

Г. Г. Ястребов

«Поиск исторического Иисуса»: выход из тупика? ¹

На протяжении последних веков так называемый «поиск исторического Иисуса», представляющий собой попытку реконструкции личности Христа, неоднократно предлагал иную версию жизни Спасителя, чем та, которая описана в евангелиях. Успехом эти попытки не увенчались: вместо единого альтернативного сценария появились десятки взаимоисключающих версий. Эта разногласица обусловлена отсутствием четких методологических критериев. В результате к началу XXI в. «поиск» оказался в глубоком кризисе. Некоторых ученых этот кризис подтолкнул к тотальному скептицизму. Однако современная эпоха ознаменовалась и ренессансом трудов по реабилитации исторической достоверности евангелий: комментаторам удалось предложить свежие доводы, имеющие исключительно важное значение не только для теологии и библеистики, но и для миссии и апологетики.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Иисус, поиск исторического Иисуса, евангелия.

«Поиск исторического Иисуса» (англ. *Quest for the historical Jesus*) возник как проект не христианский. Обычно его истоки возводят к посмертно опубликованным запискам Германа Самюэля Реймаруса (1694–1768), который полагал, что Иисус был смутьяном, казненным за подстрекательство к бунту. Однако предшественниками Реймаруса были английские деисты, в частности, Мэтью Тиндал (1657–1733) [Allison 2005, 115–116]. Уже в XIX в. идею критической реконструкции подхватили многие ученые, а в XX в. из удела светских ученых и христианских либералов «поиск» превратился в занятие историков всех мастей, от секулярных до консервативно-христианских.

Далее мы кратко расскажем об истории «поиска», его основной проблематике и методологическом кризисе на современном этапе. Затем мы остановимся на путях выхода из кризиса

1. Статья основана на лекции, прочитанной в интеллектуальном клубе «Событие» (Свято-Филаретовский институт) 29 августа 2014 года.

и свежих доводах в пользу достоверности канонической версии евангельской истории.

История «поиска»

В учебниках история «поиска» зачастую описывается с помощью упрощенной периодизации, которая, впрочем, позволяет увидеть отдельные закономерности, поэтому мы ей последуем (с небольшими коррективами).

«Первый поиск». В XIX в. «поиск» был во многом завязан на желание найти Иисуса, созвучного современной эпохе. Иисус представлялся не как Мессия и Спаситель, а как учитель нравственных ценностей (например, всеобщего братства). У ученых возникала картина, созвучная «либеральному буржуазному идеалу доброй нравственности», но без достаточного внимания к собственно религиозному фактору в жизни Иисуса [Tracy, 100], а в частности, к фактору ветхозаветно-иудейского (и часто эсхатологического) контекста. Впрочем, были и исключения. Например, Авраам Гайгер (1810–1874), один из основателей реформистского иудаизма, обратил внимание на важность понимания евангелий в свете древнееврейской традиции. К сожалению, у самого Гайгера маятник качнулся в противоположную сторону: Иисус оказался фарисеем, который по консервативности превосходил Гиллеля и новому не учил [Heschel, 149]. Все же исследования Гайгера поставили серьезные проблемы в плане соотношения Ветхого и Нового Заветов.

Показательны и выводы Адольфа фон Гарнака (1851–1930). Гарнак признает, что Иисус был плоть от плоти иудаизма, как признает и важность иудейской (и даже эсхатологической) составляющей в евангелиях. Однако де-факто он выносит эту составляющую за скобки: мол, здесь Иисус не оригинален, а значит, неинтересен, интересно же — учение о Царстве как владычестве Бога в сердце человеческом (ср. притчи о жемчужине и сокровище в поле), о необходимости внутреннего единения с Богом, о глубочайшем преимуществе любви над обрядом и аскезой. У Гарнака были полезные мысли, но затушевывание роли Закона и Пророков в учении Иисуса не могло быть здоровой исторической процедурой. Эти акценты были исправлены в радикальной форме еще до Гарнака — Иоганном Вайсом (1863–1914), а после — Альбертом Швейцером (1875–1965). Опять же, развивая некоторые выкладки авторов вроде Тиндала, они развили концепцию апокалиптического Иисуса.

Кризис поиска. Швейцера нельзя считать большим новатором, но он развил идеи Вайса, а главное, написал желчную монографию (1906), в которой разнес в пух и прах либеральных предшественников [Schweitzer]. Швейцер считал, что ученые осовременивают весть Иисуса, творя ее по своему либеральному образу и подобию, — Иисус же был апокалиптиком и во многом заблуждался: в частности, многое в его учении было построено на ошибочной вере в скорый конец мировой истории. В частности (думал Швейцер), Иисус сначала ожидал пришествия некоего Сына Человеческого^{*1}, а не дождавшись, пошел на крест, полагая, будто вскоре наступит Царство.

^{*1} Ср. Мф 10:23

Тезис о двух ошибках не снижал популярности, но осмысление Иисуса как апокалиптического пророка надолго поселилось в науке. Впрочем, в первой половине XX в. на континенте наступило время скептицизма относительно достоверности евангельских преданий, который отчасти снизил и значимость концепции Вайса-Швейцера. Этот скептицизм был связан с возникновением (под влиянием разработок в ветхозаветной библеистике) «истории форм». История форм оказала столь сильное влияние на экзегезу, что о ней необходимо сказать подробнее.

- Карл Людвиг Шмидт (1891–1956) исследовал вопрос о разной хронологии событий у синоптиков и у Иоанна и пришел к выводу, что евангелист Марк воспринял из предания не целостное повествование, а большое число разрозненных материалов, которые сгруппировал по тематическому признаку; впоследствии эту повествовательную канву, со своей редакторской правкой, восприняли Матфей и Лука. Соответственно, нам почти ничего не известно о том, в какой последовательности развивались события в жизни Иисуса и где они происходили [Schmidt].

- Мартин Дибелиус (1883–1947) развивал тезис о том, что до своей фиксации в евангелиях предания об Иисусе передавались христианами устно в ходе проповеди. (Дибелиус говаривал: «В начале была проповедь».) Отсюда он пытался понять, какую роль в проповеди выполняли разные типы евангельского материала. По ходу дела он выделил разные виды форм евангельских повествований: «парадигма» (краткий рассказ с речением или деянием Иисуса), «новелла», «легенда», «рассказ о Страстях», «миф». У каждой из этих форм, думал Дибелиус, было свое «место в жизни» (нем. *Sitz im Leben*) Церкви [Dibelius]. Что касается достоверности, он проявлял максимальный скептицизм в отношении Евангелия от Иоанна, у синоптиков же считал наиболее достоверными парадигмы и наименее достоверными легенды.

