

ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА *

Число книг и статей, освещающих историю раннего христианства, растет с каждым днем. Тема, касающаяся зарождения и первоначального развития христианской религии, привлекает к себе множество исследователей, различных по образу мыслей, устремлениям, политической направленности. Подойти к анализу отдельных работ в этой массе новейшей литературы нельзя иначе, как представив, хотя бы в общих чертах, существующие направления в историографии раннего христианства, ведущие тенденции, связанные с изучением этой темы. Тем больший интерес вызывают работы, удовлетворяющие этой потребности, даже если они ограничены рамками сравнительно частной проблемы, подобно рассматриваемым в настоящем обзоре книгам Р. Фуллера и Ш. Огдена.

История раннего христианства может рассматриваться под двумя углами зрения: во-первых, в плане того, какого рода явление имело место в социальной жизни Римской империи первых веков н. э.; во-вторых, как это явление отражалось в умах последующих поколений. Хотя эти два плана присущи изучению любого исторического сюжета, но по отношению к истории раннего христианства их разграничение тем более необходимо, что они связаны необычайно тесно.

В современных трудах, посвященных истории первоначального христианства, можно видеть образцы самых различных подходов к теме. Крайними представляются две тенденции. С одной стороны, конфессиональные историки в интересах укрепления основ веры говорят о том, что историческое исследование играет лишь подчиненную роль при обсуждении тем, касающихся христианства I—II вв., что первенство должно оставаться за теологической постановкой вопроса и при разработке ряда принципиальных проблем истории раннего христианства так и поступают. С другой стороны, сторонники вульгарно-рационалистического подхода к раннему христианству нередко видят в нем лишь хитрую выдумку, сознательное одурачивание людей. Придерживаясь для самих себя атеистических убеждений, они снимают вопрос о колоссальном значении религиозной веры в первые века нашей эры, о том месте, ка-

кое занимала религия в жизни людей этой эпохи.

Надо сказать, обе крайние тенденции по давности своей едва ли уступают самой христианской религии. Еще отцы церкви и античные критики христианства в спорах своих шли этими путями. Ощущая большое философское значение такой темы, как история раннего христианства, авторы, пишущие о ней, подчас безнадежно смешивают два, хотя и связанных между собой, но совершенно разных вопроса: первый — каким историческим явлением было раннее христианство, и другой — какое мировоззрение, по мнению самих авторов, заслуживает одобрения.

Но тенденции, противоположные друг другу во всем, кроме одного — равно исторического подхода к истории раннего христианства, — эти две тенденции, разумеется, не определяют собой методики изучения темы. В трудах, свидетельствующих о влиянии одного из отмеченных подходов, нередко можно обнаружить и примеры иного отношения к теме, для которого характерно прежде всего стремление смотреть на раннее христианство как на собственно историческое явление. Наиболее важные вопросы, касающиеся основного содержания раннехристианской религии, ее генезиса и роли в современном ей мире, ставятся в таком случае в историческом плане, их трактовка оказывается лишней попыткой «осовременить» сюжет, минуя разницу веков, что так отчетливо проявляется, когда начинает преобладать одна из крайних тенденций.

Из двух возможных углов зрения — исторического и историографического — в настоящем обзоре выбран второй, с тем, чтобы на примере некоторых новейших работ, связанных со средой протестантской теологии, выявить то влияние, которое современная философия оказывает на исследование вопросов истории раннего христианства.

Задача представляется тем более заслуживающей внимания, что в трудах авторов протестантского толка мы нередко находим интересные наблюдения, касающиеся истории первоначального христианства. Необходима постоянная критическая работа по отделению результатов объективного анализа исторических источников в этих трудах от умозаключений, привнесенных общими убеждениями, религиозным мировоззрением авторов. Поэтому рассмотрение некоторых положений авторитетного на Западе теолога и историка христианской литературы — Рудольфа Бульмана, дискуссии, вызванной его трудами, а также тех линий, по которым учениками Бульмана велась

* Reginald H. Fuller, *The New Testament in Current Study. Some Trends in the Years 1941—1962*, L. (первое изд. — N. Y., 1962), 1963; Schubert M. Ogden, *Christ Without Myth. A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann*, L., 1962. В приложении дана статья Ш. Огдена: J. Macquarrie's, «The Scope of Demythologising».

разработка проблем, связанных с Новым заветом, — кажутся небесполезными¹.

Задачу значительно облегчает появление в недавнее время двух обобщающих работ, хотя и связанных с протестантской церковью, но представляющих собою выражение противоположных направлений в критике Бульмана — книги Ш. Огдена и Р. Фуллера.

Последователь Бульмана, молодой американский теолог Ш. Огден поставил своей целью в книге «Христос без мифа» подойти к решению современной теологической проблемы, отпавшая от анализа концепции Бульмана и основных положений его критиков. Книга Огдена — это переработанный вариант его диссертации, представленной на соискание докторской степени на теологический факультет Чикагского университета. Она проста по своей композиции. Глава I «Современная теологическая проблема» подчинена одной мысли — доказать необходимость приведения Нового завета в соответствие с представлением современного человека о самом себе и о мире, в котором он живет. В главе II, озаглавленной «Решение, предложенное Бульманом», автор пытается с наименьшим искажением передать содержание идей Бульмана, касающихся толкования Нового завета. Глава III «Имманентная критика Бульмана», как и вторая, носит не столько историко-критический, сколько отвлеченно-теологический характер. По замыслу Огдена, она должна выявить внутреннюю несогласованность в концепции Бульмана и подвести читателя к необходимости принять собственные предложения автора, кратко сформулированные им в главе IV «Основные принципы конструктивной альтернативы». Хорошо выполненная с формальной стороны (доступность изложения, четкость построения), книга Огдена полезна тем, что позволяет составить обстоятельное представление о взглядах Бульмана и некоторых тенденциях в его критике. Являясь последовательным развитием идей Бульмана и будучи апологетом одной их части и резким отрицанием другой, книга Огдена как бы олицетворяет глубокую внутреннюю противоречивость концепции Бульмана.

Книга под названием «Новый завет в современном исследовании. Некоторые направления в 1941—1962 гг.», принадлежащая перу Р. Фуллера, переводчика трудов Бульмана на английский язык, также очень интересна. Фуллер — человек, хорошо осведомленный в области

изучения раннехристианской литературы. Его работа выросла из лекций, прочитанных им духовенству епископальной церкви в Сан-Франциско. Работа Фуллера ясно, хотя и довольно сжато, передает многочисленные концепции английских, американских и немецких авторов по проблемам критики Нового завета. Книга построена по следующему плану. Глава I излагает в очень краткой форме основные тенденции в исследовании Нового завета до 1941 года, который Фуллер считает неким поворотным пунктом, так как в этом году разошлась размноженная на mimeографе работа Бульмана «Новый завет и мифология»². Далее в общих чертах обрисованы метод и основные тезисы Бульмана. Следующая глава «За и против Бульмана» дает представление о критике Бульмана на Западе. Глава III под заинтересовывающим названием «Новые поиски исторического Христа», как и следующие четыре, касающиеся исследований отдельных частей Нового завета, посвящены разбору концепций авторов, связанных между собой развитием идей Бульмана или полемикой с ними. Заключительная VIII глава «Диагноз и прогноз» более всего позволяет судить о взглядах самого Фуллера.

