которые переведены на русский язык и с которыми может без труда ознакомиться российский читатель (а те, кто заинтересуется конкретными иноязычными исследованиями, могут найти ссылки на них в библиографии). До революции и в советское время издавались труды Э. Ренана, А. фон Гарнака и Д. Штрауса, которые важны для понимания истории становления «Поиска...». С 1990-х годов в России выходят хорошие переводы ключевых текстов К. Барта, М. Борга, Р. Бультмана, Дж. Данна, Ч. Додда, И. Иеремиаса, Дж. Д. Кроссана, Н. Т. Райта, Э. Сандерса и Б. Эрамана.

Принцип отбора источников и исследовательской литературы

Первичная и вторичная литература, касающаяся «Поиска исторического Иисуса», очень обширна. Для того чтобы просто ознакомиться со всеми книгами и статьями, посвященными «Поиску...», не хватит и целой жизни. В связи с этим встает методологическая проблема отбора литературы. Существуют авторитетные словари и энциклопедии, а также фундаментальные историографические обзоры, в которых приводятся списки наиболее значимых работ, посвященных «Поиску исторического Иисуса»¹⁹. На основании этих работ мы составили список наиболее авторитетных исследователей, чьи работы значительно повлияли на «Поиск исторического Иисуса». Работы именно этих ученых анализируются в настоящей монографии.

Источниками для нас являются работы (монографии, коллективные труды и статьи) авторов, позиционирующих себя как участников проекта «Поиска исторического Иисуса» и признаваемых в этом качестве другими исследователями. В первую очередь это американские, британские, немецкие и французские ученые.

Корпус вторичной литературы состоит из следующих блоков. Во-первых, это общие историографические работы, посвященные тому или иному периоду «Поиска исторического Иисуса». Во-вторых, это коллективные монографии, посвященные ключевым проблемам «Поиска...». В-третьих, это статьи из специализированных научных журналов. В-четвертых, это монографии самих участников «Поиска...», в которых, помимо изложения собственных теорий, приводится критическая оценка работ других авторов. В этом случае работа является и источником для настоящей книги (поскольку в ней изложена оригинальная авторская реконструкция), и вторичной литературой (поскольку в ней описываются работы иных участников «Поиска...»). Такова, например, монография А. Швейцера «Поиск исторического Иисуса: От Реймаруса до Вреде». Помимо этого, в настоящей работе использовались монографии и статьи, посвященные общим научным и религиоведческим вопросам.

Структура книги

Монография состоит из четырех глав, в соответствии с четырьмя историческими этапами «Поиска...».

Первая глава – «Постановка задачи: конец XVIII – начало XX века» – посвящена рассмотрению ключевых теорий, разработанных в этот период. Рассматриваемую эпоху называют²⁰ «Старым», или «Первым», «Поиском исторического Иисуса». Следуя современной историографии, рассмотрение «Старого/Первого Поиска исторического Иисуса» начинается с работ Г. С. Реймаруса (конец XVIII века), а заканчивается работами В. Вреде и А. Швейцера (начало XX века). В отдельных параграфах рассматриваются работы как индивидуальных исследователей, оказавших значительное влияние на «Поиск исторического Иисуса», так и групп исследователей, объединенных некими общими взглядами.

Вторая глава книги называется «Утрата интереса: 1910–1953 годы». Согласно принятой в современной историографии периодизации²¹, в отдельную группу выделены исследования первой половины XX века, вышедшие в период между публикацией монографии Швейцера в 1906 году и выступлением Э. Кеземана в 1954 году. Здесь рассматриваются работы К. Барта и Р. Бультмана, оказавших на них влияние С. Кьеркегора и М. Келера, а также авторов, разрабатывавших методы «критики форм» и «критики редакций».

Третья глава – «Новые методы и идеи: 1953–1985 годы» – посвящена анализу исследований Э. Кеземана, Г. Борнкама, Ч. Додда, И. Иеремиаса, Н. Перрина и других авторов третьей четверти XX века. Промежуток с 1953 по 1985 год также выделяется в современной историографии как отдельный период в истории «Поиска...»²².

В четвертой главе – «Современное состояние и перспективы на будущее» – рассматриваются научные работы участников и критиков «Семинара по Иисусу» Э. П. Сандерса, Г. Вермеша, Дж. Д. Кроссана, М. Борга, Дж. Мейера, Б. Эрмана, Б. Мэка, Дж. Даунинга, Г. Тайсена, Р. Хорсли, Н. Т. Райта и других современных исследователей.

Глава 1

**Постановка задачи: конец XVIII –
начало XX века**

1. Интерпретация евангельских текстов до XVIII века

Начало «Поиска исторического Иисуса» как отдельного течения внутри внеконфессиональной библеистики относят ко второй половине XVIII века. В это время в Западной Европе формируются литературно-критический и историко-критический подходы²³ к библейским текстам, и в результате эти тексты начинают прочитываться и интерпретироваться вне церковной традиции. На это повлияли углубленное изучение древнегреческого и древнееврейского языков в эпоху Возрождения, изобретение книгопечатания (неминуемо повлекшее за собой развитие библейской текстологии), влияние немецкой Реформации и становление исторического сознания у интеллектуалов Западной Европы. Однако это не значит, что до XVIII века историческая проблематика вообще отсутствовала в трудах богословов. Совсем наоборот: для многих раннехристианских авторов, начиная с Оригена (ок. 185 – 254), Августина Гиппонского (354–430), Иеронима Стридонского (347–420), Иоанна Златоуста (347–407), крайне важны исторические подробности и обстоятельства жизни Иисуса Христа. При этом для средневековых богословов при написании работ об Иисусе Христе вероучительные догматы были намного важнее, чем независимое историческое исследование предмета. Поэтому, хотя в работах церковных авторов патристического периода встречаются замечания исторического характера, и порой очень точные, их работы современные исследователи не относят к «поиску исторического Иисуса».

В период высокого Средневековья в Западной Европе складывается метод молитвенного размышления над Писанием (в том числе Евангелиями), который получил название *lectio Divina*. Благодаря такому медитативному подходу к пониманию текста Библии «каждый читатель мог услышать Божье слово, обращенное лично к нему для совершенствования его духовной и молитвенной жизни»²⁴. Такой подход к Писанию также не служил развитию исторического понимания библейского текста.