- Рудольф Бультман (1884–1976) поставил себе задачу понять, какой была история индивидуальных единиц предания, впоследствии использованных евангелистами, до их письменной фиксации [Bultmann, 4], какое «место в жизни» имела каждая из них. По мнению Бультмана, первые христиане не заботились о сохранении исторической точности. Он думал, что на это указывают параллели с народным фольклором и важность живого Иисуса для Церкви: слова христианских пророков, сказанные от имени Иисуса *воскресшего*, вкладывались в уста Иисуса *земного*. К тому же Бультман, проводя резкую грань между иудейскими и эллинистическими церквями, полагал, что предания подверглись эллинизации. Творческую роль общин он считал столь сильной, что под сомнение ставилась достоверность любого высказывания, если оно *могло* быть понято как сформулированное христианами (де-факто большей части высказываний). Предполагалось, например, что Иисус не применял к Себе такие титулы как «Христос» или «Сын Человеческий»: Церковь вложила в Его уста собственное исповедание. В результате Бультман заключил, что о жизни Иисуса нам почти ничего не известно.

История форм — лишь гипотеза, а не доказанный вывод. Важно подчеркнуть, что она оперирует априорными предпосылками. Например: (1) традиционные атрибуты евангелий, особенно приписываемых апостолам, ошибочны; (2) события в жизни Иисуса отделялись от момента написания евангелий *длинной* передачей; (3) передача осуществлялась в анонимных общинах и без заботы об исторической точности. Об изъянах этих предпосылок мы скажем далее, а пока отметим, что с работами Дибелиуса и Бультмана за пределами консервативно-евангельских кругов в экзегезе широко распространилась идея, что общины перекраивали, а подчас и выдумывали предания об Иисусе.

Следует отметить важное (и негативное) для экзегезы последствие одной из предпосылок истории форм: поскольку сюжетную канву сочли искусственным конструктом, первоначальный смысл речений Иисуса стали искать в отрыве от их евангельского контекста. Это открыло широкий простор для самых разных перетолкований. Например, в Мк 9:1 Иисус предсказывает: «Некоторые из стоящих здесь... не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе». Многие экзегеты согласны, что евангелист полагал это пророчество исполненным в последующей сцене Преображения [Pesch, 66–67]. Однако в результате дробления текста отрывок Мк 9:1 стал восприниматься обособленно от последующей перикопы, что создавало место гипотезам в духе Вайса-Швейцера о несбывшихся апокалиптических предсказа-

ниях. Очевидный же минус такого подхода состоит в том, что евангелие как минимум доносит до нас ту интерпретацию речений, которую они имели уже в первом христианском поколении. (И, по-видимому, их интерпретацию *очевидцами* жизни Иисуса: см. ниже о выкладках Р. Бокэма и ср. 2 Пет 1:16–18.)

Впрочем, история форм заронила скептицизм к самой идее «поиска» (много материалов получалось творчеством анонимных общин), но вне бультманианства попытки не прекращались. В частности, в 1935 г. Чарльз Додд (1884–1973), который отчасти и сам использовал историю форм, был далек от глобального скептицизма. В своей книге «Притчи о Царстве» он ввел понятие «осуществленной эсхатологии»: Иисус возвестил, что Царство уже пришло и осуществилось в Его служении [Dodd]. Именно в данном ключе Додд интерпретировал евангельские притчи: скажем, притча о жемчужине означает, что Царство можно обрести уже здесь и теперь (Мф 13:45–46). Книга Додда была важным противовесом концепции Вайса-Швейцера и оказала влияние на англоязычных библеистов середины XX века².

«Новый поиск». Термин «новый поиск» неудачен, поскольку «новым» он стал лишь для истых бультманианцев. Обычно имеется в виду проект, который начался с лекции Эрнста Кеземанна (1906–1998) 20 октября 1953 г. Кеземанн рассуждал логично: едва ли евангелисты взяли бы за перо, если бы их не интересовал исторический Иисус; а если Он нас не будет интересовать, богословие выродится в мифологию. Отсюда многие бультманианцы стали отказываться от крайнего скептицизма и пытаться что-то узнать об Иисусе. Важную роль здесь играли критерии достоверности предания, особенно критерий, основанный на «двойном несходстве» (см. ниже). В наши дни эти труды, несущие на себе отпечаток экзистенциалистской философии, стали забываться, но они сыграли свою позитивную роль (в частности, в преодолении крайнего скептицизма).

«Третий поиск». Хрестоматийный термин «третий поиск» придумал в 1986 г. Н. Т. Райт, чтобы обозначить новую волну исследований, которую представлял он сам и такие авторы как Э. Сандерс, М. Хенгель, Дж. Мейер, прочно локализовавшие Иисуса

2. Впоследствии Додд несколько раз дополнял и исправлял книгу. В России она во многом убедила о. Александра Меня, который уважал Додда и использовал его работы в противовес швейцеровской парадигме. В целом работу Додда следует признать

сильной, но она не до конца убедительно объясняет высказывания с футуристической эсхатологией. Например, согласно Додду, Мк 9:1 — не о грядущем Царстве, а о том, что Царство нужно увидеть и распознать.

в иудаизме I в. [Raym, 75–81]. Попутно возникшую в США иную волну «поиска» (см. ниже) Райт считал всего лишь наследницей «нового поиска». Однако попытка разделить труды в *текущей* научной дискуссии на «новый» и «третий» поиск выглядит неуклюжей и не оправдывает себя³. Следует согласиться с теми учеными, которые полагают эти разграничения условными и обманчивыми [Powell, 29; Stanton, 165].

Как бы то ни было, в условиях обострившегося интереса к «поиску» особое значение приобрело противостояние двух научных школ. С одной стороны, в США усилились попытки обожествить неапокалиптический образ Иисуса. Ведущие представители этого течения даже сформировали в 1985 г. «семинар по Иисусу» [Funk, Hoover], который обсуждал достоверность евангельских повествований, по результатам дискуссий проводил голосования, а результаты рекламировал в печати. Значительная часть евангелий была объявлена недостоверной (типично для бультмановской и отчасти даже постбультмановской парадигмы), а «подлинное» учение Иисуса осмыслено как контркультура: Иисус регулярно нарушал окружающие нормы и стереотипы. Конкретику разные представители семинара понимали по-разному: например, Роберт Фанк считал Иисуса поэтом, острословом и светским смутьяном [Funk, 165–216], а Доминик Кроссан — социальным реформатором с призывом к полному эгалитаризму [Crossan 1991]. Подчас Иисус уподоблялся даже киникам [Mack, 41–58]!