Сопоставление работ Огдена и Фуллера, отчасти сходных по своей теме и вместе с тем разных по некоторым принципиальным установкам, способствует уяснению характера развития протестантской теологии в последние два десятилетия, ее попытки не отстать от современности. Идеи Бульмана и вызванная ими реакция в протестантизме получают разностороннее и довольно яркое освещение в этих книгах.

В дальнейшем при передаче взглядов Бульмана и его оппонентов, при обрисовке протестантской критики Нового завета мы будем попеременно следовать одной из этих двух работ, отдавая всякий раз предпочтение той, где тема изложена в более развернутом виде. Так, концепцию демифологизации, принадлежащую Бульману, мы дадим в основном по Огдену, дебаты относительно этой концепции — по Огдену и Фуллеру, «послебульмановский период» — по Фуллеру. Попутно охарактеризованы будут в их противоположности позиции Огдена и Фуллера, довольно типичные для различных течений в новейшей протестантской теологии.

Но до рассмотрения идей Бульмана — несколько слов о его трудах. Бульман —

¹ Анализ концепции Р. Бульмана как одного из представителей «неортодоксальной школы» в протестантизме уделен внимание Д. М. Угримович в статье «Попытка „экзистенциальной“ интерпретации христианства» («Вопросы философии», 1966, № 8, стр. 100—104).

² Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Перепечатано в сб. «Kerygma and Mythos. I, Ein theologisches Gespräch», hrsg. von H. W. Bartsch, 4. Aufl., Hamburg — Bergstedt, 1960.

автор многочисленных сочинений на теологические темы³, занимавшийся происхождением христианства в связи с античными религиями⁴, изучавший синоптическую традицию⁵, составивший комментарий к IV евангелию⁶, написавший общую работу «Теология Нового завета»⁷, выпустивший в недалеком прошлом новую книгу «Jesus»⁸, которая позволила ему снова вернуться к волновавшему его вопросу о характере раннехристианской проповеди. Перу Бульмана принадлежит также книга «История и эсхатология»⁹, в которой он откликается на тревожащее его ощущение духовного кризиса наших дней, вызванного, как полагает Бульман, успехом «историчности» (historicity), иначе говоря, убежденностью в том, что человек находится безраздельно во власти истории, что все действия его полностью детерминированы. В разбираемой книге Бульмана вопросы о смысле истории и возможности ее познания, о свободе выбора и предопределении рассматриваются на протяжении периода от Ветхого завета и до Тойнби и разрешаются в плане некоего сочетания «историчности» и христианской веры.

Концепция демифологизации Нового завета, обеспечившая Бульману немалую популярность на Западе, в законченной форме присутствует в его программной работе 1941 г. «Новый завет и мифология». Огден в основу изложения этой концепции положил названную статью, что не помешало ему широко использовать и другие труды Бульмана.

Огден начинает с рассмотрения той основной задачи, которую, по мнению Бульмана, предстоит решить современной теологии. Едва ли нас может удивить, что эта задача оказалась связанной с интерпретацией Нового завета. Ведь для каждого современного христианина, каково бы толка он ни был, Новый завет — труднейшая проблема, касающаяся основ его мировоззрения. С одной стороны, как человек XX столетия он едва ли способен считать исторически достоверными чудеса, которые, согласно евангелиям, сопровождали рождение, жизнь и смерть Иисуса.

С другой стороны, если одно за другим отбрасывать эти чудеса, считая их невероятными, как поступали Гарнак и другие представители так называемой «либеральной теологии», то уничтожается и одна из основных составных частей христианской религии. Поэтому перед теологами, по мнению Бульмана, в качестве основной стоит задача сохранить верность христианским догмам и быть на уровне новейших достижений науки, примирить тексты Нового завета с современным опытом людей.

Эта задача до известной степени предопределила толкование Нового завета, предложенное Бульманом. Функцию теологии Бульман видит в окончательном уяснении того понимания человеческого существования, которое подразумевает христианская вера, в полном выявлении экзистенциального (existentiell)¹⁰ самопонимания, данного в новом завете.

Но, полагает Бульман, осуществить это его предшественникам мешала отраженная в Новом завете непримлемая сегодня «мифологическая картина мира», которая сделала церковную проповедь Нового завета чуждой современному человеку, не заслуживающей его доверия. Под мифологической картиной мира Бульман подразумевает, во-первых, объективизацию «необъективной реальности» (божества); во-вторых, представление о мире и человеке, как о подверженных воздействию сверхъестественных сил. Мифологической картине мира в наши дни, думает Бульман, противостоит картина мира, разработанная естественными науками нового времени, противостоит неспособность современного человека, будь он материалист или идеалист, считать себя «открытым» вмешательству чудесных сил. Таким образом, делает вывод Бульман, критика Нового завета неизбежна при современной исторической ситуации. Она должна быть демифологизацией — освобождением христианской проповеди, керишмы (κηρυγμα) от мифологической формы.

К демифологизации Нового завета склоняли Бульмана и разделяемые им

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1930—1960.

⁴ Он же, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (3. Aufl.), Zürich — Stuttgart, 1963.

⁵ Он же, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Hamburg, 1962.

⁶ Он же, *Das Evangelium des Iohannes*, Göttingen, 1941 (неоднократно переиздавался).

⁷ Он же, *Theologie des neuen Testaments, 1956—1958* (= *Theology of the New Testament*, L., 1956—1958).

⁸ Он же, *Jesus*, Tübingen, 1964.

⁹ Он же, *History and Eschatology* (The Gifford Lectures, 1955), Edinburgh, 1957.

¹⁰ Два эпитета *existentiell* и *existential* в системе Бульмана связаны с разными понятиями: *existentiell* передает оттенок философского понимания существования в целом, а *existential* — того понимания, которым руководствуется индивидуум в каждый данный момент в своей практической деятельности (Ogden, ук. соч., стр. 53 сл.). Об этой терминологии, отвечающей различному пониманию задач экзистенциальной философии М. Хейдеггером и К. Ясперсом, см. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942. Предисловие.

взгляды на значение мифов: цель мифов, по его мнению, не в том, чтобы представить картину окружающего мира, но в том, чтобы выразить самопонимание человека в данном мире. Несколько более подробно, чем Огден, останавливающийся на этом моменте концепции Бульмана, Фуллер замечает, что здесь на Бульмана повлияли те работы в области классической мифологии, которые подчеркивают антропологическую (по Бульману — экзистенциальную), а не космологическую цель мифов.

