



Хенгель Мартин, Швемер Анна Мария

ИИСУС И ИУДАИЗМ

Серия «Современная библеистика». М.: Издательство
ББИ, 2016. xvi + 724 с.
ISBN 978-5-89647-338-1

УДК 27-9|00|

DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.018

Фундаментальный труд известных профессоров Нового Завета богословского факультета Тюбингенского университета Мартина Хенгеля (1926–2009) и Анны Марии Швемер «Иисус и иудаизм» был задуман в качестве первого тома четырехтомной «Истории раннего христианства». Его можно назвать исследованием-полемикой, направленным против неоднократных попыток многих протестантских богословов и историков религии отделить Иисуса из Назарета от истории ранней Церкви, утверждая, что христианство зародилось лишь после Его смерти. Хенгель / Швемер, опираясь на обширную источниковую базу стремятся показать Иисуса и Его проповедь основанием и неотъемлемой частью самой ранней формы христианского движения.

В разделе «Предварительные замечания» авторы обсуждают огромную роль в становлении Первоцеркви лишь пяти человек из достаточно большого числа учеников Иисуса и членов ранней Церкви: Петра, Павла, Иоанна, брата Господня Иакова и Варнавы. По их словам, «подчеркивание роли этих мужей... в наших источниках ясно показывает, в сколь значительной степени самое раннее христианство и его традиции были сформированы авторитетными мужами и творческими в богословском отношении личностями, а не анонимным “народным преданием” (как часто предполагают)» (с. 8). Затем исследователи полемизируют с возникшим во времена Германа Гункеля и распространившимся в новозаветной науке благодаря «школе истории религии», а затем в особенности Рудольфу Бультману, взглядом на христианство как на синкретическую религию, «имеющую множество корней, у колыбели которой рядом с иудейством стояли... языческий гнозис, греческие и восточные мистерии, магия, астрология, языческий политеизм... популярная философия эллинизма и многое другое» (с. 23). Вопреки этому взгляду Хенгель / Шве-

мер утверждают, что христианство с исторической точки зрения «целиком произошло из иудейства». И что именно «иудейство и тесно связанное с ним раннее христианство — по сравнению с их языческим окружением — не были “синкретическими религиями”» (с. 24).

Хенгель / Швемер верно замечают, что «на иудейский характер нового движения указывает также встречающееся в разных вариантах в посланиях Павла выражение *прежде иудеям... Прежде* в Рим 1, 16 не есть просто “фактически лишённая ценности уступка избранному народу”, оно указывает на приоритет в “истории спасения”, основанный на Божьих обетованиях, данных отцам, и это преимущество затем подробно рассматривается в Рим 9–11» (с. 28).

Согласно Хенгелю / Швемер, заметный в текстах Нового Завета «*жаркий спор* между... “ноцрим”, “людьми Назарейнина” и различными иудейскими группами в Иудее — фарисеями, книжниками, саддукеями, священнической аристократией и иродианами, а позднее — с синагогальными общинами диаспоры от Сирии до Рима, поначалу представлял собой *внутрииудейскую “семейную ссору”*», приведшую к изгнанию отдельных членов семьи (с. 31). Однако, именно то, что «разделяло тех и других — “христология” — носило в своих частных проявлениях сугубо иудейский характер и вовсе не было “синкретически” интерполировано чуждыми иудейству языческими элементами». Новым было апостольское свидетельство об искупительной смерти распятого Мессии и Его воскресении, которое вызывало непонимание и возражения (с. 32).

В первой разделе книги «*I. Иудейство*» достаточно подробно описывается Иудея под властью Рима и еврейские религиозные партии в Палестине в I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х. В своем изложении авторы в основном следуют трудам Иосифа Флавия, которые «являются единственным сквозным историческим повествованием о времени римского господства с момента покорения Иудеи Помпеем в 63 г. до Р. Х. до подавления иудейского восстания 66–73 гг. по Р. Х.». Однако, как они отмечают, есть периоды, о которых у Иосифа почти отсутствует информация, в том числе о правлении Понтия Пилата. Также в качестве источников используются исторические апологии Филона Александрийского, Книги Маккавейские, Псалмы Соломона и некоторые тексты, найденные в Кумране.

Период правления Ирода Великого авторы справедливо называют временем хозяйственного и культурного расцвета Палестины, и «тем не менее народ в значительной массе своей его ненавидел...

Ему не могли забыть ... множество ... политических убийств, на которые он шел ради сохранения власти, будучи в этом смысле типичным восточным деспотом» (с. 66–67). Хенгель / Швемер категорически не согласны с утверждением известного сиониста начала XX в. Иосифа Клаузнера, согласно которому Хасмонеи отстроили Палестину, а Ирод и его сыновья ее разрушили; «такое мнение не выдерживает критики. Господство Хасмонеев привело к розни, гражданской войне и вмешательству Рима», тогда как Ирод «после столетия войн и десятилетий гражданской смуты сумел за 33 года своего правления достичь мира и относительного благосостояния страны под властью Рима» (с. 68). В связи с этим авторы высказывают интересное предположение: «Разумеется, он правил властной рукой, и придворные интриги, связанные с борьбой за наследство, казнь троих сыновей Ирода и прежде всего двух сыновей хасмонеянки Мариамны могли дать повод для возникновения легенды об убийстве младенцев в Вифлееме» (с. 69).

В контексте описания правления сыновей Ирода и префектов до 41 г. по Р. Х. Хенгель / Швемер упоминают об известной из Евангельской истории переписи Квириная, наместника Сирии, проведенной в 6/7 г. по Р. Х. Однако согласно Лк. 2, 1 перепись проходила еще во время царствования Ирода. По мнению исследователей, эта «ошибка попала в текст Луки из его источника, легендарной истории детства Иисуса» (с. 77, примеч. 207).

Оценивая деятельность Ирода и его потомков, в частности, его внука, царя Агриппы I (41–44 гг. по Р. Х.), исследователи считают, что установившийся в этот период «эллинистически-римский характер Иерусалима накладывал свою печать не только на верхушку общества, но и на более широкие массы. Если бы римляне поддерживали эти слои общества и после смерти Агриппы I (весной 44 г. по Р. Х.) оставили иродианскую династию у власти в Иерусалиме и в центральной части иудейских земель, а не вверяли бы их все больше политическому руководству прокураторов, равнодушных к религиозным чувствам евреев, то едва ли дело дошло до войны, в которой к восставшим примкнули, словно в акте “национального отчаяния”, даже такие представители верхних слоев, как Анна II и Иосиф Флавий. Радикалы-зилоты не смогли бы добиться своего, когда провозгласили (по примеру Маккавеев) освободительную борьбу, Иерусалим не был бы разрушен, и под властью вассальных иродианских царей, происходивших по материнской линии от Хасмонеев, преи-

мущества *Pax Romana* смогли бы убедить и «благочестивых». В Иудее сформировалась бы совершенно своеобразная иудео-эллинистическая культура, и, быть может, мировой религией стало бы более «либеральное», «реформистское» иудейство, а не эсхатологически-мессианское движение христиан» (с. 66).

Однако после смерти Агриппы I Иудеей стали править постоянно сменяющиеся прокураторы, при которых страна несколько раз оказывалась на грани войны из-за их попустительства или презрения к евреям и их обычаям. Но главным виновником войны, по мнению античных историков Иосифа Флавия и Тацита, был прокуратор Гессий Флор, в правление которого в Иудее начался хаос, целые города оставались без жителей. Согласно сообщению Евсевия Кесарийского мы знаем, что «в те времена (до или после начала войны) Иерусалимская первоцерковь, руководствуясь пророческими предсказаниями, также покинула город и переселилась в Пеллу, эллинистический город в долине Иордана, который восставшие не могли захватить» (с. 105).

Описывая события первых месяцев восстания, Хенгель и Швермер указывают на его причины, «среди которых можно выделить политические, социальные, но главным образом религиозные аспекты. Из всех завоеванных на длительное время римлянами народов иудеи Палестины наиболее ожесточенно сопротивлялись чужеземному господству (66–73/74 и 132–136 гг., а также 115–117 гг. в Египте, Киренаике и на Кипре). Это невозможно объяснить исключительно «социологически». Неудачное правление прокураторов, ... привели в итоге к народному восстанию. Иудеи не могли без сопротивления предать чистоту Храма и свободное отправление своей религии на поругание язычников. Поэтому они решили, следуя примеру Финееса (Пинхаса), пророка Илии и маккавейских борцов за свободу, «возревновать» о Боге и его Законе и взяться за оружие» (с. 113).

Вполне правдоподобным выглядит объяснение «хлынувшего из сел» в Иерусалим потока беженцев из занятых римлянами областей. По мнению исследователей, они «хлынули» сюда «не только потому, что этот город был хорошо укреплен, но прежде всего потому, что были уверены в неприступности Иерусалима и Храма, находящихся под защитой самого Бога. Чудо, уже случившееся однажды, во время осады Синахериба, ввиду эсхатологических предзнаменований должно было считаться тем более неизбежным» (с. 117). Однако, на наш взгляд, следует все же иметь в виду, что если накануне

Вавилонского пленения иудеи, действительно, могли быть совершенно уверены в невозможности взятия Иерусалима и Храма на основании древнего чуда, то после их разрушения в 586 г. до Р. Х. такой стопроцентной уверенности быть не могло. Недаром же священники времен Христа боялись именно этого (Ин. 11, 48).