С другой стороны, представители концепции Вайса-Швейцера, обеспокоенные американским вызовом, стали усовершенствовать старые аргументы. В результате было опубликовано множество исследований, в которых Иисус описывался как апокалиптический пророк, предсказывавший скорое наступление Царства [Sanders]. Нередко концепция Вайса-Швейцера сочеталась с попыткой подать учение Иисуса как почти ортодоксально иудейское: Иисус не только не противоречил Закону, но и действовал в русле иудейской мысли своего времени [Crossley; Maccoby; Vermes 2004]. Некоторые представители данной научной школы подают результаты своих исследований как секу-

3. Курьез: Райт относит Дж. Мейера к «третьему поиску», а сам Дж. Мейер, хотя и заимствует у него термин «третий поиск», не относит Райта не только к «третьему поиску», но и к «поиску» вообще, полагая, что Райт больше богослов, чем историк [Meier

2009, 22–23]! М. Борг, по Райту, входит в «третий поиск», хотя и является одним из главных представителей «семинара по Иисусу», представлявшему «новый поиск». Вся эта путаница не способствует четкой систематизации.

лярно-нейтральные [Casey] или опровергающие христианство [Lüdemann]. Другие пытаются богословски решить проблему ошибки со сроком Царства. Например, И. Иеремиас полагал, что Бог отменил скорый Суд, предоставив людям отсрочку^{*1}, и «все человеческое существование в условиях ежечасно грозящей катастрофы держится этой отсрочкой» [Иеремиас, 162]. Д. Эллисон проводит параллель между этой проблемой и проблемой креационизма: как хронология книги Бытия ошибочна в буквальном смысле слова, но истинна в смысле богословском, так и в случае с эсхатонном «мифологические события не пересекаются с историческим графиком», — правда, для этого приходится усматривать в парусии «притчу, проекцию мифопоэтического воображения» [Allison 2009, 98]. Респектабельно мнение, что Иисус предсказал скорое Царство, но ясных сроков не назвал, а логики вроде Мк 9:1 вложила в Его уста Церковь [Meier 1994, 336–348]. В целом более-менее консервативные христиане предпочитали модифицированные варианты гипотезы Вайса-Швейцера, поскольку их легче соотнести с традиционным богословием, чем «Иисуса-киника».

*1 Ср. Лк 13:6–9

Впрочем, немало христианских экзегетов полагали, что оба варианта плохи. Конец XX — начало XXI века ознаменовались беспримерным усилием комментаторов (преимущественно протестантских и англиканских) по реабилитации исторической достоверности евангелий.

Методология

Широкую дискуссию вызывают критерии достоверности: какие признаки отличают *достоверные* евангельские сообщения? В XX в. было разработано много таких критериев, большей частью обусловленных проблематикой истории форм. Они донныне используются рядом авторов, но имеют определенные изъяны. Не будем здесь углубляться в доводы и примеры, детально рассмотренные (вместе с библиографией вопроса) в другом месте [Ястребов 2012]. Ограничимся кратким резюме наших выводов по нескольким основным критериям.

- «Смушение евангелистов»? Критерий: если есть признаки, что некий материал смущал евангелистов, значит, они его не придумали. А раз они не придумали, значит, он историчен. Однако: (1) суждения о психологических мотивах евангелистов субъективны; (2) нет возможности отличить

«смущение» читательской аудитории от «смущения» евангелиста; (3) всегда легко вообразить мотивы, по которым та или иная сцена была выдумана христианами.

- «*Двойное несходство*»? Критерий: особый шанс на достоверность имеют материалы, которым нет параллелей в иудаизме и христианстве I в. Однако: (1) наши сведения об иудаизме I в. слишком ограничены, чтобы судить о том, что выходило за его рамки; (2) ни из чего не видно, что «двойное несходство» должно было существовать в высказываниях Иисуса; (3) поскольку почти все высказывания Иисуса содержатся в *христианских* текстах, все они так или иначе сходны с христианским богословием⁴.
- «*Множество свидетельств*»? Критерий: шансы на достоверность повышаются, если о событии рассказывают независимые источники. Однако: (1) критерий в лучшем случае позволяет лишь установить существование материала на ранней стадии традиции, но не выяснить, восходит ли логика к событиям в жизни Иисуса; (2) среди новозаветных свидетельств трудно выявить независимые друг от друга источники; (3) критерий опирается на выводы критики источников, которые сами по себе не доказаны⁵.

Не останавливаясь на второстепенных слабых критериях, отметим несколько критериев, которые были выдвинуты в последнее время и стоят особняком от остальных.

- «*Историческая когерентность*»? По мнению Крейга Эванса, материал можно считать достоверным, если он сообразен с историческими реалиями, а также общими обстоятельствами жизни Иисуса [Evans, 13–15].

4. Н. Т. Райт предложил радикальную модификацию данного критерия, утверждая, что ориентироваться нужно на «двойное сходство и двойное несходство». А именно, достоверность материала повышается, если в нем: (а) «картина деятельности Иисуса правдоподобна с учетом еврейской среды I века» и, одновременно, «правдоподобна как часть исходных предпосылок ранней Церкви»; (б) «деятельность Иисуса разбивает стереотипы еврейской религии I века» и «существенно отличается от деятельности, характерной для большинства ранних христиан» [Райт, 118]. Фактически перед нами сочетание двух критериев: «историческое правдоподобие» (о котором см. ниже) и «двойное несходство», причем последнее обстоятельство его и дискредитирует.

5. В течение многих десятилетий доминировала гипотеза двух источников: первым было написано Евангелие от Марка; Матфей и Лука работали позже и независимо друг от друга, пользуясь Марком и еще одним не сохранившимся до наших дней источником (Q). Однако в последние десятилетия против этой гипотезы появились интересные свежие доводы, и вполне жизнеспособной является, например, альтернатива в виде «гипотезы Фаррера-Гоулдера»: Матфей пользовался трудом Марка, а Лука — трудами Матфея и Марка [Ястребов 2014]. Впрочем, ни один из этих выводов нельзя считать вполне надежным, и на столь шатком основании серьезные гипотезы выстраивать не следует.

• «Историческое правдоподобие»? Этот критерий, который предлагают Герд Тайсен и Дагмар Винтер, фактически противоположен «двойному не-сходству»: достоверным может быть любой материал, который правдоподобен в иудейском контексте и объясняет возникновение христианства [*Theissen, Winter, 212*].

Эти критерии выглядят как голос здравого смысла в разнородности надуманных гипотез. Однако скептики правы: если подходить к делу сугубо академически, принцип правдоподобия не позволяет отличить от вымысла историческую прозу [*Lüdemann, 5*].

О выходе из тупика мы поговорим далее, а пока остановимся на проблеме: есть ли у нас четкие параметры *недостоверности*? Очень часто в литературе по «поиску» они не проговариваются четко, а вместо них действуют предпосылки (часто из истории форм), которые можно считать как бы обратной стороной критериев достоверности. Приведем несколько примеров.