Основы демифологизации Нового завета были заложены, по Бульману, в самом каноническом тексте в виде ряда взаимоисключающих утверждений, свидетельствующих о критическом отношении даже его авторов к мифологической картине мира. Естественно, что мифология ставила в тупик и дальнейшие поколения. Они стремились как-то преодолеть ее, но все их попытки, по мнению Бульмана, были тщетны. Соглашаясь с Гарнаком и его последователями, а также школой «истории религий» в том, что в Новом завете присутствует мифологический элемент, Бульман категорически возражает против попыток элиминировать этот элемент и искать некое зерно — в виде вневременной правды религиозной этики или же религиозного культа. Оба пути пугают Бульмана тем, что ведут к низведению роли Христа до роли либо религиозного учителя, либо символа культа и грозят потерей представления об «эсхатологическом акте бога» в Христе.

Этому Бульман противопоставляет проект экзистенциальной интерпретации Нового завета, которая, по его мнению, в то же время и должна быть единственным подлинной демифологизацией памятника. Нельзя не согласиться с Фуллером, что на попытку Бульмана большое влияние оказал «преобладавший философский климат в современной Германии»¹¹, иначе говоря, тот расцвет немецкого экзистенциализма, который приходится на вторую половину 20-х — 30-е гг. Тесная связь Бульмана с ранним Хейдеггером отчетливо проступает и в существовании идей и в терминологии Бульмана.

В согласии с философами-экзистенциалистами Бульман считает, что человек во всей полноте его бытия не может быть понятым, пока он служит только объектом стороннего наблюдения (как это имеет место в естественных и социальных науках); нужна «наука, которая является не чем иным, как ясным и методическим объяснением понимания существования, понимания, данного самим существованием»¹². Именно такую науку Бульман видит в феноменологическом анализе че-

ловеческого существования, представленном в работе Хейдеггера «*Sein und Zeit*».

Человеческое бытие, по Хейдеггеру, это — «возможность бытия» (*Seinkönnen*). Сознательно или бессознательно человек постоянно задается вопросом, кем он может быть, и в своих индивидуальных решениях отвечает на этот экзистенциальный (*existentiell*) вопрос. Иными словами, существовать и осознавать свое отношение к другим и к миру — это одно и то же. Система понятий, в рамках которой Хейдеггер раскрывал содержание основных в его философии категорий «бытия-сознания» (*Dasein*) и «бытия-в-мире» (*In-der-Welt-Sein*) была воспринята Бульманом.

Два вопроса занимают человека: «Что это?» (теоретический) и «Кем я могу быть?» (практический). Любые письменные документы отвечают на один из этих вопросов. Или они представляют информацию о мире, или читатель находит в них суждения, отражающие его собственные возможности и стремление к самопониманию. Этот тезис Бульман положил в основу теории исторического познания, или герменевтики. Следуя Дильтею (*W. Dilthey*) в определении герменевтики («наука понимания истории в целом»¹³), Бульман обратился к общим вопросам интерпретации письменных источников. Интерпретацию предопределяет постановка вопроса («предпонимание»). Бульман согласен с Дильтеем в том, что между автором документа и интерпретатором есть связь. Эта связь, составляющая базу герменевтики, происходит из того обстоятельства, что и автор и интерпретатор — оба люди и принадлежат к одному историческому миру. Они движимы одинаковыми вопросами — поэтому древние документы могут быть понятны современным людям. Литературные, философские, религиозные источники, по Бульману, подчинены идее выразить некое понимание сути человеческого существования. В соответствии с этим они требуют экзистенциальной интерпретации.

Бульман не считал, что Библия должна подчиняться каким-то иным правилам герменевтики, чем любой другой литературный памятник. Новый завет предлагает решение проблемы человеческого существования (экзистенциальной проблемы) в мифологической форме, унаследованной от иудейской апокалиптики и гностицизма. Но это, по мнению Бульмана, не единственно возможная форма; Хейдеггер идет к решению того же во-

¹³ См. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, стр. 109 слл. О месте герменевтики в теории исторического познания см. Bultmann, *History and Eschatology*, гл. VIII.

¹¹ Fuller, *ук. соч.*, стр. 15.

¹² «*Kerygma und Mythos*», II, стр. 189 (цит. по: Ogdén, *ук. соч.*, стр. 52).

проса, не прибегая к мифологии. Поэтому допустим перевод мифологического языка Нового завета на язык Хейдеггера, допустима демонстрация «христианского понимания существования» в терминах современной экзистенциальной философии. «Жизнь без веры», описанная в Новом завете в понятиях греха, плоти, страха (заботы) и смерти, соответствует, по Бульману, «неподлинному (uneigentlich) существованию» Хейдеггера, жизни в оковах видимых реальностей, которые, будучи уничтожаемы, ведут и самого человека к уничтожению вместе с ними. «Жизнь в вере» означает разрыв с этими видимыми ценностями, «свободу» от мира, от прошлого и «открытость» будущему. То, о чем Новый завет говорит мифологическим языком как о «жизни в вере», может быть выражено с помощью концепции «подлинного» (eigentlich) существования. Появляется перспектива (на этом Бульман ставит акцент), деифологизировав Новый завет, приблизить христианскую проповедь к современному человеку, восстановить ее былой авторитет.

Несмотря на утверждение Бульмана, что в мифологических образах Нового завета скрыто то же самое содержание, что и в понятиях экзистенциальной философии, эта последняя, по Бульману, не тождественна теологии. Ведь философия учит, что для перехода от «неподлинного» существования к «подлинному» необходимо лишь «решение» человека. В противоположность этому Бульман настаивает, что одного решения мало: человек в силу своей изначальной греховности не в состоянии самостоятельно совершить такой переход, нужен толчок извне. Его Бульман видит в «божественном акте», в керигме Нового завета. Таким образом, несмотря на то, что «подлинное» существование, согласно Бульману, экзистенциальная философия знает в такой же степени, как и христианская теология, реализовано оно может быть только в результате вмешательства божества, миссии Христа. Это вмешательство Бульман не считает мифическим, хотя та форма, в которой о нем рассказывает Новый завет, по его мнению, мифологическая.

Мы подошли к центральной проблеме, стоявшей перед Бульманом при толковании Нового завета, — как трактовать миссию Христа. В отстаиваемом Бульманом решении этой проблемы особенности его системы, ее противоречивость, проступают с наибольшей ясностью, вся его концепция толкования Нового завета оказывается как бы подчиненной ответу на этот вопрос. Суть новозаветной традиции об Иисусе, по Бульману, — не в обрисовке объективных исторических фактов, а в возможности, которую эта традиция открывает каждому верующему для понимания экзистенциального

(existentiell) значения существования верующего.

Такой подход позволил Бульману чувствовать себя довольно свободным при оперировании с отдельными данными религиозной традиции о Христе. Так, например, он констатирует, что если смотреть на воскресение Христа с чисто исторической точки зрения, то единственное, о чем можно говорить с уверенностью, — ученики верили в Христа как в воскресшего. Самый рассказ о воскресении Бульман воспринимает как некую форму, с помощью которой его авторы стремились оттенить свою веру в силу божественного вмешательства. Воскресение приобретает значение эсхатологического события только в акте веры. Оно становится экзистенциальной возможностью, когда его проповедают и в него верят.