Об Иосифе Флавии исследователи отзываются как о «гениальном оппортунисте», который ко времени осады Иерусалима, став иудейским советником Тита, «считал себя пророком, подобным Иеремии, и пытался образумить восставших в городе» (с. 120). Кроме того, по мнению Хенгеля / Швемер отнюдь не случайно «Тит, вероятно по указанию своего “советника” Иосифа, отдал приказ о последнем штурме Храма 10-го ава, в тот самый день, когда был разрушен Первый Храм» (с. 121).

В параграфе, посвященном *еврейским религиозным партиям в Палестине* Хенгель / Швемер отмечают, что нарисованная Иосифом Флавием картина, изображающая ситуацию с иудейскими партиями, «удивительно точно совпадает с тем, что говорят об этом Новый Завет и ранняя раввинистическая литература». Таким образом, его книги, наряду с богатыми источниками, обнаруженными в районе Мертвого моря, остаются по праву главным свидетельством о религиозных течениях в I в. по Р. Х., «в то время как более поздние христианские каталоги сект (у Иустина, Гегезиппа и Епифания) содержат отчасти загадочную информацию» (с. 137).

Также исследователи обсуждают причины разделения между иудеями и самаритянами, указывая на ошибку Иосифа Флавия в определении причин так называемого «раскола». Согласно Хенгелю / Швемер основной из них была политическая конкуренция между Неемией и Санаваллатом I, двумя персидскими наместниками Иудеи и Самарии в V в. до Р. Х., а не доктринальные или литургические различия, поскольку культ построенного в это время на Гаризиме храма Яхве соответствовал ритуальным требованиям Пятикнижия. В любом случае важно то, что «первые иерусалимские священники, поддержавшие культ Яхве на Гаризиме, вовсе не считали себя отступниками, и никакого “окончательного разрыва” не наблюдалось» (с. 145).

Пытаясь проследить истоки возникновения разделений и партий среди иудеев, авторы приходят к выводу о том, что «подобно самаритянскому расколу появление новых партий было вызвано, в первую очередь, несогласиями в среде самих священников,

религиозно-политической “потомственной знати” еврейского народа» (с. 151). Оценивая социальное значение партий, исследователи отмечают значительный рост влияния фарисеев в I в. до Р. Х. В частности, синагоги в Палестине основывались не священниками, «которые скорее опасались с этой стороны конкуренции Храму», а фарисеями, заинтересованными в том, «чтобы люди располагали знаниями для соблюдения заповедей и обрядов, следование которым требовалось для освящения и очищения народа» (с. 157).

Но важнее всего другое нововведение, возникшее под влиянием богословских воззрений фарисеев: изменяются обычаи захоронения, распространяется попарное погребение в оссуариях, каменных ящиках для костей, которое «лучше всего объясняется надеждой фарисеев на индивидуальное воскресение» (с. 157). В итоге, по замечанию Хенгеля / Швемер, «в палестинском иудействе побеждает не греческое, связанное только с отдельными личностями и подчеркнуто бестелесное представление о бессмертии души, а идея телесного воскресения, ибо только оно “делает возможным реальное эсхатологическое восстановление всего народа Божьего как единого целого, руководимого Богом (а значит, возможно, и Его помазанником)”» (с. 167). Как известно, период раннего иудейства характеризовался напряженными мессианскими ожиданиями, весьма многообразными, но не хаотичными. В связи с этим исследователи выделяют «три основных мотива, которые могли различным образом комбинироваться друг с другом. Ожидали царственного Помазанника из рода Давидова, священнического Помазанника “от Аарона” и эсхатологического помазанного Пророка» в соответствии с пророчеством Втор. 18, 15–182 (с. 169).

Раздел «II. Предварительные вопросы о личности и истории Иисуса» посвящен анализу и оценке продолжавшегося на протяжении последних двух столетий «поиска исторического Иисуса». Авторы критикуют идеи Рудольфа Бультмана, который вслед за Юлиусом Велльгаузенем вычеркнул из ранней истории христианской Церкви жизнь и учение самого Иисуса Христа. «Обыгрывая известное высказывание Велльгаузена: “Иисус был не христианин, а иудей”, Бультман определял “содержание” учения Иисуса как “чистое иудейство”...» (с. 175). Однако, согласно Хенгелю / Швемер «как невозможно представить себе растение без корней, точно так же нельзя отделить слова и дела Иисуса от церкви» (с. 176). По словам исследователей, «*исторический вопрос о человеке Иисусе из Назарета*», стоящем в начале

истории раннего христианства, а также о «началах христианской веры имеет основополагающий интерес, причем для всякого образованного человека, а вовсе не только для христианина и тем более не только для богослова, ибо Плотник из Назарета своей краткой деятельностью и своими страданиями повлиял на мировую историю как никто другой». Однако если у занимающегося этим сложным вопросом историка нет «сколько-нибудь положительного интереса к своему предмету, и он изначально считает содержание Евангелий чистой фикцией или полной бессмыслицей», «в таком случае ничего, кроме искаженной картины, у него не получится» (с. 181). Хенгель / Швемер приводят примеры такого ложного подхода в библейско-богословской науке, начиная со второй половины XVIII в. (с. 177–182). Авторы отмечают, что «хотя ни один разумный историк теперь уже не сомневается в историчности личности Иисуса, все еще приходится сталкиваться с глубоким скепсисом относительно возможности исторического изучения» (с. 182).

В XX в. в результате активных «поисков», связанных, в частности, с «возвращением Иисуса в лоно иудейства», ситуация становилась все более сложной и запутанной. Число якобы «исторических образов» Иисуса стало множиться «практически безгранично» (с. 186). Дошло до того, что на т. н. «семинаре по Иисусу» подлинность Его слов стала определяться «голосованием, и таким способом аутентичными признано только 18 процентов слов ... Книга, выпущенная этим семинаром ... претендует на “подлинно прогрессивный, политически корректный образ Иисуса”». Однако, как отмечают Хенгель / Швемер, «с исторической реальностью она имеет мало общего» (с. 187). Точно так же, как и многочисленные «портреты исторического Иисуса» в различных работах, в которых Иисус «отражается преимущественно в духе понятий самих авторов» (с. 190). По словам Хенгеля / Швемера, «только одного нет в этом состоящем из новейших образов Иисуса “музее восковых фигур” — нет Иисуса Христа, Мессии Израиля, то есть именно того образа Иисуса, который «нарисовала» самая ранняя община его учеников и старейших свидетелей и который всеми силами стараются не допустить, хотя во всех новозаветных текстах (кроме Третьего послания Иоанна) Иисус называется Мессией» (с. 187).

В связи с этим абсолютно понятны сетования Хенгель / Швемера по поводу того, что «в XX веке Иисусом и ранним христианством не занимался практически ни один видный историк древнего мира»

(с. 181), за исключением разве что Э. Мейера и Й. Клаузнера (с. 191). Хенгель / Швемер стремились восполнить, насколько возможно, этот недостаток посредством своей «исторической (фрагментарной из-за ситуации с источниками) реконструкции или, лучше, попытки приближения». Причем, по их словам, целью этой реконструкции является установление взаимосвязи между деятельностью Иисуса, включая Его Страсти, и «Христом веры» Первоцеркви (с. 194). И, на наш взгляд, исследователи безусловно достигли цели своего исследования.

В параграфе «б. Источники» Хенгель / Швемер отвечают на упреки некоторых критиков в том, что якобы «ни один греческий или римский историк конца I или начала II века не упоминает об Иисусе и его движении». Такие заявления демонстрируют только незнание критиками ситуации с античными источниками. От времени между 30 и 120 гг. не сохранилось книг историков, которые могли бы упоминать о Христе и христианах, кроме Иосифа Флавия, Тацита и Светония, — но именно эти трое и упоминают о них (с. 200). Кроме того, Хенгель / Швемер совершенно справедливо утверждают, что «с точки зрения античной религиозной и духовной истории высокая интенсивность сообщений об Иисусе поистине удивительна. Несмотря на сравнительно короткий период его деятельности, в нашем распоряжении оказалось больше относительно ранних преданий, чем о большинстве крупных духовных вождей древности» (с. 200). Косвенные, преимущественно полемические антихристианские сообщения об Иисусе и наиболее раннем христианстве сами по себе подтверждают историчность Иисуса... Неутрачивающая по сей день критика, утверждающая, будто предания об Иисусе сфальсифицированы в раннехристианских кругах, несостоятельна уже в силу многообразия этих нехристианских преданий, которые прежде были гораздо обильней, но по большей части пропали, так как христианская сторона их не передавала (с. 216).