Несмотря на особый акцент, сделанный ранними реформаторами на значимости Писания в вероучении (принцип *Sola Scriptura*), протестантские авторы XVI–XVII веков (так же как и их средневековые предшественники) не внесли значительного вклада в историческое прояснение вопросов о жизни, учении и личности Иисуса. Как отмечает Н. Т. Райт, ранние реформаторы проявляли значительно больший интерес к богословской интерпретации Посланий новозаветного корпуса (в первую очередь Посланий апостола Павла), чем к изучению евангельского корпуса с точки зрения его историчности²⁵. Немецкий библеист В. Кюммель также считает, что герменевтические стратегии, выработанные отцами Реформации, не способствовали возникновению собственно научного изучения Библии:

Новые идеи реформаторов о том, что Библия должна быть понята исключительно в буквальном смысле и что она трактует саму себя, никак не могли привести к историческому восприятию текста Нового Завета, поскольку само Писание воспринималось вне контекста истории²⁶.

При этом в разрешении наиболее очевидных исторических проблем евангельского повествования (например, при противоречии текста одного евангелия другому) реформаторы были намного менее склонны выдвигать объяснительные гипотезы исторического характера, как это иногда делали авторы патристического периода, обращаясь вместо этого к догматическим установлениям. Мартин Лютер (1483–1546), например, писал:

Евангелия не совпадают друг с другом в хронологии деяний и чудес Иисуса. Однако это не является большой проблемой: если в отношении Писания возникает какое-либо непонятное нам затруднение, которое мы не в силах разрешить, мы должны оставить эту трудность²⁷.

Выработанный ранней Реформацией герменевтический принцип «Писание само себя толкует» (*Sacra Scriptura sui interpres*) привел к расцвету такого жанра, как «Евангельские гармонии», или

«синописисы» (впрочем, родоначальником его можно считать еще христианского писателя II века Татиана с его «Диатессароном»). Лютеранин Андреас Осиандер (1498–1552) в 1537 году издает образчик подобного жанра – «*Harmonia Evangelica*». При этом основной принцип построения «гармонии» четырех евангельских текстов таков: если одно и то же событие описано более чем один раз в разных контекстах, значит это событие происходило несколько раз²⁸. Основной принцип гармонизации Герарда Меркатора (1512–1594), изложенный в его труде «*Evangelicae historiae quadripartita monas sive harmonia quatuor Evangelistarum*» (1592), заключался в том, чтобы на основании противоречащих друг другу текстов создать некое свое повествование, которое, по мысли автора, «гармонизировало» бы расхождение евангелистов²⁹. Однако с началом эпохи Просвещения и зарождением академической библейской критики этот жанр подвергся самой жесткой критике. Готхольд Эфраим Лессинг писал по этому поводу:

О, это прекрасные Гармонии! В них евангельские повествования, противоречащие друг другу, заменяются новым текстом, в котором нет и единой буквы от оригиналов!³⁰

Несмотря на вышеперечисленные факторы, которые скорее препятствовали формированию объективного исторического подхода к изучению новозаветных текстов, в XV–XVII веках возникают предпосылки, которые в конечном счете приведут к появлению внецерковной, академической библеистики и, соответственно, «Поиску исторического Иисуса». Среди таких предпосылок можно назвать рост знаний в области древнегреческого и древнееврейского языков, появление библейской текстологии, печать первых критических текстов Библии и т. д. Более подробный обзор предпосылок формирования академической библеистики в XIV–XVII веках – в нашей статье «Предпосылки возникновения академической библеистики: Библия и ее исследования в эпоху Ренессанса»³¹.

2. Герман Самуэль Реймарус

Вслед за Альбертом Швейцером большинство современных исследователей истории «Поиска исторического Иисуса» указывают на Германа Самуэля Реймаруса (Hermann Samuel Reimarus, 1694–1768) как на первого автора, начавшего исследовать жизнь, учение и личность Иисуса вне богословского и конфессионального контекста. Как утверждал Швейцер: «До Реймаруса никто не пытался взяться за историческую реконструкцию жизни Иисуса»³².

Однако Реймарус работал не в культурном вакууме, он являлся представителем деизма – религиозно-философского течения XVI–XVIII веков, которое признавало бессмертие человека, бытие Бога и определенные моральные нормы, которые заповеданы Господом человеку, но отрицало мистицизм и догматизм классической христианской религиозности, а также значимость священных текстов для религии³³. В отношении к проблемам, связанным с зарождающейся новозаветной библеистикой, деисты³⁴ в большинстве случаев придерживались следующих взглядов:

Английский деизм в конце XVII – начале XVIII вв. создал климат неверия в сверхъестественное. При этом считалось, что Новый Завет в некоторых местах ошибается, а Иисус принес новую духовную религию, взамен узколобой еврейской. Землер, Михаэлис и еще в большей мере Лессинг в конце XVIII в. считали, что Новый Завет был важен лишь для своего времени, подлинная же религия – не в истории, а где-то еще³⁵.

На фоне таких деистов, как Чембери, Джефферсон, Юм, Вольтер и прочие, Реймарус был скорее фигурой второстепенной. Его имя впервые стало известно широкой публике после публикации работы библеиста Давида Фридриха Штрауса «Реймарус и его Апология разумных почитателей Бога» (1862). Свою «Апологию разумных почитателей Бога» Реймарус писал примерно в 1740–1760-х годах, однако при его жизни она не была напечатана. В 1774–1778 годах

известный деист и просветитель Готхольд Эфраим Лессинг анонимно издал некоторые тексты «Апологии» Реймаруса в «Вольфенбюттельских фрагментах». Среди изданных Лессингом текстов Реймаруса – сочинение «О целях Иисуса и Его учеников», которое изначально было одной из глав «Апологии». Именно оно считается первым трудом, положившим начало «Поиску исторического Иисуса».

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

Во-первых, ключевой для Реймаруса является убежденность в том, что евангельские тексты некорректно отображают учение исторического Иисуса: «Абсолютно оправданно отличать записанное учение апостолов от того, чему на самом деле учил Иисус во время Своей жизни»³⁶. Убеждение в принципиальном расхождении между учением, жизнью и личностью исторического Иисуса и тем, как это зафиксировано в канонических Евангелиях, вплоть до сегодняшнего дня является аксиомой для многих участников «Поиска...». До Реймаруса различные христианские конфессии расходились в интерпретациях евангельских текстов, но никто не подвергал сомнению веру в то, что сами эти тексты объективно отражают историческую действительность. Следует отметить, что до Реймаруса новозаветному повествованию об Иисусе не доверяли, например, иудеи и мусульмане. Однако в основе этого недоверия лежала просто иная вероучительная система, а не логические доказательства. В отличие от мусульман и иудеев, Реймарус впервые пытается найти объективно-историческое подтверждение тому факту, что Евангелия ошибочны в изображении Иисуса. Аргументация Реймаруса следующая: центральная тема проповеди исторического Иисуса – Царство Божье – не может быть корректно понята в том контексте, в который ее помещают евангелисты и последующая христианская традиция. Согласно им, «Царство Божье» – это внемирная, вневременная реальность, которая наступит после Второго пришествия Иисуса Христа и Страшного Суда. Однако в историческом контексте земной жизни и проповеди Иисуса такое понимание, как