Бульман преследует цель — так интерпретировать Новый завет, чтобы воздействие его на людей, вооруженных достижениями современной науки, было равным тому, какое оказывал он 18—19 столетий назад. Хотя Бульман и резко критикует попытки своих предшественников идти путем рационального толкования Нового завета, по его собственному пути в сущности такой же, с той только разницей, что рассудочность Бульмана — в духе современного экзистенциализма. Ведь уже предшественники александрийской школы, толкуя отдельные части Нового завета как аллегорию, пришли к тому, что форма этого документа открывает не тождественное ей содержание. Если самая мысль эта до известной степени и справедлива, если далеко не везде авторы Нового завета имели в виду буквальное его понимание, то остается все же немаловажный вопрос — какое именно содержание видеть в нем. Позиция Бульмана ясна: он стремится выделить некое вневременное, экзистенциальное содержание, чтобы таким образом показать, что утверждения Нового завета имеют непреходящую значимость для всех поколений, в том числе и для нашего.

Экзистенциальная интерпретация Нового завета — пример неисторичного подхода к историческому памятнику. Экзистенциальные вопросы, выделенные Бульманом в Новом завете, как неизменно волнующие людей ничего не дают для целей исторического исследования. Ссылка на своеобразную константу духовной жизни человека подменяет анализ конкретных условий эпохи, породившей христианские верования, мешает изучению явлений культуры в их развитии, представлению о качественных изменениях в ней.

Для обоснования экзистенциальной интерпретации Нового завета Бульман использует герменевтику Дильтея. Он не раз повторяет, что история — это наше самопознание, что любое решение, по-

ступок, имевший место в истории, — это возможность, заложенная в каждом из нас, что если мы не понимаем чего-то в действиях исторических личностей, то это говорит лишь о нашей ограниченности, о неспособности мобилизовать свои возможности.

Справедливое наблюдение, что любой объективный факт проходит через субъективное восприятие историка, превращается у Бульмана, как и у Дильтея, в обоснование того, что нет объекта вне субъекта, что в истории противоположность объекта субъекту может быть снята на иррациональной основе. Ход мыслей Бульмана не нов. Нетрудно уловить сходство его идей с Хейдеггером («бытие — в — мире» как априорная структура «бытия — сознания»), Дильтеем («Жизненное отношение»), Якоби («Жизненное чувство»), Авенарпусом (принцип «принципиальной координации» субъекта с окружающим миром).

Формулируя основную теологическую задачу и пытаясь ее разрешить, Бульман действует с холодной рассудочностью. Этим отмечена его попытка дать экзистенциальное истолкование Новому завету, попытка отделить его временную — мифологическую — форму от вечного — экзистенциального — содержания. Вместе с тем, в своем стремлении сделать христианское вероучение неуязвимым для рационалистически настроенных критиков, Бульман вступает на путь субъективизма. Однако именно вступает, так как последовательное проведение этого принципа потребовало бы более радикального пересмотра христианской догматики, чем тот, который мог позволить себе этот автор. Поэтому Бульман признает, что жизнь Христа знаменует собой начало принципиально новой эпохи в самопонимании людей. (Это положение противоречит другому его положению, согласно которому христианское самопонимание, засвидетельствованное в Новом завете, по существу не что иное, как самопонимание, достигаемое с помощью экзистенциальной философии.) В миссии Христа Бульман видит внешний для человека «божественный акт». (Это признание нарушает проводимый Бульманом субъективистский принцип.) Взгляды Бульмана внутренне несогласованы. Его критики ставили ему это в вину: для объективных идеалистов он был недостаточно объективным, для субъективных — недостаточно субъективным. Усилия Бульмана, направленные на то, чтобы переосмыслить мифы Нового завета, перевести их на язык экзистенциальной философии, чтобы сохранить верность основным христианским догмам, и вместе с тем с помощью субъективно-идеалистической точки зрения спасти все то в описании жизни Христа, что явно не укладывается в рамки исторической структуры (событие было, если

субъект верит, не было, если не верит), — были обречены на неудачу. По сути дела, поражение Бульмана — это поражение тех, кто пытается искусственно оживить христианство, сочетая несочетаемое — рационализм и иррационализм.

Годы между 1941 и 1953 были временем наиболее горячих диспутов¹⁴ по поводу демифологизации и экзистенциальной интерпретации Нового завета. Споры охватили не только среду лютеранских, англиканских, пресвитерианских, католических теологов, но и философов. Экзистенциальная интерпретация Нового завета встретила возражения различного характера. Как верно отмечают подводящие итоги дискуссии Огден и Фуллер, оппонентов Бульмана можно разделить на три лагеря: «центр» составляют те, кто, как Ф. Гогартен (F. Gogarten) и Г. Барч (H. W. Bartsch), принял полностью концепцию Бульмана; к «правому» крылу критиков принадлежат представители римской католической церкви, немецкой евангелической церкви, а также К. Барт и его сторонники; критике «слева» Бульман подвергся со стороны швейцарского теолога Ф. Бури, последователя А. Швейцера.

С «правых» позиций выступил глава «диалектической» теологии К. Барт¹⁵. Соглашавшись с Бульманом в том, что суть Нового завета — в керигме («это и только это», — добавляет Барт¹⁶), Барт отверг метод демифологизации и экзистенциальной интерпретации Нового завета, требующего, как он полагает, совершенно особого подхода. Барт обвиняет Бульмана в том, что тот своим толкованием человеческого существования «в вере» и «вне веры» как экзистенциальных возможностей, известных философии, лишил миссию Христа значения «полностью нового» события и свел ее к простому историческому факту, лишь углубившему врожденную способность человека к самопознанию. Барт обвиняет Бульмана в одностороннем субъективизме, сказавшемся в его истолковании воскресения Христа. Барт настаивает на том, что воскресение как некое событие общения Христа с божеством предшествовало появлению веры в него; настаивает на самостоятельном значении его.

То обстоятельство, что Бульман считал частью события, связанного с именем Христа, проповедь и ответное чувство веры, иначе говоря, пытался с помощью субъективно-идеалистического толкования Нового завета укрепить основы хри-

¹⁴ Дискуссия отражена в многократно переиздававшихся сборниках «Kerygma und Mythos».

¹⁵ K. Barth, Rudolf Bultmann: Ein Versuch ihn zu verstehen, 2. Aufl., Zürich, 1953.

¹⁶ Там же, стр. 4.

стианства, вызвало неодобрительную реакцию со стороны «правых» критиков. Х. Тилике (H. Tielicke) язвительно спрашивает Бульмана, каким временем следует датировать историю Христа — 1—30 гг. н. э. или тем воскресным утром, когда доктор Бульман вступает в качестве проповедника на кафедру. Эта шутка раскрывает отрицательное отношение ее автора к намерению Бульмана поставить все то, что в легенде не объяснимо с помощью обычных методов исторической критики, в зависимость от воспринимającego эту легенду субъекта.