В параграфе «б.2. Раннехристианские свидетельства вне Евангелий» рассматриваются сначала послания ап. Павла. Исследователи считают абсолютно неверным встречающийся в литературе аргумент, будто Павел не знал преданий об Иисусе или знал их очень слабо, так как не интересовался ими, но проповедовал только «керигму» о распятом и воскресшем Господе. По их мнению, такой аргумент «основывается на излюбленном у экзегетов злоупотреблении *argumentum e silentio* (“доказательством от умолчания”))». На самом деле

ап. Павлу «уже не приходилось подробно говорить о вещах, давно известных в церкви» (с. 203). Как отмечают Хенгель / Швemer, «подлинная загадка проповеди Павла... заключается в том, каким образом уже через короткое время после Пасхи, когда были живы многочисленные свидетели, можно было проповедовать распятого галилеянина Иисуса из Назарета как воссевшего одесную Бога, более того — как предсуществующего Посредника в сотворении мира. Этот процесс уникален для истории античной религии». И вопреки тем, кто считает, что это развитие христологии полностью противоречит деятельности Иисуса, Хенгель / Швemer признают явную связь между первой и второй (с. 206).

В параграфе 6.4. «Синоптические Евангелия» исследователи высказывают традиционную для западной библеистики точку зрения, согласно которой наиболее ранним из них было Евангелие от Марка. По их мнению, приоритет Матфея, «на котором к концу XIX века настаивали практически только консервативные ученые, такие как Т. Цан и А. Шлаттер.., сегодня почти никто больше не отстаивает... Общеизвестно, что Евангелие Марка — древнейшее и что Лука и Матфей существенно зависят от него в литературном отношении» (с. 218). Согласно Хенгелю / Швemer, оно было написано в Риме около 69/70 гг. по Р. Х. незадолго до завоевания Иерусалима Титом (с. 218, 226), хотя есть и более смелые датировки: до 40 г. (с. 581, примеч. 10). Евангелие от Марка «не следует приписывать какой-то определенной “общине” (это относится и к остальным Евангелиям) ...», оно «не есть и продукт коллективного творчества, оно вышло из-под пера авторитетного учителя, за которым стоит еще один, старший и высший авторитет» апостола Петра. Исследователи отрицают тенденцию «помещать между Иисусом и Марком большое число письменных источников, анонимных носителей традиции и творческих “общин”». По их словам, в этой области выдвинуто множество предположений, но приведено мало доказательств (с. 226).

Относительно т. н. гипотетического «источника логий», обозначаемого обычно латинской буквой Q (от нем. *Quelle* — источник), Хенгель / Швemer пишут, что с ним «связаны многочисленные гипотезы, например, о разных редакционных его слоях, имеющих якобы различное богословие, или об “общинах Q” с отличающимися христологиями. Эти гипотезы построены, в общем, на песке» (с. 227). По мнению Хенгеля / Швemer, «Q отнюдь не был законченным литературным целым в строгом смысле этого слова, а был скорее откры-

тым сборником, первоначальный вид которого уже невозможно с точностью установить, тем более что он бытовал в разных версиях» (с. 228). Указанием на истоки письменной традиции логий исследователи считают «загадочное высказывание» Папия Иерапольского: «Матфей записал беседы (λόγια) Иисуса по-еврейски (арамейски), переводил их кто как мог». В русской библеистике эти слова традиционно относят к первому Евангелию. Однако, как отмечают Хенгель / Швемер, эта «фраза не может относиться к нашему греческому Евангелию от Матфея, которое возникло между 90 и 100 гг. по Р. Х. и представляет собой апостольский “псевдоэпиграф”, но указывает на старое арамейское собрание слов Иисуса... Возможно, оно возникло в Иерусалимской церкви, раннем центре палестинского иудеохристианства, и впоследствии переводилось на греческий разными первохристианскими миссионерами сообразно уровню их познаний в этом языке» (с. 230). Возникновение этих логий они связывают с именем мытаря Матфея, который в отличие от других учеников, обязан был уметь писать.

Возникновение же диалогии ученика апостола Павла Луки (Евангелия и Деяний) авторы помещают в промежуток между 75 и 85 гг. Источниками для Луки, на которые он ссылается в своем прологе, по мнению Хенгеля / Швемер, «послужили прежде всего Евангелие от Марка... далее, очевидно, несколько “сборников логий”, его собственный источник истории страстей и носящие ярко выраженный иудеохристианский характер легенды о детстве Иоанна Крестителя и Иисуса» (с. 234). В связи с наиболее вероятной датировкой третьего Евангелия исследователи отмечают, что «Лука, как ни один из новозаветных авторов, находится под непосредственным впечатлением от падения Иерусалима. Катастрофа, которую он описывает подробнее всех остальных евангелистов и которая особенно потрясла его, любившего Иерусалим и Храм, не может быть делом давнего прошлого» (с. 234).

Как уже было сказано выше, Евангелие от Матфея авторы датируют весьма поздним временем — приблизительно между 90 и 100 гг. В качестве аргументов они ссылаются на присутствующую в этом Евангелии острую полемику с иудейским раввином — «в нем уже отражен факт превращения фарисеев в абсолютно господствующую в палестинском иудействе религиозную группу, которой руководят книжники-законоучители, то есть налицо консолидация формирующегося раввината в Явне под влиянием равви Гамалиила II»

в конце I в. Тогда как другие «группы — саддукеи и иродиане — больше не имеют никакого значения» (с. 238). Относительно методов работы евангелиста, вероятно, использовавшего «не лишённые семиотизмов» греческие переводы некогда арамейских логий, исследователи утверждают, что он «пытается то и дело подражать или восстанавливать отдельные характерные для проповеди Иисуса языковые формы» (с. 231).

Также вопреки церковной традиции, согласно которой автором четвертого Евангелия был апостол Иоанн, сын Зеведеев, исследователи считают таковым ученика этого апостола, тоже носившего имя Иоанн, который был выдающимся эфесским богословом конца I в., принадлежавшим к иерусалимской аристократии (с. 240).

Относительно свидетельств апокрифов Хенгель / Швемер справедливо критикуют тех ученых, которые пытаются якобы найти, а на самом деле изобрести новые досиноптические источники, основываясь на апокрифах, ставя под сомнение Евангельскую Весть. Авторы рецензируемой книги совершенно верно отмечают, что «в сравнении с нашими основными источниками, четырьмя каноническими Евангелиями..., апокрифические евангельские тексты и фрагменты для “приближения” к “историческому Иисусу” всегда имеют не более чем второстепенное значение». По их словам, у нас нет лучшего источника для исторического приближения к Иисусу, чем синоптические Евангелия (с. 245–246).

В параграфе «§ 7. Исторический вопрос о событиях прошлого» исследователи утверждают, что не только Сам Иисус, но «и Его непосредственные ученики не оставили нам никаких письменных свидетельств. Связывание Евангелий с именами авторов из круга Двенадцати не имеет под собой исторической почвы». Такое отсутствие очень ранних литературных свидетельств Хенгель / Швемер объясняют достаточно просто: «тот, кто ожидает в относительно близком будущем конца “старого злого мира”, едва ли интересуется литературным “осмыслением” истории в интересах потомков» (с. 249). Однако при попытке исторической реконструкции исследователи признают весьма важным учитывать «личное воспоминание индивидуума, чья память может хранить увиденное и услышанное им в течение десятилетий. Оно тесно связано с рассказами свидетелей» (с. 259). Евангельские «“истории” основаны, в конечном счете, на сообщениях свидетелей, хотя время от времени им придается новый вид для целей миссионерской проповеди и наставления во время

богослужения» (с. 261). И, тем не менее, как показали исследования «устной традиции», «устные, основанные на воспоминаниях предания даже в устах свидетеля нередко содержат ошибки». Однако «совпадение синоптических Евангелий, возникших в совершенно разных местах и на временном отрезке в 20–30 лет., показывает, что с преданиями об Иисусе обращались бережно» (с. 262). С другой стороны, как указывают исследователи, «наши возможности реконструкции ограничены». Хенгель / Швемер цитируют высказывание историка Иоганна Густава Дройзена, согласно которому «все источники, как бы хороши или плохи они ни были», суть «представления о событиях», и совершенно неважно, были ли эти тексты записаны очевидцем или кем-то другим. Как утверждает Дройзен, источники «передают не реальное событие целиком, а только некоторые (хотя зачастую и существенные) фрагменты в форме представлений авторов. Равным образом предостерегает Дройзен и от переоценки свидетельств, ибо свидетель также носит в своем воспоминании некое представление о происходящем, и от ложного “объективного” понимания фактичности, при котором оказывается устраненным познающий и повествующий субъект» (с. 264).