Во-первых, под подозрение попадают материалы, которые тесно коррелируют с опытом и интересами раннехристианских общин (или евангелиста). Например, аутентичность Мф 10:16 / Лк 10:3 («посылаю вас, как агнцев среди волков») часто отвергается на том основании, что «данному высказыванию нелегко подобрать удовлетворительный контекст в жизни Иисуса... ни из чего не видно, что ученики подвергались опасности из-за своей миссии до Пасхи... но предполагаемые здесь враждебность и гонения соответствуют первым десятилетиям жизни церкви в Палестине» [*Boring, 143*]. Однако это не выдерживает критики. С одной стороны, если ученики, вслед Иоанну Крестителю и Иисусу, проповедовали покаяние с пламенным обличением богачей и религиозного истеблишмента, их жизнь не могла не подвергнуться опасности; Иоанн Креститель был казнен, и Иисус гоним и распят... Случаи, когда история форм переоценивает необходимость послепасхального контекста, исчисляются десятками! С другой стороны, критерий имплицитно предполагает, что Иисус не мог формулировать Свои слова таким образом, чтобы они стали указанием и для последующих поколений учеников, а значит, он связан на идеологическую установку, заранее исходящую из определенного образа Иисуса.

Во-вторых, ставятся под сомнения те высказывания, которые повторяют известные учения иудаизма или общечеловеческие максимы. Например, скептические оценки вызывала принадлежность Иисусу «золотого правила»^{*1}: мол, ученики всегда склонны

^{*1} Мф 7:12 /
Лк 6:31

приписывать «местному мудрецу» истины, входящие в общекультурное наследие [Funk, Hoover, 156]. Однако разумно ли отрицать за любым человеком высказывания, в которых он разделяет те или иные воззрения современников? Впрочем, в последнее время данный критерий стал употребляться редко: ведь с ним по определению невозможно осмыслить соотнесенность евангельских событий с Ветхим заветом и иудейскими учениями I века.

В-третьих, считается, что материал недостоверен, если в нем описывается нечто исторически неправдоподобное: какие-то ситуации не могли иметь места в Палестине I в. Однако число подобных отрывков невелико, и все случаи сомнительны. Например, часто думают, что в Мк 10:12 евангелист экстраполирует учение Иисуса на римские обычаи, где женщина имела право инициировать развод [Donahue, 297; Dunn 2003, 578; Vermes 2004, 181]. Однако Иисус мог комментировать и языческий обычай, и гипотетическую ситуацию. Кроме того, весьма возможно, перед нами критика в адрес Иродиады [Païm, 260; Hoehner, 138–140; Theissen, Winter, 183].

В-четвертых, применяется принцип несоответствия: если предание противоречит тому, что известно об Иисусе, оно недостоверно. В частности, Вермеш отрицает достоверность притчи о неразумных девах ^{*1}: «Разумные девы эгоистичны, а жених — черств и бессердечен. Это не отражает представлений о доброте... которым учил Иисус; перед нами искажение вести о щедрости и молитве» [Vermes 2004, 148–149]. Данный пример показывает главный изъян критерия: получается, что учения, которые евангелист считал взаимодополняющими, исследователь считает взаимоисключающими. А если Матфей (как и последующие поколения христиан) полагал возможным поместить данную притчу под одной обложкой с призывом к милосердию, почему Иисус не мог учить тому и другому? ⁶ Еще одна проблема критерия: субъективный подбор отрывков. Почему, например, Вермеш сравнивает Мф 25:1–13 с темой милости, а не с темой грядущего Суда?

Все более очевидные изъяны критериев не помешали некоторым ученым продолжить поиск с их помощью [Meier 2009]. Кое-кто, впечатленный неудачей с критериями, подался в тотальное отрицание историчности евангелий [Price]. Это наблюдается

*1 Мф 25:1–13

6. В данной конкретной притче «девы не эгоистичны, а лишь хотят быть верными жениху»; без масла они не смогут пойти и встретить его [Pentecost, 150].

среди тех ученых, которые хорошо видят недостатки критериев достоверности и плохо видят недостатки критериев недостоверности. Ряд ученых продолжают «поиск», отвергнув эти критерии [Allison 2009, 54–60; Crossan 1999, 143–146]. Между тем, в более консервативном направлении появился принцип, которым ранее толком не занимались, хотя он важен для древнехристианских авторов: наличие указаний, что сообщение опирается на авторитет очевидцев. Без сомнения, показания очевидцев могут быть неточны. И все же, если говорить о древней истории, это самое близкое, что позволяет подойти к самим событиям. И лишь с этим критерием в паре может работать принцип исторического правдоподобия.

Свидетельства очевидцев

В исследованиях Ричарда Бокэма (прежде всего в книге «Иисус глазами очевидцев»), ставших как бы квинтэссенцией недовольства историей форм, оспариваются все ключевые выводы метода. Бокэм замечает, что основные позиции метода к настоящему моменту опровергнуты. В частности, (1) «между формой и *Sitz im Leben* нет жесткой корреляции»; (2) история форм преувеличивает точность «соответствия между преданием и тем, как оно используется и для каких целей сохраняется»; (3) «не существует единых законов передачи устной традиции, действовавших на всем протяжении истории евангельских преданий»; (4) резкое противопоставление палестинских и эллинистических общин неоправданно и т. д. [Бокэм, 272–273]. Бокэм констатирует: устои ниспровергнуты, но история форм «сумела оставить по себе внушительное наследие в виде априорного... *впечатления*, разделяемого и по сей день многими учеными... Обосновать такое впечатление невозможно... оно держится лишь на том, что его принимают как должное, не раздумывая над ним» [Бокэм, 275]⁷. Бокэм не столько повторяет известные возражения против истории форм, сколько приводит свежие доводы против таких ее предпосылок, как устная передача преданий анонимными общинами и отсутствие заботы об исторической точности.

7. Неверно думать, что Бокэм отрицает все выводы истории форм. Например, «важнейшим и неопровержимым» ее открытием он считает то, что индивидуальные материалы у синоптиков при устной передаче далеко не всегда образовывали

единое повествование; так, Марк большей частью «сам устанавливал последовательность рассказов, которые, возможно, даже Петр не излагал в хронологическом порядке» [Бокэм, 269].

Он утверждает, что евангелия содержат свидетельства очевидцев «в форме, очень близкой рассказам самих очевидцев, поскольку авторы евангелий общались с очевидцами более или менее напрямую», а Евангелие от Иоанна и было написано очевидцем [Бокэм, 26]⁸. Упомянем несколько узловых моментов аргументации.