С Бартом солидаризировалась лютеранская ортодоксия. Бульмана упрекали в отрицании того, что теологи называют «объективными фактами искупления» (инкарнация, искупление, воскресение, вознесение, второе пришествие). Ведь Бульман считает, что к историческим фактам можно отнести только следующие: Иисус родился в такое-то время, его пытали при Понтии Пилате, он погиб на кресте, ученики Иисуса верили в то, что он воскрес на первый или второй день после смерти. Все остальное в рассказе об Иисусе принадлежит, по Бульману, к утверждениям, которые приобретают смысл лишь в постоянно возобновляющихся актах индивидуальной веры людей. Субъективистский подход Бульмана к легенде о Христе вызвал у лютеранской ортодоксии такую тревогу, что в пастырском послании на ассамблее епископов объединенной лютеранской церкви в 1952 г. теология демифологизации была объявлена «ложной доктриной»¹⁷. Реакция вполне естественная! Полагая, что спасает Новый завет с помощью экзистенциального толкования его, Бульман тем самым нанес удар по авторитету церкви, отстаивающей объективность фактов инкарнации, воскресения и т. д.

Принадлежа к «левому» крылу критиков, Ф. Бури настоятельно поддерживал принцип демифологизации и экзистенциальной интерпретации, позволяющий приблизить Новый завет к современности, и писал о непоследовательности, с которой он применен у Бульмана. Бури ставит Бульману на вид, что его толкование миссии Христа как необходимой для реализации возможности перехода из неподлинного существования в подлинное — совершенно чуждо принципу экзистенциальной интерпретации. В этом отношении Бульман пошел, по мнению Бури, назад — к мифологическому толкованию Нового завета. Евангельский рассказ, по Бури, — только символ перехода из одного состояния в другое, перехода, достигаемого лишь решением человека. Резко критиковал Бури представление Бульмана о «керигматическом» характере Нового завета. Это также, как он думает, — дань прежней

мифологической точки зрения. Бури считает, что последовательное проведение принципа демифологизации Нового завета приведет к «декеригматизации» его. Наконец, явную несогласованность он видит в отношении Бульмана к исторической традиции об Иисусе: заявляя, что исторические поиски не могут служить основанием к утверждению веры, Бульман тем не менее настаивал на том, что керигма имеет свое начало в определенном историческом событии.

К «левой» критике Фуллер относит с оговоркой и выступление философа-экзистенциалиста К. Ясперса. Оговорка вызвана тем, что в полемике с Бульманом¹⁸ позиция Ясперса двойственна. С одной стороны, подобно «левым» критикам Ясперс требует «декеригматизации» христианства. В то же время он критикует Бульмана за попытку сохранить библейские верования с помощью экзистенциальной интерпретации — то, что Бульман называет научной философией. Наука, по мнению Ясперса, не может дать целостной картины мира. Это — дело философии и религии. Поэтому намерение Бульмана в самой основе своей тщетно.

И Огден, и Фуллер, излагая концепцию Бульмана и полемику, вспыхнувшую по ее поводу, достаточно определенно высказывают и собственное мнение относительно взглядов Бульмана.

Огден рисует очень убедительную картину того, как далеко зашла в культурной среде на Западе индифферентность к церкви и традиционной проповеди греха и благодати. Это обстоятельство он считает одним из наиболее важных аргументов в пользу принятия метода демифологизации и экзистенциальной интерпретации. Солидаризируясь с «левыми» критиками Бульмана, Огден подчеркивает в заключительной части своей книги, что экзистенциальная философия в форме утверждения врожденной способности человека к «подлинному» существованию дает исчерпывающее содержание христианской веры. В отличие от Бульмана Огден считает, что «подлинное» существование может быть достигнуто вне веры в Христа. Иисус для Огдена — лишь наиболее полное и ясное выражение заложенной во всей природе возможности. Все это побуждает Огдена взять под сомнение пропасть между Ветхим и Новым заветом, между философией и теологией, разумом и верой и т. д. и поставить вопрос об отношении христианства и различных философских систем и религий, в которых находит свое выражение одна и та же экзистенциальная проблема.

¹⁸ Этой полемике посвящена книга: K. Jaspers, R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, Münch., 1954.

¹⁷ См. Fuller, ук. соч., стр. 24.

Симпатии Фуллера, как можно судить по некоторым его замечаниям, на стороне «правой» критики. Его смущает субъективизм Бульмана в вопросах религии; он упрекает его за суженное представление о задачах Нового завета, которые сведены Бульманом до одной-единственной — экзистенциальной. Но, добросовестно излагая взгляды других, сам Фуллер в отличие от Огдена все же предпочитает оставаться в тени, по большей части лишь присоединяясь к тому или иному мнению.

Если бульмановская концепция демифологизации и экзистенциальной интерпретации Нового завета, а также критика ее в литературе были разобраны Огденом более обстоятельно, чем Фуллером, то те направления, по которым велась разработка отдельных вопросов, касающихся Нового завета, нашли освещение только в книге Фуллера (гл. III—VII).

В гл. III Фуллер останавливается на сочинениях, посвященных поискам исторического Иисуса. «Новые поиски», предпринятые некоторыми учениками Бульмана, составляют, по Фуллеру, содержание «послебульмановской» фазы изучения Нового завета, которую в 1953 г. открыла лекция Кеземана (E. Käsemann) «Проблема исторического Иисуса»¹⁹. Эпоху «новых поисков» Фуллер противопоставляет «эпохе старых поисков», которые были направлены на то, чтобы внести исправления в церковную версию христианства, и совпали с развитием историко-критического метода (Гарнак и его школа).

В работах Вреде (W. Wrede), Вельхаузена (J. Wellhausen), Дибелиуса (M. Dibelius) и других было показано, что материал евангелий сгруппирован не в историческом порядке, а по тематическому, топографическому или теологическому принципу. Реконструкция жизни Иисуса в современном биографическом смысле представлялась названным авторам невозможной: для этого отсутствовали источники. Ученики англиканского теолога Лайтфута (R. H. Lightfoot), с одной стороны, и К. Барт, с другой, в связи с этим пришли к сходным выводам. По их мнению, искать исторического Иисуса — значит ставить веру в прямую зависимость от исторического критицизма. Для них объект веры — не исторический Иисус, а христианская проповедь, кериγμα. Поэтому в отношении исторического Иисуса они считали для себя возможным быть весьма радикальными — это не затрагивало, по их мнению, вопроса веры.

Что касается Бульмана, то его отношение кратко выражено в словах: «Точно говоря, мы ничего не можем знать о личности Иисуса»²⁰. Хотя Бульман и настаивает на сомнительности и скудости данных о жизни исторического Иисуса, однако, полагая, что между последним и керигмой существовала непрерывная система отношений, он тем самым подчеркивает возможность продолжения поисков.