В параграфе «7.2. Критерии исторического вопроса о пути, слове и деяниях Иисуса» Хенгель / Швемер дискутируют с радикально настроенными критиками аутентичности евангельских эпизодов, в которых представлены слова и дела Иисуса и которые, по мнению последних, могут быть лишь поздними богословскими переработками общины Первоцеркви. Согласно Хенгелю / Швемер то, «что дают нам Евангелия, не может быть определено как “в первую очередь раннехристианская керигма и лишь потом — отдельные внутри нее слова и дела Иисуса”, ибо и то и другое настолько сплавлено друг с другом, что априорное суждение о том, что “первично”, а что “вторично”, слабо помогает нам продвинуться вперед» (с. 272). В действительности, как отмечают авторы монографии, «следует “проверять и удостоверять” аргументы как “за”, так и “против” “подлинности каждого материала в отдельности”. При таком взвешивании аргументов нередко приходится ограничиваться вероятным, останавливаясь на том, что полной ясности достичь невозможно». Ведь «не только спорная аутентичность преданий подлежит обоснованию, но и их позднее возникновение в “общине”». Однако нам очень мало или почти ничего неизвестно «об отдельных первохристианских общинах между 30 и 100 гг. и об их связи с преданиями об Иисусе» (с. 273).

Тем не менее, Хенгель / Швемемер уверены в том, что «мы обладаем в целом четкими контурами личности Иисуса, Его слов, деяний и страданий, поскольку наши самые ранние источники, Марк, традиция логий и избранные части собственного материала Луки и Матфея нередко удивительным образом совпадают в этом отношении. Это создает достоверную общую картину, которая не может быть объяснена совершенно иными религиозными или социальными потребностями позднее возникших церквей с их “керигмой”». Поэтому «задача “исторического приближения” к Иисусу..., несмотря на претензии к ней “радикальных скептиков”.., остается оправданной и необходимой» (с. 273).

Раздел «*III. Иисус Галилеянин и Иоанн Креститель*» исследователи начинают словами: «Иисус был галилейским иудеем, то же можно сказать и о круге Его ближайших приверженцев. Чтобы понять этих людей, нужно бросить взгляд на их родину» (с. 277). И далее в параграфе «§ 8 *Иисус Галилеянин*» представлен небольшой очерк, посвященный географии и социальной ситуации в Галилее на рубеже эр. О галилеянах, в частности, сообщается, что «со времени покорения Иудеи Помпеем в 63 г. до Р. Х. они неизменно проявляли себя как свободолюбивые евреи, готовые до последнего бороться против иноземных угнетателей» (с. 281). Также здесь дается оценка религиозных настроений жителей Галилеи: «В силу своего национального консерватизма и пограничного положения страны они были особенно восприимчивы к эсхатологически-мессианским ожиданиям скорого конца». Именно поэтому, согласно Хенгелю / Швемемер, «проповедь Крестителя и благая весть Иисуса нашли в Галилее благодатную почву» (с. 284).

В этом же параграфе исследователи утверждают, что Иисус не только вырос, но и родился в Назарете, а поскольку Его происхождение «из галилейской деревни создавало трудности в позднейших дискуссиях с иудеями», то евангелисты Лука и Матфей помещают в начале своих Евангелий истории, в которых оба «переносят место рождения Иисуса в Вифлеем во исполнение пророчества Михея (5, 1)» (с. 286). Кроме того, Хенгель / Швемемер, по-видимому, отвергают учение Церкви о девственном рождении Иисуса и о приснодевстве Божией Матери, утверждая на основании Мк. 6, 3: «*Не плотник ли он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симеона, и не здесь ли, между нами, его сестры?*», что Иисус был старшим сыном в семье Иосифа и Марии и «лишь более поздняя церковная традиция... делает

из братьев Иисуса “двоюродных братьев”» или же детьми Иосифа от первого брака (с. 289, примеч. 59). Также можно усомниться в выводе авторов о критическом отношении Христа к семейным узам и конкретно о том, что Иисус «порвал со своей семьей» и этого же требовал от своих последователей: то есть разрывать все связи со своими семьями (с. 294–295). Этот вывод делается на том основании, что в Евангелиях родственники Иисуса представлены в исключительно негативном свете. Однако следует вспомнить хотя бы пример апостолов, которые были женаты и сохраняли семейные связи, как о том сообщает апостол Павел в 1 Кор. 9, 5. Если бы таково было строгое требование Христа, неужели Его ближайшие ученики могли это проигнорировать?

Зато с исследователями можно вполне согласиться в том, что «имена четырех братьев Иисуса, очень распространенные в тогдашнем иудействе, отсылают к патриархам и братьям-Маккавеям». Поэтому «можно предположить, что семья достаточно строго соблюдала Закон, и в ней преобладал дух “патриотизма” и фарисейства» (с. 289). По мнению Хенгеля / Швемер, это объясняет, почему фарисеи и книжники принадлежали к кругу собеседников Иисуса (с. 290).

В контексте вопроса о происхождении Иисуса исследователи неизбежно затрагивают проблему двух генеалогий — Матфея и Луки. При этом родословие в Евангелии от Луки они считают более ранним, тогда как генеалогия у Матфея, по их мнению, является законоучительной и ошибочной (ради соблюдения схемы 3x14) конструкцией, созданной на основе Септуагинты (с. 297).

В параграфе «§ 9 Иоанн Креститель» авторы делают акцент на том, что в глазах первых христиан Креститель и Иисус были неразрывно связаны друг с другом (с. 301). Проповедь Иоанна о «Сильнейшем», который «крестит (омывает) не водой, а “Святым Духом и огнем”» (здесь, по мнению исследователей, выражение «Святой Дух», «возможно, нужно понимать как вставленную в текст *interpretatio christiana*, поскольку “огненное крещение” должно было первоначально означать огненный суд, который, по Иоанну, совершит “Идущий за ним”»). Однако, как указывают Хенгель / Швемер, Иоанн не мог видеть в Мессии Бога: «Судья, о котором говорит Иоанн Креститель, не может быть самим Богом. Образ развязывания ремешков обуви был бы в этом случае совершенно неуместен, как и сравнительная степень “Сильнейший” и слова “Идущий за мною”. Бог несравним с человеком, и Он не носит сандалий. Речь должна идти о ком-то, кто

уполномочен Богом, о грядущем Сыне Человеческом — Мессии, который в качестве представителя Бога совершает суд, но одновременно является спасителем, ибо приносит спасение праведным» (с. 310–311).

В этом параграфе также примечательным кажется опровержение достаточно распространенного мнения о связи крещения, совершавшегося Иоанном Крестителем, с омовением прозелитов, переходивших в иудейство. Согласно замечанию авторов, последнее в иудействе появилось лишь спустя десятилетия после падения Храма, причем, как они предполагают, уже под влиянием христианства (с. 317–318). «Судя по тому, что мы знаем об иудействе I в. по Р. Х., “крещение в Иордане может быть понято лишь как непосредственное и личное дело Иоанна Крестителя”» (с. 319).

В параграфе «§ 10. *Иисус и Его Предтеча*» Хенгель / Швемер рассуждают о том, что произошло с Иисусом во время крещения в Иордане. По их мнению, сохранение этого весьма необычного рассказа у синоптиков «связано с тем, что его (по аналогии с рассказами о призвании ветхозаветных пророков Ветхого Завета) понимали как призвание Иисуса к мессианскому служению». То есть во время крещения Сам Иисус пережил определенный визионерский опыт, в котором Он «узнает о Своем избрании Богом и получает Свое мессианское задание» (с. 326). Правда, из такой формулировки следует, что Он ничего не знал об этом до сих пор, с чем мы не можем согласиться. Следующий эпизод об искушении Христа в пустыне исследователи рассценивают как чисто богословскую композицию, в которой невозможно выявить какое-либо «историческое ядро», содержащую «размышление о предопределенном пути того, кому дал власть Бог» (с. 328). В конечном счете «мы уже не можем узнать, что происходило ... между крещением в Иордане и деятельностью Иисуса в Галилее». Здесь, по словам исследователей, «перед первым публичным выступлением следует предполагать время саморефлексии и самоанализа» Иисуса (с. 329).

При обсуждении сходства и различий между проповедью Иисуса и Крестителя авторы выделяют несколько моментов. Так, масштаб деятельности Иоанна намного превосходил влияние на народ Иисуса, возможно, из-за того, что Его общественная деятельность была короче, чем у Крестителя; евангелисты преувеличивают «территориальный охват и “миссионерские” успехи Иисуса» (с. 335, примеч. 53). Касательно содержания проповеди у обоих речь идет о по-

каянии и реальной угрозе Суда, однако, как верно отмечают Хенгель / Швемер, «проповедь покаяния и Суда у Иисуса, в отличие от того, что мы знаем о Крестителе, полностью заключена в радостной вести о безграничной любви Бога к падшему грешнику» (с. 331). Это важнейшее различие между проповедью Иисуса и Крестителя. Если Креститель возвещает грозящий Суд и требует покаяния и его плодов, то для Иисуса в первую очередь важны не угроза и назидание, хотя они у него, конечно, тоже присутствуют, а возвешение нищим и погибшим о близости, более того — о наступлении спасения, весть о милосердной любви Бога (с. 339).

Хенгель / Швемер отвергают взгляд на весть Иисуса как близкой по духу проповеди Иоанна Крестителя, максимально подчеркивая их различие, вплоть до того, что, как нам кажется, входят в некоторой степени в противоречие с Писанием. Так, по их словам, при оценке вести Христа следует опираться на Евангелие от Луки, в котором сохранилось исторически достоверное предание об Иисусе, в отличие от повествования Матфея, который намеренно и искусственно сближает проповедь Иисуса с проповедью Крестителя (с. 340). По замечанию Хенгеля / Швемер, Иисус обещает отверженным грешникам «блаженство, не связывая их предварительными условиями, как то делал Креститель. Он не говорит: “Блаженны вы, нищие, если покаетесь”» (с. 339).