считал Реймарус, невозможно. Как полагал Реймарус, при жизни Иисуса евреи понимали Царство Божье во вполне политическом смысле (об этом ниже); следовательно, евангелисты (писавшие свои тексты намного позже описываемых событий и для другой аудитории) намеренно исказили ключевую тему в проповеди Иисуса. Ни Иисус, ни Иоанн Креститель (которые оба возвещают о пришествии Царства) в своих речах не дают никаких специальных пояснений о том, что для них Царство Божье, однако народ их понимает. Следовательно, для корректного понимания аутентичного учения Иисуса о Царстве Божьем необходимо исходить из «распространенного среди евреев представления об этом»³⁷. То есть учение исторического Иисуса надо понимать в контексте еврейской/иудейской³⁸ мысли того времени. Это второй важный методологический постулат Реймаруса.

В ходе своих исследований Реймарус приходит к выводу, что среди современников Иисуса наступление Царства Божьего понималось не в духовном, а в политическом смысле, как освобождение Израиля от ига римлян и возрождение иудейского государства. Соответственно, весь евангельский материал, повествующий о возвещении Иисусом скорого пришествия Царства Божьего, следует понимать не в «возвышенно-духовном» смысле (хотя именно так это хотели показать и авторы Евангелий, и последующая традиция), а в контексте национально-освободительных чаяний евреев I века. Это третий методологический принцип Реймаруса.

Реймарус утверждает, что в иудаизме времен Иисуса было множество разных течений со своими идеями. Если ранее распространен был взгляд, что Иисус противостоял монолитному законническому «иудейству», то для исторической реконструкции Реймаруса важно, что на одни и те же вопросы разные группы иудеев смотрели по-разному. В первую очередь это касается мессианских представлений межзаветного иудаизма. Реймарус считает, что по этому вопросу существовало как минимум два мнения. Согласно первому, Мессия – это потомок царя Давида, особый, избранный Богом вождь народа Израиля, который, несмотря на свою богоизбранность, все же является обычным человеком. Второе воззрение, берущее начало в текстах пророчества Даниила, выражает идею, что Мессия – это божественная фигура (хотя и не Сам Бог), наделенная

сверхчеловеческими силами, благодаря которым Мессия побеждает своих врагов и восстанавливает Израиль в его славе и могуществе.

Итак, реконструкция Реймаруса основана на следующих методологических предпосылках: недоверие к евангельским текстам; стремление понимать учение исторического Иисуса в контексте иудаизма; наличие различных течений внутри иудаизма; политическая направленность учения Иисуса; и это позволяет автору осуществить первую в истории внерелигиозную реконструкцию жизни и учения исторического Иисуса.

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

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

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

Основная цель «Апологии разумных почитателей Бога» Реймаруса состояла в том, чтобы показать несостоятельность Библии в качестве основного источника для религиозной и моральной жизни человека. Естественно, сам Реймарус не видел себя в качестве библеиста (в его время не существовало даже самой этой специализации) и уж тем более как основателя какой-либо отдельной школы в библеистике. Однако по прошествии 150 лет именно его назовут основателем «Поиска исторического Иисуса». Более того, работу Реймаруса, несмотря на ее относительно раннюю датировку, будут оценивать намного выше, чем труды профессиональных библеистов XIX века. Вот как об этом пишет Швейцер:

Его (Реймаруса. – А. А.) работа – это величайшее достижение в области исторического исследования жизни Иисуса. <...> Если смотреть на проблему в целостности, то вся эпоха поиска исторического Иисуса от Реймаруса до Иоганна Вайса³⁹ – это период заблуждений⁴⁰.

3. «Рационалистическое» течение

Иногда всю мировоззренческую парадигму эпохи Просвещения называют «рационализмом», однако применительно к истории теологии и библеистики этот термин имеет более узкое значение. Здесь под «рационализмом» будет пониматься особое течение в библеистике,

которое, в отличие от деизма, не полностью отвергает христианское наследие, но считает, что религия откровения заключает в себе религию, полностью построенную на разуме, и постепенно развивается в этом направлении⁴¹.

В философии идеи рационализма обоснованы в работе Канта «Религия в пределах одного разума» (1793), в теологии – в работах Й. А. Л. Вегшнейдера «Установления христианского богословия» (1815) и К. Г. Бретшнайдера «Учебник христианской догматики» (1814). Оппонентами рационализма выступали супранатуралисты (например, Г. Х. Шторр), которые, в свою очередь, защищали в Писании сверхъестественное, недоступное разуму содержание. Историк теологии Бенгт Хегглунд замечает:

Для обоих направлений существует общая черта: интеллектуальное восприятие религии. Ее содержание представляют как сумму положений вероучения, либо заложенных в разуме, либо данных лишь в откровении. <...> Противоречие между рационализмом и супранатурализмом, между которыми существовали различные промежуточные направления, было разрешено благодаря новому пониманию религии у Шлейермахера и романтизму, для которого было характерно восприятие чувственного содержания религии и непосредственных сверхчувственных категорий⁴².

Многие исследователи, придерживавшиеся идей рационализма (в узком смысле), занимались изучением жизни Иисуса. Работы этих авторов по праву включаются в число исследований программы «Поиска исторического Иисуса», хотя сами эти авторы эксплицитно

еще не идентифицировали себя с данным движением. Они считали себя либо профессиональными теологами, либо библеистами.

Швейцер предлагает разделить работы рационалистов об Иисусе на три категории: ранний рационализм (Й. Я. Гесс, Ф. В. Рейнхард, Й. Г. Гердер), зрелый рационализм (Г. Э. Г. Паулюс) и поздний рационализм (К. А. Газе, Ф. Э. Д. Шлейермахер). С точки зрения истории философии подобное разделение может вызывать недоумение, поскольку Шлейермахер определенно считается представителем романтизма, а не рационализма, так же как и Рейнхарда иногда относят к супранатуралистам. Однако классификация Швейцера относится именно к новозаветным исследованиям этих авторов, а не к их творчеству в целом.

3.1. Ранний рационализм

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

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

Работы ранних рационалистов об Иисусе можно назвать пересказами новозаветных текстов. Чаще всего пересказ строился на основании всех четырех Евангелий, и лишь Гердер, признавая проблематичность согласования синоптических Евангелий (Матфея, Марка и Луки) и Евангелия от Иоанна⁴³, пишет две отдельные работы: «Освободитель человечества, как Он изображен в наших трех первых Евангелиях» (1796) и «Сын Божий, Спаситель мира, как Он изображен в Евангелии от Иоанна» (1796).