Основным в среде учеников Бульмана было расхождение по вопросу ориентации веры: на исторического Иисуса или на керигму.

Перед первой группой — сторонниками «новых поисков» — снова стал вопрос об источниках, которые можно привлечь для реконструкции биографии Иисуса. Штауффер (E. Stauffer) настаивал на необходимости использования талмуда, последних данных об исторической топографии Палестины, обычаях и повседневной жизни, а также кумранских документов. Отрабатывали критерии, которые следовало применить при анализе евангелий, чтобы выделить наиболее древние части традиции, восходящие к историческому Иисусу. Особенное внимание обращали на отношение анализируемых мест евангелий к позднейшим верованиям церкви и к иудаизму, предполагали, что те места, где можно подметить расхождение с этими двумя группами верований, скорее всего принадлежат Иисусу. Изучение языка евангелий также выдвигали на передний план: искали арамейские черты, связывая их с наиболее древним слоем.

С помощью этих критериев Концельман (H. Conzelmann) производит отбор того, что может восходить к Иисусу. Это — те части евангелия, которые касаются учения о царстве бога, этики Иисуса и веры. Но конкретное выделение отрывков вызывает споры. Так, например, возникла оживленная дискуссия в связи с теми местами евангелий, где есть упоминание о сыне человеческого. Одни (в их числе и Бульман) полагают, что отрывки, подобные Марк, 8,38; Лука, 12,8, где образ сына человеческого не совпадает с Иисусом, восходят непосредственно к Иисусу. Они заключают это на том основании, что лишь церковь отождествила Иисуса с сыном человеческим. По мнению других, вообще все, что в евангелиях относится к сыну человеческому, есть творчество позднейшей церковной традиции.

Кроме сторонников «новых поисков», среди учеников Бульмана обнаружилась другая группа (к ней принадлежит и сам Бульман), ориентирующая веру не на исторического Иисуса, а на слова керигмы. Наиболее крайним «керигматистом»

¹⁹ Ход дебатов отражен в книге: James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, L., 1959 (нем. изд. J. M. Robinson, *Kerygma and Historical Jesus*, Zürich, 1960).

²⁰ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, N. Y., 1936, стр. 9.

стал Кеземан. Ранее занявшийся первым «новыми поисками», он в своих последних работах настаивает на том, что всякая связь между историческим Иисусом и керигой отсутствует.

Бультман в своем докладе 1959 г. придерживается несколько более умеренных взглядов. По его мнению, Иисус и керигма — исторические феномены, поэтому между ними возможна преемственность. Но между историческим Иисусом и Христом керигомы такой преемственности быть не может, поскольку последний не относится к числу исторических феноменов. Исторический Иисус лишь дал материал для мифологической интерпретации в керигоме: таким образом, керигма предполагает исторического Иисуса. Но керигма только предполагает голый факт (Dass — факт, что Иисус был) и почти не интересуется содержанием и характером (Was и Wie) его истории.

Фуллера явно смущает тот разрыв между Христом керигомы и историческим Иисусом, на который пошел Бультман. Его одобрение вызывает лишь последняя попытка Бульмана спасти положение и интерпретировать исторического Иисуса с помощью не историко-критического или экзистенциального, но эсхатологического толкования.

Надо сказать, что, хотя «новые поиски» не могут не привлекать к себе внимания историков первоначального христианства постановкой вопроса о наиболее древних частях евангелий, не меньший интерес — но уже для изучающих идеи нашего времени — имеет работа «кериго-матистов». Ведь очевидно, что более или менее полное признание отсутствия связи между историческим Иисусом и керигой — не что иное, как попытка спасти христианство добровольной отдачей исторической критике весьма существенной части церковной традиции — жизни Иисуса.

Послания Павла, историографии которых посвящена гл. IV книги Фуллера, послужили наиболее благоприятной почвой для реализации Бульманом его замысла трактовать Новый завет с экзистенциальной точки зрения. Большая часть его «Теологии Нового завета» посвящена Павлу. Центр, вокруг которого Бультман расположил идеи Павла, — его антропология, учение о человеке. Работа распадается на две части: человек до веры и человек под верой. В первой части по посланиям последуют содержание таких терминов, как плоть, душа, дух, жизнь, разум, сознание, грех, мир, закон. Антропологический принцип проводится как в первой, так и во второй части: искупительный акт, которому посвящена вторая часть, Бультман относит не только ко времени жизни Иисуса, но включает в него дальнейшую проповедь и ответное чувство веры в человеке вплоть до сегодняшнего дня.

Как отмечает Фуллер, антропологическая трактовка посланий Павла в духе греческого идеализма не нова: тюбингенская школа интерпретировала плоть в посланиях Павла как низшую натуру человека, дух — как высшую. Но Бультман, руководствуясь своим экзистенциальным принципом, полагает, что у Павла речь идет не о частях человека, а о целом человеке в различных отношениях к его окружению. Плоть — это склонность к греху, дух — жизнь в вере.

Критика идей Бульмана со стороны его учеников направлялась по следующим линиям. Бульмана упрекали в увлеченности антропологическим (экзистенциальным) подходом к посланиям, упрекали в том, что в результате этого им были забыты такие темы, как теология и христология Павла (Käsemann), что слишком мало внимания уделено влиянию Ветхого завета (Dahl). Мунк (Munck) настаивает на том, что послания Павла надо рассматривать в понятиях конкретной ситуации, при которой они были написаны, в связи с проблемой взаимоотношений евреев и язычников.

Основное же замечание, поскольку исходит оно от «правого» крыла критиков Бульмана, сводится к тому, что в трактовке им искупительной миссии Иисуса бог действует не pro se, а pro me. Противоположность объективно-идеалистической позиции критиков субъективному идеализму Бульмана в этом вопросе, как представляется, очевидна. Но какова бы ни была направленность критики, нельзя не согласиться, что, охваченный желанием доказать справедливость экзистенциальной трактовки Нового завета, Бультман, как пишет Фуллер, нередко «стремится превратить Павла и Иоанна в добросовестных учеников бультмановской школы»²¹.

В изучении трех первых евангелий в «послебульмановский» период, как пишет Фуллер в V гл. «Синоптические исследования», обращает на себя внимание пристальный интерес к авторской роли самих евангелистов. По-прежнему разрабатывается вопрос об источниках евангелий. Поддержку встретили теории, отстаивающие первенство Марка и Q (так условно был обозначен предполагаемый источник — Quelle, из которого, возможно, черпали сведения авторы евангелий от Матфея и Луки).

Q некоторые ученики Бульмана датировали 50 гг. I в., считая, что это — собрание изречений Иисуса на арамейском языке, содержавшее основы не только этического, но и эсхатологического учения.

Евангелие от Марка, согласно Марксену (W. Marxen), собственно первое евангелие, указавшее на искупительное значение страстей Иисуса. Марксен да-

²¹ Fuller, ук. соч., стр. 71.