- Судя по свидетельству Папия, в 80-е гг. (время написания евангелий) устные предания об Иисусе не затерялись в анонимной многоголосице, а были связаны с именами конкретных очевидцев. Сам Папий, вслед древним историкам, полагал, что ценность преданий непосредственно обусловлена их опорой на данные очевидцев. Это сопоставимо и с данными пролога Луки (Лк 1:1–2).
- Ошибочен тезис Бультмана о том, что с ходом времени христиане выдумывали такие детали в преданиях, как имена персонажей: (1) сопоставление Евангелий от Матфея и Луки с Евангелием от Марка показывает, что евангелисты обращаются с именами бережно; (2) имена палестинских иудеев в евангелиях соответствуют статистике имен в тогдашней Палестине, а значит, не выдуманы в христианских общинах диаспоры. Но почему одни персонажи названы по именам, а другие нет? Видимо, по именам названы люди, известные в Церкви и впоследствии выступавшие в качестве очевидцев (напр., Клеопа в Лк 24:18). Неслучайно и то, что наиболее яркие детали содержат материалы, связанные с названными по именам персонажами.
- Анализ списков Двенадцати показывает желание тщательно сохранить их имена и эпитеты. Это связано с их ролью очевидцев: необходимы были люди, которые засвидетельствовали бы о деятельности Иисуса от Крещения до Воскресения (Деян 1:21–22; Ин 15:26–27). Двенадцать — официальная «коллегия» очевидцев, которая распространяла основной корпус преданий. Большая часть евангельской истории — именно то, о чем могут засвидетельствовать Двенадцать.
- В соответствии с практикой некоторых античных авторов евангелисты пользуются литературным приемом *inclusio* для указания на очевидцев:

8. Исследования Бокэма стали продолжением концепций Самюэля Бюрскога [Byrskog]. Бюрског напомнил научному миру о роли очевидцев для античных историков (в частности, Фукидида и Полибия), и о том, что античные авторы считали

лучшим очевидцем такого, кто способен не только рассказать о событиях, но и интерпретировать их. Бюрског предположил, что в некоторых евангельских материалах заметно свидетельство очевидцев.

Евангелие от Марка начинается и заканчивается подчеркнутым упоминанием о Петре; Евангелие от Иоанна — упоминанием о возлюбленном ученике.

- Свидетельство очевидца заметно у Марка в отрывках с конструкцией, где третье лицо множественного числа (напр., Мк 14:32: «пришли в селение...») сочетается с третьим лицом единственного числа («и Он сказал»). И это не просто модификация фраз типа «мы пришли, и он сказал» из воспоминаний очевидца, а литературный прием евангелиста, с помощью которого читатели могут смотреть на события глазами учеников и, особенно, Петра. Вообще Марк сознательно рассказывает историю Иисуса с точки зрения Петра: чаще зрительно-аудиальной, но подчас и внутренне-психологической.
- Анонимность нескольких персонажей у Марка стоит особняком: вслед гипотезе Г. Тайсена, ее можно объяснить конспирацией перед властями. И это не только нагой юноша и ученик, отрубивший ухо рабу первосвященника, но и люди, предоставившие Иисусу осла для въезда в Иерусалим, и дом для трапезы, а также женщина, помазавшая Иисуса. У Иоанна личность нескольких из них раскрывается: Иоанн писал, когда в конспирации уже не было нужды.
- Судя по свидетельству Папия, Петр *надиктовал* Марку ряд воспоминаний, которые тот затем расположил не в хронологической последовательности. Косвенные указания на связь Евангелия от Марка с Петром содержатся также в Евангелии от Фомы (логия 13) и у Василида.
- У апостола Павла отражены факты *формальной* передачи традиции в Церкви. Контроль осуществлялся через заучивание наизусть и отчасти записывание.
- Евангелие от Иоанна написано пресвитером Иоанном, учеником Иисуса⁹. Повествования в нем достоверны, но речи включают не только слова самого Иисуса, но и последующие размышления ученика над ними.
- Небольшие различия между параллельными отрывками в евангелиях могут объясняться по-разному: (1) Иисус нередко говорил одни и те же вещи в несколько разной форме; (2) устная передача повествовательного

9. Авторство Иоанна Зеведеева Бокэм отрицает на основании своего понимания святоотеческих свидетельств и потому, что «возлюбленный ученик» анонимен, тогда как сыновья Зеведеевы названы по имени (Ин 21:2).

материала допускала небольшие изменения; (3) вариантные переводы с арамейского на греческий; (4) легкая адаптация материала к послепапастальным условиям; (5) небольшая литературная правка со стороны евангелиста с целью лучше интегрировать материал в повествование.

Выкладки Бокэма вызвали восторженные отзывы у корифеев консервативной библеистики: уже на обложке есть рекомендации М. Хенгеля, Н. Т. Райта и Г. Стэнтона. Реакция радикальных скептиков была крайне негативной, а представителей историко-критического мейнстрима — смешанной. Здесь нет возможности углубляться в оживленную полемику. Рискнем лишь высказать оценку, что большинство *основных* позиций Бокэма не опровергнуты. Главный их изъян состоит в характере источников: серьезные выводы делаются на (неизбежно) малом числе материалов. Всегда остается риск, что за пределами этих источников действовали иные закономерности (скажем, где-то имела место анонимная передача предания). Но информацию в имеющихся источниках Бокэм обосновывает убедительно.

Отметим, однако, два проблемных момента. Во-первых, Бокэм присоединяется к тем, кто считает, что Матфей и Левий Алфеев — разные лица. Это не исключено, но Бокэм возрождает неудачное объяснение Мф 9:9: анонимный евангелист знал, что Матфей был мытарем, хотел рассказать о его призвании, но не знал, как это призвание произошло, и «перенес на него историю о призвании Левия» [Бокэм, 137]. Данная гипотеза настолько противоречит основным тезисам Бокэма (об известности имен свидетелей, о контролируемой традиции), что непонятно, почему она усвоена на основе легковесных доводов. С одной стороны, он сам же приводит перечень случаев, когда евреи носили два семитских имени, но с неожиданным скепсисом отмечает *все* эти свидетельства как ненадежные. С другой стороны, анализа заслуживает старая гипотеза о том, что Левий — не личное имя, а указание на принадлежность к определенному колену, т. е. имеется в виду «Матфей левит» [Albright, Mann, 177–178; Schwarz, 95–96].

Во-вторых, некоторым ученым справедливо кажется спорной идентификация «возлюбленного ученика» с пресвитером Иоанном: «Одна из основных трудностей здесь состоит в присутствии ученика не из членов Двенадцати на тайной вечере — с учетом намек у синоптиков на то, что с Иисусом были лишь Двенадцать (Лк 22:29–30)» [Marshall, 193]. И, как иногда отмечается, не слиш-

ком ли тогда затушевана в четвертом евангелии роль Иоанна Зеведеева, который входил в самый близкий круг учеников?

Проблема Евангелия от Иоанна

Следует подчеркнуть, что проект «поиска», а также его характер (противостояние гипотезы Вайса-Швейцера и семинара по Иисусу) во многом обусловлен сомнениями в достоверности четвертого евангелия. Ведь если оно достоверно полностью или хотя бы в значимых моментах, львиная доля гипотез отпадет, и «поиск» будет резонен лишь как осмысление иудейского контекста евангельских событий.