При этом исследователи приводят в пример, среди прочего, притчу о блудном сыне, в которой, несомненно, в первую очередь важно поведение отца: «Он спешит навстречу сыну, когда видит, что тот возвращается из дальней страны, обнимает и целует его, не дав сказать ему и слова!» «Любовь Бога опережает человека, создавая условие обращения и исповедания греха. Обращение становится даром Божиим» (с. 462). Однозначно следует согласиться с замечанием Хенгеля / Швемер в том, что такая безусловная и незаслуженная поддержка грешнику со стороны Бога — «самое главное в этой уникальной истории» (с. 462). Однако, на наш взгляд, во всей оценке притчи присутствует пусть и незначительный, но перекос в одну сторону — в сторону Бога, тогда как от человека якобы почти ничего не зависит, ему и делать ничего не нужно. Авторы как будто не замечают, что сын все же (пусть и под влиянием внешних обстоятельств) «пришел в себя» и решил вернуться, а это и есть образ покаяния грешника как обращения к Небесному Отцу. Христос прекрасно иллюстрирует в этой притче иудейское представление о покаянии, выражаемом словом

תשובה (*t^ešūbāh*) — поворот, возвращение, обращение. Тогда как с точки зрения Хенгеля / Швемер, покаяние — это только принятие грешниками безусловного прощения их вины (с. 424).

Кроме того, по мнению исследователей, еще одним важным отличием Иисуса от Крестителя является то, что Иоанн и его ученики жили строго аскетической жизнью, Иисус же «никак не подчеркивает важность аскезы» (с. 341).

В начале раздела «IV. Выступление и проповедь Иисуса» обсуждается историко-географический контекст деятельности Иисуса Христа. По мнению исследователей, «реконструкция “путей и мест” Иисуса возможна лишь в общих чертах». Причем гармонизация сведений синоптиков с противоречащими им данными евангелиста Иоанна, «которые часто кажутся удивительно точными...недопустима, как и в случае с хронологией». «Против Иоанна говорит опять-таки то, что географическим и хронологическим центром деятельности Иисуса была Галилея, а сама его деятельность не могла продолжаться очень долго» (с. 361) (по Иоанну, она включала три праздника Пасхи, то есть более двух лет). По замечанию Хенгеля / Швемер, служение Иисуса длилось приблизительно один год, самое большее полтора, но это время стало, «в сущности, самым насыщенным временем всей мировой истории» (с. 350). В параграфе, посвященном призванию учеников, исследователи используют замечательное сравнение: Иисус зовет на служение Своей Вести так, «как Бог звал пророков Ветхого Завета». Однако последующие слова могут соблазнить православную аудиторию: «призвание последователей есть выражение его мессианских полномочий, в силу которых он дерзает действовать подобно самому Богу» (с. 368). В них можно услышать сомнение в Божественности Иисуса. Однако следует иметь в виду, что Хенгель / Швемер стремятся реконструировать слова и деятельность Христа с сугубо научно-исторической точки зрения.

Исследователи подчеркивают различие между рассказами об отправлении Иисусом учеников на проповедь у Луки и Матфея, с одной стороны, и у Марка — с другой. У первых «необычны требования, которые выдвигает Иисус к поведению посланцев: они должны отказаться от всего, что может дать им безопасность и пропитание, и что было бы естественным для странствующих вестников... Запрет наложен на “хлеб, суму, деньги в поясе, две одежды”». Тогда как «согласно Марку, они еще могут пользоваться хотя бы посохом и сандалиями» (с. 376). Последние «послабления», вносимые Марком,

исследователи считают позднейшими добавлениями, которые «показывают, что суровые заповеди Иисуса уже не воспринимались как реально осуществимые» (с. 377), поскольку первохристианские миссионеры не могли исполнять их в таком виде (с. 379). Это же относится, например, к полному запрету Христа разводиться, ибо *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мк. 10, 9). Так Лк. 16, 18 поправляет эту фразу, а Матфей вовсе убирает, опять же в силу того, что «строгий запрет Иисуса невозможно было исполнить на практике» (с. 426, примеч. 87). Как утверждают Хенгель / Швемер, слова в Мф. 5, 32: *παρεκτός λόγου πορνείας*, «кроме вины прелюбодеяния», являются «иудеохристианским дополнением, которое произошло из церковной практики обращения с заповедью Иисуса... Здесь перед нами пример того, как заповедь Иисуса ограничивается с помощью казуистического аргумента» (с. 452, примеч. 101).

Параграф «§ 12. Поэтическая форма проповеди Иисуса» посвящен выразительной и насыщенной образами речи Иисуса. Все сказанное Учителем «толпе на берегу озера, и то, чему Он учил в синагогах, рассказывал ученикам за трапезой или по дороге из одного населенного пункта в другой; то, что Он выдвигал как решающий аргумент в споре со своими оппонентами, — все это запечатлевалось в памяти Его слушателей под мощным воздействием Его личности и ... речи» (с. 382). Об этом же говорит митр. Иларион (Алфеев) в своей книге, посвященной нагорной проповеди Христа¹.

Затем в данном параграфе обсуждается «особая поэтическая форма проповеди Иисуса», которая была «тесно связана с его родным арамейским языком и правилами семитской поэтики. Эта последняя характеризуется в первую очередь *parallelismus membrorum* (параллелизмом членов), своего рода “рифмованой мыслью”» (с. 384). И хотя традиция Его проповеди известна нам, помимо немногочисленных арамейских слов, только в греческом переводе, в нем, тем не менее, обнаруживаются многочисленные семитизмы. А это свидетельствует о том, что первые точные переводы последователи Иисуса делали, по-видимому, еще в дни его земной жизни (с. 386).

1 *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга II. Нагорная проповедь. Глава 1. Общий контекст нагорной проповеди / Нагорная проповедь и Проповедь на равнине. URL: <https://jesus-portal.ru/truth/mitropolit-ilarion-alfeev-iisus-khristos-zhizn-i-uchenie/kniga-2-nagornaya-propoved/glava-1-obschiy-kontekst-nagornoj-propovedi/nagornaya-propoved-i-propoved-na-ravnine>.

Хенгель / Швемер затрагивают и такую весьма актуальную на сегодняшний день тему, как обратный перевод слова Иисуса на арамейский язык, утверждая, что «с точки зрения современной науки, обратные переводы логий Иисуса остаются проблематичными, поскольку, несмотря на кумранские находки, мы слишком мало знаем об арамейском языке I в. до Р. Х. и I в. по Р. Х., чтобы воспроизвести на нем богатство форм и оттенков речи Иисуса, именно источников разговорного арамейского языка Галилеи той эпохи у нас и нет» (с. 390). Следует, однако, отметить, что не все современные исследователи с этим согласны. Тем не менее, вслед за Й. Йеремиасом Хенгель / Швемер полагают, что, даже если практически невозможно абсолютно точно реконструировать «собственные слова» Иисуса (*ipsissima verba*), зато вполне реально приблизиться к Его «собственному голосу» (*ipsissima vox*), отличительными признаками которого являются: притчи, загадочные изречения, слова о Царстве Божьем и «аминь», обращение «Авва».

Подобно многим современным библеистам, Хенгель / Швемер полагают, что евангелисты (и первохристиане) могли в чем-то видоизменять и дополнять речи Христа, ориентируясь на менявшиеся исторические обстоятельства, или создавать изречения «в духе Иисуса», поэтому в их книге нередко можно встретить сомнения в том, восходит ли тот или иной пассаж к подлинному высказыванию Иисуса (с. 393). В отношении притч подобные сомнения должны бы отсутствовать, поскольку «по общему мнению исследователей, притчи — истинный центр проповеди Иисуса, и все они “почти без исключения ... имеют подлинное ядро, восходящее к Самому Иисусу”» (с. 401). Однако, с точки зрения Хенгеля / Швемер, это может относиться только к евангелиям от Марка и Луки, тогда как у Матфея притчи подверглись позднейшей переработке под влиянием «миссионерской и церковной ситуации его времени», то есть конца I в. (с. 410, 420). Притчи же Иоанна носят совершенно иной характер (с. 402, примеч. 97).