Работы этих авторов не зависят от традиционной христианской догматики, приближаясь тем самым к идеалу независимого историко-

критического исследования. Швейцер пишет:

Рейнхард предпринимает первую попытку создания работы об учении Иисуса, которая должна быть целиком историческая, в том смысле, что все догматические положения должны быть из нее исключены⁴⁴.

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

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

Царство Божье, являющееся центром проповеди Иисуса, понималось ранними рационалистами в этическом смысле: под наступлением Царства понималось построение общности людей, основанной на идеалах «этики, разума и духовности» (Рейнхард)⁴⁵. Никаких попыток осмысления Царства в контексте иудаизма I века н. э. рационалисты не предпринимали, в чем ретроспективно видится некоторый регресс по сравнению с Реймарусом.

3.2. Зрелый рационализм

Эти идеи получили развитие в трудах Гейнриха Эберхарда Готтлоба Паулюса (Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, 1761–1851). Основная его работа об Иисусе – двухтомник «Жизнь Иисуса как основа исторического знания о раннем христианстве» (1828).

Центральная методологическая проблема для Паулюса – это интерпретация чудес. Как представитель рационализма, Паулюс считал, что главное чудо, явленное в Евангелиях, – это Сам Иисус, Его святость и проповедь, направленная на возвышение человеческого духа. О чудесах, описанных в Евангелиях, Паулюс утверждал: привычный ход событий не претерпевал необъяснимых изменений, поскольку существующий миропорядок создан Богом и не нуждается в изменениях. Паулюс замечает, что у каждого события есть

«первичные» и «вторичные» причины. Первичные причины видны всегда – это действия, доступные для восприятия любого человека, тогда как вторичные причины, играющие ключевую роль, бывают скрыты от обыденного наблюдения. Соответственно, для интерпретации чудес необходимо найти ускользнувшие от авторов евангелий вторичные причины. Например, чудеса исцелений могут быть объяснены тем, что Иисус имел некоторые лекарства, благодаря которым исцелял болезни. Чудо хождения по водам (Мф 14: 22–33) может быть совершенно обыденным событием, если предположить, что Иисус просто ходил по отмели Генисаретского озера. Даже Воскресение не было чудом, потому что Иисус никогда не умирал. Во время мучений на кресте Он впал в бессознательное состояние, которое было принято за смерть. Спустя некоторое время, находясь в прохладной пещере, Иисус очнулся и вернулся назад к апостолам. По прошествии сорока дней Он собрал учеников на Масличной горе в окрестностях Иерусалима, попрощался с ними и ушел, скрываясь в густых белых облаках, обволакивающих Масличную гору. Так Паулюс объяснял «чудо» Вознесения. По логике Паулюса, Иисус просто ушел от учеников и жил еще некоторое время, о котором нам ничего не известно.

Работы Паулюса связаны и с последующей традицией позднего рационализма, прежде всего в трудах Шлейермахера. Паулюс вводит психологические мотивы для интерпретации различных поступков Иисуса, описанных в Евангелиях. В. Дильтей отмечает в своем фундаментальном исследовании:

Штойдлин и Паулюс были первыми, кто понял, что в психологической интерпретации дело идет о понимании внутренней жизни автора. <...> Паулюс в своем комментарии к Евангелиям и в своей «Жизни Иисуса» постоянно пытался исследовать точки зрения, тенденцию, направленность описателей событий и строение всего целого. <...> Однако все эти опыты исходят из такого воззрения на дух человеческий, для которого внутреннее единство произведения оставалось просто недоступно⁴⁶.

3.3. Поздний рационализм

Основные представители позднего рационализма – Карл Август Газе (Karl August Hase, 1800–1890) и Фридрих Эрнст Даниэль Шлейермахер (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768–1834). Для нас важны прежде всего книга Газе «Жизнь Иисуса, для изучения студентами» (1829), а у Шлейермахера – «Жизнь Иисуса. Под редакцией К. А. Рютеника»⁴⁷ (1864). В этих работах проблематика натуралистического объяснения чудес занимает значительное место, однако на первый план выходят и другие вопросы.

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

Шлейермахер также отдает предпочтение Евангелию от Иоанна. Однако его аргументация носит скорее философский характер: согласно Шлейермахеру, именно евангелисту Иоанну удалось запечатлеть такой портрет Иисуса, который более точно, чем синоптическое повествование, отображает Его внутреннюю жизнь. Позднее Давид Фридрих Штраус писал:

Шлейермахер создал себе образ Христа исключительно из своего воображаемого внутреннего опыта; сравнивая этот образ с евангельскими повествованиями, он видит, что первые три евангелия имеют мало общего с его Христом; поэтому ему не стоило больших усилий отказаться от их апостольского происхождения и считать их позднейшими компиляциями сомнительного достоинства. Зато в четвертом евангелии он нашел, по-видимому, аккорды, как нельзя лучше подходящие его идеалу. <...> Вообще весь мистический и глубокомысленный характер этого евангелия, и в то же время отличающие его диалектические тонкости, вся оригинальная физиономия его так прекрасно подходили в

рамки шлейермахеровской доктрины, что он упорно продолжал стоять за подлинность этого евангелия и отворачивался даже от самых убедительных аргументов, которыми, еще при жизни Шлейермахера, Бретшнейдер оспаривал подлинность евангелия Иоанна⁴⁸.

Именно Газе и Шлейермахер переводят фокус внимания исследователей с проблемы чудес на проблему психологии: кем считал Себя Иисус? Можно ли проследить эволюцию Его самосознания? Эти фундаментальные психологические вопросы станут на повестку дня исследований жизни Иисуса второй половины XIX века.

Газе доказывает, что мессианское самосознание Иисуса развивалось. Изначально Иисус считал Себя Мессией в том понимании, которое было распространено у иудеев Его времени: избранный Богом народный лидер, который начнет эсхатологический Суд Божий и освободит Израиль от римского угнетения. Однако впоследствии Он создает другую, личную концепцию мессианства, которая заключается в проповеди благочестия и страданиях Самого Мессии за Его народ. Эсхатологическая составляющая, как считает Газе, во время второго периода служения Иисуса полностью исчезает из концепции мессианства. Как и у предшествующих рационалистов, у Газе особый акцент сделан на этической стороне проповеди Иисуса. Однако в отличие от предшественников, Газе уделяет намного больше внимания историческому контексту жизни Иисуса, а также психологическим проблемам.