В 1993 г. Эд Сандерс констатировал ситуацию, которую считал научным консенсусом: «Учение исторического Иисуса следует искать в синоптических евангелиях, Евангелие от Иоанна отражает более позднее богословское развитие» [Sanders, 71]. Согласно выводам семинара по Иисусу, в Евангелии от Иоанна достоверен лишь 1 % высказываний Иисуса, причем возможно, что единственное достоверное высказывание ^{*1} является вставкой позднего редактора [Funk, Hoover, 401–470]. Кое-кто считает, что недостоверно ни одно высказывание [Lüdemann, 695]. Позицию умеренно-либерального мейнстрима выразил Реймонд Браун: кое-что аутентично, но материалы подверглись столь основательной богословской переработке, что «Иоаннов материал значительно труднее использовать в поиске исторического Иисуса, чем большинство синоптических материалов» [Brown, XLIX]. Подчас даже консервативные экзегеты, признающие в этом тексте отражение важных исторических реалий, опасаются использовать его в качестве источника по жизни Иисуса [Païm, xiv].

*1 Ин 4:43

Тем не менее, к концу XX в. появились знаки перелома в отношении к четвертому евангелию. И когда, например, папа Бенедикт XVI включил (осторожно) его в свою реконструкцию, он смог не только декларировать собственную позицию, но и цитировать в ее поддержку ряд исследователей [Patzinger, 225–290].

Интересующихся отсылаем к детальным анализам [Blomberg; Keener, 42–52, 74–80, 82–115], а здесь ограничимся наиболее существенными моментами. Прежде всего, есть вопрос о взаимосвязи с иудаизмом. Например, Морис Кейси, воинственный противник Евангелия от Иоанна, пытался доказать, что оно неправдоподобно. В наиболее прямолинейной форме ученый формулировал свое возражение так: хотя Евангелие от Иоанна «глубоко прони-

зано иудейской культурой» (ср. реакцию толпы на слова Иисуса в Ин 10:30), Иисус говорит о Себе вещи настолько невозможные для иудея, что Евангелие от Иоанна выпадает из иудейского (а значит, и правдоподобного) контекста [Casey 2010, 108].

Использовать подобным образом принцип «правдоподобия» некорректно. Если бы Евангелие утверждало, что Иисус сказал о Своей божественности, и иудеи сочли Его слова типичной ортодоксией, это было бы странно. Между тем сам Кейси признает, что описанная реакция иудеев правдоподобна, а значит, *соответствует контексту*. Слова Иисуса невозможны для обычного благочестивого иудея, но Евангелие и не считает Иисуса таковым. Значит, аргумент Кейси представляет собой *petitio principii*, в котором ортодоксальное благочестие Иисуса фигурирует в качестве предпосылки.

Однако дело обстоит сложнее, *если* считать, что Евангелие от Иоанна противоречит синоптикам: например, если учение о Богочеловечестве идет вразрез с ранней синоптической христологией [Casey 1996, 30–62]. Надо сказать, что идея позднего характера высокой христологии в науке респектабельна [Casey 1991; McGrath; Dunn 2010; Vermes 2012]. Здесь нет возможности углубляться в узкоспециальную дискуссию, поэтому лишь вкратце резюмируем главные возражения.

Во-первых, есть основания отнести рождение высокой христологии к раннему времени, что отражено в Павловых посланиях. Сложности, которые возникают у противников данного тезиса, видны на примере гимна Флп 2:6–11. Геза Вермеш, понимая неудачность попыток объяснить гимн с позиции низкой христологии, объявляет его поздней вставкой [Vermes 2012, 109–110]! Доводы Вермеша: (1) «лексика и стилистика» отражают богословие начала II в., как видно, в частности, из сопоставления с Евангелием от Иоанна; (2) христология Флп 2:6–11 противоречит Павловой, *если* считать Послание к Колоссянам псевдоэпиграфом (по мнению Вермеша, отрывок Кол 1:15–20 вдохновлен именно Флп 2:6–11). Однако это логическая несообразность: рукописных оснований считать гимн вставкой не имеется; параллели с четвертым евангелием можно с тем же успехом полагать признаком древности последнего, а параллели с Посланием к Колоссянам — признаком *когерентности* Павловой христологии¹⁰. Высокая

¹⁰ Аутентичность Послания к Колоссянам поныне отстаивается с успехом [Köstenberger, Kellum, Quarles, 600–604].

христология Флп 2:6–11 тем важнее, что, по мнению большинства ученых, Павел здесь цитирует более ранний христианский гимн [O'Brien, 198].

Вообще в последнее время доводы в пользу наличия у Павла высокой христологии удалось усилить. В своей яркой монографии Крис Тиллинг показал, что отношения между Христом и Церковью, как их представляет Павел, четко коррелируют с отношениями между Господом и Израилем в Ветхом Завете и иудаизме Второго Храма [Tilling]. Монография Тиллинга существенно расширила набор текстов, которые анализируются в данном вопросе, и вывела дискуссию на новый уровень.

Во-вторых, противоречие между Иоанном и синоптиками более кажущееся, чем реальное. Это хорошо показал в своей диссертации Филипп Бартоломе, учтя и разработки Бокэма [Bartholomä]. А мы здесь рассмотрим для примера христологию Евангелия от Матфея. *Особенно важно анализировать не христологические титулы (как делает Кейси), а более широкий литературно-богословский контекст.* Например, важна тема «Эммануила». Иисус назван «Эммануилом» (= «с нами Бог») в начале евангелия *¹, а в конце евангелия Иисус говорит: «Я с вами во все дни до скончания века» *². Смысл повествовательной рамки прозрачен: «Присутствие Иисуса есть присутствие Бога» [Tuckett, 130].

Но этого мало. Тема Иисуса как «Эммануила» красной линией проходит через евангелие. Показательны, например, речения «...сказано древним... а Я говорю вам» *³. Зря пытались некоторые консервативные экзегеты доказать божественность Иисуса на том основании, что Он бросает здесь вызов авторитету Торы [Grindheim, 110]. Им справедливо возражали, что в антитезах нет противоречия требованиям иудаизма [Crossley, 101]. Дело обстоит тоньше. Два акта высказывания («сказано... говорю») находятся в параллели, и за первым из высказываний стоит божественный авторитет: «сказано» — Богом (коль скоро перед нами слова из Божественного Откровения!). Отсюда видно, что Иисус здесь имеет божественный авторитет.

Не предполагает ли параллель Нагорной проповеди с Синайским откровением лишь образ Иисуса как нового Моисея? В свете богословского пассива («сказано» = «сказано Богом»), скорее, имеется в виду параллель между Иисусом и Тем, Кто дал откровение Моисею. Ведь Иисус не говорит: «...сказано древним... а ныне сказано». Он говорит: «...сказано древним... а Я говорю

*¹ Мф 1:23*² Мф 28:20;
ср. Мф 18:20!*³ Мф 5:21–22,
27–28; 31–32,
33–34, 38–39,
43–44

вам». Подчеркнутое «Я» здесь имеет божественную коннотацию и напоминает речения типа «Я есмь» в Евангелии от Иоанна.