Центральной идеей всей проповеди Иисуса, в том числе Его притч, является Царство Божье. Это признается большинством ученых. Однако долгое время шли дискуссии по поводу времени пришествия Царства. Хенгель / Швемер выделяют два направления в этом споре (две крайности): 1) Царство Божье не имеет ничего общего с настоящим, оно полностью принадлежит будущему (А. Швейцер, Й. Вайсс, В. Вреде, Э. Сандерс и др.); 2) Царство Божье связано

только с настоящим, а всякая связь с будущим рассматривается как позднейшее «церковное дополнение» (современные американские исследователи «источника Q») (с. 413). На наш взгляд, Хенгель / Швемер дают абсолютно верную оценку описываемой полемике — «как это часто бывает в толкованиях Нового Завета — имеет место ложная альтернатива. Продолжая спорить о том, делает ли Иисус упор в проповеди Царства Божьего на настоящем или на близком будущем, мы забываем, что в зависимости от интенции отдельных логий и притч, а также ситуации, к которой они обращены, перевешивать может то один, то другой аспект» (с. 417). В проповеди Иисуса проступает диалектика спасения как в настоящем, так и в будущем. По словам авторов, «исходной точкой остается уверенность в том, что в лице Иисуса в мир явился Мессия, и Царство Божье действует через него. Эта уверенность берет свое начало в Иисусовом — мессианском — служении словом и делом» (с. 417).

Несомненно, образ эсхатологического праздничного пира — самая важная метафора Иисуса, описывающая грядущее время спасения. По словам Хенгеля / Швемер, «она пришла из того мира, где голод был ежедневным гостем у многих людей» (с. 419). Однако вызывает вопрос о правомерности заключения, которое исследователи делают на основе высказывания Христа во время последней трапезы с учениками: *Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием* (Мк. 14, 25). По их мнению, «первохристианство и Сам Иисус в самом деле представляли себе будущее Царство с земными, хилиастическими чертами: люди в нем сыты, они будут пить вино, смеяться и даже плясать от радости» (с. 420, 429). Нам кажется, что в ранней Церкви это представление, безусловно, существовало, однако уместно ли его приписывать Самому Иисусу?

Итак, приход Бога и Его Царство выражены в деятельности Иисуса. В связи с этим Хенгель / Швемер дают правильное толкование Его изречению в Лк. 17, 21: *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*, о смысле которого велось немало споров. Исследователи приводят три основных понимания слов *ἐντὸς ὑμῶν* — выражения, которое встречается в Новом Завете только здесь (с. 432, примеч. 134). Первое — «оно внутри вас» — соответствует нормальному греческому словоупотреблению. «Оно... очень часто встречается у отцов церкви, где служит обоснованием духовного, “нехилиастического” представления о Царстве Божьем». Именно так оно переведено

в церковнославянской Библии: «внутри вас есть», и в таком виде сохранено русским Синодальным переводом. Однако это понимание «не соответствует ни проповеди Иисуса, ни Евангелию от Луки». Вторая возможная трактовка — «оно доступно, достижимо для вас» (Тертуллиан). И, наконец, согласно третьему истолкованию «Царство присутствует в слове и деле Иисуса “среди вас”». Это толкование, например, подтверждает Евфимий Зигабен, а в настоящее время в пользу этого решения высказывается большинство экзегетов. Таким образом, правильное понимание ответа Христа на вопрос фарисеев о том, когда (наконец) придет Царство Божье, будет следующим: в лице Иисуса «Царство уже присутствует среди тех, кто задает вопрос (они только не видят этого)» (с. 432). Как ни странно, нам кажется вполне очевидным, что именно такое понимание ответа Иисуса остается актуальным по сей день, несмотря на удивившееся в церковной традиции «Царствие Божие внутри вас есть».

В параграфе «§14. Воля Божья» обсуждается, в частности, двойная заповедь любви, выведенная из Торы (Втор. 5, 6; Лев. 19, 18), которую Иисус провозглашает основополагающей. Этим Иисус устраняет распространённое мнение о равноценности всех 613 повелений и запретов Торы. Но этим же «объясняются споры Иисуса с фарисейскими законоучителями по поводу субботней галахи и установлений, касающихся чистоты и развода: любовь, *ʾahābāh*, к Богу и ближнему — слово, которое в Септуагинте всегда переводится греческим *ἀγαπή* — важнее всего». Исследователи отмечают, что «богословский язык Иисуса и наиболее раннего христианства — это язык еврейской Библии и зависящей от нее Септуагинты» (с. 442, примеч. 29). Также следует упомянуть совершенно верное наблюдение Хенгеля / Швемер, согласно которому эта центральная двуединая заповедь основана на отношении к творению Самого Бога и неоднократно утверждаемой в Ветхом Завете Его любви к Своему народу (Втор. 7, 7; Иер. 31, 3; 20). Слова Господа из книги пророка Иеремии, на мой взгляд, очень важны, хотя, к сожалению, их часто упускают из виду: *Любовью вечною Я возлюбил тебя и потому простер к тебе благоволение* (Иер. 31, 3). Здесь Бог обращается к предавшему Его народу — Вечный Бог не может любить временно, Его любовь вечна, как и Он Сам. Эта Любовь пришла в лице Иисуса Христа, чтобы пролить Свою Кровь за отвернувшихся от Него. По мнению Хенгеля / Швемер, Христа прежде всего отвергал верхний слой иудейского общества. Безусловно, это верно, однако неприемлемым, на наш взгляд, является следующее за этим утверждение:

«Возможно, это и побудило Иисуса в конце концов взять на себя вину своего народа, самому подвергнуться суду, пойти путем Раба Божьего и умереть во время праздника Пасхи в Иерусалиме» (с. 449). Будто Сын Божий лишь в какой-то момент Своего земного служения понял, что Ему предстоит страдание за Свой народ.

Для Иисуса нормы, которыми определяются поступки человека, базируются не на автономном, обосновываемом чисто рационально, разумном понимании, а на воле и заповеди Бога, как они были даны Израилю в Законе и пророках. Иисус стремится «вновь сделать явной изначальную истинную волю Божью, которая действовала с самого начала, но была затемнена властью греха, а отчасти и приспособлением самой Торы Моисея к господству греха. В этом и заключается смысл шести антитез Нагорной проповеди (5, 21–48). Вводные слова Иисуса “Вы слышали, что было сказано древним ... Я же говорю вам” указывают на различие между заповедями, которые Израиль получил на Синае, и “мессианской” Торой Иисуса» (с. 452). «Полное послушание, какое полагал Бог при сотворении человека, должно быть реализовано теперь, с наступлением Царства Божьего». Тора как воля Бога снова должна явиться в своем исконном значении, «соответствующем благу Творцу и Господину истории» (с. 460).

Весьма важным, в том числе с точки зрения экзегезы, является замечание Хенгеля / Швемер о том, что возвещаемое Иисусом приближение Бога означает «устранение рока, под власть которого подпал человек, как только стал пленником зла». «Призыв отказаться от забот с отсылками к примеру лилий и воронов говорит об устранении проклятья после грехопадения». А в словах Иисуса: *Вот, я дал вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам*, Хенгель / Швемер видят уничтожение власти древнего змея из Быт 3, 15 (с. 455). Таким образом, Христос всячески подчеркивал исполнение на Нем мессианских пророчеств. Его необычная мессианская весть неизмеримо превосходит традиционные пророческие повеления, потому что вместе с Царством Божьим приносит освобождение и искупление. И только доверительное и покорное послушание Его вести о богоподобных безусловной любви и всепрощении может вернуть потерянный человеком рай и подлинное общение с Творцом (с. 457).

Хенгель / Швемер неоднократно подчеркивают критику Иисусом Торы, хотя Он не упраздняет ее, наоборот, соблюдение Торы было

для Него вполне естественным делом. И все же в отличие от большинства иудейских религиозных групп того времени в центре, в самом сердце проповеди Иисуса находится *любовь Бога, доброта Отца* (с. 460). В связи с этим следует весьма ценное наблюдение исследователей: в молитве «Отче наш» (Лк 11, 4) просьба о прощении обосновывает готовность прощать наших братьев, подобно притче о двух должниках у Матфея, в начале которой говорится о разрешении не платить невообразимый долг в десять тысяч талантов» (с. 463). Или еще такое утверждение: «Грешник может обратиться лишь тогда, когда узнает, что Отец любит его». Несомненно, люди узнали о безграничной любви Отца в лице Иисуса. И наблюдение исследователей о причинно-следственной связи в пятом прощении молитвы Господней кажется несколько необычным, поскольку, согласно традиционному толкованию, прощение нами наших обидчиков является неперенным условием и основанием для прощения нас Богом². Согласно же Хенгелю / Швemer, наоборот, получается, что прощение Божье служит основанием для готовности человека простить. Тем не менее, их взгляд очень важен, ведь деяния и слова Иисуса действительно свидетельствуют о том, что «любовь к Богу и ближнему вырастает из радости от получения дара, из благодарности, более того, из силы любви Божьей, которая изменяет сердца» (с. 463).

В разделе «*V. Власть и мессианство Иисуса*» исследователи polemизируют с модными в современном западном богословии утверждениями, восходящими к Д. Ф. Штраусу, Бульману и его школе, отрицающими чудеса Иисуса и приписывающими предания о них гипотетической «эллинистической общине». Критикуя мнение Велльгаузена, Хенгель / Швemer указывают, по сути, на его некомпетентность, когда он подходит к новозаветным рассказам как к ветхозаветным. Подход Велльгаузена, конечно, совершенно неверен, поскольку хронологические рамки передачи историй Ветхого Завета (в некоторых случаях — несколько столетий) и существования новозаветной традиции до ее письменной фиксации (максимум сорок лет) просто несопоставимы. Велльгаузен забывает, что евангельская традиция не столь древняя, как ветхозаветные предания, и что ее главные проповедники и носители были в то же время авторитетными учителями в ранней церкви. Мы можем быть уверены в том,

2 Фивейский М., свящ. Евангелие от Матфея // Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов / под ред. преемников А. П. Лопухина. Т. 8. СПб., 1911. С. 125–126.