Газе начинает разработку истории евангельской традиции, то есть вопросов, связанных с особенностями восприятия жизни и учения Иисуса у самих авторов Евангелий. Газе утверждает, что синоптики не поняли, как развивалось мессианское самосознание их Учителя. Поскольку авторы евангелий, как и вся раннехристианская община, связывали эсхатологические ожидания со Вторым пришествием Христа, эсхатологическое учение было перенесено на весь материал евангелий. Лишь в Евангелии от Иоанна сохранилась аутентичная для Самого Иисуса концепция эсхатологии, не направленная в будущее, но реализуемая в настоящем. Это для Газе было еще одним фактором, позволяющим утверждать приоритет Евангелия от Иоанна по сравнению с синоптическими текстами.

Для Шлейермахера Иисус – это человек с уникальным чувством зависимости от Бога, которое, согласно философской теологии Шлейермахера, является определяющим для религии в целом⁴⁹. Наиболее ярко это постоянное ощущение присутствия Бога в жизни Иисуса передано в Евангелии от Иоанна. Именно поэтому четвертое Евангелие наиболее аутентично передает информацию об историческом Иисусе. Именно в Евангелии от Иоанна отчетливо проявлены два главных качества, присущих Иисусу: *Urbidlichkeit* – идеальность, святость и *Vorbidlichkeit* – способность воспроизводить эту святость в других людях. *Urbidlichkeit* выражается у Иисуса в чувстве особой зависимости от Бога: «Искупитель отличается от нас лишь неистощимым могуществом Своего богосознания, истинным присутствием Бога внутри Него»⁵⁰. *Vorbidlichkeit* заключается в способности Иисуса внушать это чувство зависимости от Бога другим людям: «Искупитель наделяет верующих силой Своего богосознания и таким образом совершает искупление»⁵¹. Авторитетнейший историк христианского богословия Я. Пеликан пишет:

Ко времени написания «Христианской веры» Шлейермахер стал определять Иисуса как «архетип» (*Urbild*) истинного человека в отношении Бога и богопознания. В Иисусе Христе, утверждал Шлейермахер, «этот архетип воплотился в истории»⁵².

Весьма значим вклад Шлейермахера в вопрос о контекстуальном историческом толковании. В знаменитой «Герменевтике» автор утверждает, что текст (в том числе и текст новозаветный) необходимо понимать так, как «понимали текст первые читатели»⁵³, «только историческая интерпретация в состоянии передать, как действовали на новозаветных авторов время и место создания их произведений»⁵⁴. Необходимо также отметить роль автороцентричного «психологического» толкования текста, разрабатываемого Шлейермахером в «Герменевтике». О том, как Шлейермахер осмыслял «грамматическое» и «психологическое» толкование, герменевтический круг и прочие общие проблемы интерпретации текста, написано достаточно⁵⁵, так что на этом вопросе нет смысла останавливаться подробно.

Шлейермахер обосновал значимость контекстуальной исторической интерпретации текста. Однако он, как впоследствии и Газе, в реконструкции жизни и учения исторического Иисуса ошибочно отдавал приоритет Евангелию от Иоанна (которое сегодня считается самым поздним и богословски нагруженным). В отличие от синоптиков, в Евангелии от Иоанна идея будущего пришествия Царства Божьего выражена намного слабее. Тем самым одна из ключевых проблем «Поиска...» – роль эсхатологии в аутентичном учении Иисуса – не получала до середины XIX века должного внимания.

Подытоживая рассмотрение «рационалистического» течения в рамках «Поиска исторического Иисуса», отметим характерные черты этого направления:

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

2) акцент на этическом содержании проповеди Иисуса (все авторы);

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

4) вопрос о мессианском самосознании и психологии Иисуса (Газе);

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

6) независимость исследователя от догматического учения церкви (все авторы);

7) разработка новых герменевтических методов и понятий, например «автороцентричное психологическое толкование», «герменевтический круг»⁵⁶ и т. п. (Шлейермахер).

4. «Либеральное» течение

В истории богословия «либеральным богословием» называется широкое и аморфное течение, характерное для самых различных представителей протестантской (в первую очередь немецкой) мысли XIX – начала XX века. Рассмотрим, к примеру, такие определения:

Либеральная теология – направление, возникшее в европейском протестантизме в начале XIX столетия и господствовавшее на богословских факультетах Европы вплоть до первой четверти XX века. Это движение представляло собой адаптацию исторического протестантизма к сциентическим и атеистическим тенденциям века. Оно было обусловлено осознанной потребностью в приспособлении традиционных моделей протестантской религиозности к интеллектуальным, социальным и моральным тенденциям новой эпохи в истории Запада⁵⁷;

...либеральные теологи ставили своей целью пересмотр христианских убеждений в свете современных научных знаний. <...> Второй характерной чертой либерального богословия было настоятельное требование каждого христианского мыслителя свободно критиковать и пересматривать традиционные учения. <...> Кроме того, центральным в либеральном богословии был практический, или этический, аспект христианства. <...> Далее, большинство либеральных богословов искали для богословия иное основание, нежели непререкаемый авторитет Библии⁵⁸.

Однако применительно к нашей проблематике «либеральное» течение в «Поиске исторического Иисуса» следует понимать более специально и узко. К «либеральным» реконструкциям жизни, учения и личности исторического Иисуса отнесен ряд работ немецких, французских и английских авторов, методологической основой

которых служила идея о том, что реконструкцию образа исторического Иисуса можно выстроить на основании психологического анализа, чем занимались еще Паулюс и Шлейермахер. К этим проблемам можно отнести развитие мессианского самосознания Иисуса, Его душевные переживания и т. д. В отличие от работ Штрауса, Бауэра, Вреде и Швейцера, исследования «либеральных» авторов зачастую менее академичны, в них не рассматриваются специфические вопросы новозаветной библеистики (например, «синоптическая проблема», «мессианская тайна» и т. д.). Однако работы «либеральных» авторов сделали проблематику «Поиска исторического Иисуса» известной широкой публике, их читали и знали не только академические ученые, но и широкая аудитория. Находясь между наукой, с одной стороны, и литературой/философией/богословием, с другой, «либеральные» «Жизни Иисуса» служили своеобразным проводником, транслирующим некоторые узконаучные теории в массовое восприятие образа Иисуса в европейском секуляризованном обществе XIX – начала XX века.

В развитии «либерального» течения, существовавшего с середины XIX века по начало XX, можно выделить два периода. Первый – это 60-е годы XIX века – период написания первых работ «либерального» направления. Его характерная черта – внимание к психологической проблематике. Во второй период – с конца XIX по начало XX века – учение исторического Иисуса интерпретируется скорее в категориях богословских и философских взглядов самих исследователей.