тирует его 66—70 гг. и, подобно Э. Ломейеру, склоняется к тому, чтобы видеть в евангелии от Марка продукт палестинской, а не эллинистической традиции.

Кильпатрик (G. D. Kilpatrick) и Кристиер Стендаль (Krister Stendahl) — авторы, не принадлежащие к Бульмановской школе, но близкие ей по взглядам, в своих книгах об евангелии от Матфея большое внимание уделяют работе самого евангелиста, его эсхатологии, доктрине церкви. Представление авторов синоптических евангелий о том, когда следует ожидать прихода Христа на землю, служит отправным пунктом для датировки евангелий: Марк ждет почти немедленной парусии, Матфей — спустя небольшой промежуток времени, заполненный деятельностью церкви, Лука — в отдаленном будущем. Это сравнение побуждает ученика Бульмана Борнкама (G. Bornkamm) располагать евангелия в следующей хронологической последовательности: Марк, Матфей, Лука.

Третье евангелие, как и Деяния апостолов, которые приписывались одному автору — Луке, рассматриваются в VI гл. книги Фуллера «Произведения Луки».

Концельман, который посвятил III евангелию большую работу²², построил ее в плане выявления роли Луки в качестве теолога. Это был новый взгляд на Луку, которого Лампе (G. W. H. Lampe), выражая общее мнение, называл тугодумом (the dim wit) среди евангелистов и которого обычно воспринимали только как историка, одни — довольно сильно, другие — слабо. Значительная авторская роль Луки в III евангелии, которую Концельман старается выделить, служит основанием для скептического отношения к евангелию от Луки как к источнику о жизни Иисуса. Так, например, анализируя географические данные, которые содержатся в III евангелии, Концельман приходит к мысли, что они не имеют ничего общего с историей и должны быть осмыслены лишь как некие символы. Лука, по Концельману, — христианский теолог, который, однако, попробовал себя в двух разных жанрах, написав III евангелие и Деяния апостолов.

В изучении Деяний, по словам Фуллера, переломом был комментарий Дибелиуса, опубликованный в виде отдельных статей в 1923 г.²³ Предшественники Дибелиуса в этом вопросе — Гарнак и Вейсс (J. Weiss) — занимались преимущественно литературными источниками

Деяний и тем, что дает этот документ для истории распространения христианского учения. Дибелиус рассмотрел Деяния с точки зрения их жанра, композиции и увидел в них новые черты по сравнению с евангелиями — интерес к истории церкви, который, по его мнению, возник, когда надежда на скорое пришествие не оправдалась.

После Дибелиуса стали интенсивно заниматься теологией Деяний. Этому вопросу посвятил свою работу Хеншен²⁴. Он считает, что автор Деяний пытается представить христианство как настоящий иудаизм, чтобы защитить его от гонений со стороны государства и добиться отношения христианства к *religio licita*. Поэтому в Деяниях позиция Павла рисуется иной, чем в посланиях. В Деяниях Павел выступает не против иудейского закона, а против саддукеев по сравнительно частным вопросам. Это соответствует, по Хеншену, общей апологетической задаче Деяний — представить христианство в виде формы иудаизма — дозволенной религии. Датировка Деяний Хеншен самым концом I века.

Проблеме евангелия от Иоанна Фуллер отводит VII гл. книги. Даже та, сравнительно небольшая часть современной литературы об Иоанне, которую освещает в своем обзоре Фуллер, отличается многообразием подходов к проблеме. С одной стороны, Фуллер пишет о норвичском канонике Эдвардсе²⁵, который был склонен все данные евангелия принимать без всякой критики и почти исключать присутствие теологического или символического элемента. Так, даже о числе рыб, пойманных Симоном Петром, — 153 (Иоанн, 21, 11) — Эдвардс писал: «Всякий рыбак, особенно если он в компании, считает свой улов». С другой, мы читаем у Фуллера о новых комментариях Хоскинса²⁶, Бульмана²⁷, Додда²⁸ и Барретта²⁹.

Широко дискутируется вопрос об источниках IV евангелия: Бульман различает три группы материалов, использованных автором IV евангелия: 1) рассказы о чудесах, 2) откровения, 3) евангельская традиция о страстях Иисуса (может быть, иная и более древняя, чем

²⁴ E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar*, Göttingen, 1954.

²⁵ R. A. Edwards, *The Gospel According to St. John*, Eyre and Spottiswood, 1954.

²⁶ E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, Faber and Faber, 1940.

²⁷ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941.

²⁸ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambr., 1953.

²⁹ C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, SPCK, 1955.

²² H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* = H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, Faber and Faber, 1960, (2-е изд.).

²³ См. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, 1951 (3. Aufl., 1957); англ. пер.: M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, L., 1956.

у Марка). Бульман полагает, что откровения появились первоначально в гностицизме, были написаны по-арамейски и привлечены Иоанном, чтобы послужить целям распространения христианской проповеди.

Возвращаясь к не раз встававшей в литературе проблеме последовательности глав IV евангелия, Бульман построил свой комментарий в соответствии с собственным планом евангелия, что побудило одного из его учеников заметить: «Бульман делает речи евангелиста такими, как сказал бы их сам Бульман!».

По-прежнему наиболее противоречивые суждения вызывает проблема происхождения идей евангелиста. Хоскинс настаивает на связи с ветхозаветной основой, Додд и Барретт — отчасти с ветхозаветной, отчасти — с эллинистической, некоторые вслед за Абботтом — за греческой философией (стоя и платонизм).

Бульман иначе подошел к этому вопросу, утверждая, что евангелист заимствовал свою теологию почти полностью из гностической традиции восточного происхождения и приложил ее к Христу. В своем понимании гностицизма Бульман следует школе истории религий (Рейценштейн и Буссет), согласно которой термин «гностицизм» покрывает синкретическую традицию, возникшую на Востоке, проникшую в палестинский пудаизм (Мертвое море), в баптистские культы Палестины и Сирии, включая мандеизм, в эллинистический пудаизм (Филон) и в эллинистическое язычество (герметизм). Поэтому ни традиция Филона, ни герметизм не были, по Бульману, источником идей Иоанна: все они развились независимо из общего источника. Гностицизм проник в христианство еще до Иоанна и Павла. И Иоанн, и Павел — каждый самостоятельно черпал из этого гностического источника. С восточным гностицизмом Бульман связывает в христологии миф о предсущем спасителе, в сотериологии — представление о смерти Христа как победе над космическими силами, в учении о церкви — концепцию церкви как тела Христа. Тем не менее Бульман не называет самого автора евангелия гностиком: евангелист только выразил христианские идеи в гностической форме, чтобы быть понятным и близким соответствующей аудитории.