что истории о чудесах Иисуса восходят к непосредственным очевидцам Его деяний (с. 498). Об этом свидетельствует, в частности, использование евангелистом арамеизмов (ἐφραθά — פֶּרַח / *ʿep̄pataḥ* и ταλιθά κοῦμ — קוּמַי תַּלִּיתָא / *ṭālītāʿ qūmāʿ*), которые были уникальными словами самого Иисуса, произнесенными в момент сотворения конкретного чуда (с. 486), и которые навсегда врезались в память учеников.

По глубокому убеждению Хенгеля / Швемер, чудеса — основополагающая, неотъемлемая часть деятельности Иисуса как Мессии, «поэтому их нельзя (оттого лишь, что мы видим в них сегодня помеху) отодвинуть в сторону как несущественные», заменяя их высокоморальным учением и аллегорией (с. 490). Исследователи называют отрицание чуда «типичным современным суеверием» (с. 497, примеч. 137). Безусловно, сам по себе «исторический факт» чуда невозможно ни «доказать», ни «объяснить». Тем не менее, по справедливому замечанию Хенгеля / Швемер, тот, кто хочет считать новозаветные истории о чудесах только вымыслом, «должен хотя бы попытаться дать *удовлетворительное* объяснение его возникновению» (с. 504).

В параграфе «§17. Пророк или Мессия?» авторы полемизируют с восходящими к идеям Вреде утверждениями Бультмана, который считал Иисуса только пророком, отрицая его мессианский статус: «[Иисус не] считал себя Мессией и ... стал Мессией только в вере церкви». Дело в том, что по мнению Бультмана и его последователей (например, Э. Каземана, Г. Концельмана, Ф. Фильхауэра и др.) все евангельские изречения Иисуса о Своем мессианстве являются вторичными добавлениями (с. 511, 519). Сегодня этот взгляд особенно популярен

- 3 В связи с этим следует отметить, что в древнейших древнегреческих рукописях существует различие в передаче этой фразы: встречается форма ταλιθά κοῦμ (в Александрийском кодексе и др., отсюда в Славянской и Синодальной Библиях) и ταλιθα κοῦμ (в Синайском кодексе и др.). С точки зрения грамматики, более правильная литературная форма ταλιθά κοῦμ, передающая арамейский оригинал קוּמַי תַּלִּיתָא / *ṭālītāʿ qūmī* с императивом женского рода. Однако, по мнению некоторых современных исследователей арамейского языка эпохи Второго Храма, она является позднейшим улучшением, ориентированным на древнееврейский (как в Мк. 15, 34) или библейский арамейский (как в Дан. 7, 5). Тогда как в форме ταλιθα κοῦμ (арам. קוּמַי תַּלִּיתָא / *ṭālītāʿ qūm*) с императивом мужского рода засвидетельствован разговорный вариант той эпохи, то есть форма мужского рода קוּמַי / *qūm* в живой речи использовалась во времена Христа в обоих случаях (и к мужчинам и к женщинам) (см. об этом: *Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten.* Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 1984. S. 123–124).

в Америке в связи с расцветом спекуляций на тему Q и Евангелия от Фомы.

Однако Хенгель / Швемер, опираясь на исследования Йеремиаса, на примере нескольких евангельских изречений Иисуса, в том числе со словом «аминь», а также использования Им самоназвания-криптони́ма «Сын Человеческий» с аллюзией на Дан. 7, 13, убедительно доказывают, что все они относятся к собственному уникальному языку Иисуса (с. 514, 534). То же касается и слов откровения Лк. 10, 22: «Все предано Мне Отцом Моим, и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына». Все обсуждаемые в этом параграфе примеры свидетельствуют о том, что Иисус заявлял о Своей абсолютно непосредственной исключительной связи с Отцом и Своем мессианском поручении, превосходящем миссию любого пророка. Возникновение этих изречений невозможно приписать лишь богословию раннехристианской церкви. Однако хотелось бы отметить, что согласно Хенгелю / Швемер, Свое богосыновство и «мессианское притязание» Иисус осознал только во время крещения (с. 552).

В разделе «VI. Страсти Иисуса» авторы следуют в целом евангельскому повествованию об аресте Иисуса, предательстве Иуды, судебных разбирательствах в Синедрионе и у Пилата, рассматривая отдельные перикопы «в контексте их исторического места, выступающих в них противников Иисуса и особой, сложившейся в те дни ситуации». По словам исследователей, в решении исторических вопросов «даже на таком хронологически кратком отрезке возможны лишь “приближения”. С другой стороны, именно здесь должно было сохраниться живое воспоминание о произошедшем» (с. 565). При этом ученые отдают предпочтение рассказу евангелиста Марка, как наиболее раннего свидетеля дней Иисуса в Иерусалиме и Его страстей. Тогда как повествование евангелиста Иоанна, как и во многих других случаях, Хенгель / Швемер считают не вполне достоверным, поскольку для Иоанна христологическая концепция выше принципа историчности (с. 591, 624). А дополнения Матфея, по их мнению, почти все носят легендарный характер: слова о двенадцати легионах ангелов (Мф. 26, 53); самоубийство Иуды (27, 3–10); жена Пилата и умывание рук (27, 19; 24); воскресение мертвых во время смерти Иисуса (27, 52); стража у гроба (28, 4; 11–15) (с. 580). В то же время даже у Иоанна исследователи признают наличие какого-то неизвестного нам, но вполне достоверного источника, из которого еванге-

лист заимствует отдельные сведения, такие, например, как: омовение ног Иисусом, упоминание долины Кедрон, допрос у Анны, указание места вынесения приговора Иисусу (с. 610).

В параграфе «§18. *Последние споры в Иерусалиме*» обсуждаются споры с саддукеями о воскресении мертвых и вопрос фарисеев об уплате налогов⁴. Также, по мнению исследователей, именно в эти последние дни земной жизни Иисуса в ситуации иерусалимской полемики были произнесены «провокационные» притчи о милосердном самарянине (Лк. 10, 30 слл.), о мытаре и фарисее (Лк. 18, 9 слл.) и, конечно, о злых виноградарях (Мк. 12, 1–12). Причем, вопреки утверждениям многих ученых, Хенгель / Швемер считают последнюю притчу «не позднейшей аллегорической инвенцией» гипотетической «общины», а яркой иллюстрацией последнего конфликта Иисуса в Иерусалиме (с. 573).

В отличие от многих комментаторов Хенгель / Швемер воздерживаются от указания мотивов предательства Иуды. По словам исследователей, евангельское предание, говоря об одержимости Сатаной и алчности Иуды, «призвано объяснить необъяснимое. По неизвестным нам причинам, Иуда был, видимо, глубоко разочарован поступками Иисуса... Для первоцеркви предательство Иуды стало серьезной проблемой и в то же время загадкой. Ее можно было объяснить лишь дьявольской одержимостью предателя» (с. 589).

Зато здесь дается четкий ответ на продолжающий вызывать споры вопрос о том, была ли последняя трапеза Иисуса с учениками пасхальной. Дело в том, что в Евангелии от Иоанна днем распятия представлен 14 нисана, то есть день приготовлений к Пасхе (Ин. 18, 28; 19, 14). Основываясь в очередной раз на аргументах Й. Йеремиаса, Хенгель / Швемер утверждают, что трапеза действительно была

4 Весьма интересна интерпретация ответа Христа: «Отдайте императору то, что принадлежит ему, но дайте (и) Богу то, что принадлежит Ему!». Согласно Хенгелю / Швемер, союз *καί* («и»), соединяющий две части изречения, следует понимать в противительном смысле, причем акцент сделан на вторую часть («Императору-то вы отдайте, но главное...»). Император и его власть не составляют подлинной проблемы для Иисуса: император не имеет над ним власти, ибо сам Бог при дверях, уже здесь, в лице Иисуса. Существенно только то, чтобы люди полностью теперь покорились Его воле. Ответ Иисуса можно передать так: отдайте монеты с образом и надписью императора императору, а себя, созданных по образу Бога, отдайте целиком тому, кто вас сотворил. Вторая часть изречения имеет ту же направленность, что и заповедь любви к Богу в двойной заповеди любви, которая появляется у Марка чуть ниже (12, 28 и далее) (с. 572).