Можно назвать следующие классические труды, относящиеся к этому направлению: «Жизнь Иисуса» (1863) Эрнеста Ренана, «Синоптические Евангелия. Их происхождение и историческая характеристика» (1863) Генриха Юлиуса Хольтцманна, «Портрет Иисуса» (1864) Даниэля Шенкеля, «История Иисуса из Назарета» (в трех томах, 1867–1872) Теодора Кайма, «Жизнь Христа» (1870) Фредерика Вильяма Фаррара, «Жизнь и время Иисуса Мессии» (1883) Альфреда Эдершейма, «Сущность христианства» (1900) Адольфа фон Гарнака.

Не имеет смысла рассматривать каждую работу по отдельности, поскольку, как уже отмечалось выше, большинство этих трудов не являются в строгом смысле академическими. Даже если реконструкции у разных авторов могут в нюансах не совпадать друг с

другом, в целом, поскольку все эти авторы исходили из неких общих методологических посылок, они приходили примерно к одним результатам. Швейцер пишет:

Образ Иисуса, который описывали эти авторы, был полностью predetermined интеллектуальным климатом и религиозным горизонтом шестидесятых годов XIX века. Все они описывали Иисуса «либеральной теологии», с тем лишь отличием, что одни авторы были более внимательны к деталям, обладали большим литературным дарованием, в большей степени задумывались о богословских выводах своих исследований, чем их коллеги⁵⁹.

Первая работа, которую можно отнести к «либеральному» направлению, – это «Жизнь Иисуса» французского католика Жозефа Эрнеста Ренана (Joseph Ernest Renan, 1823–1892). Он задумал пересказать евангельскую историю об Иисусе в такой форме, которая была бы понятна современному европейцу⁶⁰. Ренан, чей литературный талант был по праву оценен и современниками, и более поздними критиками, смог настолько искусно перефразировать евангельское повествование, что во второй половине XIX века практически каждый образованный европеец читал или хотя бы знал этот труд. Однако для того чтобы сделать рассказ о жизни Иисуса понятным для современников, Ренану необходимо было решить две проблемы: составить более подробную хронологию жизни Иисуса и рассмотреть Его психологию.

Эти проблемы решаются Ренаном комплексно: чтобы выстроить из подчас разрозненных и внеконтекстуальных евангельских фрагментов общую историю жизни Иисуса, он выдвигает теорию эволюции самосознания Иисуса и впоследствии довольно свободно и без какой-либо аргументации относит тот или иной евангельский фрагмент к определенному моменту в жизни Иисуса. При этом Ренан может уделять особое внимание какому-нибудь незначительному фрагменту или упоминанию, практически полностью игнорируя значимые для самого евангельского текста места.

Его (Ренана. – А. А.) работа отнюдь не является критическим исследованием источников и различных подходов, но представляет собой попытку пересказать евангельские сюжеты на современный лад. Ренан щедро добавлял к описываемым им сценам местный колорит и писал с твердой уверенностью человека, проникающего в самую суть вещей⁶¹.

Как и предшествующие рационалисты, Ренан делает упор на этическом учении Иисуса. Однако этическое учение исторического Иисуса в изложении Ренана приобретает романтический и сентиментальный характер. Иисус проповедует «нежное богословие любви» (*la délicieuse théologie de l' amour*)⁶². Учение о Царстве Божьем Ренан также понимает в этическом смысле:

Кто же водворит это царствие Божье? Вспомним, что первой мыслью Иисуса, мыслью настолько глубокой, что у нее, вероятно, не было определенного источника, и коренилась она в самом существе Его натуры, – было то, что Он – Сын Божий, доверенный Своего Отца, исполнитель Его желаний. Ответ Иисуса на подобный вопрос отнюдь не мог быть сомнительным. Убеждение в том, что Он даст царствие Богу, всецело овладело Его душой. Он смотрел на Себя как на всемирного реформатора. <...> С этой минуты Он, без сомнения, отказался от политики. <...> Революция, которую Он хотел совершить, всегда была революцией в области морали; но Он еще не дошел до того, чтоб доверить ее осуществление ангелам и звукам последней трубы⁶³.

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

Практически все авторы «либерального» направления не акцентируют внимание на вопросах историчности и литературной зависимости четырех Евангелий. Евангелие от Иоанна используется ими наравне с синоптическими текстами, как источник дополнительных сведений об Иисусе. Как Даниэль Шенкель (Daniel Schenkel, 1813–1885) в «Портрете Иисуса» (1864) писал:

Если бы не четвертое Евангелие, мы бы никогда не узнали о неисследимых глубинах и высочайших высотах учения Спасителя⁶⁴.

В вопросе развития самосознания Иисуса наибольшую популярность обрела гипотеза Генриха Юлиуса Хольтцманна (Heinrich Julius Holtzmann, 1832–1910), изложенная им в работе «Синоптические Евангелия. Их происхождение и историческая характеристика» (1863). Согласно Хольтцманну, в жизни Иисуса можно выделить два этапа: период успеха (с момента выхода на проповедь и в течение жизни в Галилее вплоть до полемики с фарисеями о ритуальной чистоте) и период неудач (начиная с ухода из Капернаума, все путешествие в Иерусалим и казнь). В «период успеха» Иисус хочет основать Царство Божье в Галилее: там Он проповедует, творит чудеса и наставляет учеников. Он видит Себя Мессией-учителем. Центром Его деятельности становится город Капернаум. Однако столкнувшись с отвержением Своего учения со стороны фарисеев, простого народа и даже некоторых учеников, Он приходит к пониманию, что Царство Божье невыразимо в земных категориях. Царство – это приход Духа, моральное обновление человека и общества. Этот приход Духа может свершиться лишь благодаря добровольной жертвенной смерти Иисуса. Тогда Иисус оставляет Капернаум, берет с Собой лишь небольшую группу учеников и начинает странствовать по северным окраинам Палестины. Во время путешествий, которые необходимы, чтобы избежать постоянных преследований со стороны иудейских оппонентов, Иисус открывает ученикам сокровенное учение о Царстве. В Кесарии Филипповой апостол Петр впервые называет Своего Учителя Мессией (Сам Иисус намеренно скрывает Свой мессианский статус). Этот момент становится поворотным для Иисуса, поскольку Он понимает, что ученики полностью приняли и усвоили

Его учение, и теперь Он должен идти в Иерусалим для последней встречи со Своими врагами.