Предпринятое Бульманом исследование восточногностического элемента в IV евангелии было встречено с заслуженным интересом в среде историков раннего христианства и стимулировало дебаты как по частным, так и по общим вопросам. Иную, чем у Бульмана, точку зрения на происхождение того элемента в IV евангелии, который представляется чуждым Ветхому завету, пудаизму и раннехристианской проповеди,

отстаивали Додд и Барретт. В их понимании этот элемент обязан влиянию на евангелие от Иоанна эллинистического типа герметизма. Фуллер, мистицизма типа герметизма. Фуллер, в общем допускающий возможность гипотезы Бульмана, указывает на недостаточную обоснованность утверждения Бульмана агностическом происхождении мифа о предсущем спасителе. Фуллер обращает внимание и на обратное воздействие христианской теологии на гностицизм.

Новый путь исследования идейных истоков IV евангелия проложили раскопки в районе Мертвого моря. Фуллер ссылается на работы Куна (K. G. Kuhn), в которых выявлено сходство некоторых в которых выявлено сходство некоторых положений IV евангелия с кумранскими документами. Рейке (B. Reicke) на этом основании считает возможным определить тип религиозного синкретизма в кумранских документах и в IV евангелии как «предгностицизм». Кульман (Culmann) настаивает на частичной замене прежних представлений о влиянии эллинистических идей на раннее христианство — новыми: о влиянии на него палестинского сектанства.

Проблема Иоанна — это последняя тема в историографическом обзоре Фуллера в итоговой VIII гл. «Диагноз и прогноз» Фуллер возвращается к вопросу соотношения исторического Иисуса и кесарианского Иисуса, чтобы сформулировать собственную теорию, чтобы выделить некие принятые всеобщие с его точки зрения, положения в связи с критикой Нового завета, Фуллер весьма недвусмысленно пишет об ограниченном значении жалких усилий сомневающих и враждующих между собой профессоров в сравнении с поведением современной живой церкви (стр. 153). В итоговой главе книги Фуллера доминирует мысль — о подчиненной роли исторических поисков по отношению к вере.

Книги Огдена и Фуллера позволяют составить некоторое представление о довольно яркой странице в жизни протестантской теологии наших дней — о попытке экзистенциальной интерпретации Нового завета, о полемике, связанной с именем Бульмана, о тех исследованиях Нового завета, которые прямо или косвенно были обязаны своим появлением этой дискуссии. Стремление приспособить христианскую теологию к современному состоянию умов, которое так очевидно и у Бульмана, и у его оппонентов, вызвано одним — желанием поднять престиж церковной проповеди. Как рационализм, так и субъективизм в приложении к вопросам христианской религии — не новы. Нова лишь форма, в которую их облачают, — форма столь популярной на Западе экзистенциальной философии. Хотя демифологизация Нового завета имеет явно неисторический характер, хотя внутренняя несогласованность экзистенциальной интерпре-

тации ясна и самим сторонникам ее и вызывает у них тщетные попытки примирить непримиримое — это не должно заслонять от нас то положительное, что могут содержать их работы в области собственно исторического исследования. В тех случаях, когда Бультман или его оппоненты позволяют себе смотреть на Новый завет глазами историков, мы находим у них тонкие наблюдения, подобные комментариям Бультмана или Додда к IV евангелию, выявляющим восточно-

гностическое или эллинистическое происхождение идей этого евангелия. Тесное переплетение мыслей, навешанных определенным религиозным и философским мировоззрением, политическими запросами сегодняшнего дня и заслуживающих внимания исторических гипотез и изысканий побуждает к анализу этих работ, к изучению их в самом широком плане.

М. К. Трофимова

НОВЫЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАБОТЫ В ИТАЛИИ*

РИМ И ОКРЕСТНОСТИ

В Риме¹ продолжались работы на Палатине между *Scalae Casi* и так называемым храмом Аполлона. Вскрыто несколько новых комнат здания, о котором мы уже писали ранее². Эти помещения также сводчатые, но их сохранность, особенно сохранность росписей, хуже. Рядом находится другое здание, также со сводчатыми перекрытиями, без какого-либо декора. Предполагают, что оно имело служебный характер.

К востоку от храма Аполлона начаты небольшие раскопки (30 зондажей) около «дома Флавиев». Найдены мощные фундаменты из римского бетона и тесаного камня, идущие в глубину на 7 м.

При консервационных работах открыты два прямоугольных бассейна на юго-восточном краю большой террасы, обращенной к *Circus Maximus*. Из этого же района происходит голова Афины из паросского мрамора, видимо, изваянная в Афинах в конце VI в. до н. э.

* Раскопкам в Сицилии будет посвящен отдельный обзор. О предыдущих археологических работах в Италии см. ВДИ, 1963, № 1, стр. 130—137.

¹ A. W. Van Buren, *News Letter from Rome*, AJA, 67, 1963, № 4 (далее — AJA, 1963), стр. 397—399; он же, *News Letter from Rome*, AJA, 68, 1964, № 4 (далее — AJA, 1964), стр. 371; он же, *News Letter from Rome*, AJA, 69, 1965, № 4 (далее — AJA, 1965), стр. 359—360; «British Archaeology Abroad, 1964», «Antiquity», XXXIX, 1965, № 153, стр. 36; M. F. Squarciapino, *Recenti scavi d'interesse romano in Italia*, «Studi Romani», XI, 1963, № 4, стр. 447—448. О работах в Риме см. также «Attività delle Soprintendenze», BdA, сер. IV, L, 1965, № I—II, стр. 114 слл.

² См. ВДИ, 1963, № 1, стр. 133.

Продолжалось исследование «Золотого дома» Нерона, обнаружено большое круглое периптеральное здание, входившее в этот комплекс.

На *Forum Romanum* закончились стратиграфические работы в шурфе, заложенном внутри Базилики Юлия. Вскрыт ряд слоев, давших богатый материал для создания стратиграфической шкалы рядового, особенно керамического, материала.

Из находок на *Forum Boarium* наибольшее внимание привлекает этрусская надпись, открытие которой привело к возобновлению дискуссии об историчности этрусской династии в Риме.

На Латеране вскрыты в больших размерах остатки зданий, которые предположительно относятся к императорскому дворцу времени Константина.

В 8 милях к северу от Рима около *Via Cassia* при строительных работах были найдены два хорошо сохранившихся мраморных саркофага с рельефами³. На большем из них, незаконченном, изображены подвиги Геракла. Дата обоих саркофагов — конец II в. н. э., очевидно время Коммода. Следует напомнить, что культ Геракла — покровителя Коммода — был очень популярен при этом императоре, в частности, Геракл изображен на его монетах. Возможно, незаконченность саркофага объясняется падением популярности культа этого героя после смерти Коммода.

Сенсацию вызвало открытие на 14-м км *Via Cassia* мумифицированного погребения⁴. В мраморном саркофаге на-

³ AJA, 1963, стр. 399; G. J. Asor, *The Labours of Hercules, Reliefs on an Imperial Roman Sarcophagus, Accidentally Discovered near Rome*, ILN, April 6, 1963, стр. 500—501.

⁴ AJA, 1964, стр. 371—372; ILN, February 15, 1964, стр. 227; February 22, стр. 269.