пасхальной (с. 591–595). В частности, указывается на распевание халлельных псалмов (Мк. 14, 26), которыми обычно заканчивается пасхальная трапеза; на требование Иисуса, чтобы впредь Его последователи совершали пасхальное празднование «в Мое воспоминание», и при этом возвещали «смерть Господню». То есть «память о страстях и смерти Иисуса... заменяет воспоминания об иудейском “евангелии”, исходе из Египта», спасительная «жертвенная смерть и воскресение Иисуса заменили...собой ветхозаветный иудейский прообраз» (с. 592). Кроме того, праздничная ночь была самым удобным временем для ареста Иисуса в Гефсимании без риска и шума, поскольку в пасхальную ночь иудеям запрещалось ночевать за пределами города, по всему Иерусалиму в это время слышалось пение псалмов, «о котором говорили, что от его звуков “рушатся крыши”», к тому же очень скоро «непривычные к обильному употреблению вина пирующие в конце концов засыпали» (с. 593).

По мнению исследователей, простой рассказ Марка об аресте Иисуса в Гефсимании в отличие от имеющих легендарные подробности историй Матфея, Луки и Иоанна вновь оказывается наиболее надежным. Это относится и к еще одному моменту: вопреки изображению Иоанна (Ин. 18, 3; 12), римские отряды не участвовали в аресте. Если бы они, действительно, вмешались, наверняка произошло бы кровопролитие. На самом деле, как отмечают Хенгель / Швемер, евангелист Иоанн «драматизирует изображение, увеличивая число противников Иисуса по принципу “много врагов — много чести”» (с. 600). Следующий эпизод с проявлением божественной силы Иисуса исследователи считают лишенным исторической основы апологетическим добавлением евангелиста (как и слова в Мф. 26, 53 о «двенадцати легионах ангелов»), направленным против упреков со стороны язычников в том, что Иисус предстает в этот момент совершенно беспомощным (у Марка).

Весьма ценное замечание делают Хенгель / Швемер относительно того, что правосудие, отправлявшееся в то время синедрионом, было не фарисейско-раввинистическим, письменно зафиксированным лишь после 200 г. по Р. Х. в трактате Мишны «Санхедрин»), а священническо-саддукейским. Последнее же было гораздо суровее, нежели фарисейское. А поскольку подробностей саддукейского уголовного права мы не знаем, часто повторяемый довод, с отсылкой к вышеупомянутому трактату, что синедрион не мог заседать

ночью, если речь шла о смертной казни, не имеет силы (с. 602). Возможно, в этом отношении со стороны Совета не было нарушений.

В параграфе «§21. Распятый Мессия» справедливо утверждается, что вопрос о мессианстве от начала и до конца был основным вопросом суда над Иисусом. На главный вопрос Пилата: «Ты царь иудеев?» — Иисус ответил утвердительно, тем самым, с точки зрения префекта, сделав признание по главному пункту обвинения — притязания Иисуса на то, что он есть «царь иудеев», то есть Мессия. А согласно древнеримским законам, если обвиняемый сознавался, то тем выносил себе приговор. Первосвященники придали обвинению политический характер, но Иисус, согласно Марку, после ответа Пилату не произнес больше ни слова (с. 613–614). Дополнительный богословский диалог (Ин. 18, 33–38; 19, 9–11), вставленный Иоанном, исследователи вновь оценивают как исторически невозможный. А в описании Марком распятия Христа и связанных с этим событий Хенгель / Швемер считают легендарными упоминания о великой тьме, длящейся три часа, о разрыве завесы в Храме и свидетельстве центуриона (с. 627). Правда, говоря в другом месте о легендах, авторы все же допускают, что «легенды тоже могут содержать исторические свидетельства, они не возникают из ничего» (с. 651).

В последней части книги «VII. Свидетельство о воскресении Иисуса» достаточно подробно рассматриваются основные дошедшие до нас источники, указывающие на это ставшее основанием христианской веры событие: исповедания воскресения, рассказы о пустой гробнице и, самое главное, рассказы о явлениях Воскресшего свидетелям. Наиболее ранним и важным свидетельством называется краткое сообщение в 1 Кор. 15, 3–8, которое исследователи считают «ядром, вокруг которого кристаллизуется в дальнейшем творчество евангелистов». Все эти источники, по убеждению Хенгеля / Швемер, восходят к свидетелям, ставшим «в силу своего очевидчества» проповедниками увиденного и реально пережитого (с. 637). Исследователи указывают на противоречие между периодами явлений Воскресшего у Луки — сорок дней (Деян. 1, 3) — и у Павла, который предполагает более длительный срок (имеется в виду три года: от события Воскресения в 30 г. до обращения апостола язычников в 33 г.). Согласно Хенгелю / Швемер, Лука «ограничивает общение Воскресшего с учениками сорока днями и завершает его “Вознесением”, ориентируясь на ветхозаветные примеры — Моисей на Синае — и в проти-

вовес спекулятивным попыткам» гностиков «растянуть явления Воскресшего на неопределенно долгое время» (с. 647).

Само Воскресение Иисуса изначально было тайной и, как предполагалось, таковым должно было оставаться (в Мк. 16, 1–8 женщины видят лишь пустую гробницу). Однако, в более поздних рассказах, таких как Мф. 28, 2 (ок. 90–100) и, особенно, Евангелие от Петра (ок. 150), авторы «отваживаются изобразить чудесное событие непосредственно» и с участием посторонних свидетелей (стражники у гроба). Причины расширения традиции, очевидно, были апологетическими, в первую очередь, против обвинения иудеев в краже тела Иисуса учениками, поскольку пустая гробница не представляла еще доказательства Воскресения (с. 651–654). Тем не менее, для чисто исторического анализа чудо Воскресения навсегда останется тайной (с. 664).

Этот раздел завершается обсуждением отчасти противоречащих друг другу рассказов о явлениях Христа с гипотетической попыткой свести разные сообщения в единый пространственно-временной контекст:

- 1) Женщины обнаруживают ранним утром на Пасху пустую гробницу и в ужасе убегают (Мк. 16, 1–4, 8).
- 2) Мария Магдалина возвращается, и ей первой является Воскресший (Ин. 20, 11 сл.; ср. Мф. 28, 9 сл.), но никто из учеников не верит ее рассказу (Лк. 24, 11). Теперь, когда тело Иисуса исчезло, у них есть все основания спешно возвращаться в Галилею.
- 3) Далее предание разветвляется. Согласно Марку, Матфею и Евангелию от Петра, ученики возвращаются в Галилею. Петру, а за ними одиннадцати ученикам там впервые является Воскресший. Однако, согласно Луке и Иоанну, это происходит вечером пасхального дня еще в Иерусалиме. По предположению Хенгеля / Швемер, за этими противоречащими друг другу преданиями стоят конкурирующие традиции галилейских и иерусалимской общин. Исконной они считают галилейскую традицию, восходящую к Петру.
- 4) Иакову же и прочим братьям Иисус мог явиться в Иерусалиме и его окрестностях, куда потом вернулись и ученики.
- 5) Последним видел Воскресшего Павел во время своего призвания спустя три дня после Воскресения.

Заканчивается этот раздел замечательными словами веры: «Мы можем лишь приблизительно представить себе, в какой мере потрясли учеников пасхальные события и насколько они изменили их жизнь. Учреждение первоцеркви силою Духа в свете воссевшего теперь одесную Бога Господа и в связи с воспоминанием о его земном служении составляют для нас зримое и действующее до сего дня чудо Пасхи» (с. 661). В целом же можно сказать, что несмотря на неоднократные заявления Хенгеля / Швимер о возможности лишь «попытки исторического приближения» к изображению Иисуса из Назарета, которое удовлетворило бы современное «историческое любопытство», они смогли вполне аргументированно показать, что христианство началось не после Пасхи, а с того самого момента, как только Иисус начал проповедовать Благою Весть в Галилее. И что во всех четырех Евангелиях, несмотря на многообразные изменения, сохранилось богатство подлинных воспоминаний о Его служении.

В завершение рецензии хочется порекомендовать к прочтению эту весьма ценную с научной точки зрения монографию западных библеистов не только тем, кто профессионально занимается изучением текста Священного Писания, но и всем интересующимся проблемами богословия и истории ранней Церкви. Книга, несомненно, будет полезна преподавателям и учащимся высших богословских учебных заведений, а также теологических кафедр в светских университетах. Помимо того, что в ней содержится огромный массив фактологической информации, ее авторы, признанные специалисты в области новозаветных исследований и иудаизма периода Второго Храма, являются сторонниками апологетического подхода к библейскому тексту, защищая его от «ножа критики» и отстаивая в определенной степени традиционный взгляд (с некоторыми оговорками, указанными выше) на подлинность, достоверность и непреходящую историческую и богословскую ценность Евангелия.

Священник Андрей Выдрин

Библиография

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга II. Нагорная проповедь. Глава 1. Общий контекст нагорной проповеди / Нагорная проповедь и Проповедь на равнине. [Электронный ресурс]. URL: <https://jesus-portal.ru/truth/mitropolit-ilarion-alfeev-i-isus-khristos-zhizn-i-uchenie/kniga-2-nagornaya-propoved/>

glava-1-obschiy-kontekst-nagornoj-propovedi/nagornaya-propoved-i-propoved-naravnine/ (дата обращения 17.08.2020).

Фивейский М., свящ. Евангелие от Матфея // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов / под ред. преемников А. П. Лопухина. Т. 8. СПб.: тип. Монтвида, 1911. С. 125–126.

Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 1984.