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

В качестве примера первого направления можно рассмотреть лекции ведущего выразителя идей либерального протестантизма Адольфа фон Гарнака (Adolf von Harnack, 1851–1930), изданные под названием «Сущность христианства» (1900). В отличие от сочинений 1860-х годов, в работе Гарнака более осторожный подход к рассмотрению психологии Иисуса: хотя он и делает некоторые выводы о душевных переживаниях и чувствах Иисуса, но всегда указывает на гипотетичность подобных реконструкций. Однако в вопросах, связанных с этикой и богословием в учении исторического Иисуса, Гарнак доводит до крайности идеи своих предшественников «либерального» направления. Вопрос о том, каким было аутентичное учение Иисуса, представляется немецкому исследователю самоочевидным, не требующим специального рассмотрения:

Мы видим, что благая весть Евангелия есть нечто до того простое и с такой силой обращающееся к нам, что трудно ошибиться, отыскивая ее. Для того чтобы найти к ней дорогу, нет нужды в пространных методологических указаниях и обширных введениях. Ее не может не увидеть и не отличить от облачений, надетых на нее эпохой, всякий, кто обладает здоровою восприимчивостью ко всему жизненному и истинною чуткостью ко всему подлинно-великому⁶⁵.

Излагая учение исторического Иисуса, Гарнак, при всей его профессиональной исторической квалификации, по сути, вкладывает в уста Иисуса идеи позднего либерального протестантизма. Он выделяет три ключевых положения провозвестия Иисуса:

Обзор проповеди Иисуса в ее целом позволяет выразить ее в трех циклах идей. Каждый из этих циклов содержит в

себе всю проповедь и выражает поэтому всю полноту ее содержания. Это, во-первых, царство Божье и его пришествие. Во-вторых, Бог-Отец и бесконечная ценность человеческой души. В-третьих, новая, лучшая справедливость и заповедь любви⁶⁶.

В более ранней «Истории догматов» (1889) Гарнак сводит провозвестие Иисуса к следующим трем аспектам:

Владычество Бога, Которому можно отдаться с доверием, лучшая праведность (закон любви) и прощение грехов⁶⁷.

Гарнак без колебаний утверждает, что аутентичное учение Иисуса полностью соответствует идеалам немецкой Реформации (как она опять-таки представляется самому Гарнаку):

Можно с уверенностью утверждать, что Евангелие действительно возродилось в... главных моментах протестантизма – в его внутреннем и духовном характере, в его основной идее о милосердном Боге, в его служении Богу духом и истиною и, наконец, в его представлении о церкви как об общении в вере. <...> Не может быть сомнений в том, что духовность и индивидуализм, воскресенные реформацией, соответствуют отличительным чертам Евангелия⁶⁸.

Таким образом, реконструируемый Гарнаком образ Иисуса больше похож не на исторического Иисуса, а на Иисуса либерального протестантского богословия конца XIX века. Известно знаменитое высказывание католического реформатора А. Луази, приводимое в работе Дж. Тиррела:

Христос, которого увидел Гарнак, глядя сквозь тьму девятнадцати веков католичества, оказался лишь отражением лица либерального протестанта на дне глубокого колодца⁶⁹.

Иное развитие получило «либеральное» направление 1860-х в Англии. В большинстве обзоров «Поиска исторического Иисуса» английские работы конца XIX – начала XX века просто не упоминаются, поскольку английские авторы (в отличие от их немецких коллег) не только не вступали в открытый конфликт с церковными властями, но и пытались подтвердить ортодоксальные взгляды своими работами. Поэтому английские авторы чаще всего уклоняются от рассмотрения «неудобных» вопросов (например, «мессианской тайны»), ограничиваясь пересказом евангельского материала в традиционной христианской интерпретации.

Работа Джона Роберта Сили (John Robert Seeley, 1843–1895) «Ессе Номо» (1865), вышедшая анонимно, еще стоит где-то между трудами деистической традиции (уже практически угасшей к середине XIX века) и «либеральными» работами немцев и французов. Сили утверждает, что Иисус не совершал чудес и не проповедовал какое-либо догматическое учение. Главное, что хотел пробудить в людях Иисус, это благородный этический энтузиазм. Последующие работы иных английских авторов намного более консервативны в вопросе соотношения образа исторического Иисуса и принятого церковной традицией образа Христа. Наиболее известные труды этого течения – фундаментальные работы «Жизнь Христа» (1870) Фредерика Вильяма Фаррара (Frederic William Farrar, 1831–1903) и «Жизнь и время Иисуса Мессии» (1883) Альфреда Эдершейма (Alfred Edersheim, 1825–1889). Эдершейм открыто заявляет, что своей работой хочет развеять заблуждения скептиков, рационалистов и мифологистов⁷⁰

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

notes

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

Для современного этапа «Поиска исторического Иисуса» научность той или иной реконструкции заключается в том, что исследователь использует верифицируемые и фальсифицируемые методы исследования, пытается максимально дистанцироваться от собственных мировоззренческих установок, учитывает в своем исследовании наработки коллег-ученых и т. д. Подробно об этом см. параграф 11 главы 4.

Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 13;
Allison D. Jr. Jesus // Encyclopedia of Religion. Vol. VII / Ed. by L. Jones.
N. Y., 2005. P. 4846; *Gowler D.* What Are They Saying About the
Historical Jesus? N. Y., 2007. P. 4.

Это название как обозначение отдельного течения в исследованиях Нового Завета предложено А. Швейцером в 1906 году в монографии *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, после чего оно стало общеупотребительным.

Подробному рассмотрению этого вопроса посвящена специальная статья автора: *Андреев А. В., иер.* Дискуссия об историчности Иисуса Христа в советском религиоведении // Вестник ПСТГУ. 2015. № 2 (58). С. 73–88.

Гараджа В. И. Религиоведение. М.: Аспект Пресс, 1995. С. 113.

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

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

Хазарзар Р. Сын Человеческий. Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2004.

Ястребов Г. Г. Кем был Иисус из Назарета? М.: ЭКСМО, 2008.

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение: В 6 кн. Кн. 1. Начало Евангелия. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 99.

Там же. С. 39, 41.

Деревенский Б. Г. «Се Человек»: Иисус Христос как историческая личность // Иисус Христос в документах истории. С. 461–524.

Иисус: Историческое расследование. М.: ЭКСМО, 2019. С. 9.

Подробно о его творчестве см. параграф 2 главы 1.

Иисус: Историческое расследование. М.: ЭКСМО, 2019. С. 11–13.

Подробно об ангажированности Иосифа Флавия в отношении зилотов см.: *Сторки А.* Иисус и политика. Противостояние властей. Черкассы: Коллоквиум, 2008. С. 64–66.

Аслан Р. Zealot. Иисус: Биография фанатика. М.: АСТ, 2014. С. 105.

