

Послесловие автора ко второму изданию

Эта биография Иисуса была написана более тридцати лет назад. За это время появились дополнительные данные по нашей теме. В частности, были опубликованы новые кумранские рукописи, были найдены гробница первосвященника Кайафы и оссуарий для костей потомков Давидовых.

Текст этой книжечки был полностью переработан, некоторые его части я заменил новым текстом. По возможности я также расширил первоначальный текст. Без участия Вольфа-Дитмара Примера и его жены Анны-Розы новое издание этой близкой моему сердцу книги об Иисусе не могло бы осуществиться. Мы постарались включить в эту крошечную монографию все новое и, по сути, важное из моих исследований за прошедший после первого издания книги период.

Новый вариант моей монографии об Иисусе должен появиться в 2000 году. С этой датой, к сожалению, связывают весьма экстравагантные ожидания, смущающие доверчивые души. Магия чисел берет свое. По этому поводу я должен, однако, заметить, что сам Иисус избегал явно связывать «грядущий мир» с какой-нибудь конкретной датой (см. Лк 17:22–37 и Мф 24:26–28, 37–41).

Более того, в моих новых исследованиях показано, что конец времен для Иисуса находится за пределами истории; он, так сказать, «трансисторичен». Согласно Откр 21:4, «смерти больше не будет». Это значит, что, когда этот конец настанет, всякий вид бренности будет преодолен. Надо полагать, с приходом конца времен — с появлением действительности последней и окончательной — придет и абсолютный конец нашей, материально обусловленной, мировой истории. Этот конец придет для всех совершенно внезапно, как «вор среди ночи» (Мф 24:43) или «как вспышка молнии, что, сверкнув, озаряет все небо от края до края» (Лк 17:24).

Но до того момента мы, люди, несем ответственность за то, что случается на земле. Как минимум мы должны, несмотря ни на что, пытаться сделать так, чтобы все происходящее в нашем мире было достойно человека. Именно это спросит «Сын Человеческий» с народов на Суде, который и по еврейскому, и по христианскому преданию предшествует началу нового, грядущего мира (Мф 25:31–46). В сущности, это очень старый вопрос: «Каин, где брат твой Авель?»

Иерусалим, Ром Хашана [5760 г]. = 12 сентября [1999 г].

Давид Флуссер

ВОЗВРАЩЕНИЕ ИИСУСА В ЕВРЕЙСКИЙ НАРОД (ПОСЛЕСЛОВИЕ)

Пожалуй, нет другого такого образа, который бы так бесповоротно, так всеобъемлюще вошел в плоть и кровь современной европейской культуры, в сознание сегодняшнего европейца (русского, американца), как образ Иисуса Христа. Этот образ восходит к словам, делам и судьбе Иисуса, как о них повествуют евангелия, к той истории, которую непрерывно рассказывают вот уже вторую тысячу лет. И эта история стала формативным мифом¹, который определил содержание религиозного сознания европейского человека, его смысловой горизонт, его нравственные установки, его надежды. Существенное отличие этого мифа от других мифов состоит в том, что он вырастает из рассказа об исторической личности, о человеке, который жил в начале I в. в Палестине, был оригинальным религиозным учителем и казнен римскими властями по не совсем понятным причинам. Затем в раннехристианских общинах этот человек стал средоточием веры, культовым героем и центром интерпретации жизни и истории. В этих общинах был создан Новый Завет — Священное Писание христиан. Все, что говорилось в Новом Завете об Иисусе, более чем полторы тысячи лет рассматривалось как непосредственное описание исторических событий и фактов.

Однако в эпоху, когда началась секуляризация, т. е. процесс освобождения от тотального контроля церкви над всеми проявлениями мысли и духа, процесс, который сопровождался развитием научного метода, появились попытки создать внецерковный образ Иисуса. В XIX в. эти попытки породили целый поток литературы. Исследование жизни Иисуса из Назарета мотивировалось главным образом критикой церковной догматики, а в его основе лежала убежденность в том, что земной Иисус — это просто человек. Все утверждения церкви и Нового Завета о нем, выходявшие за рамки этого представления, рассматривались как мифологические, наподобие, скажем, античных мифов. По мере развития методов критического анализа текстов, а также вовлечения в орбиту подобных изысканий обширных данных о палестинском иудаизме времен Иисуса «поиски исторического Иисуса», казалось, были поставлены на надежный исторический и научный фундамент. Однако одновременно стало ясно, что евангелия содержат крайне мало исторических данных, которые можно было бы положить в основу исторической реконструкции жизни Иисуса. Евангелия — это главным образом документы веры протохристианской общины, образ Иисуса в них — это Иисус Христос раннехристианской проповеди, а не земной человек Иисус. Вскоре последовала и богословская реакция на созданный с помощью историко-критических методов образ Иисуса (Иисус как «очень, очень хороший человек»), который в либеральной теологии заменил Христа догматики. Р. Бультман, который сам внес существенный вклад в разработку историко-критического метода, весьма скептически относился к

значимости этого метода для теологии. «Вера, — считал Бультман, — не может зависеть от результатов исторического исследования».