Вообще, как неоднократно отмечалось, у синоптиков есть материалы Иоаннова типа, среди которых выделяются, например, Мф 11:27 и Мк 13:32. Такие материалы не могут быть случайными: хотя им уделено относительно беглое внимание в канве повествований, за ними не может не стоять солидный пласт богословия. Почему синоптики не развивают эту тему подробнее, сложно сказать: возможно, предполагалось, что данный материал столь революционен («еретичен») по меркам иудаизма, что о нем лучше говорить отдельно.

Однако есть следующая проблема: не слишком ли стилистически сходны материалы речей Иисуса у Иоанна со стилем самого евангелиста, чтобы им доверять (даже если считать, что они не приписывают Иисусу чуждого ему богословия)? Ведь в нескольких отрывках даже непонятно, принадлежат ли слова евангелисту или Иисусу^{*1}.

*1 Ин 3:16–21,
31–36

Обратим внимание на важную монографию Питера Энсора, в которой он обосновывает аутентичность речений в Иоанновой традиции. В числе прочего он обращает внимание на обращение Иоанна с ветхозаветными цитатами: *это показывает, как евангелист поступает с высказываниями, которые считает словом Божьим*. Цитирование бывает как буквальным^{*2}, так и весьма вольным^{*3}, но всегда остается верным *основному смыслу* текста [Ensor, 58–84]. Отсюда, в частности, видно, что речение в Иоанновом стиле, в котором цитируется слово Божье, может не быть (и вероятно, не является) выдумкой. Опять же показательным обращением с ветхозаветным материалом: Иоанн не склонен *расширять* материалы. Напротив, он «сжимает и упрощает» их, «смешивает фразы и мотивы из разных отрывков, сплетая их воедино», а в отдельных случаях добавляет собственные комментарии [Ensor, 84]. Энсору иногда возражают, что в конце I в. слова Иисуса еще не имели того же статуса, что и слово Божье в Ветхом Завете. Это возвращает нас к полемике вокруг времени возникновения поздней христологии, однако ясно, что в Иоанновой общине Иисус рассматривается как Логос и Тот, Кто Един с Отцом. Не из чего не видно, что слово Иисуса менее авторитетно, чем слова Закона и Пророков.

*2 Ин 10:34

*3 Ин 7:38

Если свидетельство Евангелия от Иоанна имеет исторический вес, то оно позволяет и ответить на вызов гипотезы Вайса-Швейцера (которая не может существовать без отрицания достоверно-

сти четвертого евангелия). Ведь со своей темой осуществленной эсхатологии оно показывает, что акцент на будущий характер Царства, который мы находим в речениях вроде Мк 9:1, составляет лишь часть общей картины.

Заключение

Попытка заменить евангельский рассказ на какой-либо альтернативный исторический сценарий не увенчалась успехом: вместо единого альтернативного сценария можно наблюдать десятки разных версий («Иисус — киник», «Иисус — апокалиптический пророк» и т. д.). Различие в версиях обусловлено отсутствием четких методологических критериев. Такой разнобой вызвал кризис «поиска». Некоторых исследователей он подтолкнул к тотальному скептицизму. Однако серьезные недостатки, выявленные к концу XX в. в методе «истории форм», привели к ренессансу традиционного подхода к вопросу об исторической достоверности евангелий и беспримерному подъему консервативной библеистики. Все чаще исследователи стали говорить не только о достоверности синоптических евангелий, но и о ценности Евангелия от Иоанна.

Эти наработки имеют исключительное значение для теологии и библеистики, а также миссии и апологетики. Миссионерам, которые сталкиваются с вызовами христианству, исходящими от радикального крыла «поиска исторического Иисуса» — с переводом новых книг эти вызовы все чаще заявляют о себе и в России, — полезно быть в курсе исследований Р. Бокэма, К. Кинера, Ф. Бартоломе и других авторов, о которых шла речь выше. Конечно, и эти работы не представляют собой истину в последней инстанции, а доводы будут уточняться в дальнейших исследованиях.

Не следует, однако, рисовать смысл и результаты «поиска» в сугубо негативных красках. Удалось прояснить ветхозаветно-иудейскую специфику евангельских преданий, лучше осмыслить учение Иисуса в контексте I века. «Поиск», понятый подобным образом, имеет хорошие перспективы.

Литература

1. *Бокэм* = Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. М. : ЭКСМО, 2011. 672 с.
2. *Иеремияс* = Иеремияс И. Богословие Нового Завета : Часть первая : Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. 367 с.
3. *Райт* = Райт Н. Иисус и победа Бога. М. : ББИ, 2004. 688 с.
4. *Ратцингер* = Ратцингер Р. Иисус из Назарета. СПб. : ИД «Азбука-классика», 2009. 416 с.
5. *Ястребов 2012* = Ястребов Г. Третий поиск исторического Иисуса : Кризис критериев достоверности // Страницы. 2012. № 4. С. 494–503.
6. *Ястребов 2014* = Ястребов Г. Гипотеза Фаррера-Гоулдера : Современные перспективы // Новозаветные исследования : Проблемы и перспективы / Сост. П. Чистяков. М. : РГГУ, 2014. С. 11–35.
7. *Albright, Mann* = Albright W., Mann C. S. Matthew. New York : Doubleday, 1971. 576 p. (The Anchor Bible Commentaries).
8. *Allison 2005* = Allison D. Resurrecting Jesus : The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters. London : T & T Clark, 2005. 404 p.
9. *Allison 2009* = Allison D. The Historical Christ and the Theological Jesus. Grand Rapids : Eerdmans, 2009. 126 p.
10. *Bartholomä* = Bartholomä Ph. The Johannine Discourses and the Teaching of Jesus in the Synoptics. Tübingen : Gunter Narr Verlag, 2012. 500 p.
11. *Blomberg* = Blomberg C. The Historical Reliability of John's Gospel. Downers Grove : Inter Varsity Press, 2002. 346 p.
12. *Boring* = Boring E. Sayings of the Risen Jesus : Christian Prophecy in the Synoptic Tradition. Cambridge : Cambridge University Press, 1982. 327 p.
13. *Brown* = Brown R. The Gospel according to John, I–XII. Garden City : Doubleday, 1966. 538 p.
14. *Bultmann* = Bultmann R. The History of the Synoptic Tradition. Oxford : Blackwell, 1963. 462 p.
15. *Byrskog* = Byrskog S. Story as History — History as Story. Leiden : Brill, 2002. 386 p.
16. *Casey 1991* = Casey M. From Jewish Prophet to Gentile God : The Origins and Development of New Testament Christology. Cambridge : James Clark, 1991. 176 p.
17. *Casey 1996* = Casey M. Is John's Gospel True? London : Routledge, 1996. 240 p.
18. *Casey 2010* = Casey M. Jesus of Nazareth : An Independent Historian's Account of His Life and Teaching. London : T & T Clark, 2010. 576 p.
19. *Crossan 1991* = Crossan D. The Historical Jesus : The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. New York : HarperCollins, 1991. 544 p.