Например, *Браун К.* Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия: Словарь / Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. М.: Изд-во Библиейско-богословского ин-та св. апостола Андрея, 2003. С. 290–305; *Wright N. T.* Quest for the Historical Jesus // Anchor Yale Bible Dictionary / Ed. by D. N. Freedman. Vol. III. N. Y., 1992. P. 799–802; *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus? N. Y., 2007; *Tatum B.* Jesus. A Brief History. Oxford, 2009; *Martin R.* The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for Historical Jesus. Oxford, 1999; The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. I–IV / Ed. by C. Evans. London; N. Y., 2004; *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910; *Weaver W.* The Historical Jesus in the Twentieth Century. 1900–1950. Harrisburg, 1999.

Подробно об этом см. параграф 9 главы 1.

Tatum B. Jesus. A Brief History. Oxford, 2009. P. 141; *Martin R.* The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for Historical Jesus. Oxford, 1999. P. 41; *Farnell D.* Three Searches for the Historical Jesus // Master's Seminary Journal. 2012. № 1 (23). P. 13; *Gowler D.* What Are They Saying About the Historical Jesus? N. Y., 2007. P. 15; *Wright N. T.* Quest for the Historical Jesus // Anchor Yale Bible Dictionary / Ed. by D. N. Freedman. Vol. III. N. Y., 1992. P. 799.

Gowler D. What Are They Saying About the Historical Jesus? N. Y., 2007. P. 27; *Браун К.* Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия: Словарь / Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. М.: Изд-во Библейско-богословского ин-та св. апостола Андрея, 2003. С. 300.

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

Райт Н. Т. Авторитет Писания и власть Бога. Черкаassy: Коллоквиум, 2007. С. 70.

См.: *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. М.: Изд-во Библейско-богословского ин-та св. апостола Андрея, 2004. С. 12–14.

Kümmel W. R. The New Testament: The History of the Investigation of its Problems. London, 1978. P. 31.

Цит. по: *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 13.

Cox S., Easley K. Harmony of the Gospels. N. Y., 2007. P. 6.

Sandys-Wunsch J. What Have They Done to the Bible: A History of Modern Biblical Interpretation. London, 2005. P. 35.

Цит. по: *Watson F. Gospel Writing: A Canonical Perspective.*
Michigan: Eerdmans Publishing, 2013. P. 80.

Андреев А. В., иер. Предпосылки возникновения академической библеистики: Библия и ее исследования в эпоху Ренессанса // Церковь и время. 2014. № 3 (68). С. 65–95.

Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 13.

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

Подробно об этом вопросе см.: The Criticism and Theological Use of the Bible 1700–1950 // The Cambridge History of the Bible. Vol. III. The West from Reformation to the Present Day. P. 238–255.

Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. С. 15.

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

Ibid. P. 18.

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

Годы жизни 1863–1914.

Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus. London, 1910. P. 23.

Хеггунд Б. История теологии. СПб.: Светоч, 2001. С. 299.

Там же. С. 300.

Евангелия от Матфея, Марка и Луки в библеистике именуются «синоптическими» (от греч. συν – вместе и ὄψις – взгляд), поскольку их повествование об Иисусе Христе во многом схоже по форме и содержанию. В отличие от них, Евангелие от Иоанна содержит материал, отличный как по стилю изложения, так и по содержанию.

Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus. P. 32.

Ibid. P. 33.

Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собр. соч. Т. IV. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 222–223.

Эта работа написана учениками Шлейермахера на основании лекций учителя, прочитанных в 1832 году.

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

«Нахождение-себя-абсолютно-зависимым есть единственный способ, каким Бог и я могут быть объединены в самосознании» (*Schleiermacher. Der christliche Glaube. Berlin, 1960. Bd. 1. P. 173*).
Подробнее об этом вопросе: *Пылаев М. А., Морозова Е. С.* Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник ПСТГУ. Богословие, философия. 2015. № 1 (57). С. 56–68.

Schleiermacher F. The Christian Faith. Philadelphia, 1988. P. 385.

Schleiermacher F. The Christian Faith. P. 425.

Pelikan J. Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture. N. Y., 1985. P. 197.

Schleiermacher F. Hermeneutics: The Handwritten Manuscript.
Missoula, 1997. P. 107.

Ibid. P. 104.

Например, *Дильтей В.* Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // *Дильтей В.* Собр. соч. Т. IV. С. 90–262; *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 163–176; *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 49–67.

Диалектическая особенность процесса понимания текста, когда для понимания целого необходимо понять его отдельные части, но для понимания отдельных частей уже необходимо иметь представление о смысле целого. См.: Шлейермахер Ф. Академические речи. М., 1987. С. 72–91. Впоследствии концепция «герменевтического круга» разрабатывалась такими философами, как Дильтей, Хайдеггер, Гадамер и др.

Ворохобов А. В. Основные черты протестантской «либеральной теологии» XIX – первой четверти XX вв.
<http://www.bogoslov.ru/text/3484324.html> (дата обращения 02.01.2017).

Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 68–69.

Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus. P. 200.

Подробнее о том, как работы Ренана оказали влияние на европейскую, в том числе русскую культуру, см.: *Ореханов Г., прот., Андреев А., иер.* Россия в поисках «исторического Иисуса»: Л. Толстой и Ф. Достоевский vs Д. Ф. Штраус // *Slověne*. 2020. Vol. 9. № 1. С. 261–291.

Браун К. Исторический Иисус, поиски // Иисус и Евангелия: Словарь / Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. М.: Изд-во Библийско-богословского ин-та св. апостола Андрея, 2003. С. 293.

Цит. по: *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. P. 185.

Ренан Э. Жизнь Иисуса. М.: Амрита-Русь, 2004. С. 47–49.

Цит. по: *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus. P. 201.

Гарнак А. фон. Сущность христианства. М.: КРАСАНД, 2010. С. 10–11.

Там же. С. 38.

Гарнак А. фон. История догматов // Раннее христианство. Т. II. М.: Фолио, 2001. С. 99.

Гарнак А. фон. Сущность христианства. С. 208–209.

Tyrrell J. Christianity at the Cross-Roads. N. Y., 1913. P. 44.

«Вообще говоря, нападения против евангелий могут быть подведены под следующие три группы: евангельские рассказы могут быть представляемы как намеренная ложь со стороны их составителей и обман читателей; или возможно давать этим рассказам рационалистическое объяснение, показывая, как нечто первоначально совершенно простое и естественное было ложно понято вследствие невежества или извращено суеверием; или, наконец, евангельские рассказы могут быть представляемы как следствие понятий и ожиданий того времени... давших почву для легенды, которая облекла в свой покров Личность и жизнь Того, на Которого смотрели как на Мессию» (*Эдершейм А. Жизнь и время Иисуса Мессии. М., 1898. С. XIV–XV*).