В этой реакции, конечно, есть свои резоны. Вера в самом деле не поддается верификации (или фальсификации) на основе исторических фактов, поскольку она не находится в пространстве истории, а относится к области смысловых и ценностных установок. Однако она выражает себя в исторически сложившихся символах, которые можно исследовать с точки зрения их исторически обусловленного содержания. Следовательно, их можно интерпретировать, оценивать, критиковать. В этом смысле историко-критическое исследование евангелий может затрагивать веру, служить для нее вызовом.

Попытка выйти из кризиса, в котором оказалось исследование жизни Иисуса, была предпринята уже после Второй мировой войны. Немецкие и англо-американские исследователи предложили концепцию «нового поиска» земного Иисуса. В рамках этой концепции в качестве исторического материала использовалась сама протохристианская проповедь (керигма). Участники «нового поиска» исходили из того, что существует содержательная связь между тем, что говорил сам Иисус (в том числе и о самом себе), и интерпретацией Иисуса в керигме. Таким образом, здесь допускается преемственность между верой учеников Иисуса до и после пасхальных событий, а значит, и то, что в послепасхальной керигме содержится определенная историческая правда об учении и проповеди земного Иисуса. Этот подход несколько расширяет базу возможной исторической реконструкции, однако центр тяжести в нем лежит на «керигматическом» аспекте жизни Иисуса, и таким образом земной Иисус неизбежно приспособляется к христианской вере.

Поиски земного Иисуса велись и за рамками протестантской теологии. Систематические попытки написать биографию Иисуса как еврея своей эпохи предпринимались, начиная с И. Клаузнера ([1922 г.]). Еврейские исследователи основываются на материале еврейской религиозной традиции и исторических исследованиях по палестинскому иудаизму конца периода Второго Храма. Впоследствии в их методику реконструкции были привнесены также методы исследования новозаветных текстов, разработанные в рамках христианской экзегезы (прежде всего методы «анализа форм» и «анализа редакций»). Это относится и к книге профессора Флуссера. За этими исследованиями и реконструкциями стоит тенденция, прослеживаемая в новой еврейской историографии, — стремление вернуть Иисуса в еврейскую религиозную и национальную историю. Таким образом, Иисус заново открывается еврейской традицией как великий собрат по вере (М. Бубер), как один из учителей веры, который не только органично вписывается в традицию, но сообщает ей нечто новое. Для этих попыток реконструкции жизни Иисуса характерна полная

независимость от христианской догматики (в явной или неявной форме). И, вероятно, в этом их особенная ценность как для нехристиан, так и для христиан.

Книга Давида Флуссера служит наглядной иллюстрацией того, сколь убедительной может быть реконструкция жизни Иисуса с этих позиций. Следует отметить, что Д. Флуссер (как и другие еврейские ученые, занимающиеся жизнью Иисуса) относится с большим доверием к Новому Завету как историческому источнику, чем современные христианские экзегеты. Д. Флуссер далее упоминает о чрезмерном, по его мнению, историческом скептицизме христианских исследователей. Видимо, с более доверчивым отношением к непосредственной исторической ценности евангелий связано у Флуссера и менее последовательное применение метода «анализа редакций», созданного протестантскими учеными. Однако как раз «анализ редакций» предлагает, в частности, критерии для выделения наиболее раннего слоя синоптической традиции, возникновение которого можно отнести ко времени публичной деятельности Иисуса.

А для христиан принципиальная важность современного еврейского исследования жизни Иисуса заключается в том, что оно служит серьезным вызовом христианской вере. В самом деле, практически любое, даже самое смелое исследование жизни Иисуса с позиций христианского богословия содержит скрытые апологетические мотивы — оно всегда оставляет пространство для христианской веры (пусть и модифицированной). Флуссер, естественно, не ставит своей целью сохранить такое пространство.

Как же относиться к этому христианам? Отвергнуть эту позицию и определяющие ее предпосылки как неприемлемые? Или, может быть, все-таки всерьез принять находящийся в пространстве истории и потому доказуемый факт, что Иисус не знал, что он станет основателем христианской религии? Что он был великим религиозным реформатором, оставаясь внутри еврейской религиозной традиции, но история распорядилась так, что христианское движение вышло за рамки этой традиции? И опять-таки, лишь благодаря историческому стечению обстоятельств христианство стало мировой религией, сформировавшей неповторимый облик западной цивилизации? На наш взгляд, область, очерченная этими вопросами, может стать местом наиболее важной встречи между еврейской и христианской верами, другими словами, предметом самого серьезного и ответственного разговора, глубоко затрагивающего обоих участников.

Но не окажется ли такая встреча, которая должна быть одновременно и встречей со своим собственным Я, угрозой для христианской веры? Если вера — это «захваченность тем, что касается меня безусловно» (П. Тиллих), то разрушить ее можно

лишь вместе с самим человеком. Не исключено, что обе стороны в диалоге расстанутся с традиционным для них обликом веры. Но если мы решаемся подойти к последним вопросам веры, то трудно рассчитывать на то, что ее символы не подвергнутся радикальному изменению.

Москва, [1992 г].

С.В. Лёзов, С.В. Тищенко