20. *Crossan 1999* = Crossan D. The Birth of Christianity : Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus. San Francisco : HarperCollins, 1999. 653 p.
21. *Crossley* = Crossley J. The Date of Mark's Gospel : Insight from the Law in Earliest Christianity. London : T & T Clark, 2004. 262 p.
22. *Dibelius* = Dibelius M. From Tradition to Gospel. London : Ivor Nicholson and Watson, 1934. 311 p.
23. *Dodd* = Dodd C. H. Parables of the Kingdom. New York : Scribner, 1961. 176 p.
24. *Donahue* = Donahue J. The Gospel of Mark. Collegeville : Liturgical Press, 2002. 488 p.
25. *Dunn 2003* = Dunn J. D. G. Jesus Remembered. Grand Rapids : Eerdmans, 2003. 1019 p.
26. *Dunn 2010* = Dunn J. D. G. Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence. Louisville : Westminster John Knox Press, 2010. 191 p.
27. *Ensor* = Ensor P. Jesus and His Works : The Johannine Sayings in Historical Perspective. Tübingen : Mohr Siebeck, 1996. 337 p.
28. *Evans* = Evans C. Jesus and His Contemporaries : Comparative Studies. Leiden : Brill, 1995. 540 p.
29. *Funk* = Funk R. Honest to Jesus : Jesus for a New Millennium. San Francisco : Harper San Francisco, 1996. 352 p.
30. *Funk, Hoover* = Funk R., Hoover R. The Five Gospels : The Search for the Authentic Words of Jesus. New York : Scribner, 1993. 553 p.
31. *Grindheim* = Grindheim S. God's Equal: What Can We Know About Jesus' Self-Understanding? London : T & T Clark, 2011. 288 p.
32. *Harnack* = Harnack A. What Is Christianity? London : Williams and Norgate, 1902. 301 p.
33. *Heschel* = Heschel S. Abraham Geiger and the Jewish Jesus. Chicago : University of Chicago Press, 1998. 317 p.
34. *Hoehner* = Hoehner H. Herod Antipas. Cambridge : Cambridge University Press, 1972. 436 p.
35. *Hurtado* = Hurtado L. Lord Jesus Christ : Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids : Eerdmans, 2003. 768 p.
36. *Keener* = Keener C. The Gospel of John. Peabody : Hendrickson, 2003. 1696 p.
37. *Köstenberger, Kellum, Quarles* = Köstenberger A., Kellum S., Quarles Ch. The Cradle, The Cross, and the Crown : An Introduction to the New Testament. Nashville : B & H Academic, 2009. 954 p.
38. *Lüdemann* = Lüdemann G. Jesus After Two Thousand Years : What He Really Said and Did. Amherst : Prometheus, 2001. 707 p.

39. *Maccoby* = Maccoby H. *Jesus the Pharisee*. London : SCM Press, 2003. 228 p.
40. *Mack* = Mack B. *The Christian Myth : Origins, Logic, and Legacy*. New York : Continuum, 2001. 240 p.
41. *Marshall* = Marshall I. H. A New Consensus on Oral Tradition? A Review of Richard Bauckham's *Jesus and the Eyewitnesses* // *Journal for the Study of the Historical Jesus*. 2008. N 6. P. 182–193.
42. *McGrath* = McGrath J. *The Only True God : Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*. Champaign : University of Illinois Press, 2009. 155 p.
43. *Meier 1994* = Meier J. *A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2 : Mentor, Message, and Miracles. New Haven : Yale University Press, 1994. 1118 p.
44. *Meier 2009* = Meier J. *A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 4 : Law and Love. New Haven : Yale University Press, 2009. 752 p.
45. *O'Brien* = O'Brien P. *The Epistle to the Philippians*. Grand Rapids : Eerdmans, 1991. 639 p.
46. *Pentecost* = Pentecost D. *The Parables of Jesus : Lessons in Life from the Master Teacher*. Grand Rapids : Kregel Publications, 1998. 176 p.
47. *Pesch* = Pesch R. *Das Markusevangelium : Zweiter Teil*. Freiburg : Herder, 1977. 575 p.
48. *Powell* = Powell M. *Jesus as a Figure in History : How the Modern Historians View the Man from Galilee*. Louisville : Westminster John Knox Press, 1998. 238 p.
49. *Price* = Price R. *The Incredible Shrinking Son of Man : How Reliable Is the Gospel Tradition?* Amherst : Prometheus, 2003. 389 p.
50. *Schwarz* = Schwarz D. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1992. 304 p.
51. *Sanders* = Sanders E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London : Penguin, 1993. 337 p.
52. *Schweitzer* = Schweitzer A. *The Quest of the Historical Jesus : A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. London : John Hopkins University Press, 1998. 413 p.
53. *Schmidt* = Schmidt K. *Der Rahmen der Geschichte Jesus : Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin : Trowitzsch, 1919. 322 p.
54. *Stanton* = Stanton G. *The Gospels and Jesus*. Oxford : Oxford University Press, 2002. 324 p.
55. *Theissen, Winter* = Theissen G., Winter D. *The Quest for the Plausible Jesus : The Question of Criteria*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2002. 344 p.
56. *Tilling* = Tilling P. *Paul's Divine Christology*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2012. 322 p.

57. *Tracy* = Tracy D. *Blessed Rage for Order : The New Pluralism in Theology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1996. 288 p.
58. *Tuckett* = Tuckett C. *Christology and the New Testament : Jesus and His Earliest Followers*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2001. 246 p.
59. *Vermes 2004* = Vermes G. *The Authentic Gospel of Jesus*. London : Penguin Books, 2004. 464 с.
60. *Vermes 2012* = Vermes G. *Christian Beginnings : From Nazareth to Nicaea, AD 30–325*. New Haven : Yale University Press, 2012. 288 p.

G. G. Iastrebov

“Quest for the Historical Jesus”: Beyond the Impasse?

For the last few centuries, the Quest for the historical Jesus has attempted to go behind the Gospels and provide a historical reconstruction of a “real Jesus”. These attempts were not successful: Instead of a single reconstruction, scholars suggested dozens of mutually exclusive scenarios. One reason for the lack of consensus is the absence of clear methodological criteria. As a result, the contemporary Quest found itself in a deep crisis. Some scholars moved into total scepticism. At the same time, we witness a Renaissance of efforts in establishing the historical reliability of the Gospels: a number of exegetes managed to advance fresh arguments which bear enormous significance for mission and apologetics, as well as theology and biblical studies.

KEYWORDS: Jesus, Quest for the historical Jesus, Gospels.